

böhlau



Christian Windler

# Missionare in Persien

*Kulturelle Diversität und  
Normenkonkurrenz im globalen  
Katholizismus (17.–18. Jahrhundert)*

## Missionare in Persien

EXTERNA

Geschichte der Außenbeziehungen in neuen Perspektiven

Herausgegeben

von

André Krischer, Barbara Stollberg-Rilinger,  
Hillard von Thiessen und Christian Windler

Band 12

Christian Windler

# Missionare in Persien

*Kulturelle Diversität und  
Normenkonkurrenz im globalen  
Katholizismus (17.–18. Jahrhundert)*



2018

BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

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

Umschlagabbildung:  
‘Alī-Qulī Bēg, Gesandter von Schah ‘Abbās I. am römischen Hof.  
Detail der Fresken in der *Sala Regia* des Quirinalpalastes in Rom, 1616  
(Aufnahme: © Giovanni Ricci-Novara).

©2018 by Böhlau Verlag GmbH & Cie, Köln Weimar Wien  
Lindenstraße 14, D-50674 Köln, [www.boehlau-verlag.com](http://www.boehlau-verlag.com)

Dieses Material steht unter der Creative-Commons-Lizenz  
Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0  
International. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie  
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Korrektorat: Ulrike Weingärtner, Gründau  
Satz: büro mn, Bielefeld

ISBN (Print) 978-3-412-51122-7  
ISBN (OA) 978-3-412-51216-3  
<https://doi.org/10.7788/9783412512163>

# Inhalt

Einleitung .....	9
<b>1 Der kurze Arm Roms: Kurie, Ordensobere und Missionare .....</b>	<b>31</b>
1.1 Das Heilige Offizium und die Propagandakongregation: Ansprüche und Hindernisse bei der Durchsetzung des päpstlichen Primats .....	35
1.1.1 Begrenzte finanzielle Ressourcen .....	39
1.1.2 Zwischen Jurisdiktionskonflikt und personaler Vernetzung .....	50
1.1.3 Propagandakongregation und weltliche Patronatsansprüche ..	55
1.1.4 Propagandakongregation und Ordensprivilegien .....	60
1.2 Die unbeschuhten Karmeliten: Dysfunktionale Institutionen und innere Disziplin .....	66
1.2.1 Von einer gemeinschaftsbasierten zu einer »monarchischen« Regierungsform? .....	71
1.2.2 Die Missionen als Bereiche von Ausnahmerecht .....	76
1.2.3 Von der Wahl zur Ernennung von oben: Provinzialvikare und Priore .....	82
1.2.4 Vom Nutzen der Visitation .....	89
1.2.5 Verinnerlichte Disziplin und Selbstermächtigung .....	95
1.3 Nähe in der Ferne .....	100
1.3.1 Bedingungen und Praktiken der Korrespondenz .....	100
1.3.2 Pflege personaler Beziehungen .....	113
1.4 »Stiefmutter« oder Protektorin? Missionare und <i>Propaganda fide</i> .....	126
<b>2 Im Schatten des Schahs: Das Safavidenreich als Arena katholischer Mission .....</b>	<b>155</b>
2.1 Die europäischen Mächte im imperialen Herrschaftssystem der Safaviden .....	156
2.2 Safavidische Herrschaftspraxis zwischen Inklusivität und Rechtgläubigkeit .....	167
2.3 Globale Akteure: Die armenischen Kaufleute von Neu-Dschulfa .....	177
2.4 Vorzeichen der Bekehrung oder Machiavellismus? .....	186

<b>3</b>	<b>Christliche <i>'ulamā'</i>? Missionare und Muslime</b>	193
3.1	Missionare am Safavidenhof	200
3.1.1	Diplomatische Aufträge	201
3.1.2	Übersetzer und Dolmetscher	213
3.1.3	Disputationen als Ausdruck religiöser Patronage	220
3.2	Missionare und schiitische Gelehrte	227
3.2.1	Geteilte Wissenskulturen	227
3.2.2	Gelehrte Disputationen	235
3.2.3	Inhaltlicher Dissens und persönlicher Respekt	242
3.3	Medizin, Wunderglauben und Verwaltung der Sakramente	248
3.3.1	Priestertum, Medizin und Wunderheilung	252
3.3.2	Wunderheilung in der interreligiösen Konkurrenz	258
3.3.3	Heil und Heilung bringende Rituale	263
3.4	Von der sozialen Nähe zur Konversion zum Islam	272
<b>4</b>	<b>Unter »Brüdern«, »Schismatikern« oder »Häretikern«?</b>	
	<b>Missionare und Armenier</b>	283
4.1	»Gute Korrespondenz« und sakramentale Gemeinsamkeit mit wieder gefundenen »Brüdern«	289
4.1.1	Als Mitchristen empfangen	289
4.1.2	Mit »Unwissenden« kommunizieren	294
4.1.3	Eine »große Freundschaft«: Die unbeschulten Karmeliten und Vardapet Moses	299
4.2	»Wir brauchen Euch nicht«: Neue Praktiken konfessioneller Abgrenzung	306
4.2.1	Weiträumig vernetzt	308
4.2.2	Konfessionelle Scharfmacher in römischer Gunst	312
4.2.3	Grenzziehungen seitens des armenischen Klerus	328
4.3	Akkommodation und Dissimulation	341
4.3.1	Handelsnetzwerke, Mobilität und konfessionelle Zugehörigkeit: Die Familie Sceriman	343
4.3.2	Die armenische Kirche »in ihren Häresien verlassen«	358
4.3.3	Fast rechtgläubig	370

<b>5</b>	<b>Als Christen unter Muslimen: Missionare und europäische Laien unterschiedlicher Konfession</b> .....	377
5.1	Europäische Laien in Isfahan und Neu-Dschulfa .....	387
5.1.1	Wirtschaftliche Tätigkeiten und soziale Praktiken .....	388
5.1.2	Institutionelle Bedingungen »großer Freiheit« .....	398
5.2	Missionare unter sich .....	404
5.2.1	Ordenszugehörigkeit, Landsmannschaft und weltliche Patronatsansprüche .....	405
5.2.2	Ordensgeistliche und bischöfliche Autorität .....	418
5.3	Transkonfessionelle »gute Freundschaft und Korrespondenz« .....	427
5.3.1	Hilfe unterwegs .....	428
5.3.2	Sich die Ehre erweisen .....	435
5.3.3	Nützliche Dienste: Postbeförderung .....	442
5.3.4	Wissen und Beziehungen .....	448
5.3.5	Almosen, Geschenke und Kredite .....	453
5.4	Eine gemeinchristliche Diasporareligiosität .....	462
5.4.1	Messfeiern in Privathäusern .....	465
5.4.2	Mischehen .....	470
5.4.3	Taufen und Patenschaften .....	475
5.4.4	Sterbendenbegleitung und Bestattung .....	481
<b>6</b>	<b>Lokale Verflechtung und Observanz: Die Missionare im Konflikt mit den Normen ihrer Orden</b> .....	499
6.1	Die unbeschulten Karmeliten: Ungeeignet für die Mission? .....	502
6.2	Soziale Integration vor Ort und Observanz .....	511
6.2.1	Höflinge statt Missionare? .....	514
6.2.2	Umstrittene Zeichen sozialer Distinktion .....	519
6.2.3	»Freundschaft« und »gute Korrespondenz« mit Laien .....	531
6.3	Allzu weltliche Geschäfte .....	539
6.3.1	Römische Normen .....	540
6.3.2	Die Subsidien aus Rom .....	543
6.3.3	Lokale Ökonomien .....	548
6.4	Die Mission als Gegenwelt: Rechtfertigungsstrategien eines landeskundigen unbeschulten Karmeliten .....	573



<b>7 Unerwünschte Weiterungen: Von der Mission zur Aufklärung?</b> .....	583
7.1 Doktrinäre Klärungen .....	589
7.2 Wahrheitsanspruch und Grenzen der Normendurchsetzung: Praktiken des Nichtentscheids .....	607
7.3 Normenordnungen neben der Kirche .....	625
 <b>Schlussbetrachtung</b> .....	 633
 <b>Abkürzungsverzeichnis</b> .....	 647
<b>Quellen- und Literaturverzeichnis</b> .....	649
Ungedruckte Quellen .....	649
Gedruckte Quellen .....	655
Fachliteratur .....	667
 <b>Abbildungsnachweis</b> .....	 729
 <b>Danksagung</b> .....	 731
 <b>Ortsregister</b> .....	 733
 <b>Personenregister</b> .....	 737

## Einleitung

Ich darf nicht vergessen zu erwähnen, dass die Missionare sich im ganzen Orient in ihrem eigenen Habit bewegen; beim gemeinen Volk gelten sie dort als Ärzte und Chirurgen, welche die Kranken aus Liebe Gottes behandeln; sie gelten dort als Dervische, das heißt als von der Welt gelöste, der Verehrung Gottes und dem Dienst des Nächsten zugetane Männer. Da sie diesen Ruf im Allgemeinen mit einem ziemlich reinen und geregelten Lebenswandel bestätigen, macht sie dies den Mohammedanern genehm.<sup>1</sup>

Der Verfasser dieser Aussagen war Jean Chardin, ein französischer Juwelenhändler, der nach mehrjährigen Aufenthalten in Persien 1686 in London eine erste Fassung seines Reiseberichts veröffentlichte, der in zahlreichen Auflagen und Übersetzungen in verschiedene Sprachen zur wichtigsten Grundlage der Persienvorstellungen der europäischen Aufklärung werden sollte. Chardin lebte nach der Aufhebung des Edikts von Nantes als reformierter Refugiant in England. Dennoch war seine Einschätzung der katholischen Missionare keineswegs ausschließlich negativ: Seinem Bericht gab Chardin zwar eine deutlich durch die Erfahrung als Refugiant geprägte Ausrichtung, wenn er die religiöse Duldsamkeit in Persien mit der Verfolgung im katholischen Frankreich kontrastierte. Während seiner Aufenthalte in Persien in den Jahren 1666–1667, 1669 und 1672–1677 hatte Chardin allerdings in Isfahan mehrmals die Gastfreundschaft der Kapuziner und der unbeschuhten Karmeliten genossen, die zu seinen wichtigsten Informanten zählten und ihm Kontakte vor Ort vermittelten – wohl wissend, dass der Gast Protestant war.<sup>2</sup> Letzterer anerkannte seinerseits die Dienste der Patres und war bereit, diese zu erwidern, wenn sich ihm die Gelegenheit dazu bot.<sup>3</sup>

Jean Chardin erlebte und beschrieb die Missionare in der Vielfalt der sozialen Rollen, die sie vor Ort wahrnahmen: als Männer Gottes, die sich aus der »Welt« zurückgezogen und gerade deshalb in der »Welt« Ansehen erworben hatten, als

---

1 »Je ne dois pas oublier de dire que les missionnaires vont par tout l'Orient avec leurs propres habits; ils y passent parmi le commun peuple pour médecins et pour chirurgiens, qui traitent les malades pour l'amour de Dieu; ils y passent pour des Derviches, c'est-à-dire, des gens détachés du monde; et dévoués au culte de Dieu et au service du prochain; et comme ils soutiennent communément cette profession par une vie assez pure et assez réglée, cela les rend agréables aux mahométans.« (*Chardin, Voyages*, Bd. 7, 438).

2 Ebd., 412; *Richard, Raphaël du Mans*, Bd. 1, 98–101. Zu Chardins Biographie und Werken: *Emerson, Chardin*.

3 Vgl. 5.3.4. *Wissen und Beziehungen* und 6.4. *Die Mission als Gegenwart: Rechtfertigungsstrategien eines landeskundigen unbeschuhten Karmeliten*.

Träger medizinischer und naturwissenschaftlicher Kenntnisse und als ortskundige »Türöffner« und Vermittler nützlicher Beziehungen. Während seine Charakterisierung der Missionare diesbezüglich durchaus wohlwollend ausfiel, stellte er diese Rollen in einen kritischen Bezug zu den unerfüllten Bekehrungserwartungen, die sich mit ihrer Entsendung seitens der katholischen Kirche verbanden.<sup>4</sup> Der Festlegung auf die institutionell gebundene Regelmäßigkeit der katholischen Konfessionskirche stellte Chardin in seinem Werk ein Verständnis von Religion gegenüber, demzufolge Gottgefälligkeit mehr von der aufrichtigen Verehrung Gottes durch die einzelnen Gläubigen und der sich daraus ergebenden Lebensweise als von der Einhaltung amtskirchlicher Normen abhing.<sup>5</sup> Entsprechende Vorstellungen, die im Europa der Frühen Neuzeit in verschiedenen sozialen Kontexten – nicht nur bei gelehrten Humanisten – nachzuweisen sind<sup>6</sup>, jedoch in den katholischen und protestantischen Konfessionalisierungsprozessen teilweise verdrängt wurden, sah Jean Chardin im Kontakt mit den islamisch geprägten Gesellschaften des Nahen Ostens, und hier insbesondere Persiens, bestätigt.<sup>7</sup>

Die Ausführungen Chardins und seine Beziehungen zu den Missionaren führen zu zentralen Fragen einer Geschichte katholischer Mission, die nicht als

---

4 »[...] les missionnaires, tant séculiers que réguliers, ne sont point accueillis ni désirés en qualité de missionnaires, comme on nous l'a voulu faire accroire, mais seulement pour leur mérite personnel et pour leur habileté dans les mathématiques et dans la chirurgie. Ils n'ont garde de dire dans les lieux où ils vont, qu'ils y viennent pour en détruire la créance, et pour y en établir une autre.« (*Chardin, Voyages*, Bd. 6, 154).

5 Zu den Ausführungen Chardins über die Vorzüge der freien, an keine Kirche gebundenen Religionsausübung in Asien: 5.1.2. *Institutionelle Bedingungen einer »großen Freiheit«*.

6 Zu Sebastian Castello: *Guggisberg*, Sebastian Castello, insbes. 80–150. In einem anderen soziokulturellen Kontext behauptete der friulanische Müller Domenico Scandella alias Menocchio, auch Juden und Muslime könnten in ihrem Glauben errettet werden, wenn sie nur Gott und den Nächsten liebten (*Ginzburg*, *Il formaggio e i vermi*). Zu ähnlichen Positionen in der iberischen Welt: *Schwartz*, *All Can Be Saved*. Zur Persistenz von konfessioneller Uneindeutigkeit und Indifferenz im konfessionellen Zeitalter: *Pietsch/Stollberg-Rilinger* (Hg.), *Konfessionelle Ambiguität*.

7 Mit den Wahrnehmungen Chardins korrespondieren die Überlegungen Thomas Bauers zur Ambiguitätstoleranz der durch den Islam geprägten Gesellschaften des vormodernen Nahen Ostens, welcher er den westlichen »Sonderweg« einer möglichst weitgehenden Beseitigung von Vieldeutigkeit gegenüberstellt (*Bauer*, *Die Kultur der Ambiguität*, 377, 388–397). Bauer spricht von »kultureller Ambiguität«, »wenn über einen längeren Zeitraum hinweg einem Begriff, einer Handlungsweise oder einem Objekt gleichzeitig zwei gegensätzliche oder mindestens zwei konkurrierende, deutlich voneinander abweichende Bedeutungen zugeordnet sind, wenn eine soziale Gruppe Normen und Sinnzuweisungen für einzelne Lebensbereiche gleichzeitig aus gegensätzlichen oder stark voneinander abweichenden Diskursen bezieht oder wenn gleichzeitig innerhalb einer Gruppe unterschiedliche Deutungen eines Phänomens akzeptiert werden, wobei keine dieser Deutungen ausschließliche Geltung beanspruchen kann.« (Ebd., 27).

Ausbreitungsgeschichte angelegt ist, sondern die Missionare als lokale Akteure im Spannungsfeld unterschiedlicher Normensysteme versteht. Dabei richtet sich der Blick nicht nur auf die Gegensätze zwischen den Anforderungen der katholischen Konfessionskirche einerseits und jenen der Gesellschaften, in welche sich die Missionare vor Ort einfügten, andererseits. Die Konkurrenz von Werten unterschiedlicher Provenienz und der daraus abgeleiteten Normensysteme war vielmehr auch ein Wesensmerkmal der europäischen Gesellschaften der Frühen Neuzeit. Je nach Kontext rückten dort unterschiedliche normative Anforderungen in den Vordergrund. Erst in der Sattelzeit um 1800 wurde das Nebeneinander religiöser, sozialer und gemeinwohlorientierter Normen im Sinne einer Entflechtung und eindeutigeren Abgrenzung der verschiedenen sozialen Felder und einer zunehmenden Überordnung staatlich-gemeinwohlorientierter Normen neu geordnet.<sup>8</sup>

Trotz des Vereindeutigungsschubes, den bereits die Auseinandersetzung mit den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen mit sich gebracht hatte, blieb auch der frühneuzeitliche Katholizismus noch durch das Nebeneinander und Ineinander verschiedener Normensysteme geprägt. Deren Ansprüche an Laien und Geistliche deckten sich nur teilweise: So wichen zum Beispiel die Anforderungen, welche die unter weltlichen Patronaten stehenden Kirchen in Portugal, der spanischen Monarchie und Frankreich formulierten, teilweise von jenen der römischen Kurie ab. Ebenso grenzten sich die kirchlichen Orden in ihrer Absage an die »Welt« von der römischen Hofgesellschaft und damit auch der Kurie ab, aber auch Letzterer waren Normenvielfalt und Normenkonkurrenz aufgrund der geistlich-weltlichen Doppelnatur des Papsttums geradezu systeminhärent.<sup>9</sup> Indessen machten nicht nur die Gegensätze und Interferenzen zwischen religiösen, sozialen und gemeinwohlorientierten Normen die innere Vielfalt des frühneuzeitlichen Katholizismus aus. Vielmehr hat die neuere Forschung darauf hingewiesen, dass die Vorstellung eines tridentinischen Einheitskatholizismus auch in seinen religiösen Dimensionen ein Konstrukt der kirchenpolitischen Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts ist.<sup>10</sup> Neben die Frage nach den Vollzugsproblemen tritt einerseits jene nach der Mehrdeutigkeit des Konzils selbst, andererseits jene

8 Dazu jüngst folgender Sammelband: *Karsten/Thiessen* (Hg.), Normenkonkurrenz in historischer Perspektive, darin insbes. *Thiessen*, Normenkonkurrenz, 241–286.

9 So *Reinhardt*, Normenkonkurrenz, 65, zit. nach: *Wassilowsky*, Die Konklavereform Gregors XV., 14. Anhand der Untersuchung der Konklavereform belegt Wassilowsky, dass die Forderung nach strikter Gemeinwohlorientierung dem *Pietas*-Ethos der Patronage gegenüberstand und sich zuweilen auch durchsetzen konnte.

10 Dazu *Wolf*, Trient und »tridentinisch«. In seinem monumentalen Werk zum Barockkatholizismus hat Peter Hersche die Vielfalt der frühneuzeitlichen Katholizismen unterstrichen (*Hersche*, Muße und Verschwendung, insbes. Bd. 1, 112–152). Zu den in den lokalen Lebenswelten verankerten europäischen »local catholicisms«: als Pioniere bereits *Christian*, Local Religion, und *Forster*, The Counter-Reformation in the Villages, jüngst

nach den verschiedenen Akteuren, die im 17. und 18. Jahrhundert jeweils mit unterschiedlicher Ausrichtung für sich beanspruchten, im Sinne einer Reform der katholischen Kirche, der Wahrung ihres »Besitzstandes« gegenüber der Konkurrenz der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und der Glaubensverbreitung zu handeln.<sup>11</sup> Die vorliegende Studie setzt hier an. Sie richtet den Blick einerseits auf die römische Kurie, andererseits auf Angehörige verschiedener Orden, die als Vorkämpfer einer universalen Mission ihrer Kirche auftraten, sich dabei jedoch nicht willfährig den Ansprüchen der Kurie unterwarfen.<sup>12</sup>

In den Blick genommen werden also die Interaktionen verschiedener Formen des frühneuzeitlichen Katholizismus mit Gesellschaften, die ihrerseits ebenfalls durch Normenpluralismus geprägt waren. Mit der Untersuchung solcher Wechselwirkungen aus einer akteurszentrierten Perspektive soll nicht nur ein Beitrag zur Kenntnis der bislang wenig erforschten Persienmissionen des 17. und 18. Jahrhunderts geleistet werden. Die in der Peripherie ansetzende mikrohistorische Herangehensweise öffnet darüber hinaus neue Einblicke in die Geschichte der europäischen und globalen frühneuzeitlichen Katholizismen, ihres Umgangs mit kultureller Diversität und ihrer Transformationen, die wesentlich durch die intensivierte Interaktion mit fremden Kulturen im Kontext der Missionen in aller Welt mitbedingt wurden.

Dichte Beschreibungen lokaler Settings und ihrer Beziehungen zu anderen Handlungskontexten sollen die dynamischen Wechselwirkungen zwischen dem Alltag der Akteure einerseits und den sozialen Strukturen und Prozessen andererseits offenlegen.<sup>13</sup> Im Sinne von Giovanni Levi zielt die mikrohistorische Analyse darauf ab, »die Instabilität der individuellen Präferenzen, der institutionellen Ordnungen, der Hierarchien und der sozialen Werte« aufzuzeigen.<sup>14</sup> Dementsprechend wird in der vorliegenden Studie nicht als gegeben vorausgesetzt, dass jene, welche

---

etwa *Sidler*, Heiligkeit aushandeln, und *Zwyszig*, Täler voller Wunder. Vgl. weiter unten in diesem Kapitel die Überlegungen zu den lokalen Christentumsformen in Asien.

- 11 Wir knüpfen hier bei Überlegungen an, die Günther Wassilowsky in einem jüngst veröffentlichten Aufsatz anstellt: *Wassilowsky*, Das Konzil von Trient. Mit Blick auf die Nachwirkung des Konzils unterstreicht der Autor, dass bereits Wolfgang Reinhard »das erfundene Konzil von Trient« für entscheidender hielt als das »wirkliche Konzil von Trient« (*Reinhard*, Das Konzil von Trient).
- 12 Über Jesuiten und Kapuziner als Vermittler zwischen Amtskirche und lokaler Gesellschaft im innereuropäischen Kontext vgl. zum Beispiel *Sidler*, Heiligkeit aushandeln, insbes. 288–355; *Sieber*, Jesuitische Missionierung; *Thiessen*, Die Kapuziner; *Zwyszig*, Täler voller Wunder.
- 13 Dazu die Beiträge in *Lepetit* (Hg.), *Les formes de l'expérience*, und *Revel* (Hg.), *Jeux d'échelles*. Vgl. *Windler*, *La diplomatie comme expérience de l'Autre*, 31 f.
- 14 *Levi*, *L'eredità immateriale*, 9. Zum heuristischen Potential der *microstoria* für die Globalgeschichte: *Trivellato*, *Is There a Future for Italian Microhistory*. Vgl. *dies.*, *The Familiarity of Strangers*; *Ghobrial*, *The Secret Life of Elias*; *Windler*, *La diplomatie comme expérience de l'Autre*.

die Missionare aussandten, in deren Leben vor Ort unter allen Umständen die bestimmende normgebende Instanz waren. Letzteres wird vielmehr als *eine* mögliche Hypothese unter anderen betrachtet. Dagegen standen die Verflechtungen in einem asiatischen Großreich der Vormoderne, aus dessen Sicht Rom und die weltlichen Höfe Westeuropas zu einer weit entfernten Peripherie gehörten. Eine solche Herangehensweise entspricht den Machtverhältnissen in Asien, wo europäische »Expansion« anders als in Amerika im 16. und 17. Jahrhundert nur an den wenigsten Orten Herrschaft bedeutete. Wie Jürgen Osterhammel gezeigt hat, waren die Beschreibungen der asiatischen Reiche durch Beobachter europäischer Herkunft weniger durch abwertende Alterisierungen als vielmehr durch die Suche nach Ähnlichem und Gleichartigem charakterisiert. Erst in der Sattelzeit um 1800 machte der inklusive Europazentrismus der Aufklärung einem »exklusiven Europazentrismus« Platz, der die Überlegenheit Europas »als Axiom voraussetzte«. <sup>15</sup> Im 16. und 17. Jahrhundert beschränkten sich Macht und Einfluss der Portugiesen und später der Niederländer und Engländer in Asien im Wesentlichen auf maritime Räume, während sie sich zu Lande aus einer untergeordneten Position heraus in die lokalen Verhältnisse einfügten. <sup>16</sup> Dies fand seinen symbolhaften Ausdruck in den zeremoniellen Praktiken, denen sich ihre Agenten und Gesandte unterschiedlichen Ranges und Standes – darunter auch katholische Geistliche – an den Höfen in Persien, im Mogulreich und in China zu unterwerfen hatten. <sup>17</sup> Mit der Teilnahme an solchen Interaktionspraktiken trugen sie als periphere Akteure aus der fernen europäischen »Provinz« dazu bei, die gastgebenden Höfe als Zentren zu konstituieren. <sup>18</sup>

15 Osterhammel, *Die Entzauberung Asiens*, 380. Ebenfalls erst in diesem Zeitraum sieht Kenneth Pomeranz aus einer ökonomischen Perspektive die »great divergence« zwischen China und dem nordwestlichen Europa (*Pomeranz, China, Europe*). Bereits 1965 unterstrich Donald F. Lach: »From 1500 to 1800 relations between East and West were ordinarily conducted within a framework and on terms established by the Asian nations.« (*Lach, The Century of Discovery*, XII).

16 Dazu etwa *Subrahmanyam, From the Tagus to the Ganges; ders., Mughals and Franks; ders., The Portuguese Empire*. Vgl. *Bertrand, L'histoire à parts égales*, und *Siebenbüener, Die Spur der Juwelen*, 159–164. Zur Wahrnehmung der Portugiesen in Asien: *Flores, The Portuguese and Their Empire*.

17 Zu Indien: *Fisher, Diplomacy in India*, 250–254; zum Safavidenhof: 2.1. *Die europäischen Mächte im imperialen Herrschaftssystem der Safaviden* und 3.1.1. *Diplomatische Aufträge*. Situationen wie jene auf Ceylon, wo die Portugiesen im 16. Jahrhundert die einheimischen Herrscher zur Anerkennung ihrer Oberhoheit bewegen konnten, bildeten in Asien die Ausnahme und nicht die Regel. Auch auf Ceylon beschränkte sich die mehr oder weniger direkte Herrschaftsausübung durch die Portugiesen und später die Niederländer auf die Küstengebiete (*Strathern, Kingship and Conversion*).

18 Hier in Anlehnung an *Chakrabarty, Provincializing Europe*, insbes. Kap. 1 »Postcoloniality and the Artifice of History«, 27–46 (gekürzte Fassung des 1992 veröffentlichten Aufsatzes

Solche Verhältnisse stehen in einem scharfen Gegensatz zu einem missionsgeschichtlichen Narrativ, das durch den Universalitätsanspruch der katholischen Kirche geprägt und mit der Geschichte europäischer Expansion verbunden wurde. Im Kontext der iberischen Expansion und in Abgrenzung zum Protestantismus gewann der lateinische Begriff »missio« seine Doppelbedeutung von Glaubensverbreitung unter Nichtchristen und Glaubensintensivierung unter Christen. Beides beinhaltete den Anspruch, ganze Gesellschaften zu verändern.<sup>19</sup> Dies zeigt sich besonders deutlich in der römischen Praxis der Heiligsprechung. Seit dem frühen 17. Jahrhundert propagierte die Kurie ein Idealbild des Heiligen, das Kontemplativität mit einem ausgeprägten innerweltlichen Aktivismus in der inneren und äußeren Mission verband. Figuren wie Ignatius von Loyola, Franz Xaver, Karl Borromäus, Philipp Neri und Theresa von Ávila symbolisierten die katholische Kirche »als siegreiche Verteidigerin des wahren Glaubens«.<sup>20</sup> Zur gleichen Zeit wurden die Missionen in aller Welt zu einem zentralen Motiv in der Selbstdarstellung des Papsttums am römischen Hof. Sie konnten als Triumph gegenüber den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen verstanden werden, die erst seit dem 18. Jahrhundert vermehrt missionarische Tätigkeiten außerhalb Europas entwickelten.<sup>21</sup>

---

»Postcoloniality and the Artifice of History. Who Speaks for ›Indian‹ Pasts?«). Eine auf die Interaktionen in lokalen Handlungszusammenhängen ausgerichtete Geschichte frühneuzeitlicher Mission in Asien kann auch als Teilbereich einer Geschichte von Außenbeziehungen verstanden werden, die sich im Sinne der Reihe *Externa* die Untersuchung personaler Verflechtungen und kommunikativer Praktiken zum Ziel setzt.

19 Siehe *Prosperi*, *L'Europa cristiana e il mondo*.

20 *Thiessen*, *Die Kapuziner*, 366.

21 Zwar war in den Niederlanden der Ruf nach einer Förderung reformierter Mission im Einfluss- und Herrschaftsbereich der Ost- und der Westindiengesellschaft ebenfalls bereits im 17. Jahrhundert zu vernehmen (*Gommans/Loots*, *Arguing with the Heathens*). Allerdings stand die aktive Bekehrung Andersgläubiger in einem Spannungsverhältnis zur reformierten Gnadenlehre mit ihrer Betonung der Prädestination. Zugleich trugen die kommerziellen Interessen der WIC und der VOC dazu bei, dass sich die Missionsbestrebungen in der Praxis in engen Grenzen hielten (*Boxer*, *The Dutch Seaborne Empire*, 132–154; *Emmer/Gommans*, *Rijk aan de rand*, 61–67, 98–100; *Lach*, *A Century of Advance*, 269–284; *Stolte*, *Philip Angel's Deex-Autaers*, 32–36). Vgl. zur englischen *East India Company*: *Carson*, *The East India Company and Religion*, 7–33; *Lach*, *A Century of Advance*, 284–289. – Der protestantische Siedlungskolonialismus in Nordamerika war mehr auf die Vertreibung und Vernichtung der Indianer als »Kindern Satans« als auf deren Bekehrung ausgerichtet (*Gründer*, *Welteroberung und Christentum*, 175–209). Dementsprechend waren die *Church of England* und die *Dissenters* überwiegend in den weißen Siedlergemeinschaften tätig (*Porter*, *Religion versus Empire?*, 15–38). Demgegenüber verband die protestantische Mission unter dem Einfluss des Pietismus Bekehrung als Arbeit an der Verwirklichung des Reiches Gottes mit innerweltlicher Weltverbesserung im Sinne der Aufklärung (dazu *Mann* [Hg.], *Europäische Aufklärung und protestantische*

Aus dieser Sicht gehörten die Missionare zur Speerspitze eines neuen, konfessionellen Katholizismus, der die Grenzen dessen, was als rechtläubig zu betrachten war, zunehmend enger zog – in einer Reihe von Schlüsseldokumenten wie dem tridentinischen Glaubensbekenntnis, dem Index verbotener Bücher, dem *Missale romanum* und dem *Rituale romanum*, sodann in der alltäglichen Praxis kirchlicher Institutionen. Für eine stärker zentralisierte Bekenntniskirche stehen Kurienkongregationen wie das Heilige Offizium, die Konzilskongregation und die 1622 eingerichtete *Propaganda fide*, die den päpstlichen Anspruch auf die *plenitudo potestatis* im Bereich der Glaubenslehre beziehungsweise jenem der Mission institutionell untermauerten. In den Beziehungen zu den Missionaren manifestierte sich der päpstliche Primatsanspruch insbesondere in der Klärung der die Glaubenslehre und Disziplin betreffenden *dubia* durch das Heilige Offizium und der Verleihung der *facultates* an die Missionare durch das Heilige Offizium und die Propagandakongregation.<sup>22</sup>

Schon den Zeitgenossen blieben allerdings die Herausforderungen nicht verborgen, die mit den Missionen in aller Welt verbunden waren. Dementsprechend war das Bild der Missionare gerade auch kirchenintern ambivalent: Missionarische Tätigkeit galt sogar in jenen Orden, die wie die Gesellschaft Jesu das Apostolat ausdrücklich als Kernaufgabe in ihren Konstitutionen festgeschrieben hatten, nicht nur als Erfüllung dieses Auftrages, sondern auch als potentielle Gefahr für die Regelobservanz.<sup>23</sup> Dem Streben nach einer strikteren Festlegung auf die Vorgaben der katholischen Konfessionskirche liefen die vielfältigen neuen lokalen Formen von Kirchlichkeit diametral entgegen. Aus der Sicht der Missionskirchen betrachtet war das Jahrhundert nach dem Abschluss des Konzils von Trient eine Zeit wachsender Pluralität. Institutionen wie beispielsweise die Gesellschaft Jesu, welche im europäischen Kontext als wichtige Agenten des Konfessionalisierungsprozesses beschrieben worden sind, hatten daran einen entscheidenden Anteil.<sup>24</sup>

---

Mission). In Ägypten war mit der Präsenz einiger Herrnhuter erstmals seit den 1750er Jahren eine über die sporadische Tätigkeit von Einzelpersonen hinausreichende protestantische Mission zu verzeichnen (*Hamilton, The Copts and the West*, 102, 139 f., 278 f.). Für einen knappen Überblick über die protestantische Missionstätigkeit im Mittleren Osten im 18. und 19. Jahrhundert: *Tejirian/Spector Simon, Conflict, Conquest, and Conversion*, 69–93.

22 Zur Behandlung der *dubia*: *Administrer les sacrements*.

23 Vgl. *Brockey, The Visitor; Dompnier, L'histoire des missions*, 158–160; *ders., Tensions et conflits; Turley, Franciscan Spirituality*. Von ausgeprägter Vehemenz war die Kritik des ersten Sekretärs der Propagandakongregation, Francesco Ingoli, an den Missionaren aus dem Ordensklerus. Dazu 1.1.3. *Propagandakongregation und weltliche Patronatsansprüche*, 1.1.4. *Propagandakongregation und Ordensprivilegien* und 6. *Lokale Verflechtung und Observanz: Die Missionare im Konflikt mit den Normen ihrer Orden*.

24 Vgl. *Brockey, Journey to the East*, 4–12.



Als Folge des europäischen Ausgreifens nach Amerika, Afrika und Asien seit dem späten 15. Jahrhundert gewannen die Begegnungen mit bisher fast völlig unbekanntem Kulturen eine zuvor nie dagewesene Intensität. Als im Laufe des 16. Jahrhunderts die Problematik der in den Anfängen der iberischen Expansion in Amerika praktizierten Massentaufen erkannt wurde, wurden die katholischen Missionen in Amerika und Asien zu den Ausgangspunkten einer Wissensakkumulation, deren Ziel es war, individuellere Formen einer inneren Bekehrung zu ermöglichen, die sich nicht auf den formal korrekten Nachvollzug kirchlicher Rituale beschränken sollte.<sup>25</sup> Der Missionar müsse das Leben der Menschen in allen Einzelheiten kennenlernen, wies Francisco Javier de Borja einen Pater an, der sich 1549 auf die Insel Hormuz begeben sollte; die »Sünder« seien die »lebendigen Bücher«, die der Missionar zu studieren habe.<sup>26</sup>

Missionare unterschieden sich von anderen Mittelsleuten dadurch, dass sie den Menschen fremder Kultur nicht nur in alltäglichen Interaktionssituationen gegenübertraten, sondern diese *idealiter* auch in den transzendenten Dimensionen ihres Lebens erfassen sollten. Bei kommerziellen oder diplomatischen Kontakten konnten das Wissen über den Anderen und das Vertrauen in dessen künftiges Handeln auf die jeweils relevanten Teilbereiche menschlicher Existenz begrenzt sein. In diesem Sinn hat Lauren A. Benton in Anlehnung an Georg Simmel die Entstehung von »Routinen, die wenn nicht Vertrauen, so doch wenigstens feste Erwartungen bezüglich des Verhaltens des Anderen« erlaubten, als Voraussetzung für die Ausweitung interkulturellen Handelsaustausches in der Frühen Neuzeit beschrieben.<sup>27</sup> Auch für diplomatische Beziehungen zwischen Christen und Muslimen bildeten die Gegensätze zwischen den universalistischen Ansprüchen normativer Makrosysteme kein unüberwindbares Hindernis. Die Dauerhaftigkeit solcher Beziehungen hing vielmehr davon ab, ob die Akteure zu einer Übereinstimmung darüber fanden, welche Regeln in jenen spezifischen Situationen angewandt werden sollten, in denen sie tatsächlich miteinander interagierten. Wichtiger als

25 Siehe die Beiträge in *Castelneau-L'Estoile/Copete/Maldavsky/Županov* (Hg.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs. Über den katholischen Orientalismus und die Entdeckung der Ostkirchen* siehe *Girard, Le christianisme oriental. Zur Wissensakkumulation durch Ordensgeistliche im Kontext des portugiesischen Estado da Índia: Barreto Xavier/Županov*, *Catholic Orientalism*, 113–241; *Rubiés, Travel and Ethnology*, 308–348; *ders., The Jesuit Discovery of Hinduism*.

26 Instruktion von Francisco Javier de Borja für Gaspard Barzée, Goa, anf. April 1549: »E se quereis fazer muito fruíto, assi a vós como aos proximos, e viver consolado, converssai aos pecadores, fazendo que se descubraõ a vós. Estes são os vivos livros por que aveis de estudar, assi pera pregar como pera vossa consolação.« (Ed. in: *Borja, Epistolae*, 97–99, Zitat: 99, zit. in: *Castelneau-L'Estoile/Copete/Maldavsky/Županov*, Introduction, 1).

27 »[...] routines that generated, if not trust, at least firm expectations about behavior« (*Benton, Law and Colonial Cultures*, 26).

die Gemeinsamkeit der Normensysteme war für die Entstehung von Vertrauen die Gewissheit, der Andere würde sich an seine eigene Normenordnung halten.<sup>28</sup>

Im missionarischen Bereich griffen die Prozesse der Wissensakkumulation tiefer. Dementsprechend reichten auch ihre Auswirkungen weiter. So stellte das Wissen über »heidnische« Gesellschaften in Asien entgegen den Intentionen jener, die es zusammengetragen hatten, seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts immer stärker kirchliche Gewissheiten in Frage. Im Gegensatz zu den Muslimen oder den »schismatischen« und »häretischen« Ostchristen konnten die nichtchristlichen Einwohner Indiens, Japans oder Chinas über die Feststellung hinaus, dass es sich um *idolâtres* oder »Ungläubige« handelte, nicht in die seit der Spätantike entstandenen Wissenskategorien gefasst werden. Zudem passten die asiatischen Großreiche nicht in die Kategorie der Barbarei, sondern wurden als zumindest ebenbürtig wahrgenommen. Die durch die katholischen Missionen in Indien, Japan und China geförderte Beschäftigung mit nichtchristlichen Kulturen trug deshalb entscheidend zur Relativierung europäischer Gewissheiten bei, die von Paul Hazard als »Krise des europäischen Bewusstseins« beschrieben wurde. Insbesondere als Ergebnis der Debatten um die sogenannten »chinesischen Riten« sei es schließlich als unmöglich erschienen, das Unbekannte auf das Bekannte, die chinesische Religion auf den Katholizismus, zu reduzieren: »Man musste die Existenz eines Wesens mit eigenem Sinn annehmen, dessen Fremdheit und Größe man nicht bestreiten konnte.«<sup>29</sup>

Den Ausgangspunkt des Ritenstreits und damit auch der Relativierung europäischer Gewissheiten bildeten lokale rituelle Praktiken, die von kirchlichen Akteuren – zuerst in China, dann in Europa – je nach Standpunkt als zulässig oder als Rückfall in die Idolatrie beurteilt wurden. Der Widerhall, den die Kontroversen fanden, hat schon früh dazu beigetragen, das Interesse für die Geschichte der Chinamission zu nähren. Mit der Betrachtung des Handelns der Missionare in den lokalen soziokulturellen Kontexten rückten deren Praktiken der Anpassung oder Akkommodation in den Mittelpunkt des Forschungsinteresses. Akkommodation wurde dabei als eine spezifisch jesuitische Praxis beschrieben. Seit den 1990er Jahren ist

---

28 So am Beispiel der Beziehungen zum Maghreb im 18. Jahrhundert: *Windler*, La diplomatie comme expérience de l'Autre, insbes. 347–352. Im gleichen Sinn hat Francesca Trivellato festgehalten, dass der Erhalt der Gruppengrenzen den interkulturellen Handelsverkehr livornesischer Sephardim nicht behinderte, sondern im Gegenteil erleichtern konnte, weil dadurch die gegenseitigen Erwartungen – die »Vertrautheit zwischen Fremden« – bestärkt wurden (*Trivellato*, The Familiarity of Strangers). Zum Eid auf die jeweils eigene Religion als Beweismittel in einem multireligiösen Kontext siehe neben der Studie des Verfassers über den Maghreb auch *Brauner*, Kompanien, Könige und *caboceers*, 490–505.

29 »Il fallait admettre l'existence d'un être irréductible, dont on ne pouvait nier ni l'étrangeté, ni la grandeur.« (*Hazard*, La crise de la conscience européenne, Bd.1, insbes. 27–32, Zitat: 29). Vgl. *Pinot*, La Chine, 187–430.

schließlich die Untersuchung der Mission aus der Perspektive einer Ausbreitungsgeschichte hinter die Erforschung der chinesischen christlichen Gemeinschaften zurückgetreten, deren Praktiken als Ausdruck einer aus der Interaktion zwischen Einheimischen und Missionaren gewachsenen lokalen Christentumsform verstanden werden.<sup>30</sup> Damit verbunden ist die Öffnung über das höfisch-städtische Milieu der männlichen Literati hinaus etwa auf ländliche christliche Gemeinschaften<sup>31</sup> und jüngst auch auf die weiblich geprägte häusliche Sphäre<sup>32</sup>. Dieselbe Entwicklung hin zur Geschichte der einheimischen Christentumsformen zeichnet sich auch in der Forschung zu anderen Regionen Asiens ab. Mit Blick auf Südindien spricht Ines G. Županov von einem »tropical Catholicism«, einer durch die lokalen Bedingungen geprägten Praxis der Aneignung des tridentinischen Katholizismus.<sup>33</sup> Im nahöstlichen Kontext stehen die Arbeiten von Bernard Heyberger über die Christen in den syrischen Provinzen des Osmanischen Reiches für die auch hier seit den 1990er Jahren erfolgte Ausrichtung der Forschung auf die lokale Christentumsgeschichte. Da Mission gegenüber Muslimen unzulässig war, mussten sich die Missionare im Osmanischen Reich damit begnügen, mit der Integration in lokale Bezugssysteme Zugang zu den ostchristlichen Gemeinschaften zu finden. Heyberger zufolge resultierte bei den Ostchristen aus diesen Kontakten ein geschärftes Bewusstsein religiöser Verschiedenheit, eine Normierung und zugleich Verinnerlichung der religiösen Zugehörigkeiten, wie sie von der Konfessionalisierungsforschung in europäischen Kontexten beschrieben worden ist.<sup>34</sup> Zugleich illustrieren allerdings die Praktiken von Sakramentsgemeinschaft (*communicatio in sacris*), welche die Beziehungen zwischen Ostchristen und katholischen Missionaren auch noch am Ende des 18. Jahrhunderts prägten, die Grenzen dieser konfessionellen Vereindeutigungsprozesse.<sup>35</sup>

30 *Zürcher*, The Jesuit Mission in Fujian; *ders.*, The Lord of Heaven and the Demons; *Standaert*, The Interweaving of Rituals; *ders.*, Chinese Voices; *ders./Dudink* (Hg.), *Forgive Us Our Sins*. Vgl. *Rule*, From Missionary Hagiography.

31 *Harrison*, The Missionary's Curse; *Menegon*, Ancestors, Virgins, and Friars.

32 *Amsler*, Jesuits and Matriarchs.

33 *Županov*, Missionary Tropics, u. a. 24–28, 269 f. Vgl. *Noormann*, Von der Missionsgeschichte Indiens.

34 *Heyberger*, Les Chrétiens du Proche-Orient, 381–549; *ders.*, Frontières confessionnelles et conversions; *ders.*, Catholicisme et construction des frontières confessionnelles. Zu den neuen Formen weiblicher Frömmigkeit: *ders.*, Hindiyya. Zu den Wechselwirkungen zwischen dem katholischen Orientalismus und der Herausbildung ostchristlicher konfessioneller Identitäten im 17. und 18. Jahrhundert: *Girard*, Le christianisme oriental. Zur Intensivierung der Gegensätze zwischen lateinischen und griechischen Christen in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts bereits *Ware*, Orthodox and Catholics. Ware setzt die Effektivität des Schismas im religiösen Alltag erst im 2. Viertel des 18. Jahrhunderts an.

35 Als *communicatio in sacris* oder *communicatio in divinis* bezeichnete die katholische Kirche die Grenzüberschreitungen im sakramentalen Bereich zwischen Christen unterschiedlicher Konfession – etwa wenn ein Katholik die Sakramente aus der Hand eines

Im Vergleich zu den Missionen in China, Japan, Indien oder auch dem Osmanischen Reich hat die Tätigkeit katholischer Missionare in Persien<sup>36</sup> in der Forschung bisher wenig Beachtung gefunden. Zum Teil dürfte dies dem Umstand zuzuschreiben sein, dass die Persienmission aus der Perspektive einer Ausbreitungsgeschichte nur als Misserfolg gesehen werden konnte: Die Hoffnungen auf eine Bekehrung der persischen Muslime erfüllten sich nicht, und die Vorstellung, durch ein Bündnis katholischer Höfe mit den Safaviden die Osmanen von zwei Seiten in Bedrängnis zu bringen, erwies sich als nicht umsetzbar. Sodann war nur ein sehr kleiner Teil der Armenier, die wegen des Verbots missionarischer Tätigkeit gegenüber den Muslimen zur Hauptzielgruppe der Mission im Kernland des Safavidenreiches wurden, zur Union mit Rom bereit. 1714 gab es in der armenischen Vorstadt Neu-Dschulfa und deren Umgebung vier katholische Kirchen. Drei davon – jene der Jesuiten, Dominikaner und unbeschuhten Karmeliten – dienten in erster Linie den lateinischen Christen (den »Franken«), deren Zahl sich dem apostolischen Vikar Barnaba Fedeli di Milano zufolge auf etwa hundert Personen belief. Die armenische Kaufmannsfamilie Sceriman übte ihrerseits das Patronat über die von ihr errichtete armenisch-katholische Pfarrei aus, der etwa neunzig Personen angehörten.<sup>37</sup> Wenn man davon ausgeht, dass in Neu-Dschulfa am Ende des 17. Jahrhunderts etwa 30.000 Christen lebten<sup>38</sup>, war dies eine verschwindend kleine Zahl. Auch der Umstand, dass sich mit den Sceriman eine der führenden, global agierenden armenischen Kaufmannsfamilien aus Neu-Dschulfa zur Union mit Rom bekannte, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Persienmission nach dem Kriterium der Bekehrung als gescheitert gelten musste.

Doch gerade was die Persienmissionen aus der Perspektive einer Ausbreitungsgeschichte unattraktiv erscheinen lässt, macht sie zu einem lohnenden Untersuchungsgegenstand, wenn das Interesse stattdessen den multiplen sozialen Rollen der Geistlichen und ihren Verflechtungen in der lokalen Gesellschaft gilt.<sup>39</sup> Zu den

---

»schismatischen« oder »häretischen« Priesters empfang oder ein katholischer Priester einem »Schismatiker« oder »Häretiker« die Sakramente spendete. Zur *communicatio in sacris*: Windler, Uneindeutige Zugehörigkeiten (engl. Übersetzung: Ambiguous Belongings), und jüngst Santus, Trasgressioni necessarie, und ders., *La communicatio in sacris*.

36 Ein Überblick aus missionsgeschichtlicher Perspektive in: Vries, Christen im Nahen [...] Osten; Metzler, Nicht erfüllte Hoffnungen in Persien; Eszer, Zwischen Schwarzem Meer, Kaspisee und Persischem Golf; Waterfield, Christians in Persia, 62–75.

37 *Congregazione generale*, 27.8.1714 (APF, Acta, Bd. 84, fol. 745v–746r).

38 Herzig, The Armenian Merchants, 80 f. Die Bevölkerungszahlen, die in der Literatur genannt werden, beruhen auf den Schätzungen europäischer Reisender und sind deshalb bestenfalls als Annäherungen zu werten. Vgl. Ghougassian, The Emergence of the Armenian Diocese, 34 f., 38.

39 Aus dieser Perspektive als Vorstudien zum vorliegenden Buch: Windler, Katholische Mission und Diasporareligiosität; ders., *La curie romaine et la cour safavide*; ders.,

Besonderheiten im Vergleich zu anderen Missionen in Asien gehören die Präsenz von Angehörigen mehrerer Orden (zeitweise bis zu fünf) unterschiedlicher Herkunft am gleichen Ort – der Residenzstadt Isfahan und deren armenischen Vorstadt Neu-Dschulfa –, die engen transkonfessionellen Kontakte innerhalb der kleinen europäischen Diaspora und die aus diesen Umständen resultierende Vielstimmigkeit der Dokumentation, die in einmaliger Weise die Rekonstruktion der lokalen Verflechtung und der unterschiedlichen sozialen Rollen der Missionare ermöglicht.

Für die Beschäftigung mit den Persienmissionen spricht vor allem auch der Stellenwert, den ihnen die römische Kurie in ihren Anfängen im frühen 17. Jahrhundert beimaß. Die Beziehungen zum Safavidenreich besetzten damals zeitweise einen wichtigen Platz in der Selbstinszenierung der Päpste, wie es die durch Paul V. (Camillo Borghese, 1605–1621) in Auftrag gegebenen Bildprogramme in der *Biblioteca Vaticana* und in der *Sala Regia* des Quirinalpalastes belegen. Zusammen mit Emissären weiterer nichteuropäischer Herrscher huldigte der Gesandte von Schah ‘Abbās I. dort dem universalen Geltungsanspruch des Papsttums (Umschlagabbildung).<sup>40</sup> Die Entstehung der Persienmissionen im Kontext solcher Beziehungen war denn auch aufs engste mit dem nachtridentinischen Reformpapsttum verbunden. Deshalb sind sie besonders geeignet für eine mikrohistorische Herangehensweise an die Geschichte des globalen frühneuzeitlichen Katholizismus. Als die 1604 durch Clemens VIII. (Ippolito Aldobrandini, 1592–1605) entsandten unbeschuhten Karmeliten 1607 in Isfahan eintrafen<sup>41</sup>, stießen sie dort auf portugiesische Augustiner, die 1602 nach Persien gekommen waren und die dortige Mission zum *Padroado* des *Estado da Índia* zählten.<sup>42</sup> Die Infragestellung solcher Ansprüche stand im Mittelpunkt der Politik

---

Uneindeutige Zugehörigkeiten (engl. Übersetzung: Ambiguous Belongings); *ders.*, Regelobservanz und Mission; *ders.*, Praktiken des Nichtentscheids.

40 Vgl. *Mansour*, Picturing Global Conversion; *Piemontese*, I due ambasciatori di Persia, 404–411; *ders.*, La Persia istoriata, 297–304.

41 Zu den Missionen der unbeschuhten Karmeliten in Persien: [*Chick*], Chronicle. Zur Gründungsgeschichte, vgl. *Alonso*, Primer viaje misional; *ders.*, P. Vicente de S. Francisco; *Giordano*, Domenico di Gesù Maria, Ruzola, 103–107. Zu den Persienmissionen im Kontext des »tridentinischen Orientalismus«: *Lee*, A Printing Press for Shah ‘Abbas.

42 Zu den Missionen der Augustiner: *Flannery*, The Mission of the Portuguese Augustinians. Vgl. die materialreichen Aufsätze und die Quelleneditionen von Carlos Alonso und Roberto Gulbenkian: *Alonso*, Clemente VIII; *ders.*, Due lettere; *ders.*, Stato delle missioni; *ders.*, Georgia (1628–1639); *ders.*, P. José del Rosario O.S.A.; *ders.*, Nueva documentación inédita; *ders.*, Miscellánea misionaria; *ders.*, El convento agustiniano [...] 1621–1671; *ders.*, Denzîg Beg; *ders.*, P. Simón de Moraes; *ders.*, P. Melchor de los Ángeles; *ders.*, El convento agustiniano [...] 1690–1702; *ders.*, Novísimo florilegio; *ders.*, Alejo de Meneses, 183–193; *ders.*, Antonio de Gouvea, O.S.A.; *Gulbenkian*, L’ambassade en Perse de Luis Pereira de Lacerda; *ders.*, Relações religiosas; *ders.*, O Padre António de Gouvea; *ders.*, Rapports entre Augustiniens et Dominicains portugais. Siehe auch *Aubin*,

von Clemens VIII., dessen Bedeutung für die Geschichte des nachtridentinischen Katholizismus in der neueren Forschung immer deutlicher zutage tritt<sup>43</sup>: Gestützt auf seine Neffen Pietro Aldobrandini und Cinzio Passeri Aldobrandini, weitere Vertrauensleute und die Kurienkongregationen suchte der Papst, die Regierung der Kirche auf Kosten des Kardinalskollegiums mehr auf sich selbst auszurichten, die kirchlichen Hoheitsrechte zu stärken und den Einfluss der iberischen Mächte zurückzudrängen.<sup>44</sup> Bei der Persienmission der unbeschuhten Karmeliten handelte es sich in diesem Kontext um *das* Vorhaben im Bereich der äußeren Mission, das nicht unter spanischem oder portugiesischem Patronat erfolgte, sondern direkt von Rom aus betrieben wurde. Fortgesetzt wurde diese Politik in den 1620er Jahren durch die Propagandakongregation, die 1622 ebenfalls durch einen Reformpapst, Gregor XV. (Alessandro Ludovisi, 1621–1623), gegen den Widerstand der iberischen Patronatsmächte eingerichtet wurde.<sup>45</sup> Auch bei der *Propaganda fide* war man zunächst überzeugt, in Persien dank der Mission der unbeschuhten Karmeliten ein fruchtbares Betätigungsfeld zu finden.

Der Gegensatz zwischen Kurie und *Padroado*, die Konkurrenz zwischen den Orden und die Rivalitäten zwischen den weltlichen katholischen Höfen führten dazu, dass in Isfahan und Neu-Dschulfa schließlich auf engstem Raum Angehörige fünf verschiedener Orden sowie Weltpriester der französischen *Missions étrangères* tätig waren. Auf die portugiesischen Augustiner und die unbeschuhten Karmeliten, die am Safavidenhof als Gesandte des Königs von Portugal beziehungsweise des Papstes galten, folgten 1628 französische Kapuziner<sup>46</sup> und um die Mitte

---

L'ambassade de Gregório Pereira Fidalgo; *Loureiro*, The Persian Ventures; *Serrão*, Un voyageur portugais en Perse. Zur Geschichte der portugiesischen Provinz des Augustinerordens: *Alonso*, Os Agostinhos em Portugal.

43 Dazu aus der Perspektive des Verhältnisses der Kurie zu den Peripherien des frühneuzeitlichen Katholizismus in Irland, England, den Niederlanden, Ostmitteleuropa und dem Balkan: *Ó hAnnracháin*, Catholic Europe, insbes. 1–28.

44 Zur Reorganisation der päpstlichen Regierung unter Clemens VIII.: *Fattori*, Clemente VIII e il Sacro Collegio.

45 Die Einrichtung der Propagandakongregation, auf die im Folgenden näher einzugehen sein wird, war zusammen mit der Konklavereform das wichtigste Reformvorhaben des kurzen Pontifikats Gregors XV. Beide Vorhaben waren unter Clemens VIII. unter anderem am Widerstand Spaniens gescheitert. Grundlegend zur Konklavereform: *Wassilowsky*, Die Konklavereform Gregors XV., vgl. *Pattenden*, Electing the Pope, 90–97.

46 Zur Mission der Kapuziner in Isfahan: *Richard*, Raphaël du Mans. Ignazio da Seggiano behandelt die Persienmission im Kontext einer breit angelegten Geschichte der Kapuzinermissionen im Nahen Osten: *Ignazio da Seggiano*, L'opera dei Cappuccini. In seiner detailreichen Dissertation über die Pariser Ordensprovinz geht Jean Mauzaize nur am Rande auf die Persienmission ein: *Mauzaize*, Le rôle et l'action des capucins, Bd. 3, 1264–1269. Edition des Berichts von P. Pacifique de Provins über seine Reisen in

des 17. Jahrhunderts Jesuiten<sup>47</sup>. Mit der Förderung der Missionen dieser beiden Orden kompensierten Ludwig XIII. und Ludwig XIV. die Schwäche der französischen Handelspräsenz in Persien und der Golfregion. Der Guardian (Vorsteher) der Kapuzinermission von Isfahan galt bis zur Entsendung eines Gesandten weltlichen Standes im frühen 18. Jahrhundert als Agent des Königs von Frankreich am Safavidenhof. Die Mission der Jesuiten hing von der Ordensprovinz Lyon ab, stand aber zugleich auch unter polnischer Protektion. Zuletzt gründete der Dominikaner Sebastian Knab, Erzbischof von Nahčivān, in den 1680er Jahren eine Niederlassung seines Ordens in Neu-Dschulfa, die mit der römischen Observantenkongregation von Santa Sabina und damit wie die unbeschuhten Karmeliten vergleichsweise eng mit der Kurie verbunden war.<sup>48</sup> Neben Augustinern, unbeschuhten Karmeliten, Kapuzinern, Jesuiten und Dominikanern waren im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert einzelne Weltpriester der französischen *Missions étrangères* in Isfahan und Neu-Dschulfa tätig.<sup>49</sup> Daneben eröffneten Ordensleute zeitweilig Niederlassungen in weiteren Städten, insbesondere in der vorübergehend unter safavidischer Herrschaft stehenden Stadt Basra (unbeschuhte Karmeliten und Augustiner), in Schiras (unbeschuhte Karmeliten), Täbris (Kapuziner) und in verschiedenen Häfen am Persischen Golf (unbeschuhte Karmeliten). Weltpriester der *Missions étrangères* hielten sich im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert im Gefolge des Bischofs von Babylon (Bagdad) in Hamadan auf. Auf diese Niederlassungen wird in der vorliegenden Studie nur schlaglichtartig im Gesamtzusammenhang der Persienmission eingegangen. Dabei ist anzumerken, dass der Orden und die römische Kurie die Niederlassung der unbeschuhten Karmeliten in Basra über die osmanische Eroberung der Stadt hinaus als Teil der Persienmission behandelten – ein Umstand, der die Ausblicke auf diese Niederlassung auch noch im 18. Jahrhundert rechtfertigt.<sup>50</sup>

Wegen der im gegebenen Ausmaß ungewöhnlichen Präsenz von Ordens- und Weltgeistlichen unterschiedlicher Zugehörigkeit am gleichen Ort – Isfahan und

---

den Nahen Osten und die Gründung der Niederlassung in Isfahan: *Pacifique de Provins, Le voyage de Perse*.

47 Zur Mission der Jesuiten: *Matthee, Poverty and Perseverance*; *Wilson, The Mission of the Fathers of the Society of Jesus*; *Zimmel, Jesuitenmission in Isfahan*. Über den Jesuiten Zapolski als Gesandten des Königs von Polen: *Krzyszowski, Entre Varsovie et Ispahan*.

48 Zur Tätigkeit der Dominikaner in Persien: *Eszer, Sebastianus Knab O.P.; ders., Barnaba Fedeli di Milano O.P. Die Reformkongregation von Santa Sabina setzte sich die Verwirklichung strenger Observanz zum Ziel und widmete sich insbesondere auch der Mission (Eszer, Barnaba Fedeli di Milano O.P., 185–189)*.

49 *Vaumas, L'éveil missionnaire, 355–361; Kroell, Nouvelles d'Ispahan, 20–25*.

50 Nicht Gegenstand der vorliegenden Studie ist die Präsenz katholischer Geistlicher im Kaukasus. Die dortigen Missionen standen nur in einem entfernten Bezug zu jenen im Kerngebiet des Safavidenreiches und am Persischen Golf.

Neu-Dschulfa – traten die ausbleibenden Konversionserfolge schon für die Zeitgenossen umso deutlicher hervor. Kamen kirchliche Akteure nicht um die ernüchternde Feststellung herum, dass die Persienmission als Misserfolg zu betrachten war, so eröffnen ihre Berichte zusammen mit jenen von Laien wie Jean Chardin auch den Blick auf die multiplen sozialen Rollen, welche die Missionare in den Beziehungen mit verschiedenen lokalen Akteuren wahrnahmen. In enger Verbindung mit europäischen Laien unterschiedlicher Konfession waren die Geistlichen in Isfahan und Neu-Dschulfa Teil eines sozialen Mikrokosmos, in welchem sich die Konflikte zwischen europäischen Mächten und die religiösen Auseinandersetzungen auf vielfältige Weise gebrochen manifestierten. Geistliche wie Laien fügten sich in die lokale Gesellschaft ein, unterhielten Beziehungen zum Hof und zu Personen von unterschiedlichem Status und Religion. Voraussetzungen dafür schufen einerseits der inklusive Charakter safavidischer Herrschaft, andererseits der Umstand, dass Menschen europäischer Herkunft die lokale Gesellschaft in Persien wie auch in den anderen asiatischen Großreichen noch nicht unter dem Gesichtspunkt jener Asymmetrien betrachteten, die für die kolonialen Kontexte des 19. Jahrhunderts charakteristisch wurden.<sup>51</sup>

Mit ihrer dezentrierenden Perspektive knüpft die vorliegende Studie an jüngste Arbeiten zu lokalen Christentumsformen in Asien und im Nahen Osten an.<sup>52</sup> Indem sie die Missionare als lokale Akteure in den Mittelpunkt rückt, setzt sie zugleich einen dezidiert eigenen Akzent: Ihren Gegenstand bilden weniger die Praktiken einer einheimischen christlichen Gemeinschaft in der Interaktion mit Geistlichen europäischer Herkunft als vielmehr jene der Missionare selbst – in ihrer Eigenschaft als Mittelsleute im Spannungsfeld unterschiedlicher Normensysteme. Die Geschichte der katholischen Missionen wird also nicht als jene eines Transfers<sup>53</sup> konfessioneller Kirchlichkeit von Rom und anderen westeuropäischen Zentren nach Persien untersucht. Stattdessen richtet sich der Blick auf die Missionare als Akteure, die – eingebunden in translokale und lokale Beziehungssysteme – ihrem Handeln in Abhängigkeit von der jeweiligen Interaktionssituation Sinn verliehen und dabei versuchten, Gegensätze zwischen konkurrierenden Sinngebungen auszutarieren. Dabei gilt das Interesse nicht in erster Linie den Jesuiten, deren weltweite Tätigkeit in der neueren Forschung im Vordergrund steht<sup>54</sup>, sondern

---

51 Dazu 2.1. *Die europäischen Mächte im imperialen Herrschaftssystem der Safaviden*, 2.2. *Safavidische Herrschaftspraxis zwischen Inklusivität und Rechtgläubigkeit* und 3. *Christliche 'ulamā? Missionare und Muslime*.

52 Vgl. Davis, *Decentering History*, und Ditchfield, *Decentering the Catholic Reformation*.

53 Im Sinne der älteren Kulturtransferforschung: Espagne, *Les transferts culturels*; Schmale (Hg.), *Kulturtransfer*.

54 Zur Geschichte der Gesellschaft Jesu jüngst Friedrich, *Die Jesuiten*. Nützliche Forschungsüberblicke bieten: Catto/Mongini/Mostaccio (Hg.), *Evangelizzazione e globalizzazione*;



einer Gemeinschaft, deren Missionen jenseits der eigenen Ordensgeschichte bisher wenig Beachtung gefunden haben: der italienischen Kongregation der unbeschuhten Karmeliten<sup>55</sup>.

Mit den unbeschuhten Karmeliten der italienischen Kongregation stehen Angehörige eines vergleichsweise kuriennahen Ordens im Mittelpunkt, der unmittelbar vor der Entsendung nach Persien durch Clemens VIII. begründet worden war und auf direkte Initiative dieses Papstes hin in der Mission tätig wurde. Umso deutlicher tritt damit ein wichtiges Charakteristikum katholischer Mission in der Frühen Neuzeit zutage: die Tatsache nämlich, dass diese über die Einrichtung der römischen Propagandakongregation im Jahre 1622 hinaus in erster Linie eine Angelegenheit der einzelnen Orden blieb.<sup>56</sup> Die Grenzen päpstlicher Mission werden durch die Tatsache unterstrichen, dass sich ihre bevorzugten Werkzeuge in der Persienmission, die unbeschuhten Karmeliten, nicht zu einem eigentlichen Missionsorden entwickelten. Sowohl die Zahl der in den Missionen tätigen Ordensangehörigen als auch deren Anteil am gesamten Personalbestand des Ordens blieben durchweg niedrig.<sup>57</sup> Waren sich die Sekretäre und die Mitglieder der Propagandakongregation ihrer ausgeprägten Abhängigkeit von den Orden noch durchaus bewusst, so haben die Überlieferungslage und Einschränkungen beim Zugang zu den Archivmaterialien dazu beigetragen, dass die Rolle der römischen Kurie im Vergleich zu jener der Orden in der Forschung zu sehr in den Vordergrund gerückt ist. Eine Ausnahme bilden diesbezüglich die Jesuiten, die dank der guten Erschließung und Zugänglichkeit ihrer Archive, unterstützt durch eine aktive und bei allgemeinhistorischen Fragestellungen anschließende ordenseigene Forschung, den Gegenstand unzähliger Studien bilden, welche die Handlungsspielräume des Ordens gerade in der Mission herausgearbeitet haben

---

*Dürr*, Akkommodation und Wissenstransfer.

- 55 Zu den unbeschuhten Karmeliten in Persien: Literaturangaben in Anm. 41, S. 20. Allgemein zu den Missionen des Ordens: *Sinicropi*, »D'oraison et d'action«, 343–370.
- 56 In diesem Sinn setzt die vorliegende Studie deutlich andere Akzente als jene von Rosemary Lee, welche die Propagandakongregation und den »tridentinischen Orientalismus« in den Mittelpunkt rückt und nicht auf die durch die jeweilige Ordenszugehörigkeit gegebenen spezifischen Voraussetzungen eingeht: *Lee*, A Printing Press for Shah 'Abbas.
- 57 1671 wirkten nur 27 unbeschuhte Karmeliten der italienischen Kongregation in den Missionen im Osmanischen Reich, in Persien und in anderen Teilen Asiens. Die Kongregation zählte damals insgesamt 3051 Mitglieder, davon 1778 Priester. Bezogen auf den Gesamtbestand machten die Missionare also 0,9%, bezogen auf die Priester 1,5% aus. Zum Vergleich: 1675 waren es noch 23 Missionare (Gesamtbestand des Ordens 1674: 3154, davon 1814 Priester), 1699 17 Missionare (Gesamtbestand 1698: 3738, davon 2478 Priester) und 1700 21 Missionare (Gesamtbestand 1701: 3855, davon 2572 Priester). Zahl der Missionare nach: *Heyberger*, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, 293. Zahl der Ordensangehörigen nach: *Fortes*, *Acta capituli generalis O. C. D.*, Bd. 2, 356 f., 394, 710; Bd. 3, 37.

und diese mit der Gesellschaft Jesu assoziieren. Soweit die entsprechenden Archivbestände erhalten und zugänglich sind, wird indessen auch im Fall anderer Orden erkennbar, dass die Missionare vor allem mit den Oberen ihres Ordens korrespondierten, dem sie sich aufgrund ihrer Gelübde verpflichtet hatten.<sup>58</sup> Wenn in der vorliegenden Studie die sozialen Rollen der Missionare in den lokalen Kontexten in den Blick genommen werden, sind diese deshalb in erster Linie in einen Bezug zu ihrer Eigenschaft als Ordensgeistliche zu stellen. Leider ist dabei auch für die Persienmissionen die Quellenlage ungleich. Den reichen Beständen des Archivs der *Curia generalizia* der unbeschuheten Karmeliten in Rom stehen die ausgesprochen fragmentarische ordensinterne Überlieferung im Falle der Jesuiten und der vollständige oder fast vollständige Verlust in jenem der Augustiner, Kapuziner und Dominikaner gegenüber. Eine solche Quellenlage bedingt Asymmetrien im Aufbau der vorliegenden Studie und verunmöglicht einen systematischen Vergleich zwischen den Praktiken der verschiedenen Orden.

Neben der Dokumentation der *Curia generalizia* der unbeschuheten Karmeliten und der Gesellschaft Jesu in Rom wurde eine Vielzahl weiterer Quellen unterschiedlicher Herkunft herangezogen, allen voran die Bestände der Archive der *Congregatio de Propaganda fide* und des Heiligen Offiziums.<sup>59</sup> Die je nach Orden, beteiligten Personen und Zeitpunkt unterschiedlichen Antworten auf die Herausforderungen eines Lebens im Spannungsfeld unterschiedlicher Normensysteme schlugen sich in den Briefwechseln zwischen den Missionaren einerseits und den Ordensoberen und der *Congregatio de Propaganda fide* in Rom andererseits nieder. Diese Briefwechsel beleuchten sowohl das Verhältnis der Missionare zu den Armeniern und zu europäischen Christen anderer Konfession als auch ihre Beziehungen mit Muslimen, vor allem dem Hof und dem muslimischen Gelehrtenmilieu. Trotz der Neigung der Missionare, Eindrücke getreuer Normerfüllung zu vermitteln, hatte sich die *Propaganda fide* mit einer Vielzahl von davon abweichenden Verhaltensweisen auseinanderzusetzen, wie die Protokolle der *congregazioni* zeigen. Bei der Klärung von Fragen (*dubia*), welche die kirchliche Lehre betrafen, spielte das Heilige Offizium eine Schlüsselrolle. Die Dossiers der *dubia*, die im Archiv der Glaubenskongregation erhalten sind, vermitteln wichtige Einblicke in deren Umgang mit den abweichenden Praktiken von Missionaren sowie lateinischen und armenischen Laien. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass der Umfang

58 Dies führte zum Beispiel dazu, dass sich der Sekretär der Propagandakongregation 1664 nicht sicher war, ob die Kapuziner in Isfahan eine Niederlassung hatten, dies obwohl die dortige Mission bereits 1628 gegründet worden war und seither ununterbrochen bewohnt blieb. Dazu i. A. »Stiefmutter« oder *Protektorin*? Missionare und Propaganda fide.

59 Zur Relevanz der Bestände des Archivs des Heiligen Offiziums für die Geschichte der Missionen: Pizzorusso, *Le fonti del Sant'Uffizio*. Zur Geschichte der Bestände und der Organisation des Archivs: Beretta, *L'archivio della Congregazione del Sant'Uffizio*.

der Archivbestände der Propagandakongregation und des Heiligen Offiziums in erster Linie die unterschiedliche Reichweite der beiden Kongregationen widerspiegelt und weniger die relative Bedeutung der Missionen vor Ort<sup>60</sup>: In unserem Fall sind deshalb in den römischen Archiven die in direkter Abhängigkeit von der Kurie ausgesandten unbeschulten Karmeliten und Dominikaner vergleichsweise gut, die portugiesischen Augustiner, die französischen Kapuziner, die Jesuiten und die Priester der *Missions étrangères* schlechter dokumentiert.

Wie die meisten Studien zur äußeren Mission muss sich die vorliegende Arbeit überwiegend auf Archivalien stützen, welche in der Tätigkeit der Ordensleitungen und der Kurie entstanden sind.<sup>61</sup> Da die Missionen in Isfahan und Neu-Dschulfa in den Wirren nach dem Sturz der Safaviden bereits im 18. Jahrhundert aufgegeben wurden, fehlte jene institutionelle Kontinuität, welche die Erhaltung lokaler Archive ermöglicht hätte.<sup>62</sup> In der Dokumentation der römischen Archive wird der missionarische Alltag nur dann greifbar, wenn sich lokale Akteure aus unterschiedlichen Gründen an die Ordensoberen und Kongregationen wandten oder sich diese selbst, etwa mittels Visitationen, über die Verhältnisse vor Ort zu informieren suchten. Das Bild der Praxis vor Ort, welches die Archivalien von Ordensleitungen und Kurie vermitteln, ist deshalb nicht nur lückenhaft, sondern die lokalen Praktiken stehen in dieser Dokumentation durchweg in einem Bezug zu den Erwartungen, welche von Rom aus an die Missionare gestellt wurden.<sup>63</sup> Auf ähnliche Weise problematisch sind gedruckte Texte, welche Ordensangehörige verfassten, um vor einer breiteren europäischen Öffentlichkeit Rechenschaft abzugeben, die Leser zu erbauen, Almosen und Subsidien einzuwerben und missionarische Berufungen zu wecken. Sowohl das nicht publizierte, für den internen Gebrauch bestimmte Schriftgut als auch die veröffentlichten Berichte bieten

---

60 Pizzorusso, *Percorsi di ricerca*, 51, 54, 59.

61 Zu dieser Problematik der Quellenlage: *Castelnaud-L'Estoile*, *Les ouvriers d'une vigne stérile*, 58f.

62 In Neu-Dschulfa blieb zwar ein Teil der Bibliotheken der Missionen erhalten. Hingegen fehlt jede Spur lokaler Archivbestände, wie jüngste Abklärungen des Autors der vorliegenden Studie gezeigt haben. Zu den Bibliotheksbeständen: *Carnoy-Torabi*, *A biblioteca esquecida*, 94–105; *Halfi*, *The Arabic Vulgate*, 90–93.

63 Die Formen der Verschriftlichung missionarischer Erfahrung sind verschiedentlich untersucht worden. Vor allem die Gesellschaft Jesu pflegte die wohl organisierte schriftliche Verbreitung von Missionarsbriefen aus fernen Ländern als Mittel der Erbauung und der inneren Mission. Jean-Claude Laborie und Charlotte de Castelnaud L'Estoile unterstreichen die spirituelle Dimension der Jesuitenkorrespondenzen als Reflexion über die eigene Mission, als Verschriftlichung erbaulicher Tatsachen und als Mittel der Beziehungspflege zwischen den in aller Welt verstreuten Mitgliedern der Gesellschaft (*Laborie*, *Mangeurs d'hommes*; *Castelnaud-L'Estoile*, *Les ouvriers d'une vigne stérile*. Vgl. *Girard*, *Les religieux occidentaux*).

nichtsdestotrotz eine Vielzahl von Informationen über lokale religiöse Praktiken und die Art und Weise, wie die Missionare an diesen teilhatten.

Quellen, welche nicht im Spannungsverhältnis zwischen lokaler Praxis und kirchlichen Normen entstanden, sind vergleichsweise selten, erlauben jedoch immer wieder wichtige alternative Einblicke. Hervorzuheben sind in diesem Zusammenhang die Reiseberichte protestantischer Autoren wie Adam Olearius, Engelbert Kaempfer, Jean-Baptiste Tavernier und Jean Chardin. Sie unterhielten ausnahmslos enge Beziehungen zu Missionaren, denen sie nicht nur als Andersgläubige, sondern auch als Mitchristen und als Landsleute gegenübertraten. Von begrenztem Nutzen sind hingegen die Korrespondenzen der niederländischen und der englischen Ostindien-Gesellschaft, mit deren Angestellten die Missionare ebenfalls »gute Korrespondenz« pflegten. Die Korrespondenzen der Handelsgesellschaften bestätigen zwar solche Kontakte, enthalten dazu aber selten weiterführende Erörterungen.

Trotz solcher Grenzen bleibt auf europäischer Seite eine vielfältige Dokumentation. Dies gilt auch für den innerkirchlichen Kontext: Angehörige unterschiedlicher Orden warfen jeweils einen spezifischen Blick auf die lokalen Praktiken, wie sie auch je nach Adressat verschiedene Standpunkte einnahmen. Die vorliegende Studie setzt hier an, indem sie die verschiedenen europäischen Überlieferungen möglichst erschöpfend auswertet und einander gegenüberstellt. Hinzu kommen die armenische und die persische Überlieferung, die über die einschlägige Forschung berücksichtigt werden. Auf persischer Seite stehen dabei zwei Quellengattungen im Vordergrund: die Geschichtsschreibung und die kontroverstheologische Literatur. Während Erstere die Tätigkeiten europäischer Mittelsleute geistlichen und weltlichen Standes weitgehend ignorierte und gerade damit dazu beiträgt, diese im Kontext des Selbstverständnisses des Safawidenhofes zu verorten<sup>64</sup>, erlaubt Letztere wichtige Einblicke in die Praxis der Disputation zwischen Missionaren und schiitischen *‘ulamā*<sup>65</sup>.

\*

Die Studie gliedert sich in sieben Kapitel: Das erste Kapitel beleuchtet Bedingungen und Praktiken der Kommunikation zwischen Kurie, Ordensoberen und Missionaren im Kontext der Institutionenbildungsprozesse der Frühen Neuzeit. Mit der Dekonstruktion älterer Vorstellungen von »absolutistischer« Herrschaft ist auch die Untersuchung kirchlicher Institutionen auf neue Grundlagen gestellt worden. Aus der Perspektive von Missionaren, die weitab von Rom wirkten, stellt

64 Siehe 2.1. *Die europäischen Mächte im imperialen Herrschaftssystem der Safawiden.*

65 Siehe 3.2. *Missionare und schiitische Gelehrte* und 3.4. *Von der sozialen Nähe zur Konversion zum Islam.*

sich die Frage, wie lang der Arm Roms tatsächlich war.<sup>66</sup> Wie nutzten die Missionare die Institutionen von Kurie und Orden? Inwiefern konnten die Kurie und die Ordensoberen dank dieser Nachfrage ihre Zugriffsmöglichkeiten ausbauen? In Abgrenzung von einer überwiegend auf die römische Kurie ausgerichteten Betrachtungsweise gilt unser Augenmerk dabei gleichermaßen der ordensinternen Kommunikation, für deren Untersuchung das Archiv der unbeschuhten Karmeliten in Rom eine ungewöhnlich reichhaltige Dokumentation bereithält. Sie eröffnet Einblicke in das Nebeneinander unterschiedlicher Normensysteme innerhalb des frühneuzeitlichen Katholizismus, die in den Missionen mit fremden Kulturen interagierten.

Im zweiten Kapitel wird das Safavidenreich als Arena katholischer Mission vorgestellt. Gefragt wird nach den Voraussetzungen, welche die Konflikte mit den Osmanen und die inklusiven Herrschaftsstrategien im Innern seit der Regierungszeit von ‘Abbās I. für die Korrespondenz mit verschiedenen europäischen Akteuren und für die Aufnahme der Missionare schufen. Die Beziehungen des Hofes mit europäischen Akteuren werden dabei im asiatischen Kontext verortet, in den das Safavidenreich eingebunden war. Mit Blick auf die globalen Verflechtungsbeziehungen wird näher auf die für die Missionare wichtigste einheimische christliche Minderheit, die armenischen Kaufleute von Neu-Dschulfa, eingegangen.

Die folgenden drei Kapitel untersuchen die Interaktionen zwischen Missionaren, Muslimen, Armeniern und Laien europäischer Herkunft. Als die Augustiner und die unbeschuhten Karmeliten im frühen 17. Jahrhundert nach Isfahan kamen, wandten sie sich als Erstes an den Herrscher selbst und an dessen Hof. Obwohl sich die Bündnispläne und die Bekehrungserwartungen rasch zerschlugen, konnten sich die Missionare den Zugang zum Hof erhalten. Die einflussreiche Position einzelner Missionare bei Hofe, die mehr an die Verhältnisse im Mogulreich und in China als an jene im Osmanischen Reich erinnert, schuf den Rahmen für die Tätigkeit in der kleinen europäischen Diaspora und unter den Armeniern, die als *dimmi* unter der Herrschaft und Protektion des Schahs lebten. Diesen Verhältnissen entsprechend fragen wir nach den multiplen sozialen Rollen, welche die Missionare in den Beziehungen mit Menschen unterschiedlicher Konfession und Religion einnahmen. Auch ihre Dienste als religiöse Spezialisten sind in diesem Kontext zu verorten. Dementsprechend stellt sich die Frage, wie die Beteiligten die von ihnen durchgeführten religiösen Handlungen – einschließlich der Sakramente – in den lokalen Kontexten auf je spezifische Weise mit Bedeutungen füllten. Was bedeutete das Nebeneinander verschiedener normativer Bezüge für das Handeln von Menschen, die von ihren Prinzipalen ausgesandt wurden, um *die* Wahrheit schlechthin zu verbreiten? Wie vereinbarten sie die Forderung ihrer

---

66 In Anlehnung an *Friedrich*, *Der lange Arm Roms?*

Kirche nach konfessioneller Eindeutigkeit mit lokalen Praktiken, die Ausdruck eines vergleichsweise hohen Maßes an Ambiguitätstoleranz waren?<sup>67</sup>

Vor diesem Hintergrund bleibt dann zu erläutern, in welchem Verhältnis die Integration der Missionare in lokale soziokulturelle Systeme zu den Normen strenger Observanz stand, deren Einhaltung im Zeichen der Ordensreformen im 16. und 17. Jahrhundert mit wachsendem Nachdruck eingefordert wurde (Kapitel 6). Wie im zweiten Kapitel rücken hier wieder die unbeschuheten Karmeliten in den Mittelpunkt. Nur in ihrem Fall erlaubt es die Quellenlage, die Bedeutung des Ordens als für die Missionare bestimmenden kirchlichen Bezugsrahmen herauszuarbeiten, dem im Alltag lokale Normen gegenüberstanden.

Zuletzt gilt die Aufmerksamkeit den Rückwirkungen, welche die Integration der Missionare in lokale Handlungskontexte auf die Gesamtkirche und deren Platz in den europäischen Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts zeitigte (Kapitel 7). Inwiefern resultierte aus dem Umgang mit fremden Kulturen eine Relativierung der eigenen Gewissheiten, und wie reagierte die römische Kurie auf solche unerwünschten Folgen? In diesem Zusammenhang wird einerseits anhand des für das Selbstverständnis der katholischen Konfessionskirche zentralen Problems der Sakramentsgemeinschaft (*communicatio in sacris*) mit »schismatischen« und »häretischen« Ostchristen nach den Spezifika kurialer Entscheidungsfindung gefragt, die sich aus der Schwierigkeit ergaben, einen universalen Wahrheitsanspruch vor Ort durchzusetzen. Andererseits richtet sich der Blick auf die doktrinären Klärungen während der Pontifikate Clemens' XI. (Giovanni Francesco Albani, 1700–1721) und Benedikts XIV. (Prospero Lorenzo Lambertini, 1740–1758), die sowohl *communicatio in sacris* als auch die »chinesischen« und die »malabarischen« Riten betrafen. Diese Klärungen werden abschließend in den Kontext der Vereindeutigungsprozesse gestellt, in deren Verlauf sich die in ihrer Autorität bedrohte Kirche allmählich in einen von der »profanen und zivilen Gesellschaft« getrennten und umso entschiedener verteidigten religiösen Kernbereich zurückzog.

---

67 Solche Fragen schließen bei den Ausführungen von Thomas Bauer über die »Kultur der Ambiguität« der durch den sunnitischen Islam geprägten vormodernen Gesellschaften des Nahen Ostens an (vgl. Anm. 7, S. 10). Die Frage nach möglichen Parallelen im schiitisch geprägten Safavidenreich wurde bisher nicht explizit abgehandelt.

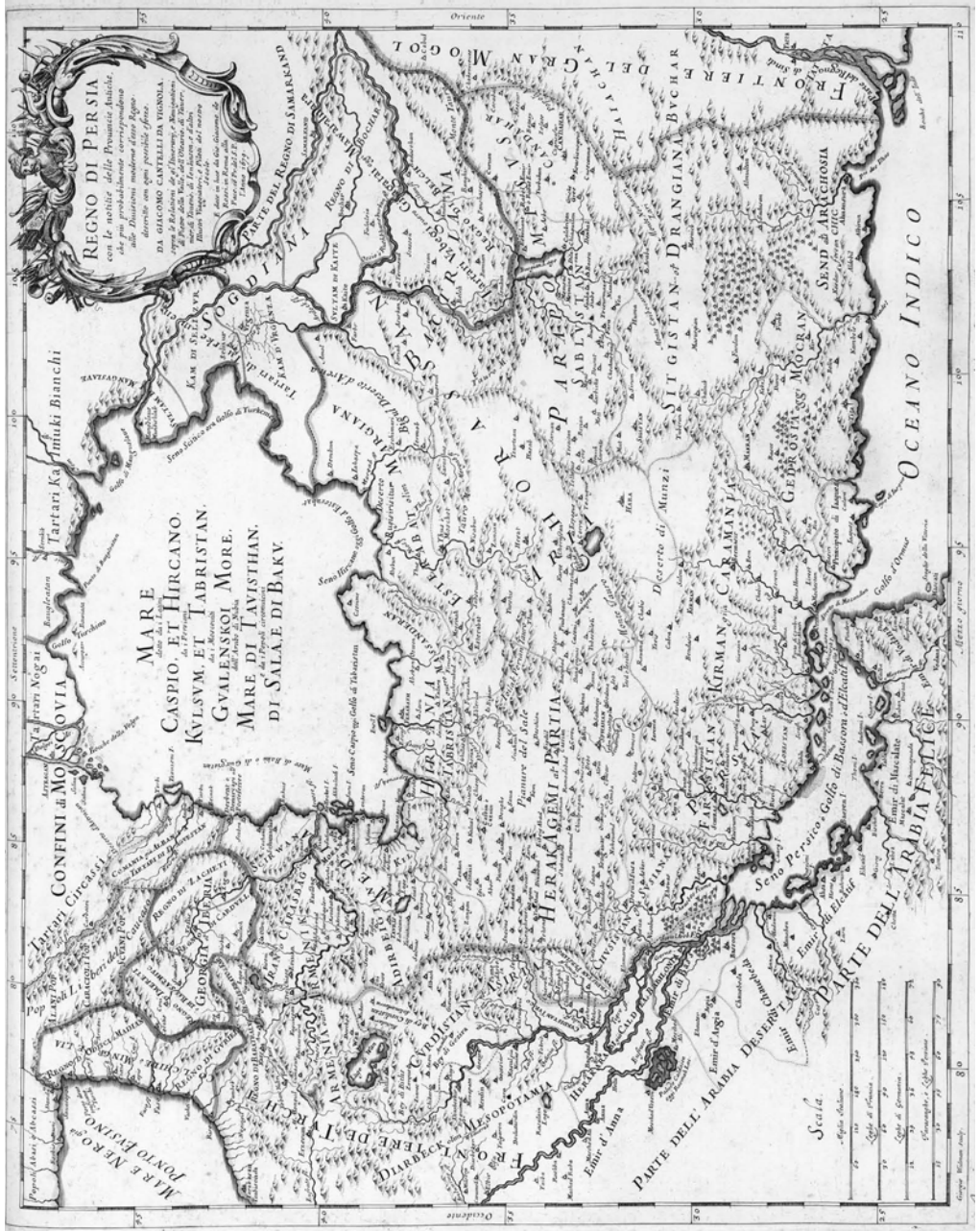


Abb. 1 Giacomo Cantelli, Regno di Persia, 1679 (aus: Mercurio geografico, Bd. 2, Karte 172).

# 1 Der kurze Arm Roms: Kurie, Ordensobere und Missionare

*Missio* als Glaubensverbreitung unter Nichtchristen und Glaubensintensivierung unter Christen war eng mit den Institutionenbildungsprozessen der Frühen Neuzeit verknüpft. Die Bemühungen, den durch die Reformation in Europa in Frage gestellten Universalitätsanspruch mit der Förderung der äußeren Mission zu behaupten, fügten sich in Entwicklungen ein, welche die römische Kirche und den Kirchenstaat zu Modellen für den Staat machten, der aus den Institutionenbildungsprozessen der Frühen Neuzeit heraus entstehen sollte. Dazu gehörten der päpstliche Anspruch auf die *plenitudo potestatis*, die daraus abgeleiteten Bestrebungen, wichtige Entscheide an der Kurie zu zentralisieren, und der Ausbau des Behördenwesens. Römische Kongregationen wie das Heilige Offizium oder die *Propaganda fide* stehen für einen Verwaltungstyp, der die Legitimität seiner Entscheide auf die Formalisierung und Standardisierung seiner Verfahren abstützte. In Verbindung mit dem Anspruch auf eine heilsgeschichtlich und naturrechtlich begründete Weltverantwortung entstand ein Herrschaftstyp *sui generis*, dessen Modernität seit den späten 1970er Jahren insbesondere durch Paolo Prodi unterstrichen worden ist.<sup>1</sup>

Die Sichtweise Prodis ist nicht unbestritten geblieben. Wolfgang Reinhard betonte bereits in seinen frühen Arbeiten den komplementären Charakter von Institutionenbildung und personaler Verflechtung in den Prozessen politischer Integration.<sup>2</sup> In einem durch die Dekonstruktion des Absolutismusbegriffs geprägten Forschungskontext<sup>3</sup> wurde auch mit Blick auf Kurie und Kirchenstaat die Annahme in Frage gestellt, die neu gebildeten Kongregationen hätten sich in ihrem Handeln durch eine unpersönliche, bürokratische Amtsrationalität leiten lassen. In der heutigen Diskussion, maßgeblich befruchtet durch die Arbeiten Wolfgang Reinhardts und von Historikerinnen und Historikern aus seinem Umkreis, liegt der Akzent auf der Rolle personaler Verflechtung<sup>4</sup> und auf der jeweils situationsbedingten Konkurrenz beziehungsweise Kongruenz unterschiedlicher sozialer,

---

1 Prodi, *Un corpo e due anime*; ders., II »sovrano pontefice«; ders., *Il concilio di Trento*.

2 Reinhard, *Freunde und Kreaturen*.

3 Es ist hier nicht der Ort, um die umfangreiche Literatur zur »absoluten Monarchie« zu referieren. 1992 führte Nicholas Henshall Ergebnisse der überwiegend angelsächsischen Forschung zu einer wirkungsvollen Synthese zusammen, in der er den Absolutismus als Mythos dekonstruierte (*Henshall, The Myth of Absolutism*). Die – teilweise überspitzten – Thesen waren für die Forschung ungemein befruchtend. Stellvertretend für die weiteren Debatten sei hier nur auf zwei Sammelbände verwiesen: *Asch/Duchhardt* (Hg.), *Der Absolutismus*; *Schilling* (Hg.), *Absolutismus*.

4 Reinhard (Hg.), *Römische Mikropolitik*; ders., Paul V. Borghese. Vgl. *Emich*, *Bürokratie und Nepotismus*; *Signorotto/Visceglia* (Hg.), *Court and Politics*.



religiöser und gemeinwohlorientierter Normen<sup>5</sup>. In einem solchen Kontext bedeutete die Abschaffung des Papstnepoten durch Innozenz XII. (Antonio Pignatelli, 1691–1700) weniger den Übergang zu einer meritokratischen Regierungsform als vielmehr eine Schwächung päpstlicher Macht vor dem Hintergrund der dramatischen Finanznöte der Kurie.<sup>6</sup> Als Herrscher einer Wahlmonarchie blieben die Päpste mehr noch als erbliche Fürsten von den Adelsfamilien abhängig, aus denen sie selbst hervorgegangen waren.<sup>7</sup> Ihrerseits waren diese Familien mit den weltlichen Herrschern verbunden, die im Ringen um den Vorrang in der katholischen Christenheit die Wahl und die Amtsführung der Päpste zu beeinflussen suchten.<sup>8</sup> Innerhalb und außerhalb des Kirchenstaates funktionierten die Beziehungen zwischen der römischen Kurie und untergeordneten Akteuren in vielerlei Hinsicht ähnlich wie jene, die in den Herrschaftsgebieten weltlicher Fürsten vorzufinden waren. In beiden Fällen wurden die Bemühungen um eine stärkere Integration der Peripherie durch personale Verflechtung strukturiert, die allerdings ihrerseits Formalisierungsprozessen unterworfen war.<sup>9</sup> Dabei war das frühneuzeitliche Papsttum trotz seines Universalitätsanspruches in seiner Jurisdiktionstätigkeit eine vorwiegend italienische Institution, deren Handlungsfähigkeit selbst in Italien außerhalb des Kirchenstaates begrenzt blieb – nicht nur in der Republik Venedig, sondern auch im Herzogtum Mailand, in Savoyen und der Toskana.<sup>10</sup>

Bei der Affirmation des universalen Geltungsanspruches des Papsttums spielte der Einsatz symbolischer Ressourcen eine umso wichtigere Rolle. Dazu gehörte insbesondere die Förderung der Missionen außerhalb von Europa in Konkurrenz zu den iberischen Patronatsmächten. In diesem Sinn waren die Entsendung von Missionaren nach Persien im Jahre 1604 und deren Inszenierung am römischen Hof an die Bemühungen gebunden, die Stellung des Papstes in der Regierung der Kirche zu stärken.<sup>11</sup> Clemens VIII. spielte in diesen Veränderungsprozessen eine

---

5 *Thiessen*, Das Sterbebett; *ders.*, Normenkonkurrenz; *Wassilowsky*, Die Konklavereform Gregors XV.

6 *Pattenden*, Electing the Pope, 244–251.

7 *Ago*, Carriere e clientele, insbes. 157–158, 176–180; *dies.*, Hegemony.

8 Zur Papstwahl jüngst *Pattenden*, Electing the Pope; *Visceglia*, Morte e elezione; *Wassilowsky*, Die Konklavereform Gregors XV.

9 Dazu zum Pontifikat Pauls V. die in Anm. 4 zitierten Forschungen sowie: *Emich*, Territoriale Integration; *dies.*, Vincoli informali; *Reinhardt*, Macht und Ohnmacht der Verflechtung; *Thiessen*, Diplomatie und Patronage.

10 Dazu anhand der Konzilskongregation, der *Congregatio episcoporum et regularium* und der Immunitätskongregation *Menniti Ippolito*, Un anno della Chiesa universale. Zum Heiligen Offizium vgl. *i.I.* *Das Heilige Offizium und die Propagandakongregation: Ansprüche und Hindernisse bei der Durchsetzung des päpstlichen Primats*.

11 Als symbolische Ressourcen des Papsttums dienten ebenso die Reliquien römischer Katakombenheiliger, die seit dem späten 16. Jahrhundert zu Tausenden auch in Gebiete

zentrale Rolle: Indem er Kardinäle, die ihm ergeben waren, in die neu eingerichteten beziehungsweise in die vorbestehenden, aber mit erweiterten Kompetenzen ausgestatteten Kurienkongregationen berief, schwächte er das Kardinalskollegium (*conclistoro*) als Institution eigenen Rechts.<sup>12</sup> Als Schlüsselfiguren bei der Koordination personaler und bürokratischer Ressourcen wirkten unter Clemens VIII. und seinen Nachfolgern die Kardinalnepoten, vergleichbar mit den Günstlingministern weltlicher Herrscher.<sup>13</sup> »Absolute« Herrschaft beruhte also auch in diesem Fall auf der Beteiligung mächtiger Personen und Verwandtschaftsverbände an den Herrschaftsgewinnen. Während der Papst den Rat handverlesener Kardinäle einholte, behielt er aufgrund des Prinzips der *plenitudo potestatis* den Letztentscheid sich selbst vor.<sup>14</sup>

Der Entscheid Clemens VIII., die unbeschuhten Karmeliten nach Persien zu entsenden, ist vor dem Hintergrund dieser Veränderungen zu verstehen. Ihre Stellung innerhalb der Kirche und gegenüber weltlichen Akteuren verteidigten die Orden unter Berufung auf die ihnen gewährten Privilegien. Einen Ausweg fand Clemens VIII., indem er »seine« Missionare aus einer Gemeinschaft rekrutierte, die erst unter seinem Pontifikat entstanden war. Die beiden ersten Niederlassungen der unbeschuhten Karmeliten in Italien waren zwar noch aufgrund der Spanienbeziehungen führender Familien der Stadt von Spanien aus in Genua gegründet worden.<sup>15</sup> Indem Clemens VIII. 1597 die Gründung des Konvents von Santa Maria della Scala in Rom begünstigte, griff er aber in die Auseinandersetzungen um die Reform des Karmelitenordens ein. Dabei trennte er die Niederlassungen der unbeschuhten Karmeliten in Genua und Rom von der spanischen Kongregation des Ordens ab und unterstellte sie Kardinalprotektor Domenico Pinelli. Mit der 1600 erfolgten Gründung der italienischen Kongregation gelangten neben den Konventen in Italien alle Niederlassungen, die in Gebieten außerhalb der spanischen Monarchie gegründet würden, unter die Protektion des Papstes. Deshalb eigneten sich die unbeschuhten Karmeliten

---

versandt wurden, die der direkten Jurisdiktionstätigkeit der Kurienkongregationen in der Praxis weitgehend entzogen waren. Zur Zirkulation römischer Reliquien: *Baciocchi/Duhamelle* (Hg.), *Reliques romaines*.

- 12 »La presenza dei cardinali [in den Kongregationen] però, lungi dal divenire una forma di partecipazione collegiale del corpo rappresentato dai singoli partecipi alla congregazione [...], ne legittimava la piena sostituzione anche se i membri delle congregazioni singolarmente ne ebbero un incremento di potere.« (*Fattori*, *Clemente VIII e il Sacro Collegio*, 82–94, Zitat: 86, vgl. 301–350).
- 13 Siehe ebd., insbes. 147–153, 351–359. Paul V. Borghese (1605–1621) setzte diese Bemühungen fort (dazu *Emich*, *Bürokratie und Nepotismus*, vgl. *Benigno*, *Ripensare il nepotismo*).
- 14 *Fattori*, *Clemente VIII e il Sacro Collegio*, 92.
- 15 *Giordano*, *Domenico di Gesù Maria*, Ruzola, 95–98; *Roggero*, *Genova e gli inizi della riforma teresiana*.

der italienischen Kongregation mehr als die Angehörigen anderer Orden dazu, missionarische Tätigkeiten in möglichst direkter Abhängigkeit von der römischen Kurie zu fördern. Nachdem erste Versuche, mit der Gründung einer Propagandakongregation den päpstlichen Primatsanspruch zu stärken, mit dem Tod des damit betrauten Kardinals, Giulio Antonio Santori, gescheitert waren, ernannte Clemens VIII. 1604 einen unbeschuhten Karmeliten, Pedro de la Madre de Dios, zum Superintendenten der Missionen. Bei dessen Tod 1608 griff Paul V. für die gleiche Aufgabe erneut auf die Dienste eines unbeschuhten Karmeliten, Domingo de Jesús María, zurück. Dieser wurde 1622 als einziger Ordensgeistlicher Mitglied der damals neu gegründeten Propagandakongregation.<sup>16</sup> Indem das *Definitorium generale* der unbeschuhten Karmeliten seinerseits Domingo de Jesús María 1609 zum Prokurator für die Missionen des Ordens und die Heiligsprechung von Theresa von Ávila ernannte, nutzte es dessen Stellung an der Kurie zur Förderung der Interessen des Ordens.<sup>17</sup>

Die Frage, wie sich die Beziehungen der in der Mission tätigen Ordensmitglieder zur römischen Kurie und zu den Ordensoberen gestalteten, ist mit diesen Hinweisen noch nicht beantwortet. Sie steht deshalb im Mittelpunkt der Ausführungen in diesem Kapitel. Diese gelten einerseits den kurialen Institutionen und Netzwerken, andererseits der Kommunikation im Ordenskontext. Damit rücken Akteure in den Blick, die unterschiedlichen Normen folgten: zuerst das in die römische Hofgesellschaft eingebundene Behördenwesen der Kurie, dann ein Orden, dessen Angehörige beanspruchten, der »Welt« entsagt zu haben, aber dennoch vielfach in der »Welt« handelten, nicht zuletzt in der Kommunikation mit der Kurie. Die Praktiken der Korrespondenz und Beziehungspflege innerhalb des Ordens und mit der Propagandakongregation sollen vor dem Hintergrund der radikalen Absage der unbeschuhten Karmeliten an die »Welt« betrachtet werden. Institutionenbildung und personale Verflechtung erscheinen zwar nach heutigem Forschungsstand nicht mehr als Gegensätze, sondern als komplementäre Aspekte von Prozessen politischer Integration.<sup>18</sup> Doch galt dies über die römische Hofgesellschaft und die Kurienkongregationen hinaus auch für einen Orden, dessen Angehörige sich zum Rückzug aus der »Welt« verpflichteten? Inwiefern setzten Ordensgeistliche ebenfalls auf personale Beziehungen, wenn sie sich mit ihren Anliegen an die Ordensoberen wandten? Was galt, wenn sie oder Ordensobere sich an eine Kurienkongregation oder einzelne ihrer Mitglieder zu richten hatten? Mit dem Ausbau des kurialen Behördenwesens einerseits, den ordensinternen Institutionenbildungsprozessen andererseits war das Ziel verbunden, periphere

16 Metzler, Wegbereiter und Vorläufer. Vgl. Fattori, Clemente VIII e il Sacro Collegio, 337–339; Giordano, Domenico di Gesù Maria, Ruzola, 220, 226–240.

17 *Definitorium generale*, 25.6.1609 (Fortes, Acta definitorii generalis O.C.D., Bd. I, 12).

18 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel.

Akteure stärker einzubinden. Doch wie lange war der Arm Roms tatsächlich? Inwiefern hing auch die Stärkung der Autorität übergeordneter kirchlicher Herrschaftsträger gegenüber Ordensgeistlichen von der Nachfrage subalternen Akteure, mithin von *empowering interactions*, ab?<sup>19</sup> Welche Rolle spielte dabei der Umstand, dass die Propagandakongregation als Quelle von Protektion neben die Ordensoberen trat? Inwiefern begrenzten die Angehörigen eines Reformordens ihre Gehorsamspflicht gegenüber der Kurienkongregation nicht nur unter Berufung auf positives Recht, sondern auch auf das ihnen eigene, im Transzendenten verankerte Werte- und Normensystem? Die Ausführungen zu diesen Problemen führen zur Frage, wie die Persistenz konkurrierender Normensysteme innerhalb des europäischen frühneuzeitlichen Katholizismus die Kontakte in den Missionen prägte und wie diese Kontakte nach Europa zurückwirkten.

### 1.1 Das Heilige Offizium und die Propagandakongregation: Ansprüche und Hindernisse bei der Durchsetzung des päpstlichen Primats

In Abgrenzung zu den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen zog die katholische Kirche im Verlaufe des 16. und 17. Jahrhunderts die Grenzen der Rechtgläubigkeit zunehmend enger. Die Festlegung auf die Normen einer Bekenntniskirche zeitigte auch Folgen für das Verhältnis zu Ostchristen, Muslimen und »Heiden«, verringerte sie doch hier ebenfalls die Bereitschaft, abweichende Praktiken zu dulden. An der römischen Kurie standen in der Auseinandersetzung mit Andersgläubigen zwei Kardinalskongregationen im Vordergrund: das Heilige Offizium und die Propagandakongregation (*Congregatio de Propaganda fide*).

Das Heilige Offizium (heute: *Congregatio pro fidei doctrina*) wurde 1542 von Paul III. (Alessandro Farnese, 1534–1549) als unmittelbar dem Papst unterstelltes Inquisitionsgericht geschaffen und 1588 durch Sixtus V. (Felice Peretti, 1585–1590) analog zu den Ratsgremien weltlicher Fürsten als Kongregation reorganisiert.<sup>20</sup> Die neue Institution verkörperte den päpstlichen Anspruch, Glaubenslehre und kirchliche Disziplin einheitlich zu definieren und allgemein verbindlich durchzusetzen. Neben die gerichtliche Beurteilung und Bestrafung von Abweichungen von der kirchlichen Lehre trat deshalb die Prüfung von Fragen, welche der Kongregation in Form von »Zweifeln« (*dubia*) von verschiedener Seite vorgelegt wurden. Seit der Öffnung des Archivs der Glaubenskongregation im Jahr 1998 hat die Frühneuzeitforschung der Rolle des Heiligen Offiziums als Inquisitionsgericht, angetrieben durch das

---

19 Zum Konzept: *Holenstein*, *Empowering Interactions*.

20 *Mayer*, *A Papal Bureaucracy and its Laws*, 10 f.

Interesse eines breiteren Publikums für spektakuläre Prozesse wie etwa jenen gegen Galileo Galilei oder Giordano Bruno, große Beachtung geschenkt.<sup>21</sup> Im Vergleich dazu beschränkt sich die Erforschung seiner Rolle bei der Behandlung der *dubia* auf Fallstudien, die erst ansatzweise in Überblicksdarstellungen eingeflossen sind.<sup>22</sup>

In beiden Rollen tritt uns das Heilige Offizium als eine Behörde entgegen, deren Vorgehen durch das Bestreben gekennzeichnet war, mittels der Formalisierung der Verfahren ihren Entscheiden Legitimität zu verleihen.<sup>23</sup> Bei der Behandlung der *dubia* manifestierte sich die Sorge um ein geordnetes Verfahren insbesondere in der Rückkoppelung der Entscheide der Kardinäle und des Papstes an die Stellungnahmen der *consultores*, die den konkreten Fall im Lichte der allgemeingültigen Grundsätze von Glaubenslehre und Recht sowie der bisherigen Entscheidungspraxis beurteilten. Allerdings stand es den Kardinälen und zuletzt dem Papst frei, von den jeweils vorangehenden Voten abweichende Entscheide zu treffen. Dies trat im Fall der *dubia* aus den Missionen oft ein, wie wir noch sehen werden.<sup>24</sup> Seine Legitimation fand der freie, vom Modus der Bürokraten gelöste Entscheid des Papstes in der auf die Autorität Christi zurückgeführten Vollmacht seines Amtes.<sup>25</sup>

Inwiefern das Heilige Offizium tatsächlich als wirksames Instrument päpstlichen Absolutismus funktionierte, ist umstritten. Mit unterschiedlichen Akzentsetzungen haben Massimo Firpo und Adriano Prosperi die dauerhaften Auswirkungen seiner Tätigkeit betont. Firpo hat dem Inquisitionsgericht eine Schlüsselrolle bei der Unterdrückung der heterodoxen Strömungen zugeschrieben, die im 16. Jahrhundert auch in Italien den Wahrheitsanspruch des Papsttums bedrohten. Indem das Heilige Offizium eine monolithische, gegenreformatorische Rechtgläubigkeit verteidigte, habe es zugleich entscheidend zum Scheitern der innerkirchlichen Reformbestrebungen beigetragen, die sich im Kontext des Konzils von Trient manifestierten.<sup>26</sup> Prosperi hat über die Repression heterodoxer Glaubensmeinungen

21 Siehe u. a. *Caffiero*, *Battesimi forzati; dies.*, *Legami pericolosi; Del Col*, *L'Inquisizione; Firpo*, *Vittore Soranzo vescovo ed eretico; ders.*, *La presa di potere; Maifreda*, *I denari dell'inquisitore; Mayer*, *A Papal Bureaucracy and its Laws; ders.*, *The Roman Inquisition on the Stage of Italy; ders.*, *Trying Galileo; McMullin* (Hg.), *The Church and Galileo; Prosperi*, *Tribunali della coscienza; Siebenhüner*, *Bigamie und Inquisition; Tedeschi*, *The Prosecution of Heresy*. Für eine Synthese der Tätigkeit des Heiligen Offiziums als Inquisitionsgericht siehe *Black*, *The Italian Inquisition*, und *Romeo*, *L'Inquisizione*.

22 Grundlegend: *Administrer les sacrements*.

23 Siehe zum Beispiel über die Verfahren der Bigamieprozesse: *Siebenhüner*, *Bigamie und Inquisition*, 53–85. Vgl. dagegen *Mayer*, *A Papal Bureaucracy and its Laws*, 36 f.

24 Siehe 7.2. *Wahrheitsanspruch und Grenzen der Normendurchsetzung: Praktiken des Nichtentscheids*.

25 Dazu am Beispiel des Heiligsprechungsverfahrens: *Emich*, *Roma locuta – causa finita?*

26 *Firpo*, *La presa di potere*, insbes. V–XVIII; *ders.*, *Vittore Soranzo vescovo ed eretico*. Zu den Auswirkungen der gegenreformatorischen Politik auf einen Reformorden: *Baernstein*,

hinaus das Zusammenwirken von Inquisition, Beichtvätern und Missionaren untersucht, welche die Gewissen der Menschen in Italien der römischen Kirche unterworfen hätten.<sup>27</sup> Andere Forschungen unterstreichen die Grenzen, die dem Heiligen Offizium im Bestreben, Entscheide an der Kurie zu zentralisieren, gesetzt waren: Da das Heilige Offizium und die von ihm abhängigen Gerichte nur über bescheidene Dotierungen verfügten, mussten die Richter Kosten vermeiden und ihre Tätigkeit so gestalten, dass diese zur Finanzierung beitrug. In personeller und ökonomischer Hinsicht waren die Gerichte vom Ordensklerus abhängig.<sup>28</sup> Personale Verflechtungen beeinflussten auch die Rechtsprechung der Inquisitionsgerichte.<sup>29</sup> Sodann blieb die römische Inquisition »im Wesentlichen [...] ein italienisches Tribunal«, das sich außerhalb des Kirchenstaates selbst in Italien mit den weltlichen Obrigkeiten arrangieren musste.<sup>30</sup>

Im missionarischen Kontext, mit dem sich die vorliegende Studie beschäftigt, wirkte das Heilige Offizium nicht als Inquisitionsgericht, sondern als Glaubenskongregation, die Fragen der Glaubenslehre abschließend klären sollte – mit der Prüfung der *dubia* und dem Entscheid über die Gewährung der *facultates* an die Missionare. Während dies einerseits die geographischen Grenzen seiner Zuständigkeit als Gericht bestätigt, tritt uns das Heilige Offizium damit andererseits in einer Funktion entgegen, in der ihm zwar zeitweise seitens der Propagandakongregation, nicht aber seitens weltlicher und untergeordneter kirchlicher Gerichtsbarkeiten Konkurrenz erwuchs. Wichtige Fragen wurden dabei nach Konsultation der Kardinäle durch den Papst selbst – *coram Sanctissimum* – entschieden. In diesem Sinn war das Heilige Offizium tatsächlich mehr als andere Kurienkongregationen, die nicht durch den Papst präsiert wurden, ein Instrument in den Händen des Kirchenoberhauptes. Dass Kardinäle und Päpste aber trotzdem nicht losgelöst von den jeweiligen sozialen und kulturellen Voraussetzungen handeln konnten, wird sich im Laufe der vorliegenden Studie erweisen.<sup>31</sup>

---

A Convent Tale, insbes. 57–78.

27 *Prosperi*, Tribunali della coscienza.

28 Vgl. *Maifreda*, I denari dell'inquisitore, 3–137.

29 Siehe zum Beispiel *D'Errico*, L'Inquisizione di Bologna, insbes. 244–254.

30 *Siebenhüner*, Bigamie und Inquisition, 22–24, Zitat: 22. Vgl. *Black*, The Italian Inquisition, 27–53. Auch Thomas F. Mayer, der mit Blick auf Urban VIII. das Ausmaß der persönlichen päpstlichen Kontrolle über das Heilige Offizium und dessen Rolle beim Aufbau eines »absolutely monarchical state« unterstreicht, betont zugleich die Grenzen der Handlungsfähigkeit des Tribunals außerhalb des Kirchenstaats – in Neapel, Venedig und Florenz (*Mayer*, A Papal Bureaucracy and its Laws; *ders.*, The Roman Inquisition on the Stage of Italy).

31 Siehe insbes. 7.2. *Wahrheitsanspruch und Grenzen der Normendurchsetzung: Praktiken des Nichtentscheids*.

Als 1622 die *Congregatio de Propaganda fide* (heute: *Congregatio pro gentium evangelizatione*) eingerichtet wurde, war dies ein Zeichen des Willens Gregors XV., den päpstlichen Primat bei der Koordination und Aufsicht über die Missionen geltend zu machen und Letztere zur Legitimation der Primatsansprüche zu nutzen.<sup>32</sup> Wie bei der gleichzeitig durchgeführten Reform des Konklaves handelte es sich um ein Projekt der sogenannten *zelanti*, die gegen die Interessen weltlicher Fürsten das Primat religiös-kirchlicher Normen verteidigten. Mit beiden Reformen sollte sich das Papsttum gegenüber den Fürsten – allen voran dem König von Spanien – »als eine allen überlegene, geistliche Macht auf neue Weise profilieren«.<sup>33</sup> Beide Projekte wurden durch reformgesinnte Kardinäle und Gelehrte unterstützt, die sich in den Jahren 1621 bis 1623 unter dem Vorsitz des Papstnepoten Ludovico Ludovisi als *Accademia dei Virtuosi* versammelten. Ein führendes Mitglied dieses Kreises und Vertrauensmann des Ludovisi-Papstes, Francesco Ingoli, wurde nicht nur erster Sekretär der Propagandakongregation, sondern war als Sekretär der Kommission zur Papstwahlreform ebenso maßgeblich am Erfolg dieses zweiten Projekts beteiligt. Auch dieses sollte den Einfluss der weltlichen Fürsten auf die Kirche zurückdrängen und war deshalb bis dahin ebenfalls insbesondere am Widerstand Spaniens gescheitert.<sup>34</sup>

Die neue Kongregation *de Propaganda fide* sollte in erster Linie die Bekehrung der Ungläubigen, »Häretiker« und »Schismatiker« anstreben. Daneben hatte sie über die Tätigkeiten der Missionare bei den Katholiken, die unter der Herrschaft von »Häretikern« oder »Ungläubigen« lebten (zum Beispiel in England und Irland, den Vereinigten Provinzen der Niederlande oder den Diasporen in muslimischen Ländern), sowie bei den Katholiken des griechischen Ritus in Italien zu wachen. Die Gründung der Kongregation fügte sich in die Bestrebungen ein, Rom neben den bisherigen Ausgangspunkten der Missionen unter dem Patronat der iberischen Mächte zu *dem* zentralen Ort missionarischen Wissens zu machen.<sup>35</sup> Wie weltliche Höfe in Westeuropa, die nach Herrschaft über nichteuropäische Gesellschaften strebten<sup>36</sup>, erkannte die römische Kurie die instrumentelle und symbolische Tragweite dieses Wissenserwerbs: Entscheidungen konnten nur dann auf die lokalen Handlungskontexte ausgerichtet werden, wenn die Entscheidungsträger über die notwendige Einsicht in die Verhältnisse vor Ort verfügten.

32 Zur Vor- und Gründungsgeschichte der Propagandakongregation: Metzler, Wegbereiter und Vorläufer; ders., Foundation of the Congregation; Pizzorusso, La Compagnia di Gesù, gli ordini regolari.

33 Wassilowsky, Die Konklavereform Gregors XV., 169.

34 Ebd., 224, 227 f., 236 f., 247, 282. Zur *Accademia dei Virtuosi*: Rosa, Corte di Roma e cultura politica.

35 Pizzorusso, Centre d'accumulation et de production de »savoirs missionnaires«.

36 Dazu etwa Brendecke, Imperium und Empirie.

Zugleich trug die Akkumulation von Wissen dazu bei, Entscheidungen als legitim erscheinen zu lassen. Seit ihrer Gründung äußerte sich der Anspruch der Propagandakongregation, die missionarischen Tätigkeiten zu koordinieren, denn auch insbesondere im Bestreben, über die Nuntien und Ordensoberen sowie im direkten Kontakt mit Bischöfen und Missionaren Kenntnisse über die lokalen religiösen und gesellschaftlichen Verhältnisse und über die Zahl, Fähigkeiten und Verhaltensweisen der Missionare zu sammeln.<sup>37</sup> In ihrem Bestreben, die Verhältnisse in den Missionsgebieten möglichst umfassend zu dokumentieren und dieses Wissen in Entscheidungen umzusetzen, stieß die Kongregation allerdings auf mannigfaltige Schwierigkeiten.<sup>38</sup>

Drei Problemkomplexe von allgemeiner Relevanz, die auch das Verhältnis zu den Missionen in Persien konditionierten, sollen im Folgenden thematisiert werden: erstens die begrenzten finanziellen Ressourcen der Propagandakongregation, sodann die Abgrenzungen und Überschneidungen der Kompetenzen der Propagandakongregation und des Heiligen Offiziums, schließlich die Konflikte, die aus der Infragestellung alten Rechts – Patronatsrechte weltlicher Herrscher und Ordensprivilegien – durch die neugeschaffene Behörde resultierten.

### 1.1.1 Begrenzte finanzielle Ressourcen

In einem auffallenden Kontrast zum breit gefassten Auftrag der Propagandakongregation standen ihre beschränkten finanziellen Mittel. Obwohl ihre Finanzen bisher wenig erforscht wurden<sup>39</sup>, sind bereits drei Charakteristika erkennbar, welche die *Propaganda fide* mit den anderen römischen Kongregationen teilte: erstens die im Vergleich etwa zu den Haushalten reicher Kardinäle ausgesprochen bescheidenen Bilanzsummen, zweitens die Abhängigkeit von der Finanzierung aus dem Kirchenstaat und – vereinzelt – anderen italienischen Territorien, drittens der

37 Metzler, *Orientation, programme et premières décisions*, 149–159.

38 In fast jede Untersuchung über katholische Mission in der Frühen Neuzeit fließt Dokumentation der Propagandakongregation ein. Aus der Perspektive der Geschichte des kurialen Behördenwesens wurde die *Propaganda fide* vor allem von Giovanni Pizzorusso untersucht. Seit seiner Dissertation über die Missionen in der französischen Karibik hat er in zahlreichen Veröffentlichungen unterstrichen, dass den Bestrebungen, die Missionen über eine von der Kongregation abhängige Ämterhierarchie möglichst unmittelbar an die Kurie zu binden, in der Praxis enge Grenzen gesetzt waren. Siehe Pizzorusso, *Roma nei Caraibi*, sowie die weiteren im Literaturverzeichnis aufgelisteten Veröffentlichungen des gleichen Autors.

39 Bislang erst Pizzorusso, *Lo »Stato temporale«*. Im vorliegenden Kapitel ergänzen Recherchen des Verfassers in der Archivserie *SC. Stato temporale* des Archivs der Propagandakongregation die Befunde Pizzorusso.



hohe Anteil der Ressourcen, die in Rom ausgegeben wurden. Vor dem Hintergrund der bisherigen Forschung zu den Finanzen des Papsttums überraschen diese Befunde wenig<sup>40</sup>, sie lassen jedoch die Rolle der Propagandakongregation und der römischen Kurie insgesamt bei der Förderung der Missionen in einem neuen Licht erscheinen.

Als Ergebnis seiner Untersuchung über die Finanzen von Scipione Borghese, Kardinalnepot Pauls V., stellte Volker Reinhardt das »Hervortreten der privaten, auf die Förderung der Familie des Pontifex, ihren Status und ihre Erhebung gerichteten Interessen und Unternehmungen auf Kosten der Anstrengungen, die den übergreifenden geistlichen und politischen Aufgaben des Papsttums gelten«, fest.<sup>41</sup> Die Einkünfte und Ausgaben eines Kardinalnepoten aus einer in den römischen Hochadel aufsteigenden Familie übertrafen jene der späteren Propagandakongregation um ein Vielfaches. Während sich die Einkünfte von Scipione Borghese, Kardinalnepot Pauls V., von 1605 bis 1633 durchschnittlich auf 225.003 *scudi* und die Ausgaben auf 224.556 *scudi* pro Jahr beliefen<sup>42</sup>, bewegten sich die Einkünfte der Kongregation laut deren *bilanci* im Zeitraum von 1651 bis 1709 zwischen 21.158 und 25.745 *scudi* pro Jahr, die Ausgaben zwischen 19.027 und 29.335 *scudi*, ohne dass über die Jahre hinweg eine klare Tendenz nach oben zu erkennen wäre (Tab. 1).<sup>43</sup> Dabei war die Propagandakongregation immerhin noch deutlich besser gestellt als das Heilige Offizium, dessen Einkünfte sich von 1633 bis 1678 nur auf durchschnittlich 7978 *scudi* pro Jahr beliefen, bei Ausgaben von 8243 *scudi*.<sup>44</sup> Während seines Pontifikats ließ Paul V. (1605–1621) seiner Familie allein in Form von Geldschenkungen 1.095.130 *scudi* zukommen; hinzu kamen umfangreiche Sachschenkungen, aber auch die Verleihung einträglicher Benefizien an den Kardinalnepoten.<sup>45</sup>

40 Leider bildeten die Studien von Wolfgang Reinhard von 1974 (*Reinhard*, Papstfinanz und Nepotismus) und Volker Reinhardt von 1984 (*Reinhardt*, Kardinal Scipione Borghese) nicht den Ausgangspunkt für eine intensivere Beschäftigung mit finanzhistorischen Fragen über die ersten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts hinaus. Vergleichbare Studien für den Zeitraum, der uns hier interessiert, liegen nicht vor.

41 Ebd., 549.

42 Ebd., 96 f. Tadhg Ó hAnnracháin unterstreicht seinerseits die schlechte Dotierung der Propagandakongregation im Vergleich mit den Einkünften päpstlicher Günstlinge – in diesem Fall des Kardinalnepoten Ludovico Ludovisi – oder auch im Vergleich mit den Subsidien, mit denen die Päpste in die Konfessionskriege intervenierten (*Ó hAnnracháin*, Catholic Europe, 210 f.).

43 Während aus der Zeit vor 1651 keine *bilanci* erhalten sind, bleibt die Dokumentation auch danach lückenhaft. Erst für die Jahre ab 1756 sind die *bilanci* – wohl als Ergebnis der Sorge um eine Verbesserung der Finanzverwaltung unter Benedikt XIV. – fast lückenlos erhalten.

44 *Maifreda*, I denari dell'inquisitore, 20.

45 *Reinhard*, Papstfinanz und Nepotismus, Teil 1, 53–101.

Selbst Alexander VII. (Fabio Chigi, 1655–1667), der zu Beginn seines Pontifikats die Verwandten noch von der Regierung ausgeschlossen hatte<sup>46</sup>, wandte 1659 allein für die finanzielle Ausstattung seines Neffen Agostino Chigi bei dessen Heirat mit Maria Virginia Borghese etwa 620.000 *scudi* auf<sup>47</sup>. Demgegenüber verfügte die Propagandakongregation 1651 über ein Kapital von bloß 610.196 *scudi*, 1693 von 748.289 *scudi*.<sup>48</sup> Die römische Kirche und der Kirchenstaat teilten die in solchen Zahlen greifbaren Grenzen der Institutionenbildungsprozesse mit den weltlichen Monarchien der Frühen Neuzeit. Wie in Letzteren änderte das auf die Überhöhung der Position des Papstes ausgerichtete Zeremoniell des römischen Hofes nichts an der Tatsache, dass reiche adlige Familienverbände und weniger die entstehenden Behörden finanziell tonangebend waren.<sup>49</sup>

Folgt man den *bilanci* der Propagandakongregation, so zeichnete sich erst im Laufe des 18. Jahrhunderts ein gewisser Wandel ab: Während sich die Bemühungen Benedikts XIV. (1740–1758) um eine möglichst effiziente Verwaltung in der wesentlich detaillierteren und übersichtlicheren Form der Buchführung niederschlugen, stiegen schon während der Pontifikate seiner beiden Vorgänger, Benedikt XIII. (Pietro Francesco Orsini, 1724–1730) und Clemens XII. (Lorenzo Corsini, 1730–1740), die Einkünfte und die Ausgaben der Kongregation deutlich an. Dabei lassen die wachsenden Defizite gegen Ende des 18. Jahrhunderts allerdings vermuten, dass die Ausweitung der Tätigkeiten die finanzielle Leistungsfähigkeit der Kongregation überforderte (Tab. 1).<sup>50</sup>

46 Dazu vgl. 1.4. »Stiefmutter« oder Protektorin? Missionare und Propaganda fide.

47 *Menniti Ippolito*, Il tramonto della Curia nepotista, 93, vgl. 90–93.

48 Stato temporale 1651 (APF, SC. Stato temporale, Bd. 2, fol. 567v), Stato 1693 (ebd., Bd. 5, fol. 74v).

49 Vgl. das Fazit von Daniel Dessert zum Hof von Versailles: »[...] derrière le rituel servile de Versailles les groupes aristocratiques, qui semblaient avoir été mis au pas par la caporalisation louis-quatorzième, demeurent les véritables maîtres du jeu.« (Dessert, *Argent, pouvoir et société*, 416).

50 Tab. 1 beruht auf folgenden Quellen: Stato temporale 1651 (APF, SC. Stato temporale, Bd. 2, fol. 571r, 573v), Stato 1675, 1677, 1679, 1680, 1682, 1688 (ebd., Bd. 4, fol. 34v–35r, 145v–146r, 211r–219r, 229v–230r, 242v–243r, 283v–284r, 674v–675r), 1691, 1693, 1695, 1699 (ebd., Bd. 5, fol. 4r, 74v–88r, 178v, 457v), 1700–1709 (ebd., Bd. 6, fol. 411r, 412r), Entrata e spesa generale 1729, 1732, 1733, Bilancio generale 1734 (ebd., Bd. 8, fol. 173v–174r, 230r, 480r, 532r), Bilancio 1740, 1744 (ebd., Bd. 9, fol. 304r, 514r), Bilancio generale 1756–1760 (ebd., Bd. 10, fol. 227v–228r, 289v–290r, 328v–329r, 382v–383r, 491v–524v), 1761–1765 (ebd., Bd. 11, fol. 5v–6r, 196v–197r, 296v–297r, 396v–397r, 522v–523r), 1766–1770 (ebd., Bd. 12, fol. 7v–8r, 130v–131r, 223v–224r, 356v–357r, 501v–502r), 1771–1775 (ebd., Bd. 13, fol. 6v–7r, 135v–136r, 236v–237r, 347v–348r, 483v–484r), 1776–1780 (ebd., Bd. 14, fol. 9v–10r, 219v–220r, 364v–365r, 609v–610r, 826r), 1781–1786 (ebd., Bd. 15, 11v, 87r, 205v, 292r, 372v–373r, 499r), 1787, 1788, 1790–1793 (ebd., Bd. 16, fol. 12r, 59r, 123r, 151r, 187r, 226v). Bei der Interpretation der Daten wäre auch die Entwicklung der Preise in Rom und in den Missionsgebieten zu

Tab. 1 *Bilanci* der Propagandakongregation (in *scudi*)

	<b>1651</b>	<b>1675</b>	<b>1677</b>	<b>1679</b>	<b>1680</b>	<b>1682</b>	<b>1688</b>	<b>1691</b>
<b>Einkünfte</b>	22.914	24.799	24.698	25.269	24.966	25.745	21.158	22.267
<b>Ausgaben</b>	21.796	23.335	26.773	24.271	28.029	20.653	21.212	19.027
<b>Bilanz</b>	1.117	1.464	-2.076	998	-3.064	5.091	-54	3.240
	<b>1693</b>	<b>1695</b>	<b>1699</b>	<b>1700</b>	<b>1701</b>	<b>1702</b>	<b>1703</b>	<b>1704</b>
<b>Einkünfte</b>	22.463	22.372	22.706	23.385	23.471	23.553	23.730	23.987
<b>Ausgaben</b>	20.759	21.838	21.580	24.494	22.715	21.505	29.335	27.695
<b>Bilanz</b>	1.704	534	1.125	-1.109	756	2.047	-5.605	-3.707
	<b>1705</b>	<b>1706</b>	<b>1707</b>	<b>1708</b>	<b>1709</b>	<b>1729</b>	<b>1732</b>	<b>1733</b>
<b>Einkünfte</b>	23.912	24.626	24.456	24.492	24.294	28.169	33.220	40.442
<b>Ausgaben</b>	25.013	22.771	23.188	22.440	24.314	30.265	40.133	36.906
<b>Bilanz</b>	-1.100	1.856	1.268	2.052	-20	-2.097	-6.913	3.536
	<b>1734</b>	<b>1740</b>	<b>1744</b>	<b>1756</b>	<b>1757</b>	<b>1758</b>	<b>1759</b>	<b>1760</b>
<b>Einkünfte</b>	38.044	40.029	34.532	37.242	38.115	38.292	37.633	38.432
<b>Ausgaben</b>	33.475	39.174	38.836	40.880	36.426	33.226	45.056	38.143
<b>Bilanz</b>	4.569	855	-4.304	-3.638	1.688	5.067	-7.423	289
	<b>1761</b>	<b>1762</b>	<b>1763</b>	<b>1764</b>	<b>1765</b>	<b>1766</b>	<b>1767</b>	<b>1768</b>
<b>Einkünfte</b>	39.512	43.878	38.570	40.429	38.926	41.903	40.877	40.489
<b>Ausgaben</b>	39.921	39.854	40.761	46.299	47.004	36.562	43.810	40.279
<b>Bilanz</b>	-409	4.024	-2.191	-5.870	-8.078	5.342	-2.932	210
	<b>1769</b>	<b>1770</b>	<b>1771</b>	<b>1772</b>	<b>1773</b>	<b>1774</b>	<b>1775</b>	<b>1776</b>
<b>Einkünfte</b>	40.687	42.070	41.128	40.979	41.387	44.499	42.624	44.673
<b>Ausgaben</b>	44.286	39.773	44.182	42.693	43.610	42.152	42.867	50.598
<b>Bilanz</b>	-3.598	2.297	-3.054	-1.713	-2.223	2.347	-243	-5.926

---

berücksichtigen – ein Unterfangen, das den Rahmen dieser Studie sprengen würde. In Rom blieben die Preise von Getreide und Fleisch zwischen 1700 und den frühen 1770er Jahren ziemlich stabil. Danach war ein Anstieg zu verzeichnen (*Friz, Consumi, tenore di vita e prezzi, 148–151*).

	1777	1778	1779	1780	1781	1782	1783	1784
<b>Einkünfte</b>	49.047	45.257	54.748	51.755	49.041	49.555	59.491	83.567
<b>Ausgaben</b>	49.056	48.593	50.450	48.958	52.535	54.868	62.975	83.330
<b>Bilanz</b>	-9	-3.336	4.299	2.797	-3.494	-5.312	-3.484	237

	1785	1786	1787	1788	1790	1791	1792	1793
<b>Einkünfte</b>	95.742	93.797	52.041	49.513	47.296	46.932	47.073	65.915
<b>Ausgaben</b>	87.722	85.438	61.578	58.844	57.223	59.844	61.734	59.517
<b>Bilanz</b>	8.020	8.359	-9.537	-9.330	-9.928	-12.912	-14.661	6.398

Im Kontext einer höfischen Gnadenökonomie war die Propagandakongregation von Zuwendungen von Familien aus dem Kirchenstaat abhängig, die aufs Engste mit dem Papsttum verbunden waren. Zwar sprach Gregor XV. 1622 der Kongregation eine Abgabe in Höhe von jeweils 500 *scudi* auf die Kardinalsringe zu. Nicht mehr erst die Erben, sondern die Kardinäle selbst mussten diese Abgabe nun bei der Einsetzung in ihre neuen Würden bezahlen. Aus den Einnahmen wurde ein Kapital gebildet, dessen Einkünfte zur Finanzierung der Kongregation beitrugen. Wie Giovanni Pizzorusso unterstrichen hat, überwog dabei allerdings die symbolische Bedeutung der von allen Kardinälen zu leistenden Abgabe den materiellen Stellenwert. Während ein Teil der Kardinäle aus der Bezahlung einen Akt der Affirmation ihrer Treue gegenüber der universalen Mission des Papsttums machte, verweigerten nicht-römische Kardinäle unter Berufung auf die Privilegien ihrer Kirchen die Bezahlung. Für die Bildung des Kapitals der Kongregation wichtiger waren unter einem quantitativen Gesichtspunkt die Schenkungen und Erbschaften einzelner Kardinäle, allen voran jene von Antonio Barberini *senior*, des Bruders von Papst Urban VIII. (Maffeo Barberini, 1623–1644).<sup>51</sup> Wie die kirchlichen Bauprojekte der Papstverwandten waren die Legate zugunsten der Missionen geeignet, Kritik abzuwehren und das Ansehen der Stifter und ihrer Familien in der römischen Adelsgesellschaft zu mehren. Waren sie finanziell für die adligen Stifter eine begrenzte Belastung, so boten sie diesen einen umso größeren Gewinn an symbolischem Kapital, weil sie den Einsatz für ein zentrales Anliegen des nachtridentinischen Papsttums dokumentierten.

Die Propagandakongregation versuchte, die verschiedenen Zuwendungen zur Grundlage einer selbständigen und dauerhaften Finanzierung zu machen. Mit dem Ziel, möglichst regelmäßige Einkünfte zu erwirtschaften, investierte sie die Mittel

51 Pizzorusso, Lo »Stato temporale«, 54–57.



Abb. 2 Rom, *Collegio di Propaganda fide* (aus: Vasi, *Magnificenze di Roma*, Bd. 2, Tafel 40 [Ausschnitt]).

in die römischen *luoghi di monte*, in Immobilien in der Stadt Rom und in *censi*.<sup>52</sup> Vorteilhafte Renditen versprach vor allem der Erwerb von Anleihen in der Form von *luoghi di monti*<sup>53</sup>, die deshalb bei der Anlage liquider Mittel bevorzugt wurden.

Der Herkunft der finanziellen Ressourcen überwiegend aus dem Kirchenstaat und den Investitionen in der Stadt Rom entsprach die Verwendung der Erträge (siehe Tab. 2 und 3).<sup>54</sup> Ungefähr 40 bis 50 % der Ausgaben dienten der Inszenierung der *missio* als Unterfangen des Papsttums in der Stadt Rom, wo die *Propaganda fide* mit ihrem *Collegio urbano* und der *Tipografia poliglotta* in einem eigens durch zwei besonders angesehene Architekten – Gian Lorenzo Bernini und Francesco

<sup>52</sup> Ebd., 60.

<sup>53</sup> Dazu aus der Perspektive der Anlagestrategien von Scipione Borghese: Reinhardt, Kardinal Scipione Borghese, 237 f., 248–258, 558 f. Über die *luoghi di monti* vgl. Pattenden, Electing the Pope, 237–244.

<sup>54</sup> Tab. 2 und 3 beruhen auf folgenden Quellen: Stato temporale 1651 (APF, SC. Stato temporale, Bd. 2, fol. 573v), Stato 1675, 1677, 1679, 1680, 1688 (ebd., Bd. 4, fol. 35r, 146r, 212r–218v, 230r, 243r, 674v), 1693 (ebd., Bd. 5, fol. 75r–88r), Bilancio generale 1734 (ebd., Bd. 8, fol. 532r), Bilancio generale 1760 (ebd., Bd. 10, fol. 492r–524v).

Borromini – errichteten Palast an der Piazza di Spagna untergebracht wurde (Abb. 2). Der repräsentative Bau trug zusammen mit weiteren Projekten – zum Beispiel der Ausmalung der *Sala Regia* des Quirinalpalastes<sup>55</sup> oder der *Fontana dei Quattro Fiumi* auf der Piazza Navona – dazu bei, im höfischen und städtischen Raum den universalen Geltungsanspruch des Papsttums darzustellen, als dessen Ausdruck *par excellence* die Missionen zu gelten hatten. Den mit Abstand größten Einzelposten in der Bilanz der Kongregation (ungefähr 20 bis 30 % der Ausgaben) bildete denn auch das *Collegio urbano*. Dennoch dürften die Ausgaben des *Collegio* noch im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert von jenen angesehener Kardinalshaushalte übertroffen worden sein, obwohl Letztere bei Weitem nicht mehr an jene eines Scipione Borghese heranreichten.<sup>56</sup>

Hinter der Fassade des römischen Palastes als Zentrum weltweiter Missionstätigkeit stand eine Institution, die nur einen kleinen Teil der Missionen aus ihrem *stato temporale* finanziell unterstützte (dazu Tab. 3). Dies gilt auch für die Persienmission: Obwohl Clemens VIII. diese als ein päpstliches Unterfangen betrieben hatte, erfolgte die Entsendung der unbeschuhten Karmeliten mit ordenseigenen Mitteln. 1655 übertrug Papst Alexander VII. die Verfügung über diese Mittel der Propagandakongregation. Dies und der Umstand, dass die unbeschuhten Karmeliten in der Folge keine zusätzlichen Mittel erhielten, trugen zur Entfremdung der Ordensangehörigen von der Kurie bei.<sup>57</sup> Allein die Dominikaner der Reformkongregation von Santa Sabina sowie die Bischöfe von Isfahan, die aus diesem Orden sowie aus jenem der unbeschuhten Karmeliten rekrutiert wurden, erhielten im 18. Jahrhundert in Persien Subsidien aus dem *stato temporale* der *Propaganda fide*. Die Augustiner, die Kapuziner und die Jesuiten wurden hingegen durch ihre weltlichen Patrone – die Könige von Portugal, Frankreich und Polen – dotiert. Nur ausnahmsweise sprach die Kongregation einmal einen Beitrag für die Kapuzinermissionen.<sup>58</sup> Wo sie regelmäßig Reisegelder und Subsidien auszahlte, handelte es sich gemessen an den Bedürfnissen um ausgesprochen bescheidene Summen.<sup>59</sup>

55 Vgl. *Einleitung* und Umschlagabbildung.

56 Vgl. die Zahlen in: *Ago*, *Carriere e clientele*, 121, und *Rosa*, *Curia romana e pensioni ecclesiastiche*, 74–85.

57 Dazu *l. 4.* »Stiefmutter« oder *Protektorin?* *Missionare und Propaganda fide*.

58 1699 erhielten die Kapuziner von der Propagandakongregation 150 *scudi* für ein Geschenk für den Schah und für die Deckung der Reisekosten eines Paters (*Congregazione generale*, 12.1.1699 [APF, Acta, Bd. 69, fol. 6r/v]). Hingegen trat die Kongregation 1702 auf das Ersuchen um ein Subsidium für die Schule in Täbris sowie für den Kauf eines Tabernakels und von Büchern nicht ein, sondern ließ im Archiv abklären, ob die Mission nicht von den französischen Kapuzinern abhängige (*Congregazione generale*, 26.9.1702 [ebd., Bd. 72, fol. 252r/v]).

59 So gab zum Beispiel Scipione Borghese in den Jahren 1605 bis 1633 103.888 *scudi*, im Durchschnitt also 3582 *scudi* pro Jahr (=1,6% seiner Gesamtausgaben bzw. 5,4% der

Eingesetzt wurden die Gelder dort, wo die Patronate weltlicher Herrscher Lücken für eine von der Kurie ausgehende Tätigkeit offenließen: Im Vordergrund standen Teile des Osmanischen Reiches, gefolgt von armenischen Gemeinschaften in Polen sowie von Irland und Schottland. Statt der Kurienkongregation traten im Übrigen Akteure in den Vordergrund, deren Einfluss das Reformpapsttum zu begrenzen beanspruchte: die weltlichen Patrone und Protektoren sowie die Orden. Allen Missionen war allerdings gemeinsam, dass die Dotierungen allein für den Bestand der Niederlassungen nicht ausreichten. Deshalb mussten Letztere einen mehr oder weniger großen Teil ihrer Ressourcen vor Ort selbst erwirtschaften, wie weiter unten am Beispiel der Persienmission zu zeigen sein wird.<sup>60</sup>

Tab. 2 Ausgaben der Propagandakongregation

	1651		1675		1677	
	<i>scudi</i>	in %	<i>scudi</i>	in %	<i>scudi</i>	in %
<i>Collegio urbano</i>	4.480	29,62	5.656	26,73	5.362	21,99
<i>Collegio de' Maroniti</i>	0	0,00	128	0,61	175	0,72
<i>Ministri provisionati</i> der Kongregation	976	6,45	1.806	8,54	1.684	6,90
Druckerei	1.547	10,23	1.000	4,73	1.151	4,72
Unterhaltsarbeiten an Immobilien	789	5,21	762	3,60	531	2,18
Diverse kleinere Ausgaben	781	5,16	859	4,06	1.058	4,34
<b>Total der Ausgaben in Rom</b>	<b>8.572</b>	<b>56,67</b>	<b>10.212</b>	<b>48,26</b>	<b>9.960</b>	<b>40,84</b>
<i>Provisioni</i> für Missionare	2.314	15,30	2.331	11,02	3.168	12,99
<i>Provisioni</i> für Erzbischöfe, Bischöfe und apostolische Vikare	2.110	13,95	3.824	18,07	2.938	12,05
<i>Viatici</i> für Erzbischöfe, Bischöfe, Missionare und Schüler des <i>Collegio urbano</i>	1.010	6,68	1.746	8,25	1.050	4,31
Schüler der Propagandakongregation außerhalb von Rom	444	2,94	529	2,50	529	2,17
<i>Utensili ecclesiastici</i> für Prälaten und Missionare	319	2,11	155	0,73	458	1,88
Diverse Almosen und Subsidien	357	2,36	154	0,73	817	3,35
Diverse Ausgaben für die Mission	0	0,00	671	3,17	3.313	13,58

nicht investierten Ausgaben), für Almosen aus, mehr als die Propagandakongregation in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts in der Regel jährlich für die Subsidien der Missionare aufwandte. Dazu Tab. 2 und *Reinhardt*, Kardinal Scipione Borghese, 97.

60 Siehe 6.3. *Allzu weltliche Geschäfte*.

<i>Collegio armeno</i> in Lemberg	0	0,00	600	2,84	600	2,46
<i>Collegio di San Pietro e Paolo</i> in Fermo	0	0,00	940	4,44	955	3,92
Bistum Babylon (Erträge der Dotierung von 1638)	0	0,00	0	0,00	600	2,46
<b>Total der Ausgaben (ohne auf dem Besitz lastende Verpflichtungen, Schuldzinsen und Geldanlagen)</b>	<b>15.126</b>	<b>100,00</b>	<b>21.162</b>	<b>100,00</b>	<b>24.387</b>	<b>100,00</b>
<b>Auf dem Besitz lastende Verpflichtungen und Schuldzinsen</b>	<b>4.007</b>		<b>2.173</b>		<b>2.387</b>	
<b>Geldanlagen: Erwerb von luoghi di monti</b>	<b>2.664</b>		<b>0</b>		<b>0</b>	
<b>Total der Ausgaben</b>	<b>21.796</b>		<b>23.335</b>		<b>26.773</b>	
	<b>1679</b>		<b>1680</b>		<b>1688</b>	
	<i>scudi</i>	<i>in %</i>	<i>scudi</i>	<i>in %</i>	<i>scudi</i>	<i>in %</i>
<i>Collegio urbano</i>	4.575	20,90	5.176	20,38	4.881	25,96
<i>Collegio de' Maroniti</i>	140	0,64	152	0,60	128	0,68
<i>Ministri provisionati</i> der Kongregation	1.746	7,98	1.590	6,26	1.914	10,18
Druckerei	972	4,44	708	2,79	911	4,85
Unterhaltsarbeiten an Immobilien der Kongregation	600	2,74	1.041	4,10	522	2,78
Diverse kleinere Ausgaben	860	3,93	392	1,54	592	3,15
<b>Total der Ausgaben in Rom</b>	<b>8.893</b>	<b>40,62</b>	<b>9.058</b>	<b>35,67</b>	<b>8.949</b>	<b>47,59</b>
<i>Provisioni</i> für Missionare	2.889	13,20	3.917	15,42	3.821	20,32
<i>Provisioni</i> für Erzbischöfe, Bischöfe und apostolische Vikare	3.400	15,53	3.040	11,97	2.635	14,01
<i>Viatici</i> für Erzbischöfe, Bischöfe, Missionare und Schüler des <i>Collegio urbano</i>	1.000	4,57	2.505	9,87	1.275	6,78
Schüler der Propagandakongregation außerhalb von Rom	552	2,52	432	1,70	552	2,94
<i>Utensili ecclesiastici</i> für Prälaten und Missionare	460	2,10	220	0,87	28	0,15
Diverse Almosen und Subsidien	525	2,40	419	1,65	92	0,49
Diverse Ausgaben für die Mission	2.000	9,14	209	0,82	128	0,68
<i>Collegio armeno</i> in Lemberg	600	2,74	600	2,36	600	3,19
<i>Collegio di San Pietro e Paolo</i> in Fermo	900	4,11	593	2,33	726	3,86
Bistum Babylon (Erträge der Dotierung von 1638)	673	3,07	4.400	17,33	0	0,00
<b>Total der Ausgaben (ohne auf dem Besitz lastende Verpflichtungen und Schuldzinsen)</b>	<b>21.892</b>	<b>100,00</b>	<b>25.393</b>	<b>100,00</b>	<b>18.805</b>	<b>100,00</b>



<b>Auf dem Besitz lastende Verpflichtungen und Schuldzinsen</b>	<b>2.380</b>		<b>2.636</b>		<b>2.407</b>	
<b>Total der Ausgaben</b>	<b>24.271</b>		<b>28.029</b>		<b>21.212</b>	
	<b>1693</b>		<b>1734</b>		<b>1760</b>	
	<i>scudi</i>	in %	<i>scudi</i>	in %	<i>scudi</i>	in %
Collegio urbano	4.364	23,81	6.982	23,98	10.708	31,12
Collegio de' Maroniti	140	0,76	190	0,65	140	0,41
Ministri provisionati der Kongregation	1.456	7,95	1.598	5,49	1.913	5,56
Druckerei	879	4,80	313	1,07	1.882	5,47
Unterhaltsarbeiten an Immobilien der Kongregation	343	1,87	894	3,07	1.160	3,37
Diverse kleinere Ausgaben	916	5,00	742	2,55	1.589	4,62
<b>Total der Ausgaben in Rom</b>	<b>8.098</b>	<b>44,19</b>	<b>10.718</b>	<b>36,82</b>	<b>17.393</b>	<b>50,55</b>
<i>Provisioni</i> für Missionare	3.010	16,43	5.173	17,77	6.021	17,50
Missionen in China und Ostindien	0	0,00	4.670	16,04	1.190	3,46
<i>Provisioni</i> für Erzbischöfe, Bischöfe und apostolische Vikare	3.564	19,45	3.466	11,91	5.633	16,37
<i>Viatici</i> für Erzbischöfe, Bischöfe, Missionare und Schüler des Collegio urbano	1.154	6,30	413	1,42	326	0,95
Kirche von Antiochien	0	0,00	384	1,32	283	0,82
Schüler der Propagandakongregation außerhalb von Rom	432	2,36	486	1,67	432	1,26
<i>Utensili ecclesiastici</i> für Prälaten und Missionare	66	0,36	80	0,28	0	0,00
Diverse Almosen und Subsidien	0	0,00	1.089	3,74	725	2,11
Diverse Ausgaben für die Mission	165	0,90	231	0,79	1.034	3,00
Collegio armeno in Lemberg	600	3,27	860	2,95	860	2,50
Collegio di San Pietro e Paolo in Fermo	770	4,20	1.246	4,28	0	0,00
Collegio di San Pietro e Marcellino in Neapel	0	0,00	96	0,33	0	0,00
Bistum Babylon (Erträge der Dotierung von 1638)	466	2,55	200	0,69	514	1,49
<b>Total der Ausgaben (ohne auf dem Besitz lastende Verpflichtungen, Schuldzinsen und Rückzahlung)</b>	<b>18.324</b>	<b>100,00</b>	<b>29.113</b>	<b>100,00</b>	<b>34.409</b>	<b>100,00</b>
<b>Auf dem Besitz lastende Verpflichtungen; Schuldzinsen</b>	<b>2.434</b>		<b>2.563</b>		<b>3.733</b>	
<b>Rückzahlung von Schulden</b>	<b>0</b>		<b>1.799</b>		<b>0</b>	
<b>Total der Ausgaben</b>	<b>20.759</b>		<b>33.475</b>		<b>38.142</b>	

Tab. 3 Geographische Verteilung der Ausgaben

	<b>1679</b>		<b>1693</b>		<b>1760</b>	
	<i>scudi</i>	in %	<i>scudi</i>	in %	<i>scudi</i>	in %
Rom	8.893	40,62	8.098	44,19	17.393	50,55
Übriges Italien	1.322	6,04	942	5,14	77	0,22
Eidgenossenschaft und Drei Bünde	262	1,20	142	0,77	202	0,59
Irland und Schottland	860	3,93	930	5,08	2.530	7,35
Nordeuropa	0	0,00	50	0,27	1.066	3,10
Polen	1.080	4,93	640	3,49	1.060	3,08
Ungarn und Siebenbürgen	120	0,55	310	1,69	266	0,77
Balkan	2.787	12,73	3.039	16,58	5.027	14,61
Konstantinopel, Kleinasien und Zypern	590	2,70	200	1,09	500	1,45
Syrien und Mesopotamien	1.043	4,76	1.256	6,86	1.410	4,10
Ägypten	280	1,28	0	0,00	1.148	3,34
Nordafrika (Tripolis)	0	0,00	75	0,41	90	0,26
Astrachan	0	0,00	0	0,00	75	0,22
Krim	0	0,00	0	0,00	50	0,15
Persien	0	0,00	0	0,00	300	0,87
Naḥčivān	0	0,00	200	1,09	200	0,58
Georgien	270	1,23	358	1,96	413	1,20
Westafrika und Brasilien	0	0,00	0	0,00	145	0,42
Ostindien	350	1,60	300	1,64	1.419	4,12
China	50	0,23	200	1,09	600	1,74
Ausgaben außerhalb von Rom: geographisch nicht zuzuordnen	3.985	18,20	1.584	8,65	439	1,28
<b>Total der Ausgaben (ohne auf dem Besitz lastende Verpflichtungen und Schuldzinsen)</b>	<b>21.892</b>	<b>100,00</b>	<b>18.324</b>	<b>100,00</b>	<b>34.409</b>	<b>100,00</b>
<b>Auf dem Besitz lastende Verpflichtungen; Schuldzinsen</b>	<b>2.380</b>		<b>2.434</b>		<b>3.733</b>	
<b>Total der Ausgaben</b>	<b>24.271</b>		<b>20.759</b>		<b>38.142</b>	

### 1.1.2 Zwischen Jurisdiktionskonflikt und personaler Vernetzung

Bei ihrer Einrichtung 1622 erhielt die *Propaganda fide* von Papst Gregor XV. einen breit gefassten Auftrag in allen Bereichen der Mission. Damit wurde der neuen Kongregation ein Aufgabenfeld zugewiesen, das teilweise bereits durch andere Kurienkongregationen, insbesondere das Heilige Offizium, besetzt war. Auf die Gründung der *Propaganda fide* folgten deshalb teilweise langwierige Auseinandersetzungen um die Abgrenzung der Zuständigkeitsbereiche. Solche Konflikte ergaben sich in den Ausdifferenzierungsprozessen im kurialen Behördenwesen im 16. und 17. Jahrhundert immer dann, wenn sich die Tätigkeitsbereiche neuer spezialisierter Kongregationen mit jenen bestehender Institutionen überlagerten.<sup>61</sup> Personale Bindungen zeitigten dabei widersprüchliche Auswirkungen: Einerseits schuf die Bildung zusätzlicher Kongregationen in Abhängigkeit von den Bemühungen der Papstfamilien um die Sicherung von Rang und Einfluss neue Konflikte. Andererseits führen die zahlreichen Doppel- und Mehrfachmitgliedschaften<sup>62</sup> zur Frage, inwiefern mögliche Jurisdiktionskonflikte durch personale Netzwerke neutralisiert wurden.

Schon unmittelbar nach ihrer Gründung entzog Gregor XV. der Propagandakongregation die Kompetenz, über die Gewährung der *facultates* – also die Festlegung der jeweiligen Zuständigkeiten und Rechte der Missionare – zu entscheiden. Über die Konzession der *facultates* befand in der Folge das Heilige Offizium; die *Propaganda fide* stellte den Antrag und ließ die *facultates* den Missionaren zukommen.<sup>63</sup> Anders als die *informationes* in der Gesellschaft Jesu wurde das Verfahren nicht zum Ausgangspunkt für den Aufbau einer informationsbasierten Personalverwaltung. Für das Heilige Offizium handelte es sich um ein Routinegeschäft, wie der fast immer geringe Umfang der Aktenordnungen, das weitgehende Fehlen personenbezogener Daten und die im Entscheid verwendete Formel »mit den gewohnten *facultates*« (»consuete facultà«, »cum solitis facultatibus«) zeigen. Gerade der Umstand, dass es sich um ein Routinegeschäft handelte, machte allerdings unter dem Gesichtspunkt der Performanz von Herrschaft einen wesentlichen Teil seiner Bedeutung aus, bot sich doch damit dem Heiligen Offizium die Gelegenheit, seinen Vorrang gegenüber

61 Vgl. dazu die Ausführungen zum Verhältnis von Indexkongregation und Heiligem Offizium und die Literaturhinweise in: Badea, Praktiken der römischen Bücherzensur, 332 f.

62 Vgl. etwa die Mitgliedschaften in der Indexkongregation und im Heiligen Offizium oder in der Immunitätskongregation und der *Congregatio episcoporum et regularium*. Zu den beiden Letzteren: Weber, The Curial Career of Federico IV Borromeo.

63 Metzler, Orientation, programme et premières décisions, 185 f.; Pizzorusso, Une instance centrale, 49–53.

der Propagandakongregation im administrativen Alltag immer wieder aufs Neue zu bestätigen.<sup>64</sup>

Inhaltlich von weit größerer Relevanz war die Kompetenz, Fragen zu strittigen Aspekten der kirchlichen Praxis zu klären. In Form von *dubia* wurden den kirchlichen Obrigkeiten Meinungen und Praktiken vorgelegt, deren Vereinbarkeit mit der kirchlichen Lehre und Disziplin Zweifel geweckt hatte. Dabei erwartete der Fragende eine Klärung, die als Richtschnur für die Gläubigen dienen sollte. Vorlage und Klärung eines *dubium* trugen damit dazu bei, dem päpstlichen Anspruch, Glaubenslehre und kirchliche Disziplin zu definieren, *in actu* Gestalt zu verleihen. Die Zensur im Rahmen eines solchen Verfahrens war nicht mit einer Bestrafung des Autors des *dubium* verbunden, weil als dessen Ziel ja gerade die Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehrmeinung galt. Den zentralen Platz besetzten die *dubia circa sacramenta*.<sup>65</sup> Dies lag an der Bedeutung, welche die römische Kirche den Sakramenten als Zeichen der göttlichen Gnade beimaß, deren Heilswirksamkeit davon abhing, ob sie von den dazu befugten kirchlichen Amtsträgern oder ausnahmsweise einem Laien (etwa im Fall der Nottaufe) angemessen verwaltet wurden.<sup>66</sup>

Die Entstehung neuer außereuropäischer Katholizismen schuf seit dem 16. Jahrhundert Klärungsbedarf in vielen Fragen. Zeigte das Vorgehen beim Umgang mit den *dubia* den Willen der Kurie, den Letztentscheid an sich zu ziehen, so lassen die *dubia* selbst zugleich die Handlungsspielräume kurienferner Akteure erkennen, die ihre eigenen Vorstellungen einbrachten und zur Vielfalt der rituellen Praktiken beitrugen.<sup>67</sup> In ihrer schiereren Menge und der vielfachen Wiederholung zeugen die *dubia* von der Schwierigkeit, die lokalen Praktiken mit den Normen der römischen Konfessionskirche zu vereinbaren. Dies führt zur Frage, inwiefern die Prüfung der *dubia* in der Praxis von einem Verfahren zur Herstellung von Eindeutigkeit zu einem Kanal mutierte, in dem Vielfalt und Vieldeutigkeit artikuliert wurden. Hinweise in diese Richtung bieten die Ritenstreite, die als *dubia* aus China und Indien nach Rom getragen wurden und auf den verschiedenen Handlungsebenen eine Dynamik entfalteten, die weit über den kirchlichen Kontext hinausreichte. Im Kontext der Ostchristenmission in Persien und im Osmanischen Reich ist die gleiche Frage hinsichtlich des Umgangs mit *communicatio in sacris*, also den Praktiken sakramentaler Gemeinschaft, zu stellen, wie weiter unten aufzuzeigen sein wird.<sup>68</sup> In der China-

64 Siehe die Dossiers zu den *facultates de Propaganda fide* (1660–1829) im Archiv des Heiligen Offiziums: ACDF, SO, St.St., OO 1f, g, 2 a–g, 3 a–i, 4 a–i.

65 Dazu Administrer les sacrements.

66 Broggio/Castelnau-L'Estoile/Pizzorusso, Le temps des doutes, 6f.

67 Dazu ebd., 14f.; Fattori, Politiche sacramentali.

68 Siehe 7. *Unerwünschte Weiterungen: Von der Mission zur Aufklärung?*

und der Ostchristenmission trug das Nebeneinander zweier Kongregationen, die sich für zuständig hielten – des Heiligen Offiziums und der *Propaganda fide* –, zu einer Dynamisierung der Kontroversen bei.

Die Frage nach dem Verhältnis der neuen Kongregation zum Heiligen Offizium hinsichtlich der Prüfung der *dubia* aus den Missionsgebieten stellte sich seit ihrer Einrichtung im Jahr 1622. Immer wieder bildete die Propagandakongregation *ad hoc* Ausschüsse zur Prüfung strittiger Fragen. Dazu gehörte 1625 der Auftrag an eine *congregatio theologorum*, ein Buch persischer muslimischer Gelehrter gegen den *Spiegel der Wahrheit*, den der Jesuitenpater Jerónimo Javier de Ezpeleta y Goñi im Mogulreich verfasst hatte, zu prüfen und eine Antwort zu formulieren.<sup>69</sup> Nach dieser *congregatio Persiae* setzte die *Propaganda fide* weitere Ausschüsse ein, die *dubia* von Missionaren klären sollten: 1631 zur Prüfung der *dubia* der Kapuziner bezüglich der *facultates*, die ihnen das Heilige Offizium gewährt hatte; 1632 zur Beantwortung der *dubia* eines Missionars in Japan. Trotz wiederholter derartiger Entscheide kann allerdings nur mit Einschränkungen von einem Jurisdiktionskonflikt gesprochen werden. War der Sekretär der *Propaganda fide*, Francesco Ingoli, die treibende Kraft bei der Behauptung der Zuständigkeiten »seiner« Kongregation, so gehörten manche Kardinäle beiden Dikasterien an und nutzten die Ressourcen, welche ihnen diese Doppelmitgliedschaften nach Maßgabe personaler Logiken boten. Seit 1632 beziehungsweise 1633 unterstanden das Heilige Offizium und die Propagandakongregation sodann gleicherweise je einem Neffen des regierenden Papstes Urban VIII. Barberini als Sekretär beziehungsweise Präfekt. Während auf institutioneller Ebene zwei Jurisdiktionen gegeneinander standen, waren diese also auf personaler Ebene aufs Engste miteinander verbunden. Enge Vernetzungen bestanden ebenso auf der Ebene der Gutachter, aus denen die durch die *Propaganda fide* bestellten Ausschüsse zusammengesetzt wurden. Anders als das Heilige Offizium mit seinem Stab von *consultores* und Qualifikatoren verfügte die neue Kongregation nicht über einen festen Kreis theologischer Spezialisten zur Prüfung der *dubia*. Die 1631 und 1632 eingesetzten Ausschüsse bestanden deshalb überwiegend aus Qualifikatoren des Heiligen Offiziums, die jedoch ihre Tätigkeit als Gutachter im Auftrag der *Propaganda fide* ausüben sollten. 1635 hatten sie ihren Auftrag noch nicht erfüllt. Aus der Verzögerung leitete Francesco Ingoli die Notwendigkeit ab, dass die Propagandakongregation unabhängig vom Heiligen Offizium vorgehe, das heißt eine eigene theologische Kommission einsetze. 1638 entschied Urban VIII. stattdessen, dass fortan alle *dubia* durch das Heilige Offizium zu beurteilen seien.<sup>70</sup>

<sup>69</sup> Siehe 7.1. *Doktrinäre Klärungen*.

<sup>70</sup> Metzler, *Controversia tra Propaganda e S. Uffizio*, 50–57; ders., *Orientation, programme et premières décisions*, 186–196.

Unmittelbar nach dem Tod Urbans VIII. und der damit verbundenen Entmachtung der Papstneffen nutzte Ingoli 1644 die Gunst der Stunde. Der neue Papst, Innozenz X. (1644–1655), der als Kardinal Giovanni Battista Pamphilj seit 1630 der Propagandakongregation angehört hatte und zu dessen Vertrauten der Sekretär gehörte, billigte nun dessen Vorschlag, *dubia* in Fragen der Glaubenslehre weiterhin durch das Heilige Offizium entscheiden zu lassen, Fragen der Moral und Gewissensfälle hingegen einer Kommission zu übertragen, die in Abhängigkeit von der Propagandakongregation beraten würde. Der Einspruch des Heiligen Offiziums stellte aber diese Entscheidung bereits 1646 wieder in Frage; sämtliche *dubia* sollten nun erneut dem Heiligen Offizium unterbreitet werden. 1658 untersagte schließlich Alexander VII. der Propagandakongregation die Beratung der *dubia*.<sup>71</sup> Die Praxis, die sich nun durchsetzte, entsprach dem Verfahren, das für die *facultates* angewandt wurde. Während das Heilige Offizium die *dubia* beriet, führte die Propagandakongregation die Korrespondenz mit den Missionaren. Dementsprechend gelangten die meisten *dubia* aus den Missionen über die *Propaganda fide* an das Heilige Offizium. Im Mittelpunkt standen Fragen der rituellen Praxis, welche die Missionare und gelegentlich auch andere Personen aus den Missionsgebieten aufwarfen. Trotz dieser Klärung führte das Nebeneinander der beiden Kongregationen auch später noch dazu, dass die Kurie in wichtigen Fragen mit zwei Stimmen sprach. Fielen die beiden ersten gegensätzlichen Entscheide von 1645 (*Propaganda fide*) und 1656 (Heiliges Offizium) in der Frage der chinesischen Riten noch in die hier referierte Phase wechselnder Zuständigkeiten, so war es 1729 trotz der inzwischen erfolgten Klärung der Zuständigkeiten die Propagandakongregation, die angesichts der Zurückhaltung des Heiligen Offiziums ein allgemeines Verbot der *communicatio in sacris* aussprach.<sup>72</sup>

Solche Vorgänge, die uns noch näher beschäftigen werden, verweisen darauf, dass die institutionellen Strukturen nach wie vor weniger festgefügt waren, als es die in den Zuständigkeitskonflikten formulierten Argumente annehmen lassen. Die Beteiligten brachten sachrationale und personale Logiken auf unterschiedliche Weise ein. Wenn man sich an die Argumentation des ersten Sekretärs der Propagandakongregation, Francesco Ingoli, hält, waren die Auseinandersetzungen zwischen *Propaganda fide* und Heiligem Offizium als Jurisdiktionskonflikte zu charakterisieren. Der Sekretär wirkte darauf hin, die Propagandakongregation als eine für alle Fragen der Mission zuständige Behörde mit einem spezifischen Herrschaftswissen zu positionieren. Demgegenüber wurden diese Gegensätze auf der Ebene der Kardinäle infolge der Doppelmitgliedschaften in beiden Kongregationen teilweise durch eine Praxis personaler Vernetzung überbrückt: Während Ingoli seinen sozialen Status und seine Handlungsmöglichkeiten an der Kurie

71 *Ders.*, *Controversia tra Propaganda e S. Uffizio*, 57–62; *ders.*, *Orientation, programme et premières décisions*, 193–196.

72 Siehe 7.1. *Doktrinäre Klärungen*.

über seine Rolle als Sekretär der *Propaganda fide* definierte, besaßen ein Teil der Kardinäle die Möglichkeit, je nach Situation als Mitglieder der Propagandakongregation oder des Heiligen Offiziums zu handeln.

Dabei war gerade auch der als Sekretär rangmäßig untergeordnete Ingoli in seiner Amtsstellung und seinen Handlungsmöglichkeiten von personalen Netzwerken abhängig. Sekretär der *Propaganda fide* wurde er dank der engen Bindung zur Familie Ludovisi, zu deren Prestigeprojekten die neue Kongregation zählte: 1620 war Ingoli Sekretär im Haushalt von Kardinal Alessandro Ludovisi geworden, der im folgenden Jahr als Gregor XV. zum Papst gewählt wurde und 1622 die Propagandakongregation gründete. Gregor XV. ordnete Ingoli 1621 seinem erst gerade sechszwanzigjährigen Neffen Ludovico (1595–1632) bei, den er zum Kardinal und Erzbischof von Bologna, Kardinalnepot sowie im November 1622 auf Lebzeiten zum Präfekt der neu eingerichteten Kongregation ernannte. Allerdings war die vorteilhafte Bindung an die Familie des regierenden Papstes wegen des frühen Todes von Gregor XV. 1623 nach nur knapp zweieinhalbjährigem Pontifikat von kurzer Dauer. Dass Ingoli gerade 1644 meinte, den Konflikt um die Zuständigkeit bei der Klärung der *dubia* zugunsten »seiner« Kongregation regeln zu können, hing mit dem Machtverlust der Barberini nach dem Tod Urbans VIII. und der Wahl von Innozenz X. 1644 zusammen. Bei alledem war Francesco Ingoli nicht nur ein Günstling der Ludovisi, sondern brachte bereits bei seiner Ernennung zum Sekretär 1622 einen soliden juristischen und theologischen Bildungs- und Erfahrungsschatz sowie beste Kenntnisse der Funktionsweise kurialer Institutionen in sein Amt ein. Diese Kenntnisse und Erfahrungen ermöglichten es ihm, von 1622 bis zu seinem Tod im Jahr 1649 von seinem subalternen Sekretärsamt aus wie kein anderer die Funktionsweise und die programmatische Ausrichtung der neuen Kongregation zu prägen. Als Sekretär oblag es Ingoli, die General- und Partikularkongregationen der Kardinäle vorzubereiten und das Protokoll zu führen.<sup>73</sup> Er schrieb die Briefe, fertigte die Dekrete aus und besorgte die laufenden Geschäfte, während es nach dem Vorbild der übrigen Kongregationen dem Präfekten überlassen blieb, die Papiere zu unterzeichnen und die Geschäfte zu überwachen.<sup>74</sup> Die sachrational begründeten, durch den Reformdiskurs der *zelanti*<sup>75</sup> geprägten Positionsbezüge Ingolis zur Frage der Zuständigkeit der *Propaganda fide* waren Ausdruck der sich in diesem Kontext konstituierenden kirchlichen Verwaltungskultur, zugleich aber auch Argumente in Konflikten, deren Ausgang letztlich doch durch personale Bindungen mitbestimmt wurde.

73 Metzler, Francesco Ingoli; *ders.*, Orientation, programme et premières décisions, 146–148. Zur Biographie Ingolis vgl. Pizzorusso, Ingoli, Francesco.

74 Ingoli, *Quattro Parti del Mondo*, 272.

75 Zum Diskurs der *zelanti* in den Auseinandersetzungen um die Konklavereform: Wassilowsky, Die Konklavereform Gregors XV., 165–216.

### 1.1.3 Propagandakongregation und weltliche Patronatsansprüche

Als ein Haupthindernis für eine rasche Verbreitung des christlichen Glaubens bezeichnete Francesco Ingoli in seiner *Relazione delle Quattro Parti del Mondo* von 1629–1631 ganz im Sinne der innerkirchlichen Reformziele der *zelanti* die »politischen Angelegenheiten der Fürsten«. Damit meinte er vor allem die Patronatsrechte der Könige von Portugal und Spanien, welche ihm zufolge die Ernennung neuer Bischöfe und die Aussendung fremder Missionare behinderten und für die Kirche bestimmte Gelder anderen Zwecken zuführten.<sup>76</sup> Sodann übte Ingoli vernichtende Kritik an den aus dem Ordensklerus rekrutierten Missionaren. Weit entfernt von den Augen der Ordensoberen und der Bischöfe frönten sie ihrer »Sensualität« und ihrem Geiz; vielfach seien sie unwissend und führten kein gutes Leben. Statt den christlichen Glauben zu verbreiten, verscheuchten sie ihn.<sup>77</sup> Ingoli bezeichnete auf diese Weise zwei Felder, auf denen den Bemühungen der Propagandakongregation mehr oder weniger anerkannte Rechtsansprüche im Wege standen: die Patronatsrechte der spanischen und der portugiesischen Krone einerseits, die Privilegien der Orden andererseits. Hinter der Kritik Ingolis stand eine Grundsatzfrage: Waren Papst und Kurienkongregationen an positives altes Recht gebunden oder konnten sie dieses, wenn es die Umstände erforderten, unter Berufung auf die heilsgeschichtlich und naturrechtlich begründete päpstliche *plenitudo potestatis* suspendieren oder gar widerrufen, wenn dies der Dienst für die Kirche Gottes erforderte?

Im 16. und frühen 17. Jahrhundert wurde die »äußere« Mission in Amerika und Asien weitgehend durch die Rahmenbedingungen geprägt, welche die iberischen Mächte aufgrund der ihnen vom Papst verliehenen Patronatsrechte schufen. Asien gehörte zu jenem Teil der Welt, den Alexander VI. im Schiedsspruch von Tordesillas 1494 Portugal zugesprochen hatte. Auf der Grundlage der päpstlichen Privilegien beanspruchten die Könige von Portugal das Patronat über die dortigen Missionskirchen: Der Pflicht, für die Verbreitung des christlichen Glaubens und den Aufbau kirchlicher Strukturen zu sorgen, entsprach das Recht der Krone, dem Papst die Kandidaten für das Erzbistum Goa und die Bistümer zu präsentieren, dem Erzbischof von Goa und den Bischöfen jene zur Besetzung der niedrigen Pfründen. Die Missionare waren gehalten, über Lissabon nach Asien zu reisen. Wichtig mit Blick auf die geographische Reichweite des *Padroado* war der Umstand, dass die Bullen, mit denen im 16. Jahrhundert die neuen Bistümer eingerichtet wurden, deren Außengrenzen nicht mit den Bereichen portugiesischer Herrschaft zusammenfallen ließen, sondern den Eroberungs- und Missionserwartungen

<sup>76</sup> »[...] gli affari politici de' Principi« (*Ingoli, Quattro Parti del Mondo*, 153–157, Zitat: 153).

<sup>77</sup> Ebd., 164.



entsprechend offenhielten.<sup>78</sup> Als sich zu Beginn des 17. Jahrhunderts portugiesische Augustiner im Namen Philipps III. als König von Portugal in Isfahan niederließen, verband sich damit ein portugiesischer Anspruch auf das Patronat der Missionskirchen im Safavidenreich. Das königliche Wappen an der Fassade des Konvents verdeutlichte die Abhängigkeit von der portugiesischen Krone.<sup>79</sup> Wie in Japan, China und weiten Teilen Südost- und Südasiens wurde der Anspruch auf das *Padroado* auch in Persien auf einen Raum ausgeweitet, der nie unter portugiesische Herrschaft fiel. Bereits mit der Ankunft der unbeschuhten Karmeliten in Isfahan 1607 wurde dieser Anspruch jedoch durch den päpstlichen Primatsanspruch in Frage gestellt.

Als 1622 die *Propaganda fide* eingerichtet wurde, sollte damit dem päpstlichen Primat Nachachtung verschafft werden. Die neue Kongregation musste zwar grundsätzlich die Patronatsrechte der spanischen und der portugiesischen Krone anerkennen.<sup>80</sup> Sie tendierte jedoch dazu, diese auf jene Gebiete zu begrenzen, die unter der effektiven weltlichen Herrschaft der Könige von Spanien und Portugal standen. Während ihr die spanischen Territorien in Amerika wegen des *Patronato real* de facto weitgehend verschlossen blieben, eröffneten sich der Kongregation in Asien im Laufe des 17. Jahrhunderts neue Möglichkeiten.<sup>81</sup> Da nur ein winziger Teil Asiens unter portugiesische Herrschaft gelangte und der portugiesische Einfluss in Asien durch die Konkurrenz anderer europäischer Mächte, insbesondere der Vereinigten Provinzen der Niederlande und Englands, entscheidend geschwächt wurde, stellte sich in zunehmendem Maße die Frage nach der Durchsetzbarkeit der portugiesischen Patronatsansprüche.<sup>82</sup> Bereits in seiner *Relazione delle Quattro Parti del Mondo* plädierte Ingoli dafür, dort, wo die Portugiesen keine Herrschaft

78 Dazu Jacques, Naissance et développement du padroado, 18–26, 35–101; Silva Rego, O Padroado Português; Boxer, The Portuguese Seaborne Empire, 228–248; Flannery, The Mission of the Portuguese Augustinians, 9–13. Zur engen Verbindung von Klerus und Krone im Kontext der Auseinandersetzungen mit dem Papsttum: Marcocci, Conscience and Empire. Vgl. über das *Patronato de Indias* der Könige von Kastilien: Egaña, La teoría del Regio Vicariato.

79 Peter II. an Francisco de Távora, Vizekönig des *Estado da Índia*, Lissabon, 3. 3. 1684 (DAAG, Sign. 56: Monções, Bd. 49, fol. 229r).

80 Diese hatten entscheidend zum Scheitern der früheren, seit dem Pontifikat von Pius V. (1566–1572) unternommenen Bemühungen, die Missionen mit der Bildung einer spezialisierten Kardinalskongregation in eine unmittelbare Abhängigkeit von der Kurie zu bringen, beigetragen. Zur Gründungsgeschichte der Propagandakongregation: Metzler, Wegbereiter und Vorläufer der Kongregation; ders., Foundation of the Congregation. Zur außereuropäischen Mission unter dem Pontifikat Pauls V.: Pizzorusso, Il papato e le missioni.

81 Vgl. Beckmann, La Congrégation de la Propagation; Sorge, Il »padroado« regio.

82 Subrahmanyam, The Portuguese Empire, 153–226. Vgl. Furber, Rival Empires of Trade, 31–124.

ausübten – insbesondere in China und Japan –, unabhängig vom *Padroado* Bischöfe und Erzbischöfe einzusetzen.<sup>83</sup> Mit der Ernennung von zwei Bischöfen für die damals beide zum Safavidenreich gehörenden Diözesen von Isfahan und Babylon (Bagdad) bekräftigte die Propagandakongregation 1632 die zuvor schon mit der Entsendung der unbeschulten Karmeliten und französischer Kapuziner beanspruchte Nichtzugehörigkeit des persisch-mesopotamischen Raumes zum *Padroado*.<sup>84</sup> 1648 bestritt sie, dass sich die Jurisdiktion des Erzbischofs von Goa in Asien über die portugiesischen Herrschaftsgebiete hinaus erstrecke.<sup>85</sup>

Seit den 1650er Jahren benutzte die Kurie in den Missionskirchen in Asien die Ernennung apostolischer Vikare französischer Herkunft dazu, das *Padroado* auszuhöhlen.<sup>86</sup> Dies war eine riskante Strategie, weil sich die kirchenpolitischen Ziele der französischen Krone nicht grundsätzlich von jenen der Könige von Portugal unterschieden. In die Lücke, die sich mit der Schwächung des portugiesischen Einflusses in den katholischen Missionen auftat, stieß weniger die Kurie als die französische Krone.<sup>87</sup> In Persien hatte sich dies bereits seit der Zeit um 1630 abgezeichnet. Die Gründung von Missionen der Kapuziner (1628) und der Jesuiten (1647) in Isfahan erfolgte zusammen mit anderen französischen Initiativen in verschiedenen Weltteilen, bei denen der Einsatz für den »wahren Glauben« französische Vormachtansprüche legitimierte. Als »graue Eminenz« im Schatten von Kardinal Richelieu spielte der Kapuziner Joseph de Paris auch bei der Entsendung von Missionaren seines Ordens nach Persien eine entscheidende Rolle.<sup>88</sup> Diese Mission war Teil eines in erster Linie auf das Osmanische Reich ausgerichteten Unternehmens französischer Kapuziner unter der Protektion des Königs. Die Mission in Isfahan und bald auch diejenige in Täbris gehörten zusammen mit Niederlassungen in verschiedenen osmanischen Städten zur Kustodie Aleppo, deren Missionare aus der Ordensprovinz der Touraine

83 *Ingoli*, *Quattro Parti del Mondo*, 158–161.

84 *Alonso*, *Los Mandeos*, 147f.

85 *Congregazione particolare*, 5.7.1644 (APF, Acta, Bd. 16, fol. 139v–140r); Nota de' negotii dell'Indie, [1648] (APF, SOCG, Bd. 191, fol. 149r–152r, zit. in: *Ting Pong Lee*, *La Sagrada Congregación frente al Regio Patronato*, 390 f.

86 *Pizzorusso*, *Roma nei Caraibi*, 287–292. Vgl. *Chappoulié*, *Rome et les missions d'Indochine*, 94–97, 114–164, 241–343, 365–379.

87 Dazu aus der Perspektive des Verhältnisses zu China: *Romano*, *Impressions de Chine*, 289–305.

88 *Deslandres*, *Croire et faire croire*, v. a. 32–40. Über Joseph de Paris: *Pierre*, *Le père Joseph*. Der Autor behandelt die Rolle des einflussreichen Kapuziners bei der Entsendung französischer Missionare jedoch bloß am Rande (210–215, 268 f.). Mehr Informationen, allerdings mit hagiographischem Unterton, bei: *Dedouves*, *Le père Joseph de Paris*, Bd. 2, 7–135. Für einen Überblick über die französischen Missionsunternehmungen: *Vaumas*, *L'éveil missionnaire*.

stammten. Joseph de Paris sorgte als enger Vertrauter des Günstlingministers für eine Finanzierung der Neugründungen durch die Krone und für die Protektion der Missionare durch den Botschafter in Konstantinopel und die Konsuln an den einzelnen Wirkungsstätten. Dabei verknüpfte er die Mehrung des Einflusses der französischen Krone und seines Ordens mit der Festigung seiner persönlichen Stellung bei Hofe.<sup>89</sup>

Entgegen den Zusicherungen des Kapuziners in seiner Korrespondenz mit der Propagandakongregation, die französischen Missionare im Nahen Osten würden sich »in keiner Weise in Staatsangelegenheiten« einmischen<sup>90</sup>, war bereits mit der Entsendung der Missionare die Absicht verbunden, den politischen Einfluss der französischen Krone zu stärken: Der Guardian der 1628 gegründeten Kapuzinermission von Isfahan wirkte als Agent des Königs am Safavidenhof. 1634 kauften die Kapuziner mit Mitteln der Krone ein Haus, das sich recht nahe beim Palast des Schahs und dem großen unter 'Abbās I. angelegten Platz, jedoch weit entfernt von der armenischen Vorstadt Neu-Dschulfa befand. In der Folgezeit errichteten sie auf der neu erworbenen Liegenschaft eine Kirche, in welcher sie 1640 die erste Messe zelebrierten.<sup>91</sup> Obwohl Père Joseph die Legitimation durch die *Propaganda fide* suchte und erhielt<sup>92</sup>, war im Vordringen französischer Angehöriger seines Ordens ein Konkurrenzverhältnis nicht nur zu den portugiesischen Augustinern, sondern auch zu den unbeschuhten Karmeliten angelegt<sup>93</sup>. Wie die Augustiner unter dem portugiesischen Patronat entzogen sich in Persien auch die französischen Kapuziner und später die Jesuiten weitgehend der Autorität der *Propaganda fide* – weniger indem sie sich dieser offen widersetzten, sondern vielmehr

89 Siehe ebd., 103–134. Zum osmanischen Kontext der Gründungen: *Girard*, Impossible Independence. Über den Gründer der Mission in Isfahan: *Godefroy de Paris*, Un grand missionnaire oublié.

90 So P. Joseph de Paris O.F.M. Cap. an Francesco Ingoli, Sekretär der Propagandakongregation, Paris, 12. 3. 1626: »Tutti Padri nostri hanno specialiter in mandatis di non impacciarsi in nessuna maniera delle cose di stato, di che non son in sospetto, et vi corrisponderanno con l'effetto.« (Ed. in: *Joseph de Paris*, Lettres et documents, 53).

91 *Richard*, Catholicisme et Islam chiite, 341; *ders.*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 24; Relation des missions adressée à la Propagande par les Pères Léonard et Joseph de Paris, Paris, 18. 5. 1634 (ed. in: *Joseph de Paris*, Lettres et documents, 221).

92 Père Joseph ließ sich durch die *Propaganda fide* zum apostolischen Kommissar und Präfekt der Missionen seines Ordens in England, Schottland, Konstantinopel und anderen Städten im Orient ernennen (*Vaumas*, Lèveil missionnaire, 107). 1627 gewährte die Kongregation den Kapuzinern die *facultas* für die Missionen in Persien und Armenien (*Congregazione generale*, 5. II. 1627 [APF, Acta, Bd. 4, fol. 306v]). Zu den Beziehungen zwischen Pater Joseph und der Propagandakongregation, siehe folgende Quellenedition: *Joseph de Paris*, Lettres et documents.

93 Vgl. 5.2.1. Ordenszugehörigkeit, Landsmannschaft und weltliche Patronatsansprüche.

indem sie ihre Angelegenheiten möglichst ohne den Rekurs nach Rom regelten und sich der Korrespondenz mit der Kongregation entzogen.<sup>94</sup>

Seitdem 1637 die reiche Witwe des kinderlos verstorbenen Antoine de Ricouart, *conseiller au Parlement de Paris*, Élisabeth Le Peultre, 120.000 *livres tournois* (etwa 40.000 *scudi*) zugunsten des Bischofssitzes von Babylon gestiftet hatte, musste der Bischofssitz aufgrund der durch Urban VIII. gebilligten Stiftungsbedingungen zwingend mit einem französischen Geistlichen besetzt werden. Als ersten Amtsinhaber schlug die Stifterin den unbeschuheten Karmeliten Bernard de Sainte-Thérèse [Jean Duval] vor, den sie als Pönitentin kennengelernt hatte. Urban VIII. ernannte Bernard de Sainte-Thérèse 1638 zum Bischof von Babylon und kurz darauf zum apostolischen Vikar für das Bistum Isfahan. Wegen der Eroberung von Bagdad durch die Osmanen begab sich Bernard de Sainte-Thérèse nach Isfahan, wo er von 1640 bis 1642 als apostolischer Vikar residierte. Bereits 1642 kehrte er nach Frankreich zurück. Dort lebte er bis zu seinem Tod im Jahr 1669 und wurde zu einem der Gründer der *Missions étrangères*.<sup>95</sup>

Die Bischöfe von Babylon waren bis zur Ernennung eines eigenen Bischofs für Isfahan im Jahr 1693 zugleich apostolische Vikare der Diözese Isfahan. Allerdings kamen erst François Picquet<sup>96</sup> und sein Nachfolger Louis-Marie Pidou de Saint-Olon seit den 1680er Jahren ihrer Residenzpflicht nach und wirkten von Isfahan und Hamadan aus auf eine Festigung des französischen Einflusses hin. In ihrem Gefolge kamen Priester der *Missions étrangères* nach Persien, die in Asien beim Versuch, den französischen Einfluss auszuweiten, mit der *Compagnie des Indes orientales* zusammenarbeiteten. In Persien bauten die *Missions étrangères* allerdings nur in Hamadan eine kleine Mission auf, während die Niederlassung in Neu-Dschulfa auf temporäre Aufenthalte beschränkt blieb.<sup>97</sup>

Formalisiert wurde der französische Anspruch, die Protektion über die Missionen im Safavidenreich auszuüben, erst im frühen 18. Jahrhundert in Analogie zu entsprechenden Bestimmungen in den Kapitulationen der Hohen Pforte<sup>98</sup>, welche den Vorrang des Allerchristlichsten Königs innerhalb der katholischen Christenheit legitimierten und zugleich die Praxis überwiegend friedlicher

94 Vgl. I. 4. »Stiefmutter« oder Protektorin? Missionare und Propaganda fide.

95 [Chick], *Chronicle*, Bd. 2, 818 f., 822 f.; *Hellot-Bellier*, France – Iran, 59 f.; *Metzler*, Nicht erfüllte Hoffnungen in Persien, 691 f.; *Mirot*, *Le séjour du Père Bernard de Sainte-Thérèse; ders.*, *Lettres écrites de Perse*. Umrechnung der *livres tournois* in *scudi* nach: P. Alexandre de Rhodes S.J. an P. Goswinus Nickel, *praepositus generalis* S.J., Isfahan, 11.9.1656 (ARSI, Gallia, 103 II, fol. 221v).

96 *Goyau*, François Picquet, consul de Louis XIV; *Hellot-Bellier*, France – Iran, 67 f.; *Metzler*, Nicht erfüllte Hoffnungen in Persien, 692–695.

97 *Vaumas*, *L'éveil missionnaire*, 355–361; *Kroell*, *Nouvelles d'Isfahan*, 20–25.

98 Dazu *Heyberger*, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, 241–271.

Beziehungen mit Muslimen rechtfertigten. Analog zu den Kapitulationen der Pforte enthielt der Vertrag, den der Gesandte Pierre-Victor Michel 1708 am persischen Hof aushandelte, Schutzbestimmungen zugunsten aller katholischen Christen unabhängig von ihrer Herkunft.<sup>99</sup> Im Gegensatz zu den iberischen Patronaten entbehrte die französische Protektion über die Missionen und die katholischen Christen sowohl im Osmanischen Reich als auch in Persien einer kirchenrechtlichen Grundlage. Vielmehr wurde der Anspruch unilateral aus den osmanischen Kapitulationen und in Persien aus dem Vertrag von 1708 abgeleitet. Der Kampf um die Anerkennung der Protektion fand deshalb vor allem im lokalen Beziehungsaltag mit den Mitteln symbolischer Kommunikation statt, wie weiter unten aufzuzeigen sein wird.<sup>100</sup>

Schon an dieser Stelle kann jedoch festgehalten werden, dass die französische *protection* auch ohne vergleichbare kirchenrechtliche Grundlage den päpstlichen Primatsanspruch nicht weniger in Frage stellte, als dies die aus dem *Padroado* abgeleiteten Ansprüche der portugiesischen Krone getan hatten. Wenn die Propagandakongregation vor Ort ihre Jurisdiktion geltend machen wollte, blieb sie auf Praktiken indirekter Einflussnahme angewiesen: Zeitweise mochte es als zielführend erscheinen, die Ansprüche der portugiesischen Krone durch die Förderung französischer Geistlicher herauszufordern. Insgesamt vielversprechender war in Persien aber der Einsatz von Ordensgeistlichen, die in einem direkteren Verhältnis zur Kurie standen, zunächst von unbeschuhten Karmeliten und später auch von Dominikanern, die der römischen Reformkongregation von Santa Sabina angehörten. Anders als die Bischöfe von Babylon, die seit den 1630er Jahren aufgrund der Stiftungsbestimmungen zwingend französischer Herkunft sein mussten, entstammten die seit 1693 ernannten lateinischen Bischöfe von Isfahan ausschließlich diesen beiden Orden, wodurch die portugiesischen und französischen Ansprüche in Grenzen gewiesen und die Jurisdiktion der *Propaganda fide* vor Ort geltend gemacht werden sollte.

#### 1.1.4 Propagandakongregation und Ordensprivilegien

Auch im Verhältnis zu den Orden stieß die *Propaganda fide* indessen an Grenzen, die durch altes Recht – Privilegien und Gewohnheit – gesetzt waren.<sup>101</sup> Gemäß einer alten Praxis hatten die Päpste ausgewählten Orden jeweils für bestimmte

<sup>99</sup> Bayani, *Les relations de l'Iran*, 188 f.

<sup>100</sup> Vgl. 5.2.1. *Ordenszugehörigkeit, Landsmannschaft und weltliche Patronatsansprüche* und 5.2.2. *Ordensgeistliche und bischöfliche Autorität*.

<sup>101</sup> Zu den Beziehungen zwischen der Propagandakongregation und dem Ordensklerus: Pizzorusso, *La Congregazione »de Propaganda Fide« e gli ordini religiosi; ders., Percorsi*

Missionsgebiete mehr oder weniger weit reichende Privilegien gewährt. Im 16. Jahrhundert erfolgte die Gewährung der Privilegien überwiegend im Kontext des spanischen und des portugiesischen Patronats über die Missionskirchen. Während die kastilische Krone vor allem auf die Bettelorden setzte, rückte im Bereich des portugiesischen *Padroado* die Gesellschaft Jesu in den Vordergrund. Begrenzte Möglichkeiten der Einflussnahme behielt die Kurie mit der Gewährung ähnlicher Privilegien an konkurrierende Orden. Die Entsendung von Augustinern von Goa nach Isfahan erfolgte im Kontext der durch Clemens VIII. begünstigten Öffnung der Missionsgebiete im Bereich des portugiesischen *Padroado* für die Bettelorden – Franziskaner, Dominikaner und Augustiner.

Zu Konflikten mit den Orden führten die Bestrebungen, im Gefolge des Tridentinums die Dispen- und Absolutionsgewalt strikter zu regeln und an die kirchliche Hierarchie zu binden. Das mit der Einrichtung der Propagandakongregation verbundene Ziel einer verstärkten Unterordnung unter das päpstliche Primat bedingte eine Abkehr von der bisherigen Praxis der Vergabe dauerhafter Privilegien zugunsten der Gewährung von *facultates* für eine begrenzte Zeit, wobei die Gültigkeitsdauer aufgrund praktischer Überlegungen mit zunehmender geographischer Distanz zu Rom wuchs. Neu war auch die allgemeingültige Systematisierung der *facultates*, die sich von der bisherigen Praxis abhob, auf bestimmte Missionsgebiete und Orden bezogene Privilegien zu verleihen. Den *facultates* lag die Absicht zugrunde, die Voraussetzungen für Konversionen zu verbessern oder in gemischtkonfessionellen Milieus die Abkehr von der katholischen Kirche zu verhindern, indem etwa »Häretikern« die Absolution gewährt oder von der strikten Anwendung der kanonischen Regeln dispensiert werden konnte.<sup>102</sup>

Präzisiert wurden die Regeln für die Gewährung der *facultates* in den Jahren 1633 bis 1637 im Rahmen der von Urban VIII. eingesetzten Partikularkongregation *super facultatibus missionariorum*, die aus Mitgliedern des Heiligen Offiziums und der Propagandakongregation, zwei *consultores* und dem Assessor des Heiligen Offiziums sowie dem Sekretär der *Propaganda fide*, Francesco Ingoli, zusammengesetzt war. Die Partikularkongregation erarbeitete fünf allgemeingültige und vier auf Sonderfälle bezogene Formeln. Die Möglichkeiten der Missionare, vom ordentlichen kanonischen Recht zu dispensieren, wurden dort am weitesten gefasst, wo die Ausübung des katholischen Glaubens von der weltlichen Obrigkeit behindert oder untersagt wurde oder der Zugang zu Pfarreipriestern und Bischöfen aus anderen Gründen besonders schwierig war.<sup>103</sup> Aufgrund der ihnen

---

di ricerca; ders., *Le pape rouge et le pape noir*.

102 Dompnier, *L'administration des sacrements*, 25–27; Pizzorusso, *I dubbi sui sacramenti*, 43–45; Paventi, »super facultatibus missionariorum«.

103 Dompnier, *L'administration des sacrements*, 25 f.; Pizzorusso, *I dubbi sui sacramenti*, 43 f.; ders., *Une instance centrale*, 53 f.; Paventi, »super facultatibus missionariorum«.

gewährten *facultates* übten die Missionare Befugnisse aus, die in Europa von übergeordneten Amtsträgern wahrgenommen wurden, insbesondere hinsichtlich der Gewährung von Dispensen und der Absolutionsgewalt.<sup>104</sup> Wo wegen der Distanz oder aus anderen Gründen der Rekurs an die Kurie nicht möglich war, sollten die Missionare sogar in den gewöhnlich dem Papst vorbehaltenen Fällen die Absolution erteilen können.<sup>105</sup> Auch im Rahmen der neuen Regelung blieben die Missionsgebiete also Bereiche eines Ausnahmerechts, die sich der ordentlichen kirchlichen Gerichtsbarkeit entzogen und wo tridentinische Normen nur eingeschränkt durchgesetzt werden konnten.<sup>106</sup>

In den durch die Legitimität alten Rechtes geprägten Gesellschaften der Frühen Neuzeit stieß auch die Infragestellung von Ordensprivilegien durch die römische Kurie – ähnlich wie jene von Privilegien des Adels durch weltliche Monarchen – auf grundsätzlichen Widerspruch der Betroffenen.<sup>107</sup> Die Tragweite der Konflikte illustrieren zwei Werke aus den 1650er Jahren, deren Autoren die Privilegien der Missionare in Erinnerung riefen. In seinem 1653 erstmals in Antwerpen gedruckten Werk *Apostolatus evangelicus missionariorum regularium per universum mundum expositus* verglich der irische Franziskaner Raymond Caron die Autorität einfacher Ordensgeistlicher in den Missionsgebieten mit jener des Papstes, als dessen Legate und Kommissare sie handelten:

Die Missionare aus den Orden, die sich mit der Erlaubnis ihrer Oberen in welche Länder der Ungläubigen und in welchen Erdteil auch immer begeben, um diese zu bekehren, sind bezüglich ihrer die Mission betreffenden Amtsgewalt unter Bestätigung all ihrer Privilegien wie Legate und Kommissare des Papstes.<sup>108</sup>

104 Siehe die Formel 4 der *facultates*, wie sie zum Beispiel 1662 P. Dionisio di Gesù O.C.D., Präfekt der Missionen seines Ordens in Persien, gewährt wurden (ACDF, SO, St.St., OO 1 f, fol. 252r/v, die Formel zum Beispiel in: OO 5 h). In der Terminologie der Kurienkongregationen wurde der Provinzialvikar O.C.D. als Präfekt bezeichnet.

105 *Paventi*, »super facultatibus missionariorum«, 232 f.

106 *Broggio/Castelnau-L'Estoile/Pizzorusso*, *Le temps des doutes*, 18 f.

107 Adliger Widerstand gegen die Infragestellung alten Rechts ist seit Längerem bestens erforscht: grundlegend etwa *Jouanna*, *Le devoir de révolte*, über den französischen Adel.

108 »Missionarii regulares in locis Roma remotioribus [...] habent omnimodam in utroque foro auctoritatem pontificiam: quantam iudicaverint expedire pro conversione infidelium manutentia ac profectu illorum in fide catholica et oboedientia Romanae ecclesiae. [...] Missionarii regulares, qui de licentia suorum superiorum proficiscuntur ad quascumque terras infidelium et ad quamcumque mundi partem ut eos convertant, sunt tamquam legati et commissarii Papae quoad omnem potestatem in utroque foro missioni convenientem, cum confirmatione omnium suorum privilegiorum.« (*Caron*, *Apostolatus evangelicus missionariorum regularium*, 135 f.). Die Aussagen waren vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen innerhalb der irischen katholischen Kirche zu sehen, in denen Raymond Caron zwischen 1648 und 1650 als Visitor seines Ordens

Während die Ausgabe von 1653 offenbar der Aufmerksamkeit der Indexkongregation entgangen war, gelangte diese 1661 rasch zu einem Verbot der zweiten, 1659 in Paris erschienenen Ausgabe.<sup>109</sup> Einer der Gutachter warf dem Autor insbesondere vor, unter Berufung auf eine nirgends auffindbare Bulle Papst Hadrians VI. zu behaupten, die Missionare könnten, was der Papst könne, sofern es dem allgemeinen Wohl und der Mission förderlich sei.<sup>110</sup> Anders als Caron zählte der Theatiner Angelo Maria Verricelli in seiner 1656 veröffentlichten Abhandlung *De apostolicis missionibus* zwar ganz zu Beginn seines Werkes unter dem Titel *Über den Gebrauch der Privilegien (Pro usu privilegiorum)* all jene Privilegien auf, welche die Propagandakongregation widerrufen hatte, wie er es dann unter Titel XVII *Von einigen widerrufenen Privilegien der Ordensgeistlichen in den Ländern der Ungläubigen (De aliquibus regularium privilegiis pro partibus infidelium revocatis)* näher ausführte.<sup>111</sup> Im Widerspruch dazu behauptete der Autor jedoch unter Titel IV, die Privilegien der Orden hätten hinsichtlich der Missionen ungebrochen Bestand, weil diese »vor allem zugunsten des Glaubens und nicht der Ordensgeistlichen« gewährt worden seien.<sup>112</sup>

Einseitige Entscheide der Kurie blieben eingebunden in Aushandlungsprozesse, die deutliche Parallelen zum Verhältnis zwischen weltlichen Herrschern, die ihre *potestas absoluta* geltend machten, und den Ständen, die auf das alte Recht pochten,

---

gegen Nuntius Gianbattista Rinuccini und zugunsten eines Arrangements mit der Krone Partei ergriffen hatte. Über die Mission von Gianbattista Rinuccini: *Ó hAnnracháin, Catholic Reformation in Ireland*. Zu Raymond Carons Rolle im Franziskanerorden und im irischen Katholizismus: *Millet, The Irish Franciscans*, insbes. 41, 57, 422 f., 425–427, 430–463, 500.

109 Feria 3<sup>a</sup> der Indexkongregation, 22. II. 1661: »iusserunt prohiberi donec corrigatur« (ACDF, Index, Diari 6: 1655–1664, fol. 109v. Vgl. *Martínez de Bujanda*, Index librorum, 192). Die Punkte, welche das Heilige Offizium dazu bewogen, das Werk der Indexkongregation vorzulegen, sind zusammengefasst in: *Notabilia in libro cui titulus »Apostolatus Missionariorum« authore R. P. Fr. Raymundo Carono Ordinis S. Francisci* (ACDF, SO, Censura librorum 1661–1662, fol. 60r–62v). Das Verfahren vor der Indexkongregation ist dokumentiert in: ACDF, Index, Diari 6: 1655–1664, fol. 103v, 107r, 109v; ACDF, Index, Prot. 33, fol. 48or, Prot. 34, fol. 82r–85v, 86r–88v (Gutachten von Michelangelo Ricci), 90r–96r (Gutachten von Giovanni Nicheo). Der Autor dankt Dr. Andrea Badaea für den Hinweis auf diese Dokumentation.

110 Gutachten von Giovanni Nicheo, undatiert [1661]: »[...] ex bulla quadam Adriani VI asserere non dubitet »Missionarios regulares posse quiquid Papa potest; dummodo communi bono, et missioni vere conducat« [...]« (ACDF, Index, Prot. 34, fol. 91r/v).

111 *Verricelli*, *Quaestiones morales*, nicht nummerierte Seite, 81r–819. Vgl. *Chappoulié*, *Rome et les missions d'Indochine*, 89.

112 »Ratio est, quia ea privilegia principaliter concessa sunt ob favorem fidei, non religiosorum; quare multa hodie conceduntur pro conversione infidelium, & manutentione conversorum.« (*Verricelli*, *Quaestiones morales*, 265).



aufwiesen. In einem langwierigen Prozess musste die Kurie versuchen, die neuen Regelungen gegen anderslautende Ansprüche durchzusetzen. Sie war dabei mehr darauf bedacht, die eigenen Kompetenzen *in actu* festzulegen, indem sie in einer Sache Entscheide fällte, als erbetene Dispense zu verweigern.<sup>113</sup> Die von den Päpsten zeitlich unbefristet gewährten Privilegien standen den Bestrebungen, die Missionstätigkeiten der Orden zu reglementieren, im Wege. Niedriger waren die Hindernisse in neuen Missionsgebieten – also zum Beispiel in Persien.<sup>114</sup> Wie weltliche Fürsten in ihren Herrschaftsbereichen nutzte Clemens VIII. die Vergabe von Privilegien dazu, sich die von ihm selbst geschaffene italienische Kongregation der unbeschuhten Karmeliten zu verpflichten. In der Folge stützten indessen auch diese ihren sozialen Status und ihre Rechtsstellung auf ihre Privilegien ab.<sup>115</sup> Auch in dieser Hinsicht ergeben sich auffallende Parallelen zu den Handlungsweisen weltlicher Akteure: Wie adlige Familienverbände verteidigten die kirchlichen Orden einerseits das eigene, alte Recht und nutzten andererseits die Beziehungen zum höchsten Gnadenspenden und zu den von diesem eingesetzten Gremien dazu, Vorteile und Vorrechte zu erwerben und ihre Stellung im Vergleich zu ihren Standesgenossen – anderen Orden – zu verbessern.<sup>116</sup> Als neu gegründete Ordensgemeinschaft war die italienische Kongregation der unbeschuhten Karmeliten zumindest in ihren Anfängen in besonderem Maße auf ein gutes Verhältnis zur römischen Kurie angewiesen.

Bereits etablierte Orden verfügten über größere Handlungsspielräume. Mit besonderem Nachdruck verteidigten die Jesuiten gegenüber der Propagandakongregation das Recht ihres Generals, nach eigenem Ermessen Missionare auszusenden, zu versetzen und abzubrufen. 1629, also kurz vor der Einberufung der Kommission *super facultatibus missionariorum*, hatte Urban VIII. die Privilegien der Gesellschaft noch einmal bestätigt. Unter solchen Bedingungen konnte nur versucht werden, die Ordensoberen dazu zu bringen, sich bei der Ausfertigung der *facultates* für die Missionare, die sie selbst aussandten, an die durch die Partikularkongregation erarbeiteten Formeln zu halten. 1643 akzeptierte der Ordensgeneral der Jesuiten die neuen Formeln für seine Missionare. Hingegen bewahrten die Jesuiten das Recht, unabhängig von der *Propaganda fide* Missionare auszusenden, zu versetzen und abzubrufen.<sup>117</sup>

113 *Dompnier*, L'administration des sacrements, 27; *Pizzorusso*, I dubbi sui sacramenti, 43–45.

114 *Pizzorusso*, Percorsi di ricerca, 52–54.

115 Eine Sammlung der Privilegien des Ordens erschien bereits 1617 im Druck: *Privilegia Fratrum Discalceatorum*. Zum Verhältnis zur Propagandakongregation: *1.4. »Stiefmutter« oder Protektorin? Missionare und Propaganda fide*.

116 Vgl. die Überlegungen von Ronald G. Asch zu den Beziehungen zwischen adligen Familienverbänden und Monarchen: *Asch*, Europäischer Adel, 235–274.

117 *Paventi*, »super facultatibus missionariorum«, 237–239; *Pizzorusso*, Percorsi di ricerca, 53; *ders.*, I dubbi sui sacramenti, 45.

Partikulare Normen blieben in den Missionsgebieten bestimmend. Die Unterscheidung zwischen den Missionaren, die aufgrund der *facultates* der *Propaganda fide* wirkten, und jenen, die sich als von der Kongregation weitgehend unabhängig betrachteten, findet sich denn auch noch in der *Relazione* des Sekretärs der *Propaganda fide*, Urbano Cerri, von 1678. Die Missionare, die von ihren Ordensoberen ausgesandt wurden, handelten demnach in fast vollständiger Unabhängigkeit von der Propagandakongregation, lebten, wie es ihnen passe, und widersetzten sich den anderen Missionaren. 1678 unterstanden nur etwa 100 Missionen der *Propaganda fide*.<sup>118</sup>

Zur Besetzung der Missionen blieb die *Propaganda fide* auf das Personalreservoir der Orden, zur Durchsetzung seiner Autorität gegenüber den Missionaren auf die Autorität der Ordensoberen angewiesen. In einer Denkschrift, in der er ein pessimistisches Bild des seit 1622 Erreichten zeichnete, kam der Sekretär der Kongregation, Mario Alberizzi, 1657 nicht umhin, die unverändert große Bedeutung des Ordensklerus für die Rekrutierung der Missionare anzuerkennen. Aus der Einheit der Organisation und Regierung der Orden resultiere eine Gemeinsamkeit der Einstellungen und Interessen, welche ihre Tätigkeit begünstigte. Auf die widerstrebende Anerkennung ihrer Bedeutung ließ Alberizzi eine ausführliche Kritik an den Orden folgen. Er warf ihnen vor, einzelne Missionen für sich allein zu beanspruchen und andere Orden oder gar Geistliche aus einer anderen Provinz des gleichen Ordens auszuschließen und die Weihe und Tätigkeit einheimischer Priester zu verhindern. Ebenso negativ war das Bild, das Alberizzi von den Beziehungen zwischen der *Propaganda fide* und den Orden zeichnete: Während die fest organisierten und einflussreichen Orden (gemeint waren insbesondere die Jesuiten) nur ihrer eigenen Regel gehorchten und von der Kongregation unabhängig bleiben wollten, wolle in den weniger gut organisierten Orden jedes Mitglied ohne Unterordnung unter die Oberen und die Ordensregel leben. Bei Ersteren sei die Propagandakongregation bezüglich der Kenntnis der Verhältnisse vom Gutdünken der Ordensoberen abhängig, die dann informierten, wenn sie darin einen Nutzen für ihren Orden erblickten; von Letzteren seien bloß ungewisse, fehlerhafte und nicht der Wahrheit entsprechende Nachrichten zu erhalten. Visitatoren brächten keine Abhilfe, weil Weltpriester für diese Aufgabe kaum gefunden werden könnten und die Angehörigen eines Ordens jenen eines anderen derart misstrauten, dass viele nicht bereit seien, ihnen Rechenschaft abzulegen. Alberizzi zufolge blieben die Versuche der Kurie, die Missstände

---

118 *Relatione di Monsignor Urbano Cerri alla Santità di N. Signore PP. Innocenzo XI dello stato di Propaganda fide, undatiert [1678] (ASV, Missioni, 2, fol. 115v–116v). Vgl. Pizzorusso, Roma nei Caraibi, 265; ders., I dubbi sui sacramenti, 45; ders., La Congregazione »de Propaganda Fide« e gli ordini religiosi, 214–217; ders., Le pape rouge et le pape noir, 556 f.*

abzustellen, wirkungslos, weil die Orden auf ihre Privilegien pochten und offen oder insgeheim an weltliche Fürsten rekurrierten.<sup>119</sup>

Die Abhängigkeit der Kurie vom Ordensklerus hatte sich bereits im Missionsauftrag von Clemens VIII. an die unbeschuhten Karmeliten manifestiert. Dass der Papst »seine« Persienmissionare 1604 aus deren eben erst gegründeten italienischen Kongregation rekrutierte, überraschte innerhalb und außerhalb des Ordens, hatte die durch Theresa von Ávila und Juan de la Cruz inspirierte Reform die unbeschuhten Karmeliten doch stark auf eine kontemplative Lebensweise ausgerichtet.<sup>120</sup> Gegen den Einsatz in der Persienmission sprachen auch die ausgesprochen schwachen personellen Ressourcen, verfügte die italienische Kongregation 1604 doch erst gerade über die Konvente in Genua, Rom und Neapel.<sup>121</sup> Wie bereits weiter oben erwähnt wurde, blieben die Zahl der in den Missionen tätigen unbeschuhten Karmeliten und deren Anteil am gesamten Personalbestand des Ordens auch in der Folgezeit durchweg niedrig.<sup>122</sup> Für die neu gegründete Kongregation der unbeschuhten Karmeliten sprach indessen die Tatsache, dass sie im Gegensatz zu den etablierten Missionsorden nicht über weitreichende Privilegien verfügte und stärker von der päpstlichen Gunst abhing. Zusammen mit der Ausrichtung auf ein weitgehend neues Missionsgebiet war die Wahl des Ordens symptomatisch für die Grenzen, an welche der päpstliche Primatsanspruch in den bisherigen Missionen stieß.

## 1.2 Die unbeschuhten Karmeliten: Dysfunktionale Institutionen und innere Disziplin

Die Neuausrichtung auf die Mission stellte die unbeschuhten Karmeliten vor neue Herausforderungen, nicht nur bezüglich der Vereinbarkeit mit der kontemplativen Ausrichtung des Ordens, sondern auch bezüglich seiner Organisation. Zwar hatten die unbeschuhten Karmeliten von den Mendikantenorden eine Verfassung übernommen, welche die einzelnen Konvente zu Provinzen vernetzte und die Zugehörigkeit der Ordensmitglieder auf die Provinzen und den gesamten Orden ausrichtete. In einem Orden, der sich dem Rückzug aus der »Welt« und einem kontemplativen Leben im kollektiven Rahmen der Konvente verpflichtete, war allerdings der Fall, dass einzelne Mitglieder über riesige Distanzen verstreut

119 *Congregazione particolare*, 4.9.1657 (APF, Acta, Bd. 26, 355–402, insbes. 374–379, 390 f., zusammengefasst in: *Pizzorusso*, Percorsi di ricerca, 41 f.; *Metzler*, Die Kongregation in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, 267 f.).

120 Vgl. *Giordano*, Domenico di Gesù Maria, Ruzola, 103–107.

121 Vgl. *Fortes*, Acta capituli generalis O.C.D., Bd. 1, XVI–XVIII.

122 Siehe *Einleitung*.

in Kleinstgemeinschaften lebten, nicht vorgesehen. Genau dies trat mit der Perienmission und den daran anschließenden Unternehmungen ein. Im Folgenden soll deshalb den Bemühungen nachgegangen werden, funktionsfähige Organisationsstrukturen aufzubauen, um die verstreuten Ordensangehörigen auf gemeinsame Ziele und Verhaltenspraktiken festzulegen. Dabei soll die Parallelität der Veränderungen an der römischen Kurie und im Orden herausgearbeitet werden.

Die Orden hatten nicht nur als Objekte päpstlicher Politik an den Institutionenbildungsprozessen der Frühen Neuzeit teil. An organisationssoziologischen Fragestellungen orientierte Studien zeigen, dass die Orden selbst Akteure dieser Transformationsprozesse waren und sich in diesen auch die ordensinterne Kommunikation veränderte. Allerdings konzentrieren sich die bisherigen Forschungen auf die Gesellschaft Jesu<sup>123</sup>, wie überhaupt die Ordensgeschichte allgemein erst in jüngster Zeit als wichtiges Arbeitsfeld säkularer Frühneuezeitforschung erschlossen worden ist<sup>124</sup>. Da die Ordensregierung der unbeschuhten Karmeliten bisher noch nicht Gegenstand der Forschung war, drängt es sich auf, im Folgenden von den Arbeiten zur Gesellschaft Jesu auszugehen und daran anknüpfend nach den Spezifika der Institutionenbildungsprozesse bei den unbeschuhten Karmeliten zu fragen.

Der in den Ordenskonstitutionen festgeschriebene Missionsauftrag stellte die Gesellschaft Jesu vor die Aufgabe, zwischen den in aller Welt verstreuten Ordensangehörigen eine Einheit zu bewahren.<sup>125</sup> Die Konstitutionen sahen dazu

123 Beispielhaft *Friedrich*, *Der lange Arm Roms? Über die Regierung des Predigerordens aus rechtshistorischer Perspektive: Maillard, Réforme religieuse et droit*.

124 Während die Geschichte der Gesellschaft Jesu und jene einzelner anderer Reformorden bereits Gegenstand bedeutender Studien geworden sind, welche die Gemeinschaften über die Ordensgeschichte im engen Sinn hinaus in den Blick nehmen, stechen die Forschungslücken bei den alten Orden und auch einem Teil der Reformorden ins Auge. Gute Synthese, mit Blick auf Italien: *Rurale*, *Monaci, frati, chierici*. Beispielhaft für die Erforschung der Bedeutung eines Ordens für die religiöse Alltagskultur der Frühen Neuzeit ist die vergleichende Studie von Hillard von Thiessen über Freiburg im Breisgau und Hildesheim (*Thiessen*, *Die Kapuziner*, vgl. *Hours*, *Des moines dans la cité*, und *Rurale*, *I gesuiti a Milano*). In der französischen Frühneuezeitforschung ist die Untersuchung des Ordensklerus vergleichsweise besser verankert: Neben nach wie vor grundlegenden älteren Forschungen – etwa jenen von Bernard Dompnier oder Dominique Dinet (*Dinet*, *Religion et société*) – sind in jüngster Zeit einige wichtige Dissertationen zu verzeichnen: zum Beispiel *Sinicropi*, »D'oraison et d'action«, und *Marceau*, *Exercer l'autorité*. Die Intensität der mediävistischen Ordensforschung bleibt auch in der französischen Frühneuezeitforschung unerreicht. Folgende Tagung versuchte, eine Bilanz der Forschung zu ziehen: *Wohin geht die Ordensgeschichte? Themen, Wege und Methoden einer vergleichenden Forschung*, Dresden, 27.–29.10.2016.

125 Dazu *Fabre*, *Introduction*, 385: »Elles [les constitutions] doivent régir le paradoxe d'une société de religieux identifiée et certifiée par les autorités romaines, lors même qu'elle

einen streng hierarchischen Ordensaufbau und eine unbedingte Gehorsamspflicht der Mitglieder gegenüber den Ordensoberen vor.<sup>126</sup> Dieser Organisation des Ordens entsprach eine Personalverwaltung, welche die »Objektivierung« der Personalentscheidungen sicherstellen sollte.<sup>127</sup> Aufgrund dieses vergleichsweise zentralistischen Aufbaus, des elitären Selbstverständnisses und der Integration der Kontemplativität in die innerweltliche *actio* ist die Gesellschaft Jesu als »geradezu ›moderner« Ordensstypus beschrieben worden.<sup>128</sup> Die Kontroversen bezüglich der »monarchischen« Ordensverfassung, die schon bei der Gründung der Gesellschaft Jesu einsetzten<sup>129</sup>, trugen dazu bei, dass deren Funktionsweise in besonderem Maße das Interesse der Forschung geweckt hat und heute mit Abstand am besten erforscht ist. Was Hartmut Lehmann noch als »eine Art absolutistische Herrschaft in einem übernationalen Personenverband« charakterisiert hat<sup>130</sup>, unterlag allerdings, wie Markus Friedrich gezeigt hat, ebenfalls jenen Grenzen, die für frühneuzeitliche Distanzherrschaft allgemein charakteristisch waren und in der Forschung über weltliche Herrschaftsverbände zu einer Abkehr vom Absolutismusparadigma geführt haben. Die Ordensprovinzen waren, so Friedrich, »ein Kräftefeld, in dem zahlreiche Einflüsse herrschten und die vorgegebenen Strukturen verunklärten«. Lokale Vorgänge seien »deshalb nur selten einfach durch Vorschriften und Befehle steuerbar« gewesen.<sup>131</sup> Die Ordensoberen blieben darauf angewiesen, dass die Akteure vor Ort zur Kooperation bereit waren und die Verfahren nicht in ihrem eigenen Sinne instrumentalisierten.<sup>132</sup> Nicht

---

est fondée sur le principe de n'avoir pour lieu, comme l'indiquera Jérôme Nadal, que le seul ›lieu du monde‹.»

126 Friedrich, *Der lange Arm Roms?*, 46–62.

127 Ebd., 295–321. Über die Bedeutung der *Indipetae* bei der Auswahl der Missionare siehe die Beiträge von Charlotte de Castelnau, Aliocha Maldavsky, Pierre-Antoine Fabre und Anna Rita Capoccia in: *Fabre/Vincent* (Hg.), »Notre lieu est le monde«.

128 Dazu Thiessen, *Die Kapuziner*, 466 f.

129 Äußere und innere Kritiker der Gesellschaft Jesu beanstandeten die Ballung der Kompetenzen beim Ordensgeneral. Zu den Auseinandersetzungen um Konstitutionen und Ordensaufbau: *Catto*, *La Compagnia divisa: dies., Le Costituzioni gesuistiche*; *Fechner*, *Entscheidungsprozesse vor Ort*, 86–91, 127–142; *Rurale*, *I Gesuiti e le altre congregazioni*.

130 *Lehmann*, *Das Zeitalter des Absolutismus*, 53, zit. nach: *Thiessen*, *Die Kapuziner*, 467.

131 So Friedrich, *Der lange Arm Roms?*, 229. Jüngst hat Fabian Fechner gezeigt, wie die Provinzkongregationen in Paraguay entgegen der Konstitutionen zu einem »zentralen Verhandlungs- und Entscheidungsgremium zwischen Provinz und Ordenskurie« und zu einem »Forum für Widerspruch« gegen Ordensgeneral und Provinzial wurden (*Fechner*, *Entscheidungsprozesse vor Ort*, 143–179, 299. Vgl. *ders.*, *Las tierras incógnitas*).

132 Friedrich, *Der lange Arm Roms?*, 322–327. Markus Friedrich untermauert ein Bild, das vor ihm mit Blick auf die Jesuiten unter portugiesischem *Padroado* schon Historiker wie Dauril Alden und Charlotte de Castelnau-l'Estoile entworfen hatten. Dauril Alden zufolge verfügte die Gesellschaft Jesu zwar über für die Frühe Neuzeit vergleichsweise

nur war also die Disziplinierungskraft kirchlicher Akteure gegenüber den Laien beschränkt, wie dies etwa Peter Hersche in breiterer Perspektive für die nachtridentinische Kirche herausgearbeitet hat.<sup>133</sup> Friedrich zeigt darüber hinaus, dass auch die anscheinend »modernste« Ordensgemeinschaft in ihrer internen Praxis selbst nur aus der Perspektive eines spezifisch frühneuzeitlichen Verständnisses von Herrschaft zu verstehen ist.

Den Parallelen zur Geschichte weltlicher Herrschaftsverbände oder auch des Kirchenstaates, die auf diese Weise deutlich hervortreten, stehen spezifische Charakteristika der Funktionsweise kirchlicher Orden gegenüber: zum einen die Tatsache, dass als Konsequenz der Absage an die »Welt« die Zulässigkeit personaler Verflechtung im Ordenskonzext grundsätzlich in Frage gestellt wurde, zum anderen die ebenso spezifischen Praktiken der Verinnerlichung handlungsleitender Normen. Während personale Verflechtung im 17. und 18. Jahrhundert außerhalb des Ordens je nach Kontext positiv bewertet blieb, standen die sachbezogenen jesuitischen Verfahren der Personalverwaltung in einem entschiedenen Gegensatz zu solchen Bindungen. Innerhalb des Ordens ermangelten diese also der Legitimität, die sie in der »Welt« besaßen. Selbst in der Gesellschaft Jesu stieß die Bürokratisierung der ordensinternen Personalverwaltung mit ihrem erklärten Ziel, die sozialen Logiken der Verflechtung auszuhebeln, allerdings auf Grenzen. Insbesondere landsmannschaftliche Netzwerke spielten auch bei den Jesuiten eine wichtige Rolle.<sup>134</sup>

Solchen Dynamiken der Verflechtung, welche den Zugriff der Ordensleitung schwächen konnten, standen ordensspezifische Praktiken der Verinnerlichung gemeinsamer Normen gegenüber. Die Konstitutionen definierten einerseits die Anpassung an Ort, Zeitpunkt und Personen als Lebensregel der Gesellschaft Jesu. Bestanden damit bezüglich der Formen des Handelns beträchtliche Freiräume, waren andererseits dessen ideelle Grundlagen und Ziele allgemein verbindlich festgelegt.<sup>135</sup> Der Notwendigkeit, sich den jeweiligen Umständen anzupassen und

---

besonders effiziente Organisationsstrukturen, doch sei die Autorität der Ordensgeneräle keineswegs absolut gewesen. Die Akteure vor Ort mussten den Ordensoberen gegenüber zwar in regelmäßiger Korrespondenz Rechenschaft ablegen, doch blieben Letztere auf ihr Wissen und ihre Erfahrung angewiesen (*Alden*, *The Making of an Enterprise*, 65f). Charlotte de Castelnau-l'Estoile beschreibt, wie sich die Jesuiten in Brasilien der Autorität der Visitatoren als Repräsentanten des Ordensgenerals entzogen und schließlich durchsetzten, dass sie von Patres aus ihrer eigenen Provinz visitiert wurden, obwohl dies dem »Stil« des Ordens zuwiderlief (*Castelnau-L'Estoile*, *Les ouvriers d'une vigne stérile*, 312–315, 498, zur Rolle der Visitatoren: 68–71).

133 *Hersche*, Muße und Verschwendung.

134 *Friedrich*, *Der lange Arm Roms?*, 334–340.

135 Pierre-Antoine Fabre charakterisiert diese Ausprägung jesuitischer Handlungsfreiheit treffend mit folgenden Worten: »Les termes de la délibération sont énoncés, la formule

zugleich die Einheit des Ordens zu bewahren, entsprach die Gesellschaft, indem sie die Patres im Laufe langer Studienjahre und dank der Praxis der Exerzitien dazu zu bringen versuchte, die Prinzipien des Ordens zu verinnerlichen: Die über die ganze Welt verstreuten Ordensmitglieder sollten auf diese Weise dazu veranlasst werden, aus sich selbst heraus die jeweils dem Geist des Ordens gemäßen Beschlüsse zu treffen und ihr Leben danach auszurichten.<sup>136</sup> Die praktische Handlungsfreiheit eines jeden einzelnen Ordensmitglieds wurde damit an dessen Gewissen gebunden. Statt blinden Gehorsam einzufordern, sollten die Ordensoberen den Willen der Mitglieder gewinnen, der in deren individuellem Gewissen begründet war.<sup>137</sup> Hier war allerdings ein Spannungsverhältnis angelegt, das im Folgenden im Blick zu halten sein wird.

Anders als bei den Jesuiten sind die Bedingungen und Praktiken der ordensinternen Kommunikation im Fall der unbeschuhten Karmeliten kaum erforscht. Die Forschung konzentrierte sich bisher auf die spanischen Ursprünge der theresianischen Reform, insbesondere auf Theresa von Ávila selbst<sup>138</sup>, auf die Anfänge der italienischen Kongregation des Ordens in der Zeit um 1600<sup>139</sup> und die französischen Ordensprovinzen<sup>140</sup>. Mit den unbeschuhten Karmeliten rückt ein reformierter Bettelorden in den Mittelpunkt, der sich bezüglich der hier thematisierten Fragen in zweierlei Hinsicht von der Gesellschaft Jesu unterschied: Erstens verpflichtete die theresianische Reform die unbeschuhten Karmeliten nicht zur Kontemplativität in der »Welt«, sondern zur Kontemplation im Rückzug aus der »Welt«. Inwiefern der päpstliche Missionsauftrag mit dieser Ausrichtung überhaupt vereinbar war, blieb ordensintern im 17. Jahrhundert auf allen Ebenen – unter den Geistlichen in Persien wie in der Ordensleitung – umstritten, wie in Kapitel 6 näher auszuführen sein wird. Zweitens wurden die Ordensmitglieder zwar auf gemeinschaftsbezogene Regeln strenger Observanz verpflichtet, die ihre individuelle Handlungsfreiheit einengten. Gleichzeitig blieben aber die Kompetenzen

---

de la décision reste au discernement, laissé à celui qui est constitué ou incorporé.» (*Fabre*, Introduction, 390 f., zit. nach: *Castelnau-L'Estoile*, Les ouvriers d'une vigne stérile, 61, vgl. die Ausführungen über »l'unité d'un corps dispersé« [60–63]).

136 *Castelnau-L'Estoile*, Les ouvriers d'une vigne stérile, 60–63.

137 Dazu *Mostaccio*, Codificare l'obbedienza; *dies.*, Between Obedience and Conscience. Vgl. *Rurale*, Monaci, frati, chierici, 57–59.

138 Unter anderem *Ahlgren*, Teresa of Avila; *Bilinkoff*, The Avila of Saint Teresa; *Carrera*, Teresa of Avila's Autobiography; *Pérez*, Thérèse d'Avila; *Mujica*, Teresa de Ávila; *Weber*, Teresa of Avila. Ein Überblick über Quellen und ältere Forschung in: *Bilinkoff*, Teresa of Jesus and Carmelite Reform. Ausgesprochen nützlich – in der Art klassischer Ordensgeschichten – ist folgende neue Gesamtdarstellung: *Fernández de Mendiola*, El Carmelo Teresiano, 1. Teil, 2. Teil, 3. Teil (Bd. 3 und 4).

139 *Giordano*, Domenico di Gesù Maria, Ruzola; *ders.*, Giovanni di Gesù Maria. Appunti.

140 *Sinicropi*, »D'oraison et d'action«.

der Ordensleitung an die Ordensgemeinschaft (repräsentiert im Generalkapitel) und jene des *praepositus generalis* an das *Definitorium generale* gebunden. Die Frage nach der Reichweite der Gehorsamspflicht und den Grenzen »absoluter« Herrschaft stellt sich bei den unbeschuhten Karmeliten also im Zusammenhang einer gemeinschaftsbezogenen Teilhabe aller Ordensmitglieder und nicht einer »Stellvertreterschaft« wie bei den Jesuiten.

Diese Überlegungen führen zu verschiedenen Fragen, die uns im Folgenden zu beschäftigen haben: Zeichneten sich auch bei den unbeschuhten Karmeliten Entwicklungen zu einer funktionalen Hierarchisierung und Zentralisierung der Entscheidungsgewalt ab? Welche Rolle spielte dabei der Ruf nach einer Reform des Ordensklerus seitens der römischen Kurie? Sodann stellt sich im Anschluss an die eingangs besprochenen Forschungen zur Gesellschaft Jesu die Frage nach den ordensspezifischen Praktiken der Disziplinierung. Inwiefern wurde also auch bei den unbeschuhten Karmeliten die äußere Disziplinierung mittels Unterordnung und Kontrolle in institutionellen Strukturen um den Versuch ergänzt, das Verhalten eines jeden Einzelnen durch die Verinnerlichung des ordensspezifischen Auftrages zu steuern? Resultierten aus der Verinnerlichung von Werten und Normen einer religiösen Gemeinschaft ungewollte Dynamiken der Selbstermächtigung, die sich gerade in der Mission entfalten konnten?

### 1.2.1 Von einer gemeinschaftsbasierten zu einer »monarchischen« Regierungsform?

Von den Bettelorden übernahmen die unbeschuhten Karmeliten neben der netzwerkförmigen Organisation in Provinzen auch eine gemeinschaftsbasierte Regierungsform, in der auf den verschiedenen Ebenen – Konvent, Provinz und Orden – die Kapitel als Orte der Entscheidungsfindung im Mittelpunkt standen. Die Amtsträger waren nicht nur verpflichtet, die Ratschläge der Ordensbrüder anzuhören (*concilium*), sondern mussten für eine Reihe von Geschäften rechtlich verbindlich deren Zustimmung (*consensus*) einholen und sich der Kontrolle ihrer Amtsführung durch die Kapitel unterwerfen.<sup>141</sup> Weit stärker als in anderen Reformorden des konfessionellen Zeitalters – allen voran den Jesuiten – blieben die Kompetenzen der Ordensleitung damit an den Willen der Ordensgemeinschaft gebunden. Die Absage an eine »monarchische« Regierungsform war im Fall der Mendikanten Ausdruck der Verpflichtung zur Armut und Bescheidenheit und zum Verzicht auf

141 Das Vorbild für eine solche Ordensverfassung lieferte seit dem 13. Jahrhundert der Predigerorden. Zur Ordensverfassung der Dominikaner: *Cygler*, *Personnes d'autorité*. Vgl. *Hinnebusch*, *The History of the Dominican Order*, Bd. 1, 169–250; *Knowles*, *Constitutional History of the Religious Orders*, 51–53.



weltliche Zeichen ständischer Distinktion. Die Rückkehr zu diesen Werten stand im Mittelpunkt der Bestrebungen, die im Mittelalter entstandenen Bettelorden zu reformieren – so auch der thesesianischen Reform des Karmelitenordens.<sup>142</sup> Die Konstitutionen der unbeschuhten Karmeliten begrenzten dementsprechend auch den Gebrauch von Ehrentiteln, die selbst innerhalb der Orden ständische Hierarchien konstituierten. Alle Priester sollten als »Patres« bezeichnet und mit »Vestra Reverentia« angesprochen werden. Kein Ordensbruder durfte die Ordensoberen mit »Reverendissimus Pater« oder »Vestra Paternitas« – der etwa bei den Jesuiten üblichen Anrede des Ordensgenerals – anreden; stattdessen waren alle als »noster Pater« zu bezeichnen.<sup>143</sup> Auch die Amtsträger blieben Ordensbrüder; von den übrigen Ordensangehörigen unterschieden sie sich *idealiter* nur durch die von ihnen ausgeübten Funktionen und nicht durch eine besondere ständische Qualität.<sup>144</sup>

Als oberste Verkörperung der Ordensgemeinschaft galt das Generalkapitel, das aus den Ordensoberen, den Provinzialen und je zwei gewählten Vertretern pro Ordensprovinz zusammengesetzt war und zwischen 1605 und 1743 – mit einer kurzen Unterbrechung zwischen 1665 und 1671 – alle drei Jahre und danach noch alle sechs Jahre zusammenkam.<sup>145</sup> Grundsätzlich sollten bis 1703 auch die Missionen im Generalkapitel vertreten sein, doch galten hier in der Praxis Sonderregelungen, auf die sogleich noch einzugehen sein wird. Der *praepositus generalis* und das Definitorium, welche die laufenden Geschäfte wahrnahmen, wurden durch das Generalkapitel gewählt, zwischen 1605 und 1743 (außer zwischen 1665 und 1671) für jeweils nur gerade drei Jahre, zuvor und danach für sechs Jahre. 1611 entfiel die Möglichkeit einer einmaligen, unmittelbar anschließenden Wiederwahl des *praepositus generalis*.<sup>146</sup> Immer wieder war auch in der Folgezeit in den

142 Analog dazu galten bei den Kapuzinern das aktive und passive Wahlrecht der Laienbrüder und damit deren Gleichstellung mit den Priestern als Zeichen der Rückkehr zu den franziskanischen Geboten der Armut und Bescheidenheit. Seit dem frühen 17. Jahrhundert manifestierten sich allerdings Bestrebungen, den geweihten Priestern den Vorrang zu geben und die Wahlrechte der Laienbrüder einzuschränken (*Dompnier*, Humilité, égalité, fraternité).

143 *Primae Constitutiones Congregationis Sancti Eliae* [...] 1599, pars II, cap. 3, 68; *Constitutiones Carmelitarum Discalceatorum* [...] 1605, pars II, cap. 3, 60 f.; *Regula primitiva et Constitutiones Fratrum Discalceatorum* [...] 1611, pars I, cap. 14, 43 f.; *Constitutiones Fratrum Discalceatorum* [...] 1631, pars I, cap. 14, 54.

144 So zu den Dominikanern: *Cygler*, *Personnes d'autorité*, 75; *Knowles*, *Constitutional History of the Religious Orders*, 53.

145 Siehe *Fortes*, *Acta capituli generalis O.C.D.*, Bd. 1, X.

146 *Fernández de Mendiola*, *El Carmelo Teresiano*, 3. Teil, Bd. 3, 440. Vgl. *Primae Constitutiones Congregationis Sancti Eliae* [...] 1599, pars IV, cap. 14, 114, cap. 15, 116; *Constitutiones Carmelitarum Discalceatorum* [...] 1605, pars IV, cap. 12, 129, cap. 13, 131; *Regula primitiva et Constitutiones Fratrum Discalceatorum* [...] 1611, pars III, cap. 10,

Generalkapiteln hartnäckige Opposition gegen die Wiederwahl von Amtsträgern zu verzeichnen.<sup>147</sup>

Neben der Abhängigkeit der Ordensoberen von der Neuwahl alle drei (beziehungsweise sechs) Jahre machten weitere Kompetenzen das Generalkapitel und nicht den *praepositus generalis* oder das Definitorium zum höchsten Entscheidungsgremium: Ihm stand es gemäß den Konstitutionen zu, über die Gründung und die Aufhebung von Missionen, Ordensprovinzen und Konventen abschließend zu entscheiden, Konstitutionen zu erlassen, zu revidieren und zu interpretieren sowie weitere Beschlüsse zu fassen, die bis zum nächsten Generalkapitel bindend blieben.<sup>148</sup> Während bei den Jesuiten die Funktion der Informationsvermittlung im Vordergrund stand, welche die Teilnehmer der Prokuratorenkongregationen zu erfüllen hatten<sup>149</sup>, nahmen die Prokuratoren also bei den unbeschuhten Karmeliten aufgrund der Kompetenzen des Generalkapitels unmittelbar an den Entscheidungsprozessen teil.

Der Gegensatz zur Gesellschaft Jesu könnte in dieser Hinsicht kaum größer sein: Dort wählte die Generalkongregation – vergleichbar mit dem Generalkapitel der unbeschuhten Karmeliten – den General auf Lebenszeit und nicht auf drei beziehungsweise sechs Jahre. Anders als bei den unbeschuhten Karmeliten sollten die Generalkongregationen gemäß den Konstitutionen der Gesellschaft Jesu ausdrücklich möglichst selten – im Wesentlichen zur Wahl des Ordensgenerals nach dem Tod des Amtsinhabers – einberufen werden.<sup>150</sup> Dies entsprach dem Gebot des unter den Kommunikationsbedingungen der Frühen Neuzeit praktisch Möglichen, war aber zugleich auch Ausdruck eines Selbstbildes, demzufolge die einzelnen Ordensangehörigen mit Blick auf den »größeren Ruhm Gottes« einer weitreichenden funktionalen Hierarchisierung unterworfen wurden.<sup>151</sup> Während der

---

28, cap. II, 30; Constitutiones Fratrum Discalceatorum [...] 1631, pars III, cap. 10, 157, cap. II, 161.

147 So war das Generalkapitel 1650 in der Frage einer Amtszeitbeschränkung für verschiedene Ordensämter zutiefst gespalten; nur knapp wurden zwei in diese Richtung weisende Vorschläge abgelehnt (Generalkapitel, 13.5.1650 [*Fortes*, Acta capituli generalis O.C.D., Bd. 2, 119 f.]).

148 Ebd., Bd. 1, X f. Vgl. Primae Constitutiones Congregationis Sancti Eliae [...] 1599, pars IV, cap. 1–13, 98–114; Constitutiones Carmelitarum Discalceatorum [...] 1605, pars IV, cap. 1–11, 105–128; Regula primitiva et Constitutiones Fratrum Discalceatorum [...] 1611, pars III, cap. 1–8, 1–26; Constitutiones Fratrum Discalceatorum [...] 1631, pars III, cap. 1–8, 125–155.

149 Dazu *Friedrich*, Der lange Arm Roms?, 114–116.

150 Ebd., 46 f. Trotz der ordensinternen Kritik wurden bis 1773 nur 5 von 19 Generalkongregationen nicht aufgrund des Todes des Ordensgenerals einberufen (*Fechner*, Entscheidungsprozesse vor Ort, 90, vgl. 86–91).

151 Vgl. *Friedrich*, Der lange Arm Roms?, 45 f.

General bei den Jesuiten nach seiner Wahl auf Lebenszeit zum »Ausgangspunkt aller Macht innerhalb des Ordens« wurde<sup>152</sup>, blieb der *praepositus generalis* der unbeschuheten Karmeliten an die Beschlüsse der regelmäßig einberufenen Generalkapitel gebunden. Nicht nur Richtungsentscheidungen wie zum Beispiel jene der Ausrichtung der italienischen Kongregation auf die Missionen wurden durch das Generalkapitel getroffen und konnten durch jedes Kapitel auch wieder in Frage gestellt werden, sondern das Generalkapitel beriet ebenso über individuelle Anliegen, die durch die Prokuratoren aus den einzelnen Niederlassungen nach Rom getragen wurden. Der *praepositus generalis* bildete zudem nicht wie bei den Jesuiten die *eine* monarchische Spitze<sup>153</sup>, seine Amtsgewalt war vielmehr in das kollektive Entscheidungsgremium des *Definitorium generale* eingebunden, dessen Mitglieder an der Ordensleitung teilhatten und dementsprechend genauso wie der Ordensgeneral zu Adressaten der Korrespondenz aus den Niederlassungen fern von Rom wurden.

Solche Strukturen standen in einem Widerspruch zu den Vorbehalten des Papsttums gegenüber kollegialen Formen der Kirchenregierung und zu den Bestrebungen der römischen Kurie, den Ordensklerus vermehrt ihren Direktiven zu unterwerfen und zu diesem Zweck die Autorität der Ordensoberen durch eine stärkere funktionale Hierarchisierung zu festigen. Diese Bemühungen wurden mit der Notwendigkeit begründet, Missbräuche abzustellen und Observanz durchzusetzen, und hatten ihren Ausgangspunkt in den Reformdekreten des Konzils von Trient und der Einrichtung einer spezialisierten Kurienkongregation durch Sixtus V. (*Congregatio super consultationibus regularium*, später *Congregatio episcoporum et regularium*).<sup>154</sup> Als gut regierte Orden galten aus dieser Sicht nicht die Bettelorden, sondern die Gesellschaft Jesu, selbst für jene, die – wie etwa der Sekretär der *Propaganda fide*, Mario Alberizzi, in seinem Bericht von 1657 –, deren Verselbständigung gegenüber der Kurienkongregation missbilligten.<sup>155</sup> Obwohl die Gründung der unbeschuheten Karmeliten selbst eine Antwort auf den Ruf nach einer Reform des Ordensklerus gewesen war, geriet der Orden seit der Mitte des 17. Jahrhunderts zunehmend unter Druck, seine Regierung einem »monarchischen« Modell anzunähern, das mehr den Vorstellungen der römischen Kurie entsprach.

Das Ziel einer besseren Regierung legitimierte päpstliche Eingriffe in den ordentlichen Gang der ordensinternen Entscheidungsfindungsprozesse, wie es die Auseinandersetzungen um die Verlängerung der Amtszeit des *praepositus generalis* und des *Definitorium*s von drei auf sechs Jahre zeigen. Mit dieser Maßnahme

152 Ebd., 48.

153 Ebd., 50–55.

154 Vgl. *Rurale*, Monaci, frati, chierici, 130–144.

155 Dazu *i. i. 4. Propagandakongregation und Ordensprivilegien*.

sollte die Stellung der Ordensoberen auf Kosten des Generalkapitels gestärkt werden, das nurmehr alle sechs Jahre zusammentreten würde.<sup>156</sup> Alexander VII. (1655–1667) machte sich diese Forderung zu eigen. Der Papst war als Kandidat des sogenannten *squadrone volante* gewählt worden und suchte im Sinn dieser Gruppe von Kardinälen, die sich selbst als »Faktion Gottes« bezeichnete, die geistliche Macht des Papsttums zu stärken.<sup>157</sup> Die Intervention in die Regierung des Ordens stieß auf den hartnäckigen und nach dem Tod Alexanders VII. für rund siebenzig Jahre erfolgreichen Widerstand des Generalkapitels. 1656 lehnte das Generalkapitel eine Verlängerung bei Stimmgleichheit ab.<sup>158</sup> 1662 gab es zwar dem päpstlichen Druck nach und verlängerte das Mandat des amtierenden *praepositus generalis* um drei Jahre, allerdings nur mit der äußerst knappen Mehrheit von 22 von 43 Stimmen, die für eine Änderung der Ordenskonstitutionen nicht ausreichte.<sup>159</sup> Der Widerstand war nicht überwunden: Das nächste Generalkapitel 1665 beschloss, eine Deputation zum Sekretär der *Congregatio episcoporum et regularium*, Prospero Fagnano, zu senden. Den Anlass dazu bot der Umstand, dass die Verlängerung der Amtszeit nicht die durch die Ordenskonstitutionen vorgeschriebene qualifizierte Mehrheit gefunden hatte. Indem der Papst von der fraglichen Bestimmung der Ordenskonstitutionen und damit dem ordentlichen Recht dispensierte<sup>160</sup>, setzte er die Neuerung durch. Das Generalkapitel versammelte sich erst wieder 1671, also nach Ablauf des nun sechsjährigen Mandats und ein Jahr, nachdem mit Clemens X. (Emilio Altieri, 1670–1676) ein Gegner des *squadrone volante* zum Papst gewählt worden war.<sup>161</sup> Der neue Papst befreite den Orden von der Pflicht, den Dekreten seines Vorgängers zu gehorchen, worauf das Generalkapitel mit 47 von 49 Stimmen beschloss, zur dreijährigen Amtszeit zurückzukehren.<sup>162</sup> Jene, welche die Ämter des Definitors oder des Generalprokurators während sechs Jahren ausgeübt hatten, schloss es von der unmittelbaren Wiederwahl aus.<sup>163</sup> Erst Benedikt XIV. verhalf der Verlängerung der Amtszeit als Teil einer Reform des Ordensklerus zum Durchbruch, indem er die Vertreter des Ordens bei sich versammelte und ihnen auftrug, die Maßnahme ernsthaft

156 Die Franziskaner waren bereits im frühen 16. Jahrhundert von der drei- zur sechsjährigen Amtszeit der Ordensoberen übergegangen (*Fechner*, Entscheidungsprozesse vor Ort, 139).

157 Zur Wahl und zum Pontifikat Alexanders VII.: *Rodén*, Church Politics, 89–159; *Wassilowsky*, Die Konklavereform Gregors XV., 331–335. Zum *squadrone volante*: *Signorotto*, *The squadrone volante*.

158 Generalkapitel, 12. 5. 1656 (*Fortes*, Acta capituli generalis O.C.D., Bd. 2, 203).

159 Generalkapitel, 28. und 29. 4. 1662 (ebd., Bd. 2, 248–251).

160 Generalkapitel, 5. und 7. 5. 1665 (ebd., Bd. 2, 318, 320 f.).

161 Zur Wahl von Emilio Altieri zum Papst: *Rodén*, Church Politics, 221–229.

162 Generalkapitel, 17. 4. 1671 (*Fortes*, Acta capituli generalis O.C.D., Bd. 2, 328 f.).

163 Generalkapitel, 23. 4. 1671 (ebd., Bd. 2, 347 f.).

zu prüfen. Die Möglichkeit eines Vorgehens kraft der Autorität seines Amtes stellte er in den Raum, ließ jedoch im Gegensatz zu Alexander VII. das ordenseigene Entscheidungsverfahren formal seinen ordentlichen Gang nehmen. Mit 48 von 54 Stimmen folgte das Generalkapitel dem päpstlichen Anliegen.<sup>164</sup> Von einer »monarchischen« Regierungsform, wie sie sich im Zeichen der Ordensreform bei den Dominikanern mit dem Verzicht auf die Einberufung der Generalkapitel außer für die Wahl der auf Lebzeit ernannten Generalmagister weitgehend durchsetzte, blieben die unbeschuhten Karmeliten im Gegensatz zu anderen Orden nach wie vor weit entfernt.<sup>165</sup>

### 1.2.2 Die Missionen als Bereiche von Ausnahmerecht

Die Verlängerung der Amtszeiten auf sechs Jahre entsprach nicht nur der Tendenz zu einer funktionalen Hierarchisierung der Ordensregierungen als eines Mittels zur Durchsetzung von Observanz. Sie war auch eine Antwort auf die Veränderungen des Ordens der unbeschuhten Karmeliten seit der Bildung der italienischen Kongregation unter Clemens VIII.: Aus der anfänglich auf Genua und Rom begrenzten Kongregation war ein aus verschiedenen Provinzen bestehendes Ordensnetzwerk geworden, das sich mit Ausnahme der spanischen Monarchie über das ganze katholische Europa erstreckte und zusätzlich verschiedene Missionen umfasste – in Persien, Indien und Palästina, sodann in Territorien unter protestantischer Herrschaft in Europa (den Niederlanden, Irland und England). Dementsprechend zwang die Einberufung der Generalkapitel die Teilnehmer zu weiten Reisen, die Kosten verursachten und dazu führten, dass die Provinziale und ihre *socii* beziehungsweise die Prokuratoren der Missionen für jeweils mehrere Wochen oder Monate – im Falle Persiens und Indiens weit mehr als ein Jahr – aus ihrer Konventsgemeinschaft herausgerissen wurden und damit jene Praktiken eines kontemplativen Lebens, die als konstitutiv für das Dasein eines unbeschuhten Karmeliten galten, nur eingeschränkt pflegen konnten. Solche Strukturen waren aus praktischen und spirituellen Gründen dysfunktional. Dementsprechend waren

164 Generalkapitel, 6.5.1743 (ebd., Bd. 3, 470 f.). 1701 hatten sich noch neun Ordensprovinzen gegen und acht für eine Verlängerung der Amtszeit ausgesprochen, während sich in einer Provinz Stimmgleichheit ergab (Generalkapitel, 15.4.1701 [ebd., 7 f.]).

165 Auch bei den Dominikanern wurden Reform und Stärkung der Autorität des Generalmagisters miteinander verknüpft (*Maillard, Réforme religieuse et droit*, 43 f., 46–48, 96). Nach einem Breve Urbans VIII. von 1625 sollte das Generalkapitel des Predigerordens mindestens alle sechs Jahre zusammentreten. Für die Einberufung musste der Generalmagister allerdings die Zustimmung des Papstes einholen, die Urban VIII. 1632 verweigerte. Nach 1656 wurde das Generalkapitel, von zwei Ausnahmen (1694, 1706) abgesehen, nur noch für die Wahl des neuen Generalmagisters einberufen (ebd., 77 f.).

die Prokuratoren der Missionen im Orient nur bei sechs der 31 Generalkapitel vertreten, die von 1608 bis 1701 stattfanden.<sup>166</sup> 1703 beschloss das *Definitorium generale* deshalb, die Missionen in Persien und Indien sollten keine Prokuratoren und *substituti* mehr an die Generalkapitel senden. Zwei weitere gleichzeitig ergriffene Maßnahmen zeigen, dass es insgesamt darum ging, die Autorität der Ordensoberen zu stärken: Einerseits sollten die Priore der Konvente von Isfahan und Goa fortan nicht mehr durch die Konventualen gewählt, sondern durch den *praepositus generalis* ernannt werden, andererseits verpflichtete das Definitorium die Provinzialvikare in Persien und Indien, sich bei der Verteilung der Subsidien auf die verschiedenen Niederlassungen an den Schlüssel zu halten, den ihnen das *Definitorium generale* vorgab.<sup>167</sup>

Die Beschlüsse von 1703 bestätigten eine Entwicklung, die schon seit langem dazu geführt hatte, dass der *praepositus generalis* und das *Definitorium generale* bezüglich der Regierung der Missionen zusätzliche Kompetenzen gewannen. Die Notwendigkeit, situationsbedingt Anpassungen an die lokalen Umstände vorzunehmen, veranlassten bereits 1620 das Generalkapitel dazu, dem *Definitorium generale* die Kompetenz zu verleihen, in Dingen, welche Regierung und Sitten betrafen, von den Konstitutionen zu dispensieren und dem Provinzialvikar in Persien eine diesbezügliche *facultas* zu gewähren, die über dessen ordentliche Zuständigkeit hinausging.<sup>168</sup> Die Regierung der Missionen wurde damit zu wesentlichen Teilen dem Definitorium und dem Ordensgeneral übertragen und der durch das *Definitorium generale* und später den *praepositus generalis* ernannte Provinzialvikar auf Kosten der Konventsgemeinschaft gestärkt. Die Anpassungen liefen den allgemeinen Ordensnormen zuwider, weshalb das Generalkapitel zögerte, dem Zwang der Umstände nachzugeben. 1638 weitete es die Ermächtigung zwar von Persien auf Goa und die gesamte Orientmission aus<sup>169</sup>, lehnte jedoch zugleich einen analogen Vorschlag für die Mission in Irland

166 Die Zahlenangaben beruhen auf der Auswertung der Anwesenheitslisten in den Protokollen der Generalkapitel (*Fortes, Acta capituli generalis O. C. D.*, Bde. 1–3).

167 *Definitorium generale*, 19.12.1703 (*Fortes, Acta definitorii generalis O. C. D.*, Bd. 2, 534 f.). Der Beschluss wurde im folgenden Jahr durch das Generalkapitel bestätigt: Generalkapitel, 16.4.1704 (*Fortes, Acta capituli generalis O. C. D.*, Bd. 3, 52).

168 Generalkapitel, 4.6.1620 (ebd., Bd. 1, 119). Die folgenden Generalkapitel verlängerten die Regelung jeweils um weitere drei Jahre (Generalkapitel, 31.5.1623, 12.5.1626, 11.5.1629, 15.5.1632, 6.5.1635 [ebd., Bd. 1, 171, 244, 264, 293, 321]).

169 Generalkapitel, 30.4. und 4.5.1638 (ebd., Bd. 1, 347 f., 355). Auch dieser Entscheid wurde durch die folgenden Generalkapitel jeweils für drei Jahre erneuert. Siehe Generalkapitel, 25. und 26.4.1641 (ebd., Bd. 1, 374, 378), 22. und 24.4.1644, 15.5.1647, 11.5.1650, 6.5.1653, 9.5.1656, 7.5.1659, 2.5.1662, 27.4.1665, 21.4.1671, 17.4.1674, 10.5.1677, 13.5.1680, 24.5.1683, 6.5.1686, 2.–3.5.1689 (ebd., Bd. 2, 22, 29, 56 f., 105 f., 149 f., 186, 220, 257, 294, 335, 371, 408, 453, 499, 538 f., 574 f.).

noch ab<sup>170</sup>. Erst 1692 folgte die Ausweitung auf Irland, Syrien, England und Holland, das heißt auf alle damals bestehenden Missionen.<sup>171</sup> Im Wesentlichen fielen die Missionen nun in den Kompetenzbereich des Definitoriums<sup>172</sup>; ab 1722 galt die Ermächtigung dementsprechend über die ausdrücklich genannten Niederlassungen hinaus für sämtliche künftige Gründungen.<sup>173</sup> War im Generalkapitel von den Missionen die Rede, so resultierte daraus gewöhnlich der Auftrag an das *Definitorium generale*, sich um das Geschäft zu kümmern.<sup>174</sup>

Wie sehr allerdings die Rückbindung der Entscheidungen an die Ordensgemeinschaft und damit die Vertretung aller Niederlassungen im Generalkapitel den unbeschulten Karmeliten als eine Eigenart ihres Ordens galt<sup>175</sup>, manifestierte sich darin, dass sie trotz offensichtlicher Dysfunktionalität bis 1703 an der Vorgabe festhielten, wonach auch die Missionen in Persien und Indien durch einen eigenen Prokurator im Generalkapitel vertreten sein sollten. Dabei hatten Kritiker wiederholt auf die Nachteile hingewiesen, die aus der Verpflichtung, das Generalkapitel mit einem Prokurator zu beschicken, entstanden, insbesondere wegen der geringen Zahl der Konventualen in den einzelnen Niederlassungen und der Distanzen. Obwohl die Vertretung kaum je gewährleistet war, ergingen vor 1703 keine Beschlüsse, die sie grundsätzlich und in aller Form in Frage stellten. Vielmehr beschränkte man sich auf temporäre Dispense und punktuelle Anpassungen. 1616 entschied das Definitorium, dass wegen der Entfernung und des Mangels an Geistlichen keine Vertreter der Missionen zum kommenden Generalkapitel anreisen sollten.<sup>176</sup> Spätere Beschlüsse sahen vor, dass entgegen der Konstitutionen die weit entfernten Missionen nur noch für jedes zweite Generalkapitel – statt alle drei also alle sechs Jahre – Prokuratoren nach Italien schicken sollten. Wiederholt – 1626, 1629 und 1632 – entschied das Generalkapitel, dem Papst eine dahingehende Supplik vorzulegen.<sup>177</sup> Die

170 Generalkapitel, 4.5.1638 (ebd., Bd. 1, 355).

171 Generalkapitel, 1.5.1692, 26.4.1695, 21.4.1698 (ebd., Bd. 2, 603, 640 f., 683), 18.4.1701, 18.5.1707, 13.5.1710, 8.5.1713, 4.5.1716, 2.5.1719 (ebd., Bd. 3, 13, 108, 141, 174 f., 207, 239).

172 Siehe etwa Generalkapitel, 24.4.1671: »[...] multa dicta sunt a Patribus de missionibus et missionariis. Et tandem conclusum est quod haec sit materia spectans ad definitorium generale.« (Ebd., Bd. 2, 352).

173 Generalkapitel, 28.4.1722, 24.4.1725, 19.4.1728, 17.4.1731, 17.5.1734, 16.5.1737, 9.5.1740, 7.5.1743, 28.4.1750 (ebd., Bd. 3, 272, 309, 341, 380, 413, 436, 455, 472, 491).

174 Zum Beispiel Generalkapitel, 18.4.1731 (ebd., Bd. 3, 381).

175 Instanze fattemi dalli Nostri Religiosi missionarii per procurare avanti del Nostro Padre Generale, o. O., undatiert [zwischen 1670 und 1673] (AG OCD, 261/i/1).

176 *Definitorium generale*, 4.1.1616, bestätigt am 30.5.1617 (*Fortes*, Acta definitorii generalis O.C.D., Bd. 1, 30, 42).

177 Generalkapitel, 11.5.1626, 11.5.1629 und 15.5.1632 (*Fortes*, Acta capituli generalis O.C.D., Bd. 1, 243, 264, 292 f.).

Propagandakongregation entsprach ihr 1633 mit einem entsprechenden Dekret<sup>178</sup>, dessen Inhalt 1638 Eingang in die Instruktionen für die Missionen fand, die das Generalkapitel der unbeschuhten Karmeliten verabschiedete.<sup>179</sup> 1644 bestätigte das Generalkapitel, 1648 das Definitorium den Beschluss.<sup>180</sup>

Probleme bereitete nicht nur die Distanz zwischen den Missionen und Rom, sondern ebenso jene zwischen Persien und Indien. Die beiden Vertreter sollten nämlich durch die Priore der Konvente von Isfahan und Goa und je einen weiteren, von den Mitbrüdern bestimmten Konventualen gemeinsam gewählt werden, was nur gelegentlich so geschah.<sup>181</sup> Die praktischen Schwierigkeiten rechtfertigten immer wieder Abweichungen von den vorgeschriebenen Wahlmodalitäten. Wegen der geringen Zahl der Geistlichen und der vielen Bedürfnisse hätten sich die Priore und ihre Begleiter nicht versammeln können, schrieb der Provinzialvikar 1657. Deshalb sende er nun nach Beratung mit den anwesenden Patres den Vikar von Basra nach Rom.<sup>182</sup> 1669 schlug der gerade in Persien weilende Generalvisitator vor, man solle doch ihn damit betrauen, die Vorgänge in den Missionen vor das Generalkapitel zu tragen. Der Provinzialvikar und Prior des Konvents von Isfahan bezichtigte ihn deshalb, seine eigene Teilnahme an der Wahlversammlung zu hintertreiben und damit die Schwierigkeiten zu vergrößern, die der Abhaltung einer gemeinsamen Versammlung der unbeschuhten Karmeliten aus Indien und Persien zur Bestimmung des Prokurators ohnehin im Wege standen.<sup>183</sup> Die Art und Weise, wie die Wahl trotz der gegenteiligen *ordinatio* des Visitators durchgeführt wurde, bestätigte einmal mehr die Unangemessenheit des in den Satzungen vorgeschriebenen Verfahrens. Nach mehrmaligen, durch das Nichteintreffen des Priors von Goa bedingten Verschiebungen hielt der Provinzialvikar die Wahl in Bandar-i Kung am Persischen Golf in Anwesenheit zweier Zeugen – eines Kapuziners und eines Franziskaners – ab. Nur gerade zu zweit wählten der Provinzialvikar und ein Konventuale aus Goa nun den Prokurator. Gewählt wurde mit einer

178 Ebd., Bd. 1, 293, Anm. 7.

179 Instruktionen de missione Persidis et Orientis, 1638 (*Fortes*, Acta definitorii generalis O.C.D., Bd. 1, 683).

180 Generalkapitel, 24.4.1644 (*Fortes*, Acta capituli generalis O.C.D., Bd. 2, 29); *Definitorium generale*, 23.4.1648 (*ders.*, Acta definitorii generalis O.C.D., Bd. 1, 436).

181 [*Chick*], Chronicle, Bd. 2, 745f.

182 P. Felice di Sant'Antonio O.C.D. an den *praepositus generalis* und das *Definitorium generale* O.C.D., Schiras, 12.5.1657 (AGOCD, 238/p/1).

183 P. Dionisio di Gesù O.C.D. an [P. Philippe de la Très Sainte Trinité, *praepositus generalis* O.C.D. ?], Bandar 'Abbās, 15.2.1669 (AGOCD, 237/d/8). Vgl. *ders.* an P. Jean Chrysostome de Saint-Paul, *definitior generalis* O.C.D., Bandar 'Abbās, 28.2.1669 (AGOCD, 237/d/10).



Stimme – jener des Provinzialvikars – der Konventuale aus Goa, Valerio di San Giuseppe.<sup>184</sup> Obwohl der Generalvisitator die Wahl für ungültig erklärte, reiste der Pater nach Rom, um dort im Auftrag seiner Mitbrüder die Anliegen und Briefe aus den Missionen dem Generalkapitel und dem Definitorium vorzulegen.<sup>185</sup>

Die *ordinatio* des Generalvisitators hätte den Patres in Persien und Indien eine Möglichkeit genommen, ihre Anliegen nach Rom zu tragen. Einer der unbeschulten Karmeliten in Persien, Ange de Saint-Joseph, räumte zwar ein, dass die Wahlversammlungen und die häufige Entsendung von Prokuratoren für die spirituelle und finanzielle Verfassung der Missionen ruinös seien. In der *ordinatio* des Visitators, auf die Wahl durch die bereits einberufene Versammlung der Vertreter der einzelnen Niederlassungen in Persien und Indien zu verzichten, sah Pater Ange dennoch einen unerträglichen Eingriff, der gegen die Weisungen des Definitoriums verstoße. Ange de Saint-Joseph gehörte deshalb zu jenen, die den Provinzialvikar dazu drängten, trotz der *ordinatio* einen Pater nach Rom abzuordnen, der dem Definitorium über die Missionen berichten könne. Dieser Vertreter sollte in Rom ein neues Wahlverfahren vorschlagen: Entweder sollte der Prokurator zur gleichen Zeit wie der Prior von Isfahan kanonisch gewählt werden oder die Missionen sollten nicht mehr verpflichtet sein, zu einem festen Zeitpunkt einen Prokurator zu entsenden, sondern stattdessen immer dann einen Vertreter wählen dürfen, wenn tatsächlich ein dringendes Geschäft anstehe. Pater Ange wollte bezeichnenderweise zugleich auch die Visitationen an die Präferenzen des Provinzialvikars und der Missionare binden. Als Visitator sollte ein wohlverdienter und erfahrener Missionar eingesetzt werden oder zumindest ein Geistlicher, den der Provinzialvikar und die Mehrzahl der Missionare vorschlugen und wünschten.<sup>186</sup> Generalvisitatoren aus Europa brächten keinen Nutzen, sondern fügten den Missionen »großen zeitlichen und geistigen Schaden« zu.<sup>187</sup> An die Stelle der Visitation durch einen Vertreter der Ordensleitung wäre mit dem Vorschlag von Pater Ange eine Selbstkontrolle der Konventsgemeinschaften getreten.

184 Protokoll der Wahl, Bandar-i Kung, 10. 4. 1669 (AGOCD, 237/d/17).

185 P. Ange de Saint-Joseph O.C.D. an das *Definitorium generale* O.C.D., Isfahan, 5. 6. 1669 (AGOCD, 238/1/7). Tatsächlich nahm Valerio di San Giuseppe im April 1671 am Generalkapitel in Rom teil (*Fortes*, Acta capituli generalis O.C.D., Bd. 2, 327, 359).

186 P. Ange de Saint-Joseph O.C.D. an P. Jean Chrysostome de Saint-Paul, *definitio generalis* O.C.D., Schiras, 25. 3. 1669 (AGOCD, 238/1/4, zit. in: [*Chick*], Chronicle, Bd. 1, 446) und 1. 6. 1669 (AGOCD, 238/1/2); ders. an P. Dionisio di Gesù, Provinzialvikar O.C.D., Schiras, 15. 3. 1669 (AGOCD, 238/1/1); ders. an das *Definitorium generale* O.C.D., Isfahan, 5. 6. 1669 (AGOCD, 238/1/7, zit. in: [*Chick*], Chronicle, Bd. 2, 746).

187 Ders. an das *Definitorium generale* O.C.D., Isfahan, 5. 6. 1669: »La maggior, et più sana parte de' missionarii restano convitti che il mandar visitatori generali d'Europa, poco pratici de queste parti, in luogo di avere buon successo, causa gran pregiudicio, tanto temporale quanto spirituale alle nostre missioni [...]« (AGOCD, 238/1/7).

Zur Frage, wie die Wahl künftig durchgeführt werden sollte, gelangten neben dem Vorschlag von Pater Ange noch eine Reihe weiterer Vorschläge nach Rom.<sup>188</sup> Weitgehend einig war man sich darin, dass man nicht darauf verzichten wollte, die eigenen Anliegen durch einen eigenen Vertreter ins Generalkapitel tragen zu können. Dem entsprach das *Definitorium generale* 1680, indem es die Pflicht der Prokuratoren und ihrer *substituti* bestätigte, alle sechs Jahre am Generalkapitel in Rom teilzunehmen. Als Stellvertreter war der *substitutus* nur dann stimmberechtigt, wenn der Prokurator nicht teilnehmen konnte. Angesichts der Schwierigkeit für die Patres in Persien und Indien, die Versammlung zur Wahl der Prokuratoren ordnungsgemäß gemeinsam durchzuführen, sah das *Definitorium generale* 1689 vor, dass alle sechs Jahre in Goa und Isfahan abwechselnd der Prokurator beziehungsweise dessen *substitutus* gewählt werden sollte.<sup>189</sup>

Allen Versuchen, Abhilfe für die offensichtliche Dysfunktionalität der Ordensverfassung zu schaffen, war letztlich gemein, dass sie die Eigenart der Missionen als Bereiche von Ausnahmerecht bestätigten. Indem das Generalkapitel das *Definitorium generale* ermächtigte, situationsbezogen von den Konstitutionen zu dispensieren und dem Provinzialvikar in Persien eine diesbezügliche *facultas* zu gewähren, entfernte es sich von einer Regierungsform, in der auf den verschiedenen Ebenen die Kapitel als Entscheidungsgremien im Vordergrund standen. Abgeschlossen wurde diese Entwicklung mit den Entscheidungen des Definitoriums von 1703, als die Vertretung der Missionen am Generalkapitel in aller Form abgeschafft und die Ernennung der Priore der Konventsgemeinschaft entzogen und dem *praepositus generalis* übertragen wurde. Konnte deshalb von einer zentralen Steuerung gesprochen werden? Oder handelte es sich in der Praxis mehr um Verschiebungen auf lokaler Ebene von der Konventsgemeinschaft zu einem ernannten Amtsträger, der seinerseits lokal handelte, während zugleich mit der Abschaffung der Vertretung am Generalkapitel eine mögliche Verbindung nach Rom gekappt wurde?

188 Stefano di Gesù forderte, die Ordensoberen sollten dafür sorgen, dass sich künftig die Vertreter aller Niederlassungen zur Wahl des Prokurators einfänden und nicht wieder eine Wahl durch nur zwei Wahlmänner vorgenommen werde. Dionisio di Gesù, Provinzialvikar und Prior von Isfahan, meinte, das *Definitorium generale* solle den Prokurator und dessen Vertreter bestimmen, wenn die Wahl nicht ordnungsgemäß habe durchgeführt werden können. Andere Patres, etwa der Vikar von Isfahan, Girolamo di Gesù Maria, schlugen vor, die Wahl des Prokurators beziehungsweise dessen Vertreters alle sechs Jahre abwechselnd in Isfahan und Goa zusammen mit jener des Priors durchzuführen (Instanze fattemi dalli Nostri Religiosi missionarii per procurare avanti del Nostro Padre Generale, o. O., undatiert [zwischen 1670 und 1673] [AG OCD, 261/i/1]).

189 *Definitorium generale*, 12. 6. 1680 und 21. 11. 1689 (*Fortes*, Acta definitorii generalis O. C. D., Bd. 2, 201 f., 311 f.).

### 1.2.3 Von der Wahl zur Ernennung von oben: Provinzialvikare und Priore

Bis 1703 standen sich in den Missionen ein durch die Ordensoberen ernannter Amtsträger – der Provinzialvikar – und die durch die Konventsgemeinschaften gewählten Priore gegenüber. Im Folgenden soll zuerst das Verhältnis zwischen dem Provinzialvikar und den Konventsgemeinschaften beleuchtet werden. Anschließend wird der Weg von der Wahl der Priore zu deren Ernennung durch die Ordensoberen nachgezeichnet. In beiden Fällen stellt sich die Frage nach der Bedeutung, welche der Rückbindung der Ordensregierung an die Konventsgemeinschaften beigemessen wurde. Zur Diskussion stand damit die Zulässigkeit »absoluter« Formen von Herrschaft in einer Gemeinschaft, die zugleich durch die Gehorsamspflicht ihrer Mitglieder und die Grundlegung von Autorität im ordenseigenen Recht geprägt wurde.

Dem Provinzialvikar für Persien und Indien oblagen wichtige Aspekte der Ordensregierung vor Ort: insbesondere der Entscheid über Versetzungen von Geistlichen zwischen den Niederlassungen, die Verwaltung ihrer Finanzen und die Verhandlungen mit dem Hof in Isfahan.<sup>190</sup> Der Provinzialvikar lebte meistens in Isfahan, war jedoch auch für die anderen Niederlassungen in Persien sowie bis 1689 für jene in Indien zuständig, deren Gründung von Isfahan aus erfolgt war.<sup>191</sup> Neben der Entsendung von Vertretern an das Generalkapitel war dies ein weiterer unter den Bedingungen der Mission offensichtlich dysfunktionaler Aspekt der Ordensorganisation, denn an eine koordinierte Regierung durch einen gemeinsamen Provinzialvikar war angesichts der enormen Distanzen nicht zu denken. Das Provinzialvikariat, aus dem trotz entsprechender Bestrebungen nie eine eigene Ordensprovinz wurde<sup>192</sup>, bestand seinerseits aus zwei Prioraten – Goa und Isfahan –, denen weitere Niederlassungen zugeordnet waren – im Fall von Isfahan jene in Schiras und Basra. Auch in diesem Fall ergaben sich enorme Koordinationsprobleme, genauso wie bei der regelmäßigen gemeinsamen Wahl

190 [Chick], Chronicle, Bd. 2, 725.

191 Über die Niederlassung in Goa: ebd., Bd. 2, 1222–1245; *Gbantuz Cubbe*, La fondazione della missione.

192 [Chick], Chronicle, Bd. 2, 724. 1620 und 1628 erklärte das *Definitorium generale*, von den Niederlassungen in Persien bilde nur jene in Isfahan einen Konvent. Die Niederlassungen sollten keine eigene Provinz bilden, solange dies nicht durch das Generalkapitel des Ordens beschlossen werde (*Definitorium generale*, 16.6.1620, 13.1.1628 [Fortes, Acta definitorii generalis O.C.D., Bd. 1, 66, 152]). Letzteres war 1628 die Antwort auf den Beschluss eines Kapitels in Persien, den Prior des Konvents von Isfahan nach Rom zu senden, damit er dort um die Bildung einer eigenen Provinz ersuche (P. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D. an P. Paolo Simone di Gesù Maria, *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 31.8.1624 [AGOCD, 237/m/22, zit. in: [Chick], Chronicle, Bd. 2, 727]).

eines Vertreters für das Generalkapitel, auf die bereits eingegangen wurde.<sup>193</sup> Aufgrund der großen Distanzen zwischen den ihm unterstellten Niederlassungen waren den Möglichkeiten des Provinzialvikars, vor Ort die Autorität seines Amtes geltend zu machen, in der Praxis enge Grenzen gesetzt.<sup>194</sup> Als sich der Provinzialvikar 1651 für einmal in Goa befand, klagte einer der Missionare aus Isfahan, es dauere mehr als eineinhalb Jahre, bis man von ihm eine Antwort erhalte.<sup>195</sup> Die Konsequenz daraus zog das *Definitorium generale* 1689, als es dem *praepositus generalis* auftrug, fortan zwei Provinzialvikare, einen für Persien und einen zweiten für Indien, zu ernennen.<sup>196</sup>

Ernannt wurde der Provinzialvikar zuerst durch das *Definitorium generale*<sup>197</sup>, ab 1638 durch den *praepositus generalis*<sup>198</sup>. Seine Amtszeit war den Gepflogenheiten des Ordens entsprechend kurz: Sie betrug drei Jahre, wurde jedoch vielfach für ein zweites Mandat verlängert. Ungewissheit in die Regelung der Amtszeit brachten die weiten Wege und die damit zusammenhängenden Verzögerungen bei der Übermittlung der Entscheidungen und dem Versand der Ernennungs-urkunden. Ein Provinzialvikar übte sein Amt solange aus, bis sein Nachfolger beziehungsweise die Nachricht von der Ernennung desselben aus dem Kreis der lokalen Patres eingetroffen war und er diesem die Geschäfte übertragen konnte.<sup>199</sup>

In einem Orden, der wichtige Entscheidungen von der Zustimmung der Ordensgemeinschaft abhängig machte, kollidierten die breiten Kompetenzen des Provinzialvikars mit jenen, welche die Priore, Subpriore und *discreti* – Amts-träger also, die im 17. Jahrhundert überwiegend durch die Konventualen gewählt wurden – für sich beanspruchten. Ob es darob zum Konflikt kam oder ein Ausgleich gefunden werden konnte, hing von der Persönlichkeit der Beteiligten und den Umständen ab. So trug 1657 der Prior des Konvents von Isfahan, Denis de la Couronne d'Épines, seine Klagen über den damaligen Provinzialvikar, Felice di Sant'Antonio, vor das Definitorium und den *praepositus generalis*. Die Argumentation von Pater Denis und der Beschluss der Ordensleitung zeigen, dass auch ein Amtsträger in Regierungsstil und Lebensweise ein den Geboten der Armut und

193 Dazu 1.2.2. *Die Missionen als Bereiche von Ausnahmerecht*.

194 [Chick], Chronicle, Bd. 2, 725.

195 P. Felice di Sant'Antonio O.C.D. an P. Isidore de Saint-Joseph, *procurator generalis* O.C.D., Isfahan, 15.II.1651 (AG OCD, 237/i/7).

196 *Definitorium generale*, 21.II.1689 (*Fortes*, Acta definitorii generalis O.C.D., Bd. 2, 311).

197 1616 wählte das Definitorium P. Redempto de la Cruz zum ersten Provinzialvikar (*Definitorium generale*, 4.I.1616, Kompetenzen bzw. deren Einschränkungen bestätigt am 30.5.1617 [ebd., Bd. 1, 30, 41–42]). 1617 wählte das Definitorium den Prior von Isfahan, P. Juan Thadeo de San Eliseo, zu dessen Nachfolger (*Definitorium generale*, 30.5.1617 [ebd., Bd. 1, 41]).

198 *Instruktionen de missione Persidis et Orientis*, 1638 (ebd., Bd. 1, 679).

199 [Chick], Chronicle, Bd. 2, 725.

Demut verpflichtetes Mitglied der Gemeinschaft bleiben und sich keineswegs durch besondere Zeichen ständischer Distinktion von dieser abheben sollte. Dem Prior des Konvents in Isfahan zufolge regierte der Provinzialvikar »absolut« und wahrte nicht »jene Armut und Bescheidenheit«, welche die Vorgänger gepflegt hätten. Selbst in der Stadt bewege er sich hoch zu Pferd und in Begleitung eines Dieners. Mit der Autorität seines Amtes sei er auch beim Essen wählerisch geworden; nicht einmal das Brot vom Markt, von dem sich alle ernährten, wolle er essen. Stattdessen besorge er sich das Brot aus einem Privathaus.<sup>200</sup> Angesichts der »allzu absoluten und despotischen Regierungsweise« des Provinzialvikars sollte ein von den Ordensoberen ausgesandter Visitator wieder Ordnung schaffen.<sup>201</sup>

Den Anlass zu den Klagen gegen den Provinzialvikar bot die Verwaltung der Finanzen der Konvente. Diesbezüglich setzten die Ordenskonstitutionen den Kompetenzen der Konventsoberen im Orden insgesamt Grenzen, indem sie für größere Ausgaben die Konsultation des Konventskapitels vorschrieben.<sup>202</sup> Sollte die Verfügungsgewalt über sämtliche Güter der Missionen in Isfahan, Schiras und Basra beim Provinzialvikar liegen, wie es Pater Felice noch als Generalvisitator angeordnet hatte, bevor er genau dieses Amt übernahm? Dem Prior von Isfahan, Denis de la Couronne d'Épines, zufolge hatte ein Provinzialvikar nicht die Autorität, allein über alle Gelder zu verfügen und einem Konvent seinen legitimen Besitz wegzunehmen. Felice di Sant'Antonio aber nehme alles Geld an sich und informiere die Mitbrüder nicht einmal darüber, was er erhalten und was er damit gemacht habe. Gegenüber diesen Vorwürfen berief sich der Provinzialvikar darauf, dass die *ordinationes*, die er als Visitator erlassen hatte, ja durch das Definitorium

200 P. Denis de la Couronne d'Épines O.C.D. an P. Isidoro di San Nicolò, *praepositus generalis* O.C.D. (sic, nach den Akten des Generalkapitels war allerdings P. Isidore de Saint-Dominique *praepositus generalis*), Isfahan, 18.7.1657: »[...] il suo governo è con un modo più assoluto e indipendente, di quel ch'han usato per il passato nostri superiori di qua, e di quel ch'usa [...] la nostra religione. [...] non guarda ne' suoi camini quel modo di povertà e humiltà ch'han usato nostri superiori antepassati [...]« (AG OCD, 237/c/34).

201 So ders. an [P. Isidore de Saint-Dominique], *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 22.10.1657: »un modo di governo troppo assoluto e despotico« (AG OCD, 237/c/38).

202 So erinnerte das Generalkapitel seit 1632 regelmäßig daran, dass den Ordenskonstitutionen zufolge für außerordentliche Ausgaben von über 50 *aurei* die Zustimmung des Konventskapitels einzuholen war. Siehe Generalkapitel, 9.5.1632, 5.5.1635, 29.4.1638, 25.4.1641 (*Fortes*, Acta capituli generalis O.C.D., Bd. 1, 279, 316, 343, 373), 22.4.1644, 14.5.1647, 10.5.1650, 7.5.1653, 9.5.1656, 9.5.1659, 5.5.1662, 29.4.1665, 24.4.1671, 18.4.1674, 10.5.1677, 14.5.1680, 24.5.1683, 7.5.1686, 2.5.1692, 29.4.1695, 23.4.1698 (ebd., Bd. 2, 18, 52 f., 101, 158, 193, 227, 272 f., 309, 350 f., 384, 421, 465 f., 511 f., 549, 614 f., 652 f., 695 f.), 21.4.1701, 18.4.1704, 18.5.1707, 13.5.1710, 8.5.1713, 4.5.1716, 2.5.1719, 28.4.1722, 24.4.1725, 19.4.1728, 17.4.1731, 17.5.1734, 14.5.1737, 9.5.1740, 7.5.1743, 28.4.1750 (ebd., Bd. 3, 29, 68, 105, 138 f., 172, 205, 237, 269 f., 307, 339, 377 f., 411, 435, 455, 472, 491).

gebilligt worden seien.<sup>203</sup> Pater Denis hingegen argumentierte, dass »Billigkeit und Vernunft« zwar dafür sprachen, dass die weltlichen Güter auf alle Häuser verteilt würden. Dies sollte aber so geregelt werden, dass nicht ein Einzelner die »volle und absolute Gewalt über alles« habe.<sup>204</sup> Tatsächlich hatte das *Definitorium generale* zuvor mehrmals die Kompetenz des Provinzialvikars, Güter von einer zur anderen Niederlassung zu transferieren, bestätigt.<sup>205</sup> Dennoch gab es nun bezeichnenderweise dem Prior und nicht dem Provinzialvikar Recht: 1658 ermahnte es letzteren, die Subsidien künftig sofort nach Erhalt gemäß den Bedürfnissen der verschiedenen Niederlassungen zu verteilen und für sich selbst nur gerade jene Summe zu behalten, die zur Deckung seiner Reisekosten notwendig wäre. Gegenüber seinem Nachfolger als Generalvisitator und Provinzialvikar müsse er über die Verteilung Rechenschaft ablegen, was offenbar bisher nicht immer so praktiziert worden war.<sup>206</sup> 1662 fügte das *Definitorium generale* hinzu, dass der Provinzialvikar und die anderen Oberen der Mission in Persien und Indien aus eigener Kompetenz weder Bauarbeiten noch andere größere Ausgaben anordnen durften und jeden Monat Rechnung ablegen mussten.<sup>207</sup> Das Definitorium nutzte also die Klagen, um die Unterordnung der lokalen Amtsträger gegenüber der Ordensleitung und zugleich deren Bindung an die Konventsgemeinschaft eindeutiger festzulegen. Dies war auch ein Entscheid gegen die von den Klägern beanstandete »absolute« Herrschaft des Provinzialvikars.

Die Rückbindung der Ordensregierung an die Ordensgemeinschaft fand ihren Ausdruck auch in der Art und Weise, wie bis 1703 die Wahl des Priors und des Subpriors geregelt wurde. Der Wahl vor Ort standen schon im frühen 17. Jahrhundert die Alternativen einer Wahl durch das Generalkapitel oder einer Ernennung von oben gegenüber, wie sie im Fall des Provinzialvikars praktiziert wurde. So wählte in den Anfängen der Persienmission noch das Generalkapitel den Prior

203 P. Denis de la Couronne d'Épines O.C.D. an [P. Isidore de Saint-Dominique, *praepositus generalis* O.C.D.], Isfahan, 3.1.1657 (AGOCD, 237/c/31). Vgl. ders. an P. Isidore de Saint-Joseph, *definitor generalis* O.C.D., Isfahan, 22.2.1657 (AGOCD, 237/c/32); P. Felice di Sant'Antonio O.C.D. an P. Isidore de Saint-Dominique, *praepositus generalis* O.C.D., Schiras, 26.12.1657 (AGOCD, 238/p/2).

204 P. Denis de la Couronne d'Épines O.C.D. an P. Isidore de Saint-Joseph, *definitor generalis* O.C.D., Isfahan, 22.2.1657: »[...] mais comme l'équité et la raison veulent que les biens temporels soient répartis, prorata, par toutes les maisons, cela se pourra faire par telle voie convenable, qu'il plaira à VV.RR. d'ordonner, sans cet autre inconvénient qu'un seul ait plein et absolu pouvoir de tout.« (AGOCD, 237/c/32).

205 So *Definitorium generale*, 17.6.1620, 23.6.1623, 15.6.1632, 21.5.1635, 25.5.1646 (*Fortes, Acta definitorii generalis* O.C.D., Bd. 1, 67, 100, 213, 261, 404).

206 *Definitorium generale*, 19.11.1658, bestätigt am 20.5.1659 und 17.5.1662 (*Fortes, Acta definitorii generalis* O.C.D., Bd. 2, 8, 14, 44).

207 *Definitorium generale*, 26.10.1662 (ebd., Bd. 2, 52).

des Konvents von Isfahan; in der Zeit zwischen zwei Generalkapiteln trat das *Definitorium generale* an dessen Stelle. Dementsprechend ernannte 1610 das *Definitorium generale* Juan Thadeo de San Eliseo zum Prior des Konvents von Isfahan; den dortigen Patres gewährte es das Recht, den Subprior selbst zu bestimmen.<sup>208</sup> 1620 entschied das Definitorium, dass der Prior des Konvents von Isfahan fortan durch die Konventualen zu wählen sei.<sup>209</sup> Deshalb wählten diese 1625 ihren Prior und Subprior selbst.<sup>210</sup> Zu reden gab nach wie vor die Frage, inwiefern Patres, die nicht in Isfahan (beziehungsweise Goa) lebten, zur Teilnahme an den Wahlen berechtigt beziehungsweise verpflichtet waren. 1630 bestimmte das *Definitorium generale*, dass auch sie zu einem der beiden Konvente in Isfahan und Goa gehörten, wo sie das passive und während Aufenthalt vor Ort auch das aktive Wahlrecht besaßen.<sup>211</sup>

Als das *Definitorium generale* 1703 die Kompetenz, den Prior der Konvente von Isfahan und Goa zu ernennen, dem *praepositus generalis* übertrug, der bereits den Provinzialvikar ernannte<sup>212</sup>, konnte dies als Antwort auf die Mängel eines Verfahrens begründet werden, bei dem Konventualen aus weit auseinanderliegenden Missionen eine Entscheidung fällen sollten, die eine oft nicht gewährleistete persönliche Präsenz voraussetzte. Bereits in den späten 1630er und frühen 1640er Jahren rechtfertigten diese Probleme die zeitweise Verlagerung der Ernennungskompetenz an das Generalkapitel, das *Definitorium generale* beziehungsweise den Generalvisitator. So zog das Generalkapitel 1638 die Kompetenz, die Priore der Konvente in Persien und im Orient zu wählen, wieder an sich; zwischen den

208 *Definitorium generale*, 18.5.1610 (ebd., Bd. 1, 14 f.). 1611 wurde Juan Thadeo als Prior durch das Generalkapitel wiedergewählt (Generalkapitel, 28.4.1611. *Fortes*, Acta capituli generalis O.C.D., Bd. 1, 38). 1614 wurde die Wahl von P. Redempto de la Cruz zum Prior ebenfalls durch das Generalkapitel vorgenommen (Generalkapitel, 24.4.1614 [ebd., 56]). 1617 übertrug das Generalkapitel die Wahl für einmal dem *Definitorium generale* (Generalkapitel, 17.5.1617 [ebd., 68]). Am 7.5.1611 bestätigte das Definitorium im Anschluss an das Generalkapitel die Kompetenz der Patres, den Subprior und den Novizenmeister ihres Konvents selbst zu wählen (*Fortes*, Acta definitorii generalis O.C.D., Bd. 1, 17). 1614 und 1618 wurde der Subprior von Isfahan dennoch durch das Definitorium ernannt (*Definitorium generale*, 29.4.1614 und 7.3.1618 [ebd., Bd. 1, 24, 53]).

209 *Definitorium generale*, 16.6.1620 (ebd., Bd. 1, 66).

210 Die Gültigkeit dieser Wahl wurde am 13.1.1628 durch das *Definitorium generale* bestätigt: Solange Persien nicht zur Provinz erklärt worden sei, stehe es gemäß den Konstitutionen dem Konvent in Isfahan zu, diese Wahl durchzuführen (ebd., Bd. 1, 152).

211 Instruzione per gli nostri padri della missione de Persia et Oriente che si manda d'ordine del definitorio generale del 1630 a 6 di Jenaro, unterzeichnet durch P. Fernando de Santa María, *praepositus generalis* O.C.D. (AGOCD, 289/e/1).

212 *Definitorium generale*, 19.12.1703 (*Fortes*, Acta definitorii generalis O.C.D., Bd. 2, 535). Der Beschluss wurde im folgenden Jahr durch das Generalkapitel bestätigt: Generalkapitel, 16.4.1704 (*Fortes*, Acta capituli generalis O.C.D., Bd. 3, 52).

Generalkapitel sollte das Definitorium die Wahl vornehmen.<sup>213</sup> 1641 bestätigte das Generalkapitel diese Regelung.<sup>214</sup> 1642 übertrug das *Definitorium generale* einmalig dem Visitor die Kompetenz, die Subprieore von Isfahan und Goa zu ernennen, die ihr Amt 1643 antreten sollten.<sup>215</sup>

Solche Kompetenzverlagerungen von der Konventsgemeinschaft zu den Ordensoberen stießen auf Widerspruch. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts lag deshalb das Recht, den Prior, den Subprior und die *discreti* zu wählen, in Isfahan und Goa wieder bei den Konventualen. Als Konventualen von Isfahan galten all jene, die in den Niederlassungen in Isfahan, Schiras oder Basra lebten. Auch jene, die außerhalb von Isfahan lebten, hatten wieder ein passives Wahlrecht; begaben sie sich nach Isfahan, gewannen sie das aktive Wahlrecht hinzu. Während es das Wahlrecht der Konventualen restituierte, lehnte das *Definitorium generale* 1653 die darüber hinausgehende Forderung nach einer Einschränkung des aktiven Wahlrechts des durch die Ordensoberen ernannten Provinzialvikars bei der Ernennung des Priors, des Subpriors und der *discreti* ab.<sup>216</sup>

Die Auseinandersetzungen um das Wahlverfahren waren damit nicht beendet, wie ein Entscheid des *Definitorium generale* von 1674 zeigt. Es bestätigte damals das passive und – bei persönlicher Präsenz – aktive Wahlrecht aller Konventualen und erklärte zugleich eine Wahl auch dann noch für gültig, wenn sie nur durch zwei Konventualen vorgenommen wurde.<sup>217</sup> Genau dieser Fall war 1670 eingetreten, als Felice di Sant’Antonio, der in Schiras lebte, die Wahl ablehnte und einer der nur gerade zwei in Isfahan anwesenden Patres, Ange de Saint-Joseph, von seinem Mitbruder, also mit einer einzigen Stimme, gewählt wurde.<sup>218</sup> Nachdem in den ersten beiden Wahlgängen die beiden anwesenden Patres je ihrem Mitbruder die Stimme gegeben hatten, hatten sie das Los darüber entscheiden lassen, wer von den beiden im dritten Wahlgang noch das Stimmrecht haben sollte. Die kanonische Gültigkeit

213 Generalkapitel, 3. und 4.5.1638 (ebd., Bd. 1, 352, 355). Vgl. *Instructiones de missione Persidis et Orientis*, 1638 (*Fortes*, Acta definatorii generalis O.C.D., Bd. 1, 679). Die anstehende Wahl der Prieore der Konvente von Isfahan und Goa übertrug das Generalkapitel 1638 dem *Definitorium generale* (Generalkapitel, 7.5.1638, siehe *Fortes*, Acta capituli generalis O.C.D., Bd. 1, 358).

214 Generalkapitel, 26.4.1641 (ebd., Bd. 1, 377).

215 *Definitorium generale*, 10.1.1642 (*Fortes*, Acta definatorii generalis O.C.D., Bd. 1, 350). Der Generalvisitor sollte für einmal auch die *discreti* – Konventualen, die bei besonders wichtigen Entscheidungen herangezogen wurden und gemäß den Satzungen durch die Konvente gewählt wurden – ernennen (*Definitorium generale*, 16.1.1642 [ebd., Bd. 1, 350]).

216 *Definitorium generale*, 30.5.1653 (ebd., Bd. 1, 501 f.).

217 *Definitorium generale*, 7.5.1674 (ebd., Bd. 2, 144).

218 P. Felice di Sant’Antonio O.C.D. an das *Definitorium generale* O.C.D., Schiras, 2.1.1671 (AGOCD, 237/i/35). Vgl. *Electio Prioris Aspanensis Patrum Carmelitarum Discalceatorum*, 1670 (AGOCD, 236/i/1).



dieses Verfahrens war von abwesenden Mitbrüdern wegen der Abwesenheit eines der Patres des Konvents von Isfahan und wegen der geringen Zahl von nur zwei Wählern, von denen einer der scheidende Prior war, in Frage gestellt worden.<sup>219</sup> Mit seiner Entscheidung von 1674 zugunsten der Gültigkeit einer Wahl durch bloß zwei Wähler fügte sich das Definitorium den Umständen; zugleich war deutlich geworden, dass dem Grundsatz einer Entscheidung durch die Konventsgemeinschaft unter den gegebenen Bedingungen kaum nachgelebt werden konnte.

Aufgrund der großen Distanz zwischen Isfahan und den subalternen Niederlassungen wurde die Frage, ob die auswärtigen Konventualen an der Wahl teilnehmen sollten, unterschiedlich beantwortet: 1676 nahm das *Definitorium generale* die Geistlichen in Basra von der Teilnahme an der Wahl des Priors aus. 1678 präziserte es diesen Beschluss dahingehend, dass die Patres in Basra zwar als Konventualen von Isfahan das passive Wahlrecht besaßen, aufgrund der Distanz aber auf die aktive Wahlteilnahme verzichten sollten. Im Juni 1683 entschied es schließlich, dass die Geistlichen aus Schiras und Basra nicht an der Wahl des Priors teilnehmen sollten, wenn sich wenigstens vier Geistliche im Konvent von Isfahan aufhielten. Zugleich bestätigte es erneut die Gültigkeit einer Wahl, die nur durch zwei Konventualen durchgeführt wurde.<sup>220</sup> In der einige Wochen später verabschiedeten Instruktion für die Missionen bestätigte das *Definitorium generale* das aktive Wahlrecht aller Konventualen, also auch jener, die nicht in Isfahan lebten. Wenn sich in Isfahan weniger als vier Geistliche und in Schiras mehr als zwei Geistliche befanden, sollten die beiden jüngsten in Schiras bleiben, die älteren mussten hingegen in Isfahan an der Wahl des Priors teilnehmen.<sup>221</sup>

Die Entscheidungen des Definitoriums von 1703, die Kompetenz, den Prior der Konvente von Isfahan und Goa zu ernennen, dem *praepositus generalis* zu übertragen und zugleich auf die Entsendung von Prokuratoren und *substituti* ans Generalkapitel zu verzichten, waren dennoch nicht nur eine Antwort auf die Schwierigkeiten bei der praktischen Umsetzung von Regeln, die auf die kleinräumigen Verhältnisse zur Zeit der Gründung der italienischen Kongregation und nicht auf die Mission ausgerichtet waren. Sie bedeuteten zugleich einen entscheidenden Schritt hin zu einer Organisationsstruktur, in welcher die

219 P. Felice di Sant'Antonio O.C.D. an das *Definitorium generale* O.C.D., Schiras, 1.8. und 8.10.1670, 2.1. und 10.4.1671 (AGOCD, 238/p/9, 10, 12, 14 und 15); P. Athanase de Sainte-Thérèse O.C.D. an P. Francesco di Gesù, Generalvisitor O.C.D., Schiras, 5.8.1670 (AGOCD, 238/m/4).

220 *Definitorium generale*, 27.5.1676, 5.9.1678, 10. und 11.6.1683 (*Fortes*, Acta definitorii generalis O.C.D., Bd. 2, 159, 183, 237–239).

221 *Instruktionen pro missionibus orientalibus*, bestätigt durch das *Definitorium generale* am 28.7.1683, verabschiedet am 30.7.1683 (AGOCD, Acta Definitorii Generalis ab anno 1676 usque ad annum 1687, Bd. 6, 246, zit. in: [Chick], Chronicle, Bd. 2, 754).

subalternen Akteure von der Partizipation auf den Weg der Supplik verwiesen wurden. Die Ordensregierung wurde also an Modelle herangeführt, die eine funktionale Hierarchisierung und zentrale Steuerung bevorzugten, wie sie sich an der römischen Kurie und in einem Teil der Orden bereits durchgesetzt hatten. Als die Missionare in Persien von der Neuregelung erfuhren, erhoben sie denn auch Einspruch gegen die Ernennung ihres Priors durch den *praepositus generalis*. Ohne Erfolg: Es handle sich, so das *Definitorium generale*, um einen weisen Entscheid des Generalkapitels, den es weder ändern könne noch wolle.<sup>222</sup> Distanzherrschaft blieb unter den Bedingungen der Frühen Neuzeit allerdings eine Illusion, wenn sie nicht mit einem gewissen Maß an Akzeptanz seitens der Betroffenen rechnen konnte. Trat eine Ernennung durch die Ordensleitung an die Stelle der Wahl durch die Konventualen, hinderte dies die Ernannten nicht daran, vor Ort selbstständig die verbleibenden Handlungsspielräume zu nutzen. Solche Dynamiken werden in den Persienmissionen im Zusammenhang mit der Entsendung von Visitatoren fassbar, welche die Amtsausübung der untergeordneten Amtsträger und den Lebenswandel der Konventualen zu prüfen hatten. Die Visitationen sollen hier deshalb etwas eingehender thematisiert werden.

#### 1.2.4 Vom Nutzen der Visitation

In unterschiedlicher Ausprägung gehörten Visitationen zum üblichen Arsenal frühneuzeitlicher Distanzherrschaft in weltlichen und kirchlichen Kontexten.<sup>223</sup> In beiden Fällen wurden die Visitatoren in der Regel mit weitgehenden Vollmachten ausgestattet. Bei den unbeschuhten Karmeliten hatte der Visitator das Recht und die Pflicht, alle relevanten Unterlagen einzusehen, die Konventsmitglieder zur Einhaltung der Ordenskonstitutionen zu befragen, die Anzeigen über Verstöße aufzunehmen sowie die Schuldigen zu ermahnen und ihnen die angemessenen Bußübungen aufzuerlegen. Besonders schwere Verstöße musste der Visitator dem *Definitorium generale* vorlegen.<sup>224</sup> Zum ersten Mal sandte das

222 Regesten der Briefe der Missionare O.C.D. in Persien an die Ordensoberen, Oktober 1705 (*Fortes, Acta definitorii generalis O.C.D.*, Bd. 3, 711).

223 Fallstudien zur Visitationspraxis der unbeschuhten Karmeliten liegen nicht vor. Beiläufig zu Visitationsreisen nach Persien: [*Chick*], *Chronicle. Zur Visitationspraxis der Gesellschaft Jesu: Friedrich, Der lange Arm Roms?*, 118–123; *Philippart, Visiteurs, commissaires et inspecteurs*. Im Jesuitenorden spielten die Visitationen vor allem in den Missionen eine wichtige Rolle. In diesem Sinn Liam Matthew Brockey über André Palmeiro als Visitator in Asien (*Brockey, The Visitor*). Über die *visitas* als Instrument weltlicher Distanzherrschaft in der spanischen Monarchie: *Peytavin, Visite et gouvernement*.

224 Die Durchführung der Visitationen war bei den unbeschuhten Karmeliten in den *Instructiones* von 1630 geregelt (*Instructiones Fratrum Disalceatorum*, 5–27).

Definitorium der unbeschuhten Karmeliten 1620 einen Visitator nach Persien.<sup>225</sup> Er und die späteren Visitatoren erhielten den Auftrag des *praepositus generalis*, Informationen aus Rom weiterzuleiten, Missstände abzustellen und die Ordensleitung über die lokalen Verhältnisse ins Bild zu setzen. Als Ergebnis setzten sie sogenannte *ordinationes* auf, die ausgehend von den Instruktionen, die ihnen mitgegeben worden waren, verschiedenste Aspekte des Ordenslebens abdeckten.<sup>226</sup> Damit entsprachen die *ordinationes* einerseits bestimmten Standpunkten in den Auseinandersetzungen, die im weiteren Kontext des Ordens – insbesondere zur Frage des Verhältnisses von *contemplatio* und *actio* – geführt wurden, andererseits waren sie das Ergebnis der persönlichen Begegnung des Visitators mit den Menschen vor Ort. Sie mussten durch das *Definitorium generale* gebilligt werden, um Rechtskraft zu erlangen.

Trotz der weitreichenden Kompetenzen der Visitatoren mangelte es nicht an Vorbehalten bezüglich ihrer Wirksamkeit. In seiner *Relazione delle Quattro Parti del Mondo* aus den Jahren 1629–1631 unterstellte Francesco Ingoli den Kommissaren, die von den Ordensoberen mit der Visitation der Niederlassungen in Asien betraut wurden, ihre breit gespannten Kompetenzen zu missbrauchen und Simonie zu betreiben, indem sie die Ernennungen und die ihnen gewährten geistlichen Gnaden verkauften.<sup>227</sup> Kritik erhob sich auch seitens der Missionare. Seit den 1630er Jahren kam es des Öfteren vor, dass einem Generalvisitator nach Abschluss der Visitation das Amt des Provinzialvikars der Missionen in Persien und Indien übertragen wurde.<sup>228</sup> Unter diesen Bedingungen konnten die Visitatoren mit ihren *ordinationes* die Ausrichtung ihrer eigenen künftigen Amtsführung beeinflussen. Dies führte zu Konflikten mit der Konventsgemeinschaft, wie der bereits referierte Fall von Felice di Sant'Antonio zeigt, dem als Provinzialvikar allzu große Freiheiten im Umgang mit den ihm anvertrauten Finanzen vorgeworfen wurden.<sup>229</sup> Wenn ein Visitator keinen vorherigen Bezug zur visitierten Niederlassung hatte und nur sehr kurze Zeit an einem Ort blieb, setzte er sich dem Vorwurf aus, seine Entscheidungen in Unkenntnis der lokalen Verhältnisse gefällt zu haben.<sup>230</sup> Andere Kritiken betrafen demgegenüber die ungerechtfertigt

225 *Definitorium generale*, 16.6.1620 (*Fortes*, Acta definitorii generalis O.C.D., Bd. I, 66).

226 [*Chick*], Chronicle, Bd. 2, 733.

227 *Ingoli*, *Quattro Parti del Mondo*, 166.

228 [*Chick*], Chronicle, Bd. 2, 732.

229 Vgl. 1.2.3. *Von der Wahl zur Ernennung von oben: Provinzialvikare und Priore*.

230 Die Forderung des Visitators, im Konvent in Isfahan ein »studio« oder einen Philosophieunterricht einzurichten, wies der Provinzialvikar, Dimas della Croce, 1630 mit Verweis auf den kurzen Aufenthalt des Visitators von nur gerade etwa 25 Tagen in Isfahan zurück. Er selbst habe den Visitator gebeten, einige Monate zu bleiben, damit er Erfahrung sammle und sehe, was gemacht werden sollte und konnte (P. Dimas della Croce O.C.D. an [P. Fernando de Santa Maria, *praepositus generalis* O.C.D.], Isfahan,

lange Dauer des Aufenthaltes eines Visitators. Die gelegentlich mehrjährigen Aufenthalte in einem Konvent stellten eine zusätzliche finanzielle Belastung für die ohnehin materiell unterdotierten Niederlassungen dar.<sup>231</sup> Es sei gut, dass der General den Provinzialvikar in seinem Amt bestätigt habe, meinte 1651 einer der unbeschuhten Karmeliten in Isfahan, Felice di Sant'Antonio. Damit erübrige sich nun aber die Präsenz des Generalvisitators. Einen Visitator für sieben oder acht Jahre in einer Mission und davon drei oder vier Jahre im gleichen Konvent zu haben, sei »eine sehr große Belastung«. Die Generalvisitatoren seien in den Missionen »mehr als der Pater General«, wenn sie zugleich als Visitatoren und als Vikare amtierten. Es sei die Aufgabe des Provinzialvikars, die Mission zu regieren; Generalvisitatoren müssten nach dem Abschluss der Visitation weiterreisen.<sup>232</sup> In diesem Fall führte Felice di Sant'Antonio gegen den Visitator, Stefano di Gesù, trotz dessen langen Aufenthaltes die mangelnde Erfahrung und die fehlenden Sprachkenntnisse an. Pater Stefano sei zuvor nie länger in der Persienmission gewesen und könne neben seiner Muttersprache Italienisch nur Portugiesisch und vier Wörter Persisch. Er habe der Mission den letzten Schlag versetzt, indem er mit seiner Autorität als Visitator sagte, die Ordensoberen würden die Observanz empfehlen. Er habe die Persienmission »zu einer Klausur von Nonnen« gemacht, wo keine Mission mehr betrieben werde.<sup>233</sup>

Wie lokale Akteure in weltlichen Kontexten verlegten sich die Missionare darauf, die von den Obrigkeiten etablierten Kommunikationskanäle und damit auch die Akteure kommissarischer Kontrolle in ihrem Sinn zu nutzen. Die Intervention eines von außen kommenden Visitators in die lokalen Belange weckte die Ängste jener, die aufgrund ihrer Position etwas zu verlieren hatten, und die Erwartungen jener, die bei Auseinandersetzungen vor Ort den Kürzeren gezogen hatten. Während die einen den Visitatoren gerne mangelnde Ortskenntnis

---

12.8.1630 [AGOCD, 237/b/36]). Später schrieb Dimas della Croce, man habe mit dem Philosophieunterricht begonnen, doch sei dieser unvereinbar mit der Aufgabe, die in der Persienmission erforderlichen Sprachen zu erlernen (ders. an dens., Isfahan, 14.2.1631 [AGOCD, 237/b/39]).

231 [Chick], Chronicle, Bd. 2, 732 f.

232 P. Felice di Sant'Antonio O.C.D. an P. Isidore de Saint-Joseph, *procurator generalis* O.C.D., Isfahan, 5.10.1651: »[...] è un gravamine molto grande tenere un visitatore continuo sette, e otto anni, e assistere in un convento tre, e quattro anni. E perché qui i visitatori generali sono più che il nostro Padre Generale, fanno quel che li piace [...].« (AGOCD, 237/i/6). Wie bereits erwähnt, sollte Felice di Sant'Antonio kurz danach selbst mit der Visitation beauftragt und nach deren Abschluss als Provinzialvikar eingesetzt werden.

233 Ders. an dens., Isfahan, 15.11.1651: »[...] non tiene nessuna abilità, né modo, né lingua, né practica per questa missione di Persia, e l'ha posta e ridotta ad una clausura de monache, dove non vi è nessuno esercitio de missione [...].« (AGOCD, 237/i/7).

vorwarfen, mochten die anderen Hoffnungen auf deren Unvoreingenommenheit und Nichtverflechtung im lokalen Kontext setzen. Jenen, die sich mit dem Verlauf einer Visitation und den *ordinationes* des Visitators nicht abfinden wollten, blieb die Möglichkeit, ihren Standpunkt in der Korrespondenz mit dem *praepositus generalis* und den *definitores* zu vertreten. Entsprechend schlossen die Visitationen vielfach lokale Kontroversen nicht ab, sondern trugen diese auf eine übergeordnete Ebene. Die besseren Karten hatten dann jene, die in Rom Beziehungen zur Unterstützung ihres Standpunktes mobilisieren konnten. Im Archiv der *Curia generalizia* sind eine Reihe von Korrespondenzen erhalten, die Einblicke in solche Dynamiken einer Visitation vermitteln.

Wenn unter den Patres Differenzen bestanden, sollte der Visitator diese *idealiter* schlichten und die Streitenden untereinander versöhnen. In der Praxis versuchte jede Seite, den Visitator für sich zu vereinnahmen. Geling dies, war ihm die Missbilligung der Unterlegenen gewiss, die sich dann ihrerseits an die Ordensoberen in Rom wenden mochten. Bei der Visitation von 1678 ging es einmal mehr um die Frage des zulässigen Maßes an Anpassung an die Erfordernisse des Lebens vor Ort. Einer der Patres in Isfahan klagte dem *procurator generalis* des Ordens in Rom, der Visitator nehme zu viel Jurisdiktionsgewalt für sich in Anspruch. Deshalb wollten die einen nun nach Europa zurückkehren, andere gäben unter dem Vorwand der Observanz die Mission auf und machten jenen, die damit nicht einverstanden seien, das Leben schwer.<sup>234</sup> Später schrieb er, seit der Visitation lebe man in Persien das Leben von Einsiedlern und nicht mehr jenes von Missionaren. Wegen der vielen Chorgebete übe man sich nicht mehr in der Konversation und lerne keine Sprachen mehr; für Sprachlehrer sei nicht mehr gesorgt. Der Visitator wolle diese Nachteile nicht einsehen. Jene, die behaupteten, es gäbe keine Observanz, sagten dies nur, um Regeltreue vorzutäuschen, nachdem sie zuvor mehr Verfehlungen als alle anderen begangen hätten. Es sei nicht angebracht gewesen, dass der Visitator so viele *ordinationes* erlassen habe. Die Patres, die Verfehlungen begangen hätten, seien gar nicht mehr in der Mission.<sup>235</sup>

Mit der Ankunft eines Visitators verbanden die Patres auch die Hoffnung, dass ihnen vielfach überfällige Subsidien überbracht oder sie sonstwie finanzielle Unterstützung erhalten würden. Wenn dies nicht eintrat oder die Visitationen zu lange dauerten, wurden diese als finanzielle Belastung empfunden. Die Klage darüber beinhaltete die mehr oder weniger explizite Kritik am Aufwand, den ein Visitator entgegen dem Geist der Ordenskonstitutionen getrieben hätte. Wenn dessen Begleiter, wie dies 1661 angeblich geschehen war, nach dem Tod des Visitators erst noch mit einer größeren Summe Geld und Waren abreiste, diskreditierte

234 P. Fortunato di Gesù Maria O.C.D. an P. Carl Felix a Sancta Teresia, *procurator generalis* O.C.D., Isfahan, 20.10.1678 (AG OCD, 237/k/1).

235 Ders. an dens., Isfahan, 20.3.1679 (AG OCD, 237/k/2).

dies weiter den Visitationsbericht, dessen Autor vorgeworfen wurde, von der Mission kaum etwas zu verstehen, sondern nach eigenem Gutdünken zu handeln.<sup>236</sup> Im Zusammenhang mit der gleichen Visitation klagte der Provinzialvikar Felice di Sant'Antonio, der Visitor habe, statt die Missionen zu fördern, nichts anderes getan, als Unruhe zu stiften und den Fiskal zu spielen. Mit seinem feurigen Naturell und der fehlenden Erfahrung habe er nur unheilvolle Relationen an die Ordensoberen gesandt und zugleich Hunderte von *scudi* ausgegeben, die der Mission gehörten.<sup>237</sup> Wenn man weiß, dass der Visitor den weiter oben bereits referierten Klagen über das Finanzgebahren des Provinzialvikars nachzugehen hatte<sup>238</sup>, wird verständlich, dass Letzterer den Visitor selbst gerade in diesem Punkt zu diskreditieren suchte.

Dienten die Visitationen aus römischer Sicht der Prüfung des lokalen Ordenslebens, so schufen sie zugleich Kommunikationskanäle, welche die Geistlichen vor Ort nutzen konnten, um ihre eigenen Anliegen nach Rom zu tragen. Dementsprechend wurde 1621 dem Visitor Vicente de San Francisco in Isfahan eine Denkschrift vorgelegt, in der neben den Bitten um armenische Bücher, ein Werk über die Bemühungen um eine Union der Armenier mit Rom, ein Buch mit den Predigten von Augustinus, Wörterbücher, ein Bild Gregors des Erleuchters, viele kleine Kreuzfixe zur Verteilung unter den Gläubigen, eine Kustodie und einige Schlösser, wie sie an den Türen von Häusern, Kirchen und Sakristeien angebracht werden konnten, auch Anliegen aufgeführt waren, die in Rom bisher auf wenig Verständnis gestoßen waren. Der Visitor sollte sich dafür einsetzen, dass den bereits 1618 durch Dimas della Croce nach Rom gesandten Gesuchen um zwei päpstliche Lizenzen stattgegeben würde: Mit der Erlaubnis, die Messe nach dem römischen Ritus in armenischer Sprache feiern und auch in den Kirchen der Armenier zelebrieren zu dürfen, hofften die unbeschuhten Karmeliten den Armeniern näherzukommen – zu nahe, wenn von der sich zunehmend deutlicher abzeichnenden Ablehnung von *communicatio in sacris* ausgegangen wurde.<sup>239</sup>

Als Sprecher der Persienmissionen gegenüber den Ordensoberen und der Propagandakongregation handelte der soeben zum Provinzialvikar ernannte Generalvisitor der Missionen in Persien und Indien, Giovanni Battista di San

236 P. Athanase de Sainte-Thérèse O.C.D. an P. Dominique de la Très Sainte Trinité, *praepositus generalis* O.C.D., Schiras, 8.9.1661 (AGOCD, 238/m/1).

237 P. Felice di Sant'Antonio O.C.D. an P. Isidore de Saint-Joseph, *definitor generalis* O.C.D., Basra, 20.12.1661 (AGOCD, 241/k/19).

238 Vgl. 1.2.3. *Von der Wahl zur Ernennung von oben: Provinzialvikare und Priore.*

239 Memoria al nostro Padre Visitor generale Fr. Vincentio di San Francesco, o. O., undatiert [1621]: »[...] con questo modo facilmente e suavemente, si potrà levar li errori, et abusi loro, et introdurre in quelli li boni, e santi costumi.« (AGOCD, 236/a/17). Vgl. 4.1. »Gute Korrespondenz« und sakramentale Gemeinsamkeit mit wieder gefundenen »Brüdern«.

Giuseppe, als er 1678 den Generalprokurator seines Ordens in Rom um Protektion für jene Suppliken bat, die er zugleich dem *praepositus generalis* vorlegte und die vor und nach ihm unablässig durch die Missionare vor Ort vorgetragen wurden: die Entsendung zusätzlicher Geistlicher nach Persien und Indien sowie die bessere finanzielle Dotierung der Missionen. Wenn die Missionen als »geistliche Miliz« gut Krieg führen sollten, brauchten sie Leute und Geld, doch an beidem herrsche Mangel. Ohne rasche finanzielle Unterstützung müssten sich die Missionen zu Zinssätzen von 7, 8 oder 9 % pro Jahr verschulden. Neue Almosen für Messen könnten die Missionen in Persien nicht entgegennehmen, weil sie personell nicht einmal in der Lage seien, die bestehenden Verpflichtungen zu erfüllen. Nur von Gott, den Ordensoberen und besonders dem Generalprokurator – dem Adressaten des Briefes – könnten sie Hilfe erhoffen.<sup>240</sup>

Die Ergebnisse der Visitationen hingen entscheidend davon ab, ob und wie die Visitatoren in die lokalen Verhältnisse eingeführt wurden.<sup>241</sup> Wie ortsfremde Kommissare gegenüber weltlichen lokalen Amtsträgern konnte der Visitator eines Ordens wenig ausrichten, wenn ihm die Gemeinschaften geschlossen gegenüberstanden und ihm ihre Regelobservanz »vorführten«. Anders sah es aus, wenn die Patres unter sich zerstritten waren und versuchten, für ihre jeweiligen Positionen Unterstützung zu gewinnen. Genau dies tat Girolamo di Gesù Maria als Provinzialvikar 1675, als er die Ordensleitung um die Abberufung missliebiger Mitbrüder bat. Angesichts der Schwierigkeit, aus dem fernen Rom Einblick in die Zustände vor Ort zu gewinnen, sollte sein durch den Prokurator der Missionen in Persien überbrachter Bericht zusammen mit jenem des Generalvisitators die Ordensoberen in die Lage versetzen, in den Missionen »Frieden« und »Observanz« zu sichern.<sup>242</sup> Mit dem lokalen »Wissen« versorgt, konnte ein ortsfremder Visitator den Auftrag der Ordensoberen umsetzen. Gegen die Berichte und die *ordinationes*, die in den Auseinandersetzungen vor Ort bestimmte Positionen sanktionierten, blieb den Unterlegenen, in diesem Fall dem zum Rücktritt von seinem Amt als Prior gedrängten Ange de Saint-Joseph, der Weg der Supplik an ihnen bekannte Ordensobere.

Die Wirksamkeit der Visitationen als Instrument der Ordensleitung ist über die Einzelfälle hinaus schwierig zu beurteilen. Auffallend ist, dass viele Monita

240 P. Giovanni Battista di San Giuseppe, Generalvisitator O. C. D., an P. Carl Felix a Sancta Teresia, *procurator generalis* O. C. D., Basra, 21. 3. 1678: »militia spirituale« (AGOCD, 242/a/22).

241 Zur Abhängigkeit der Visitatoren von der Kooperation lokaler Akteure in der Gesellschaft Jesu vgl. *Friedrich*, *Der lange Arm Roms?*, 122 f.

242 P. Girolamo di Gesù Maria O. C. D. an P. Jean Chrysostome de Saint-Paul, *praepositus generalis* O. C. D., Schiras, 31. 8. und 3. 9. 1675 (AGOCD, 238/q/2 und 5); ders. an P. Emmanuele di Gesù Maria, *definitior generalis* O. C. D., Schiras, 31. 8. 1675 (AGOCD, 238/q/3).

in den *ordinationes* über Jahrzehnte immer wieder in Erinnerung gerufen wurden, wie weiter unten auszuführen sein wird: Regelverstöße im Zusammenhang mit den Kontakten bei Hof oder der »guten Freundschaft und Korrespondenz« mit Laien, der Gebrauch von Zeichen sozialer Distinktion – Pferde, Diener – oder die allzu weltlichen Geschäfte, welche den materiellen Bestand der Niederlassungen sicherten.<sup>243</sup> »Gesetze, die nicht durchgesetzt werden«<sup>244</sup>, waren nicht nur ein Strukturmerkmal frühneuzeitlicher weltlicher Verwaltungen. Aufgrund der Orientierung an transzendenten Werten wies der Gehorsam von Ordensgeistlichen allerdings eine spezifische Qualität auf, die bei einem Vergleich mit Herrschaftsbeziehungen in der »Welt« zu berücksichtigen ist.

### 1.2.5 Verinnerlichte Disziplin und Selbstermächtigung

Als Mittel der Distanzherrschaft und der Integration in gemeinsame, die einzelnen Konvente übergreifende Handlungskontexte waren die institutionellen Strukturen des Ordens der unbeschuhten Karmeliten in der durch den päpstlichen Missionsauftrag geschaffenen Situation über weite Strecken dysfunktional. Die Kleinstgemeinschaften in Asien konnten nicht nach den gleichen Regeln regiert werden wie die Konvente des Ordens in Europa. Weder war von Asien aus die Teilhabe an den Entscheidungen über die Angelegenheiten der Ordensgemeinschaft im Rahmen der Generalkapitel möglich, noch verfügte die Ordensleitung über die Mittel, um mehr als punktuell in die Funktionsweise der Niederlassungen in Persien und Indien eingreifen zu können. Wenn die unbeschuhten Karmeliten in Persien dennoch als Angehörige ihres Ordensverbandes handelten und trotz der Integration in vielfältige lokale Handlungskontexte der Ordensgemeinschaft als solcher treu blieben<sup>245</sup>, lag dies nicht an der Wirksamkeit der institutionellen Strukturen ihres Ordens. Die Frage nach den Faktoren des Zusammenhalts der Ordensgemeinschaft muss gerade mit Blick auf die Missionen anders gestellt werden. Neben den Formen personaler Verflechtung, die in der »Welt« in den Prozessen politischer Integration eine zentrale Rolle spielten, hat die Aufmerksamkeit vor allem jenen Praktiken zu gelten, mit denen Normen derart verinnerlicht wurden, dass ein Ordensangehöriger auch weitab von den wachsamen Augen seiner Ordensoberen wusste, was er in einer bestimmten Situation zu tun hatte. Diesem Ziel dienten die ordensspezifischen Techniken der Selbstprüfung ebenso wie die

243 Siehe 6.2. *Soziale Integration vor Ort und Observanz* und 6.3. *Allzu weltliche Geschäfte*.

244 *Schlumbohm*, Gesetze, die nicht durchgesetzt werden.

245 Die Konversion von zwei Augustinern zum Islam blieb in Persien ein Einzelfall (dazu 3.4. *Von der sozialen Nähe zur Konversion zum Islam*). Analoge Fälle sind für die unbeschuhten Karmeliten in der ganzen Zeit des Bestehens der Persienmissionen nicht dokumentiert.



Praktiken der Korrespondenz. Letztere dienten aufgrund der Beförderungsdauer weniger der effektiven Koordination des Handelns als vielmehr der Vermittlung allgemeiner Leitlinien und eines Zusammengehörigkeitsbewusstseins, wie im Weiteren noch aufzuzeigen sein wird.

Techniken der Selbstprüfung und Verinnerlichung von Normen wurden als Faktoren des Zusammenhalts kirchlicher Orden in der Frühen Neuzeit bisher vor allem für die Gesellschaft Jesu untersucht. Mit der Praxis der Exerzitien gab Ignatius von Loyola den Ordensangehörigen einen Weg vor, der es ihnen erlauben sollte, zur Überzeugung ihrer eigenen Auserwähltheit zu gelangen und ihren Auftrag zu verinnerlichen, mit der Verbreitung der christlichen Botschaft möglichst viele Seelen dem Banner Satans zu entreißen und stattdessen unter das Banner Gottes zu scharen.<sup>246</sup> Die Verinnerlichung dieses Auftrages sollte die Mitglieder der Gesellschaft Jesu in die Lage versetzen, auf sich allein gestellt die richtige Entscheidung zu treffen und sich den jeweiligen Bedingungen anzupassen, ohne ihre eigentliche Mission aus den Augen zu verlieren.<sup>247</sup> Die Exerzitien verfolgten damit das Ziel, »einen bisher unbekanntem Grad von Internalisierung der ordens- und kircheneigenen Werte und Verhaltensnormen zu erzeugen«, wie Wolfgang Reinhard in seinen Überlegungen zur »Gegenreformation als Modernisierung« ausführte.<sup>248</sup>

Die Exerzitien richteten die Praktiken der Kontemplation und Selbstheiligung in Armut und Weltverachtung, wie sie von den Bettelorden gepflegt wurden, auf die spezifisch jesuitische Praxis der Kontemplativität im Handeln aus. Im Gegensatz dazu war die Spiritualität der unbeschulten Karmeliten nach der Art der spätmittelalterlichen Bettelorden auf die Versöhnung der Erfordernisse der *vita activa* mit jenen eines kontemplativen Lebens im Konvent ausgerichtet, wobei Erstere Letzteren untergeordnet waren. Damit blieb wenig Raum für die Freistellung von Normen äußerer Disziplinierung unter den Bedingungen der Mission, die im Falle der Jesuiten die Anpassung an die lokalen Erfordernisse und insbesondere jene an fremdkulturelle Kontexte erleichterte. Dementsprechend blieben die Spannungen zwischen den Erfordernissen der *vita contemplativa* und jenen der *actio* aufgrund des päpstlichen Missionsauftrags während der ganzen Zeit des Bestehens der Persienmissionen virulent. In diesem Spannungsfeld bewegte sich die Beurteilung des eigenen Verhaltens und jenes der Mitbrüder; Konflikte wurden fast durchweg als ein Ergebnis der unterschiedlichen Ausrichtung auf die Anforderungen der *vita contemplativa* beziehungsweise der *actio* beschrieben.<sup>249</sup>

246 Über die Exerzitien: O'Malley, *The First Jesuits*, 37–50.

247 Ross, Alessandro Valignano, 348.

248 Reinhard, *Gegenreformation als Modernisierung*, insbes. 240.

249 Dazu 1.2.4. *Vom Nutzen der Visitation*.

Der Stellenwert der geistlichen Übungen war bei den unbeschuhten Karmeliten indessen nicht geringer als bei den Jesuiten.<sup>250</sup> Trotz der Unterschiede in der Ausrichtung des Ordenslebens kann die karmelitanische Form der Exerzitien, das innere Gebet, ebenfalls als ein Mittel verstanden werden, Werte und Normen des Ordens über die Zwänge äußerer Disziplinierung hinaus zu verinnerlichen. Das Ziel, aus der persönlichen Gotteserkenntnis heraus den richtigen Weg zur Teilhabe an der göttlichen Gnade zu finden, stand nicht weniger im Mittelpunkt der Spiritualität der unbeschuhten Karmeliten. Wie die ignazianischen Exerzitien sollte die von Theresa von Ávila vorgesehene tägliche Praxis des inneren Gebetes die Fähigkeit des Ordensangehörigen entwickeln, sein Leben durch die Kontemplation über das Leiden Christi auf Gott auszurichten.<sup>251</sup>

Die zentrale Rolle, welche die Gründer der italienischen Kongregation der unbeschuhten Karmeliten gerade auch im Kontext der Mission dem inneren Gebet – allgemein der Praxis der *vita contemplativa* – beimaßen, geht aus der Instruktion hervor, die das erste kommissarische Oberhaupt der Kongregation, Pedro de la Madre de Dios, den Ordensmitgliedern mitgab, die 1604 nach Persien gesandt wurden. Die lange Reisezeit beschrieb er als ein »praktisches Theologiestudium« (»un studio teologico pratico«). Er trug den Missionaren auf, im Neuen Testament – den Evangelien, den Apostelakten und den Paulusbriefen – zu lesen und voller Bescheidenheit darüber zu sprechen, damit ein jeder von seinen Ordensbrüdern lernen könne. Andere Male sollten sie über die Geheimnisse des Glaubens sprechen, damit schließlich alle im Glauben und in der Unterweisung übereinstimmten, was gegenüber den Ungläubigen besonders wichtig sei. An den Anfang der Instruktion stellte Pedro de la Madre de Dios die Ermahnung, während der Reise danach zu streben, »Geist und Tugend zu erwerben, die ihnen für ein so großes Unterfangen fehlten«.<sup>252</sup> Neben der regelmäßigen Beichte und Kommunion diente dazu das innere Gebet, für das die Patres und Fratres morgens und abends wie im Konvent je eine Stunde vorsehen sollten, eingeführt durch die Litanei der Heiligen am Morgen und der Litanei zu Maria am Abend. Sobald sie sich dem Ziel näherten, sollten sie mittags und abends Zeit für die Gewissensprüfung vorsehen. Auf dem Weg sollten sie den Rosenkranz beten. Den Rest der Zeit hätten sie dazu zu verwenden, Gott zu danken, sich anderen geistlichen Übungen zu widmen und »manchmal über Länder, Leute und Ortschaften zu sprechen, die sie

250 Dazu *Instructiones Fratrum Discalceatorum*, 82–100.

251 Zu den Parallelen zwischen den Exerzitien der Jesuiten und den geistlichen Übungen der unbeschuhten Karmeliten: *Belin*, *La conversation intérieure*, 99.

252 P. Pedro de la Madre de Dios O.C.D., *Instruttione di quello che hanno da fare li padri et fratelli che vanno a Persia*, o.O. [Rom], undatiert [1604]: »Cercaran per il viaggio di acquistar lo spirito et virtù che li manca per impresa tanto grande.« (AG OCD, 281/e/44).

durchreisten, um in allem mehr Kenntnis zu gewinnen«. <sup>253</sup> Letzteres – der Erwerb säkularen Wissens über Land und Leute – und allgemein der päpstliche Auftrag in der »Welt« traten in der Instruktion des Ordensoberen eindeutig hinter der kontemplativen Dimension des Reisens zurück. Von einer potentiellen Gefahr für das Seelenheil sollte die Reise durch die »Welt« zu einer Praxis werden, die den Patres helfen würde, ihr Leben in Übereinstimmung mit den Werten und Normen des Ordens zu gestalten.

\*

Fassen wir zusammen: Disziplinierung und Normendurchsetzung waren soziale Prozesse, welche zwar auf den Konstitutionen und den darin festgelegten Kompetenzen der Amtsträger der Orden aufbauten, in der Praxis jedoch von den Ordensgemeinschaften und deren Mitgliedern getragen und damit auch geprägt wurden. Sie erfolgten unter den in der Frühen Neuzeit gegebenen materiellen Bedingungen, welche den lokalen gesellschaftlichen Dynamiken großen Raum ließen. Entsprechend vielfältig waren gerade im Bereich der Mission die Praktiken der Kirchlichkeit, allgemein jene der individuellen und kollektiven Daseinsbewältigung durch die Akteure vor Ort. Was unter dem Gesichtspunkt konfessionskirchlicher Regelmäßigkeit als Normverstoß gesehen werden mochte, konnte hier Teil einer gesellschaftlichen Normalität sein, die vor allem dann in den Archivbeständen von Ordensleitungen und Kurienkongregationen aufscheint, wenn äußere Beobachter oder lokale Akteure Dissens anmeldeten.

Dabei sind die Faktoren inneren Zusammenhaltes nicht zu unterschätzen, welche die Orden zu Gemeinschaften werden ließen, die trotz offensichtlich dysfunktionaler institutioneller Strukturen in globalen Kontexten agieren konnten. Wenn unbeschulte Karmeliten in Persien – ähnlich wie etwa Jesuiten in China oder anderen Missionen weit außerhalb der Reichweite weltlicher christlicher Obrigkeiten – zu »ihrem« Orden hielten, war dies nicht der Effizienz institutioneller Strukturen, sondern der Tatsache geschuldet, dass sie die Werte und Normen ihrer Gemeinschaft verinnerlicht hatten. Die Wirksamkeit solcher Verfahren der Verinnerlichung von Werten und Normen – *idealiter* bis hin zur Bereitschaft, das eigene Leben als Glaubenszeugen zu opfern – machte die Stärke der Orden aus.

Indem sie die Ordensangehörigen zur Gewissensprüfung anleiteten und je für sich auf den Dienst an Gott ausrichteten, waren solche Verfahren zugleich Ausdruck eines Individualisierungsprozesses, der das Gewissen von äußeren Zwängen freistellte. Über den Ordenskontext hinaus hat J. Michelle Molina deshalb die

---

<sup>253</sup> »Il restante del tempo spendano in ringratiar a Dio e altri esercitii spirituali, e tal volta discorrendo delle terre, genti et paesi per dove passano per prender più luce in tutto.« (Ebd.).

Bedeutung der ignazianischen Exerzitien bei der Konstituierung des modernen Individuums unterstrichen.<sup>254</sup> In derart weitreichender Formulierung bedürfte die These erst noch der empirischen Überprüfung. Fest gehalten werden kann aber, dass die geistlichen Übungen sowohl bei den Jesuiten als auch bei den unbeschuhnten Karmeliten darauf ausgerichtet waren, dem Meditierenden über die Disziplinierung des Selbst hinaus Einsichten in seine persönliche Rolle im göttlichen Heilsplan zu vermitteln und ihn zu einem individuellen Lebensentscheid für die Sache Gottes zu befähigen.<sup>255</sup> Diesen Praktiken wohnte das Potential inne, individuellen Verhaltensweisen eine transzendente Legitimität zu verleihen. In keinem Orden ging diese Freisetzung des individuellen Gewissens so weit wie bei den Jesuiten, wie dies deren Rolle in den Auseinandersetzungen um die chinesischen und malabarischen Riten illustriert. Dementsprechend sind Ausmaß und zugleich Grenzen einer im individuellen Gewissen eines Christenmenschen verankerten Gehorsamspflicht kürzlich von Silvia Mostaccio als Spezifikum jesuitischer Ordenskultur beschrieben worden.<sup>256</sup>

Im Gegensatz zu den Jesuiten waren die unbeschuhnten Karmeliten nirgends in prominenter Rolle in missionarische Kontroversen verwickelt. Allerdings ist bei ihnen ebenfalls eine Tendenz zu erkennen, abweichende Verhaltensweisen unter Berufung auf übergeordnete Werte zu rechtfertigen. Im Spannungsfeld zwischen *vita contemplativa* und *actio* plädierten auch Missionare dieses Ordens mit Blick auf das Ziel, möglichst viele Seelen zu retten, für eine Freistellung von den Regeln strenger Observanz, wie sie in den Ordenskonstitutionen festgelegt waren. Indem sie dem Vorwurf mangelnder Observanz mit dem Argument der kulturellen Differenz begegneten, die von anscheinend feststehenden Normen abweichende Verhaltensweisen nahelegte, hatten sie ebenfalls an kulturellen Relativierungsprozessen teil, auf die noch näher einzugehen sein wird.<sup>257</sup>

Was die Möglichkeiten der Legitimierung abweichenden Verhaltens betraf, waren bürokratische Strukturen wie die 1622 gegründete Propagandakongregation weniger risikobehaftet als die Orden. Allerdings boten sie bei Weitem nicht jenes integrative Potential, das die Orden als Wertgemeinschaften besaßen. Aufgrund fehlender institutioneller Ressourcen vor Ort blieb die Propagandakongregation im 17. und 18. Jahrhundert ein bürokratischer »Überbau« mit beschränkten

---

254 *Molina*, To Overcome Oneself.

255 »Au cours des *Exercices*, une élection réussie rend confiance au méditant et vient comme confirmer son humanité parce qu'elle la valorise au maximum et l'insère dans l'action providentielle de Dieu.« (*Belin*, La conversation intérieure, 84–98, Zitat: 98).

256 *Mostaccio*, Between Obedience and Conscience. Vgl. *Alfieri/Ferlan* (Hg.), *Avventure dell'obbedienza*.

257 Vgl. 6.4. *Die Mission als Gegenwelt: Rechtfertigungsstrategien eines landeskundigen unbeschuhnten Karmeliten*.

Fähigkeiten zur effektiven Normendurchsetzung. Mit Blick auf das Verhältnis der unbeschulten Karmeliten zur *Propaganda fide* stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, inwiefern Ungehorsam gegenüber einer Kurienkongregation für Ordensangehörige unter Berufung auf die Verpflichtung gegenüber der eigenen Gemeinschaft legitim blieb – eben weil ihr Werte- und Normensystem im Transzendenten verankert war.

### 1.3 Nähe in der Ferne

Wenn Ordensobere und Kurienkongregationen versuchten, subalterne Akteure auf gemeinsame Ziele und Verhaltensnormen festzulegen, sahen sie sich gleichermaßen mit den Schwierigkeiten konfrontiert, welche durch die räumliche Trennung gegeben waren. Da Sozialbeziehungen in der Frühen Neuzeit überwiegend auf persönlichen Kontakten beruhten, standen gleichzeitig auch die Missionare vor dem Problem, wie sie über große Distanzen wenigstens mittelbar persönliche Nahbeziehungen herstellen und pflegen konnten. Die in der Ordensverfassung vorgesehenen »Menschmedien«<sup>258</sup> wurden diesen Herausforderungen nur zum Teil gerecht: Die Visitatoren sollten die Autorität der Ordensoberen vertreten, wurden jedoch teilweise zur Stimme lokaler Akteure, während sich die Teilhabe an der Regierung des Ordens im Rahmen der Generalkapitel im Fall der Missionen als unpraktikabel erwies. Die durch die Ordensleitung ernannten lokalen Amtsträger – die Provinzialvikare und je nach Zeitpunkt die Priore – können aufgrund ihrer dauerhaften Einbettung im lokalen Kontext nur bedingt als Medien einer Distanzbeziehung bezeichnet werden. Als Medien zur Pflege solcher Beziehungen rückten deshalb die brieflichen Korrespondenzen in den Vordergrund. Deshalb sollen im Folgenden zuerst die instrumentellen und symbolischen Aspekte brieflicher Korrespondenz betrachtet werden. Die interpersonale Dimension des Briefes führt im zweiten Unterkapitel zur Frage nach den Praktiken der Pflege personaler Beziehungen.

#### 1.3.1 Bedingungen und Praktiken der Korrespondenz

Briefe ermöglichten Kontakte zwischen den Missionaren vor Ort, der Ordensleitung und der Kurie. Sie erfüllten dabei eine Vielzahl von Funktionen, wobei instrumentelle und symbolische Aspekte aufs Engste miteinander verknüpft waren.<sup>259</sup>

258 Dazu am Beispiel der politischen Beziehungen der Könige von Preußen: *Weber, Lokale Interessen und große Strategie*, 189–202.

259 Vgl. ebd., 202–218.

Briefe vermittelten Informationen, doch greift die Betrachtung als Medium informationsbasierter Herrschaft gerade im Fall der Ordenskorrespondenz entschieden zu kurz. In der Gesellschaft Jesu diente die regelmäßige, in der äußeren Form, dem Stil und dem Inhalt durch die *formula scribendi* standardisierte Korrespondenz ebenso sehr dazu, das Gefühl der Zusammengehörigkeit zwischen den in aller Welt verstreuten Mitgliedern zu bestärken.<sup>260</sup> Diesen Zweck erfüllten insbesondere die »erbaulichen Briefe« und deren Verarbeitung in der Form der *litterae annuae*, die, so Markus Friedrich, »ein eminent bürokratischer Vorgang [war], der vielfach auf die [...] Routinen und Verfahren der administrativen Kommunikation zurückgriff«.<sup>261</sup> Die *litterae annuae* vermittelten den Mitgliedern der Gesellschaft Jesu jene praxisbezogenen Rollenmodelle, welche ihnen die allgemein gefassten normativen Texte naturgemäß nicht liefern konnten.<sup>262</sup> Bei dieser Funktion der Korrespondenz setzte auch die Archivierungspraxis an. Diese machte nicht nur die für den Nachweis rechtlicher Ansprüche und die Sicherung von »Kohärenz und Kontinuität des Verwaltungshandelns« relevanten Dokumente, sondern allgemein die für das Selbstverständnis des Ordens relevanten Papiere jederzeit auffindbar und verfügbar.<sup>263</sup> Dementsprechend haben auch die unbeschuhten Karmeliten das Archiv ihrer *Curia Generalizia* bis in die Gegenwart sorgfältig gepflegt, wobei Korrespondenzen im Archivgut einen zentralen Platz einnehmen.<sup>264</sup> Die Frage nach der Vermittlung ordensspezifischer Rollenmodelle gegen innen und außen führt von den Korrespondenzen der Ordensangehörigen über die Nutzung der Berichte durch die Ordensoberen (etwa in den Beziehungen zur Kurie), die Veröffentlichung einzelner Relationen, in denen die Rollenerfüllung besonders manifest wurde – so 1622 ein Bericht über die Hinrichtung von Konvertiten als den ersten Märtyrern der Persienmission<sup>265</sup> – bis zur Erarbeitung von Geschichten der Persienmission als Teil der weiteren Ordensgeschichte<sup>266</sup>.

260 Friedrich, *Der lange Arm Roms?*, 80–112. Vgl. *Castelnau-L'Estoile*, *Les ouvriers d'une vigne stérile*, 64–68. Über die Korrespondenz als Reflexion über die eigene Mission und als Mittel der Beziehungspflege zwischen den in aller Welt verstreuten Mitgliedern der Gesellschaft vgl. *Laborie*, *Mangeurs d'hommes*.

261 Friedrich, *Der lange Arm Roms?*, 341, vgl. 340–378, 388 f.

262 *Ders.*, *Circulating and Compiling the litterae annuae*, 10.

263 Zur Archivierungspraxis der Jesuiten: *ders.*, *Archive und Verwaltung*, 379.

264 Eine Untersuchung der Archivierungspraxis der unbeschuhten Karmeliten steht noch aus. Sie wäre nicht weniger als bei anderen Orden ein lohnendes Unterfangen, würde jedoch den Rahmen der vorliegenden Studie sprengen.

265 *Breve relatione del martirio di cinque Persiani*, 43. Vgl. 2.4. *Vorzeichen der Bekehrung oder Machiavellismus?*

266 *Isidorus a Sancto Ioseph [Isidore de Saint-Joseph]/Petrus a Sancto Andrea [Pierre de Saint-André]*, *Historia Generalis Fratrum Discalceatorum*, Bd. 1, 359–373; Bd. 2, 32–71, 134–190, 350–392, 615–644, 673–684, 691–707, 782–796. Vgl. die beiden mehrbändigen,

Bei alledem verwiesen »systemische Grenzen«, wie Markus Friedrich mit Blick auf die Jesuiten innerhalb Europas betont hat, »informationsbasierte Herrschaft, gestützt auf Kenntnisse aus zweiter Hand [...] grundsätzlich in enge Schranken«. Sie sei »nicht nur auf Grund einzelner konkreter Fehlleistungen« »ein prekäres oder gar illusorisches Unternehmen« gewesen.<sup>267</sup> Selbst in der Gesellschaft Jesu, die das Briefeschreiben mit besonderer Konsequenz einforderte, stieß die Funktionsfähigkeit eines korrespondenzbasierten Informationssystems an Grenzen: Sie war an die Bereitschaft der Ordensangehörigen gebunden, bei der Wissens-erzeugung zu kooperieren. Ebenso fiel es der personell und finanziell unterdo-tierten Ordenskurie schwer, den durch die *formula scribendi* festgelegten Korres-pondenzfluss zu bewältigen.<sup>268</sup>

Schließlich besaßen auch Briefe von Ordensgeistlichen eine interpersonale Dimension, die bisher in der Forschung viel zu wenig Beachtung gefunden hat. Trotz des geforderten Rückzugs aus der »Welt«, der seinen Ausdruck in einem Ideal des Nichtverflochtenseins fand, ist in den Anwesenheitskulturen der Frühen Neuzeit auch bei der Untersuchung von Ordenskorrespondenz die Frage nach ihrer Rolle bei der Pflege personaler Beziehungen zu stellen – der Herstellung von Nähe in der Ferne durch das Medium des Briefes. Die folgenden Darlegun-gen führen deshalb von den Instruktionen der unbeschuhten Karmeliten für die Korrespondenz über die materiellen Bedingungen des Postverkehrs und die daraus resultierenden Schreibtechniken zur Frage nach der Pflege personaler Beziehungen zwischen den Persienmissionaren und Ordensoberen über das Medium des Briefes.

Bereits die Instruktion, welche das erste kommissarische Oberhaupt der italienischen Kongregation der unbeschuhten Karmeliten, Pedro de la Madre de Dios, 1604 den Persienmissionaren mitgab, enthielt detaillierte Vorgaben zur

---

unveröffentlicht gebliebenen Geschichten der Missionen der unbeschuhten Karmeliten, die von zwei *storici generali* des Ordens im späten 17. beziehungsweise im 18. Jahrhundert verfasst wurden: *Narrazioni sagre. Della prima spedizione de' Missionarii Carmelitani Scalzi della Riforma d'Italia nella Persia. Nelle quali contengonsi le notizie di molti viaggi, paesi, riti, costumi sagri e profani: e di varie nazioni Infedeli, Heretiche Scis-matiche e loro errori. Le conversioni di gran numero di Anime alla Fede Christiana, e la propagazione della medesima in quel Reame con avvenimenti ammirabili, e molta gloria della Religione Cattolica. Opera utilissima a tutt'i missionarii Apostolici e di non minor piacere alle Persone erudite. Scritte dal P. Fra Biagio della Purificazione, Carmelitano scalzo della Provincia Romana, et Historico Generale del suo Ordine, 3 Bde., undatiert (AGOCD, 230, 231, 232/a); Istoria delle missioni de' PP. Carmelitani Scalzi della Congregazione di S. Elia, descritta dal M. R. P. Eusebio di tutt'i Santi, della Provincia Romana, istorico generale della medesima Congregazione, 5 Bde., undatiert (AGOCD, 285/b und c, 286/a, b und c).*

267 So Friedrich, *Der lange Arm Roms?*, 231.

268 Ebd., 251–258.

Korrespondenz, welche die Missionare auf der Anreise und während des Aufenthalts in Persien mit der Kurie zu unterhalten hatten. Auf der Anreise sollten sie jeden Abend eine Routenbeschreibung für den vergangenen Tag verfassen und gegebenenfalls wissenswerte Dinge aufschreiben. In Venedig, Prag und Krakau hatten sie die Möglichkeit zu nutzen, mit der Post der Nuntien detaillierte Reiseberichte nach Rom zu senden. Von Moskau aus sollten sie die Briefe über die Nuntien in Prag oder Krakau versenden. Einmal in Persien angekommen, hatten sie ihre Berichte jeweils in dreifacher Ausfertigung auf unterschiedlichen Wegen nach Rom zu schicken und davon immer auch eine Kopie für sich zu behalten. Jeden Tag sollten sie gemeinsam die Geschehnisse notieren; wenn sich dann eine Gelegenheit ergeben würde, einen Bericht zu versenden, sollten sie auf der Grundlage des Tagebuches das Wissenswerte zusammenstellen.<sup>269</sup>

So unterschiedlich in der Folge die Instruktionen für die Visitatoren bezüglich des Ausmaßes der Anpassung einer kontemplativen Lebensform an die Bedürfnisse der Mission ausfielen, so sehr trafen sich die Autoren der Instruktionen und die Visitatoren im Bestreben, die weit entfernten Niederlassungen in eine möglichst regelmäßige Korrespondenz mit der Ordensleitung einzubinden, deren Inhalte wie in der Gesellschaft Jesu sowohl »geschäftlicher« als auch »erbaulicher« Natur waren. 1621 schrieb Vicente de San Francisco als Generalvisitator vor, dass die Patres jeden Samstag zusammenkommen sollten, damit ein jeder berichte, was er im Verlauf der Woche gehört habe und was ihm geschehen sei. Einer der Patres sollte alles Erwähnenswerte niederschreiben, damit es bei der nächsten Gelegenheit kopiert und nach Italien gesandt werden könne. Informiert werden sollte einerseits über den Gang der Mission, andererseits über den Herrscher, dessen Unternehmungen und die Beziehungen zu den Missionaren und den Christen im Allgemeinen.<sup>270</sup> Die von Paolo Simone di Gesù Maria unterzeichnete Instruktion für den Generalvisitator von 1624 enthielt ebenfalls detaillierte Vorgaben zur Korrespondenz mit der Ordensleitung: In jeder Niederlassung sollte täglich Buch über alle Vorkommnisse geführt werden; mindestens alle drei Monate war dieses Tagebuch dem Provinzialvikar vorzulegen. Dieser und die Superiore der Konvente von Isfahan und Goa mussten ihrerseits alle sechs Monate den *praepositus generalis* informieren. Alle Briefe sollten in doppelter Ausfertigung versandt werden.<sup>271</sup>

269 P. Pedro de la Madre de Dios O.C.D., Instruktion di quello che hanno da fare li padri et fratelli che vanno a Persia, o.O. [Rom], undatiert [1604] (AGOCD, 281/45).

270 [Ordinationes], durch P. Vicente de San Francisco, Generalvisitator O.C.D., Isfahan, 22.9.1621 (AGOCD, 235/1/1 und 236/a/14).

271 Instruktion des *praepositus generalis*, P. Paolo Simone di Gesù Maria, für P. Eugenio di San Benedetto, Generalvisitator O.C.D., [Rom, 1624] (AGOCD, 261/d/1 und 2, mit falscher Signatur zit. in: [Chick], Chronicle, Bd. 2, 738).



Die *ordinationes* des Visitators von 1621 lassen auch die Absicht erkennen, parallele Informationskanäle offenzuhalten, über die abweichende und den Superioren vor Ort möglicherweise nicht genehme Einschätzungen nach Rom gelangen konnten. Dazu sollte jeder Pater mindestens zweimal pro Jahr dem *praepositus generalis* schreiben und über die Dinge, die nach Abhilfe riefen, sowie über alles, was die »gute Regierung und den Fortschritt der Mission« betraf, berichten. Den Superioren der Konvente verbot der Visitator, diese Briefe zu lesen, selbst dann, wenn die Patres sie ihnen von sich aus zeigen wollten.<sup>272</sup> 1678 erneuerte das *Definitorium generale* diese Verpflichtung.<sup>273</sup>

Diese Regeln für die Korrespondenz boten den Ordensoberen die Möglichkeit, sich dank des Vergleichs von Informationen verschiedener Herkunft ein besseres Bild von den Verhältnissen vor Ort zu verschaffen, und waren damit eine Antwort auf die Schwierigkeit, Entscheide auf die Kenntnis der Verhältnisse vor Ort abzustützen und Ordensmitglieder, die weit entfernt in der Fremde lebten, auf eine gemeinsame Disziplin festzulegen. Von der Verpflichtung zu Berichterstattung und Korrespondenz konnte in der Praxis jedoch auch eine unerwünschte Dynamik ausgehen: Sie war eine Einladung, lokale Konflikte vor die Ordensleitung zu tragen und deren Protektion für partikulare Standpunkte zu suchen. Der Neigung, Mitgeistliche, mit denen man im Streit lag, anzuschwärzen, wollten spätere Visitatoren einen Riegel vorschieben, indem sie den Missionaren verboten, in ihren Briefen über die persönlichen Fehler von Mitbrüdern zu berichten. 1685 bestätigte das Definitorium diese Weisung.<sup>274</sup>

Die Missionarskorrespondenz folgte dennoch nach wie vor Regeln, die in einem Gegensatz zum allgemeinen Ordensrecht standen, wie es in den Ordenskonstitutionen und den diese präzisierenden Entscheiden der Ordensoberen niedergelegt war. So untersagten die Konstitutionen unter dem Titel der Gehorsamspflicht den einfachen Ordensangehörigen, ohne Zustimmung ihres Superiors Briefe zu verfassen, zu senden und zu empfangen.<sup>275</sup> 1623 ergänzte das Generalkapitel diese Bestimmungen dahingehend, dass die Ordensangehörigen die von ihnen verfassten Briefe dem Superior vorzulegen hatten; dieser wurde angewiesen, nach seinem Ermessen Briefe, die den Frieden stören könnten oder unnütze und schädliche Gerüchte enthielten, zurückzubehalten.<sup>276</sup> Ebenso versuchte das Generalkapitel,

272 [Ordinationes], durch P. Vicente de San Francisco, Generalvisitator O.C.D., Isfahan, 22.9.1621: »il buon governo, e progresso della missione« (AG OCD, 235/l/1 und 236/a/14).

273 *Definitorium generale*, 27.6.1678 (*Fortes*, Acta definitorii generalis O.C.D., Bd. 2, 182).

274 *Definitorium generale*, 1.6.1685 (ebd., Bd. 2, 257).

275 *Regula primitiva et Constitutiones Fratrum Discalceatorum* [...] 1611, pars I, cap. 1, 15.

276 Generalkapitel, 9.5.1623 (*Fortes*, Acta capituli generalis O.C.D., Bd. 1, 130). Die Beschlüsse flossen in die 1631 gedruckte Fassung der Konstitutionen ein: *Constitutiones Fratrum Discalceatorum* [...] 1631, pars I, cap. 1, 18 f.

unbegründete Appellationen an die Ordensoberen gegen Urteile subalternen Amtsträger zu unterbinden.<sup>277</sup>

Im Bestreben, die »Doppel- oder Mehrsträngigkeit« der Korrespondenz absichtsvoll herbeizuführen, erinnern die Vorgaben für die Missionare an das von Markus Friedrich untersuchte Informationssystem der Jesuiten. Auch dort schien die Redundanz der Berichte dank der institutionellen Verankerung der Mehrsträngigkeit die Angemessenheit der Information zu sichern, während Widersprüche und Abweichungen »einen Anlass zur Wahrheitsprüfung« darstellten. Bezüglich des Rechts, den Ordensoberen zu schreiben, ergibt sich jedoch ein deutlicher Kontrast: Während die Gesellschaft Jesu das *ius scribendi* der einfachen Ordensangehörigen allgemein einschränkte, um den hierarchischen Aufbau des Ordens zu schützen<sup>278</sup>, wurden bei den unbeschuhten Karmeliten alle Missionare unabhängig von der Ausübung eines Amtes dazu verpflichtet, über den Zustand der Missionen zu berichten, und die in den Konstitutionen vorgesehene Kontrolle der Korrespondenz durch die direkten Vorgesetzten aufgehoben. Tatsächlich war es bei ihnen verbreitete Praxis, dass auch gewöhnliche Ordensmitglieder direkt den *praepositus generalis* oder einzelne Mitglieder des Definitoriums anscriben. Solche Praktiken waren ein Ausdruck der Rückbindung der Regierung des Ordens an die gesamte Ordensgemeinschaft. Diese schlug sich auch außerhalb der Missionen in Formen der Konsultation und Informationsbeschaffung nieder, welche von einem »Dienstweg« absahen. Als das Generalkapitel 1647 eine Kommission mit der Revision der Konstitutionen betraute, befahl es zugleich allen Geistlichen – den Untergebenen wie den Ordensoberen – alle Zweifel und Widersprüche, die sie feststellen könnten, dieser Kommission mitzuteilen.<sup>279</sup>

Die Korrespondenz zwischen den Missionaren vor Ort und den Ordensoberen wurde entscheidend durch die materiellen Bedingungen des Postverkehrs geprägt. Ordensleitungen und Kurie waren auf funktionierende Postdienste angewiesen, wenn sie die Tätigkeit der von ihnen abhängigen Akteure anleiten und koordinieren wollten. Für die Korrespondenz in den Nahen Osten konnte nicht auf die Dienste von Postunternehmungen zurückgegriffen werden, die in Europa

277 Generalkapitel, 26.4.1644 (*Fortes*, Acta capituli generalis O.C.D., Bd. 2, 32). Betätigung: Generalkapitel, 16.5.1647, 12.5.1650, 7.5.1653 (ebd., Bd. 2, 65, 116 f., 161 f.). 1656 verschärfte das Generalkapitel die Strafen für die »appellationes frivolas« (Generalkapitel, 10.5.1656 [ebd., Bd. 2, 197]). Bestätigung in dieser Form: 4.5.1662, 28.4.1665, 23.4.1671, 17.4.1674, 10.5.1677, 14.5.1680, 24.5.1683, 6.5.1686, 2.–3.5.1689, 2.5.1692, 27.4.1695, 22.4.1698 (ebd., Bd. 2, 265, 302 f., 344 f., 379 f., 417 f., 462, 507 f., 546, 574 f., 611, 647, 691 f.), 20.4.1701, 16.4.1704, 18.5.1707, 13.5.1710, 8.5.1713, 4.5.1716, 2.5.1719, 28.4.1722, 24.4.1725, 19.4.1728, 16.4.1731, 17.5.1734, 14.5.1737, 9.5.1740, 7.5.1743, 28.4.1750 (ebd., Bd. 3, 21, 60, 97, 131, 164, 197, 229, 262, 299 f., 331 f., 370 f., 404, 433, 454, 472, 489).

278 So bei *Friedrich*, Der lange Arm Roms?, 49 f., 101–106, Zitat: 101.

279 Generalkapitel, 16.5.1647 (*Fortes*, Acta capituli generalis O.C.D., Bd. 2, 64).

seit dem 16. Jahrhundert die Beförderung der Post stark beschleunigt hatten und damit zu den Akteuren einer eigentlichen »Kommunikationsrevolution« geworden waren.<sup>280</sup> Für den Einsatz bezahlter Kurierere, derer sich die Handelsgesellschaften zum Teil behelfen, fehlte in den Missionen meistens das Geld. Die Kurierere der Missionen waren die Missionare selbst, soweit sie von einer Niederlassung zu einer anderen oder von beziehungsweise nach Rom reisen mussten. Auf diese Weise konnte man auch Ordensfremden – einschließlich Menschen anderer Konfession – Postdienstleistungen anbieten und im Gegenzug erwarten, dass die eigene Post bei Bedarf mitgenommen würde.<sup>281</sup> Zum Teil blieb man allerdings für die Postbeförderung von ausgesprochen unsicheren Mittelsleuten abhängig: In Isfahan, wo die erst um die Mitte des 17. Jahrhunderts angekommenen Jesuiten unter den Missionaren zu den Nachzüglern gehörten, mussten sie für ihre Post in den frühen 1660er Jahren teilweise selbst auf ihre größten Rivalen, die Kapuziner, zurückgreifen.<sup>282</sup>

War für den Transport der Korrespondenz der Chinamissionare auf dem Hin- und Rückweg im späten 17. und im 18. Jahrhundert noch mit je mindestens acht Monaten zu rechnen<sup>283</sup>, so dauerte der Postweg zwischen Rom und Isfahan im besten Fall, etwa wenn die Briefe direkt von auf dem Landweg durch das Osmanische Reich reisenden Missionaren überbracht wurden, ein gutes halbes Jahr. So verdankte der Provinzialvikar der unbeschuhten Karmeliten am 30. Dezember 1654 die Briefe eines Definitors und des *Definitorium generale* vom 13. beziehungsweise 23. Mai, die ihm zwei Missionare gebracht hatten, die am 29. Dezember in Isfahan angekommen waren.<sup>284</sup> Bei 18 Briefen, welche die Jesuiten in den Jahren 1656 bis 1664 von Isfahan nach Rom sandten, ermöglichen die Versand- und Antwortdaten die Berechnung der Zeit, die verging, bis die Briefe durch den *praepositus generalis* beantwortet wurden: Diese variierte damals zwischen siebeneinhalb und dreizehneinhalb Monaten, bei einer durchschnittlichen Dauer von zehneinhalb Monaten.<sup>285</sup> In etwa entsprachen diese Fristen den Beförderungszeiten – zwischen

280 Dazu *Bebringer*, Im Zeichen des Merkur.

281 Dazu 5.3.3. *Nützliche Dienste: Postbeförderung*.

282 Vgl. P. Aimé Chézaud S.J. an P. Claude Boucher, *assistant de France* S.J., Isfahan, 22.1.1662 (ARSI, Gallia, 97 II, Dok. 112, fol. 323r).

283 Technische Innovationen ermöglichten Golvers zufolge seit dem späten 17. Jahrhundert diese Reduktion der Transportdauer auf etwa acht Monate (*Golvers*, Distance as an Inconvenient Factor, 107). Andere Autoren nennen wesentlich längere Transportzeiten. Luke Clossey spricht von etwa zwei Jahren (*Clossey*, Salvation and Globalization, 46).

284 P. Felice di Sant'Antonio O.C.D. an P. Isidore de Saint-Joseph, *definitor generalis* O.C.D., Isfahan, 30.12.1654 (AGOCD, 237/i/13).

285 Briefe von P. Alexandre de Rhodes S.J. und P. Aimé Chézaud S.J. an die *praepositi generales* P. Goswinus Nickel und P. Juan Pablo Oliva, 1656–1664 (ARSI, Gallia, 103 I und II).

fünf und dreizehn Monaten –, mit denen im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert die Kaufmannsfamilie Sceriman für ihre Briefe zwischen Neu-Dschulfa und Livorno beziehungsweise Venedig rechnen musste.<sup>286</sup> Da im Großen und Ganzen die gleichen Transportmöglichkeiten genutzt wurden, kann dies auch nicht weiter überraschen. Auf der von den Monsunwinden abhängigen, aber wegen der Konflikte zwischen den Safaviden und den Osmanen zeitweise als sicherer geltenden Route über Indien musste demgegenüber mit einer noch weit längeren Beförderungsdauer gerechnet werden. So schrieb etwa der Unterprior des Konvents der unbeschuhten Karmeliten in Isfahan am 28. Juni 1614 von Mailand aus über Indien nach Isfahan, wo seine Post am 18. März 1616 ankam.<sup>287</sup>

Die unterschiedliche Transportdauer auf der gleichen Route war auf verschiedene Ursachen zurückzuführen. Dazu gehörte der Umstand, dass die Korrespondenz in der Regel unterwegs die Hände wechseln musste. Briefe wurden zum Beispiel von Isfahan an einen Korrespondenten in Aleppo versandt, der für den Weitertransport nach Italien oder an eine zusätzliche Zwischenstation erst eine neue Beförderungsmöglichkeit zu suchen hatte. Selbst innerhalb des Mittelmeerraumes mit seinen vergleichsweise dichten Handelsnetzwerken musste unter Umständen längere Zeit auf eine Schiffsabfahrt gewartet werden. Welchen Transportbedingungen der Postverkehr auch hier unterworfen war, wird etwa daraus ersichtlich, dass der Provinzialvikar in Isfahan 1619 meinte, es mangle nie an Möglichkeiten, von Italien aus die Subsidien für die Mission nach Persien zu senden, gäbe es doch von Venedig aus zwei- oder dreimal pro Jahr Schiffe nach Syrien. Wenn der Weg über Venedig wegen kriegerischer Konflikte ausfalle, fehlten nie Schiffe, die von Marseille aus nach Syrien reisten; hier gäbe es alle zwei Monate eine Abfahrt.<sup>288</sup> Auch in der umgekehrten Richtung konnte ein Brief bereits in Isfahan mangels Versandmöglichkeiten längere Zeit liegen bleiben.<sup>289</sup>

Was die Korrespondenznetzwerke um den Indischen Ozean betraf, so unterlag die Missionarskorrespondenz hier den gleichen durch den Sommer- und Wintermonsun gegebenen Einschränkungen wie die Briefwechsel der armenischen Kaufleute von Neu-Dschulfa und der europäischen Handelsgesellschaften. Bedingt durch die Monsunwinde waren die Schiffsabfahrten an enge Zeitfenster gebunden.

286 Siehe *Aslanian*, *From the Indian Ocean*, 110–118; *ders.*, *The Salt in a Merchant's Letter*, 174–184.

287 P. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D. an P. Benigno di San Michele O.C.D., Unterprior des Konvents von Isfahan, in Rom, Isfahan, 26.3.1616 (AG OCD, 237/m/9).

288 *Ders.* an [P. Domingo de Jesús María, *praepositus generalis* O.C.D.], Isfahan, 3.1.1619 (AG OCD, 237/m/13).

289 P. Denis de la Couronne d'Épines O.C.D. an [Francesco Ingoli, Sekretär der Propagandakongregation], Schiras, verfasst am 16.2.1640, unterzeichnet am 18.4.1640, weil sich erst jetzt eine Versandmöglichkeit bot (APF, SOCG, Bd. 120, fol. 292r–293v).

Von Indien zum Persischen Golf musste die Abreise zwischen Oktober und Januar, in der umgekehrten Richtung zwischen April und dem Frühsommer erfolgen. Wurde das Abreisedatum verpasst, so bedeutete dies eine Verzögerung von bis zu einem Jahr. Das vor allem für die Augustiner unter portugiesischem *Padroado* wichtige Goa befand sich also saisonabhängig einige Monate bis mehr als ein Jahr von Isfahan entfernt. Noch stärkere Einschränkungen durch die Monsunwinde galten sodann vor der Einführung der Dampfschiffe im 19. Jahrhundert für die Verbindungen zwischen Indien und Europa um das Kap der Guten Hoffnung, wo der Abreisezeitraum auf einen Monat pro Jahr beschränkt war.<sup>290</sup>

Probleme bot nicht nur die lange Transportdauer, sondern auch die Ungewissheit, ob die Briefe zuletzt tatsächlich ihre Adressaten erreichten. Kirchliche Institutionen und Handelsgesellschaften gingen davon aus, dass Briefe verloren gehen oder sich die Auslieferung über Maßen verzögern konnte. Nachrichten von außerordentlicher Bedeutung sandte die VOC deshalb in bis zu vier Kopien von den Niederlanden über Marseille, Venedig und Livorno in den Mittleren Osten, während die Niederlassungen der VOC in Persien ihre Briefe gewöhnlich in zwei, gelegentlich auch in drei Exemplaren ausfertigten.<sup>291</sup> Die Instruktionen der unbeschuhten Karmeliten sahen ebenfalls vor, dass die Briefe in doppelter bis dreifacher Ausfertigung versandt werden sollten.<sup>292</sup> Der Superior der Jesuiten in Isfahan meinte seinerseits, er halte es für seine Pflicht, den *assistant* umso häufiger über den Zustand der Mission zu informieren, als er wisse, dass seine Briefe nicht alle ankämen.<sup>293</sup>

Die Klagen über ausbleibende Briefe der Ordensoberen ziehen sich durch die Korrespondenz der Missionare verschiedener Ordenszugehörigkeit hindurch. Juan Thadeo de San Eliseo erinnerte 1616 den *praepositus generalis* daran, dass man ihm nach seiner Wahl 1614 geschrieben habe und nun schon zwei Jahre vergangen seien, ohne dass die Patres je einen Befehl oder Entscheid darüber erhalten hätten, was sie tun sollten; ebenso wenig hätten sie geistige und materielle Hilfe erhalten. Entsprechend schloss der Pater das Schreiben mit der Hoffnung, dass der Ordensgeneral vor dem Ende seines Mandates doch noch viel Hilfe senden würde.<sup>294</sup> 1641 beklagte sich der Generalvisitator Carlo di Gesù Maria in einem Brief, den er von Isfahan aus nach Rom sandte, er habe in den drei Jahren, in denen er sich bereits in den Missionen aufhalte, kaum einen Brief der Ordensoberen

290 *Aslanian*, From the Indian Ocean, 104–110, 119.

291 *Barendse*, The Long Road to Livorno, 29.

292 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel.

293 P. Aimé Chézard S.J. an P. Claude Boucher, *assistant de France* S.J., Isfahan, 7.6.1664 (ARSI, Gallia, 97 II, Dok. 117, fol. 330r).

294 P. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D. an P. Fernando de Santa Maria, *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 12.2.1616 (AG OCD, 237/m/8).

erhalten, trotz der ernsten Geschäfte, mit denen er sich abzugeben hatte. Er bezweifelte, dass die Oberen ihrerseits seine vielen Briefe erhalten hätten. Er wies auf die Gefahr hin, dass die Briefe, die er als Visitator schrieb, von jenen abgefangen werden könnten, die mit ihrem Inhalt nicht einverstanden waren.<sup>295</sup>

Wichtige Nachrichten wurden deshalb oft in mehreren nacheinander abgesendeten Briefen immer wieder aufs Neue zusammengefasst, um im Falle des Verlusts einzelner Briefe dennoch die Übermittlung der Information sicherzustellen. Die Bedeutung, welche ein Absender einer Nachricht beimaß, lässt sich nicht zuletzt daran ermessen, wie oft er diese in seiner Korrespondenz wiederholte, wenn er noch keine Gewissheit hatte, dass der Adressat sie zur Kenntnis genommen hatte. So kreisten die Briefe des unbeschuheten Karmeliten Felice di Sant'Antonio an das Definitorium in den Jahren 1670 und 1671 unablässig und in jeweils ähnlichen Formulierungen um ein gleiches Thema, in diesem Fall die von ihm behauptete Ungültigkeit der Wahl von Ange de Saint-Joseph zum Prior des Konvents von Isfahan; ebenso häufig wiederholte Pater Felice in diesem Zusammenhang die Klage über die zu geringe Zahl der Missionare.<sup>296</sup>

Die existentielle Frage der Überweisung der Erträge des Stiftungskapitals der Jesuitenmission in Isfahan beziehungsweise des Stiftungskapitals selbst aus Frankreich nach Persien behandelte Alexandre de Rhodes mit unermüdlicher Insistenz gar in fast allen seinen Briefen an den Ordensgeneral zwischen 1656 und 1660. Dabei fasste er jeweils die wichtigsten Inhalte in den späteren Briefen so zusammen, dass diese auch ohne die Kenntnis der vorangehenden Briefe für den Adressaten verständlich wurden. Neben der Aussicht auf höhere Erträge bildete die Schwierigkeit des Briefverkehrs mit dem Prokurator der Persienmission in Paris ein wichtiges Argument für die Überweisung des gesamten Stiftungskapitals nach Persien.<sup>297</sup> Bis die Patres in Isfahan die Antworten auf ihre Briefe erhielten, hatten sie zu befürchten, dass diese »auf dem langen und gefährlichen Weg« verloren gegangen seien.<sup>298</sup> Einer der Nachfolger von Alexandre de Rhodes als Superior in Isfahan, Claude-Ignace Mercier, lässt in seiner Korrespondenz mit dem *assistant de France* in Rom den Grundsatz erkennen, alle Angelegenheiten mindestens einmal, zuweilen auch häufiger, in einem folgenden Brief zu wiederholen: Da er über manche Dinge schon mehrmals geschrieben

295 P. Carlo di Gesù Maria, Generalvisitator O.C.D., an das [*Definitorium generale* O.C.D.], Isfahan, 15.7.1641 (AGOCD, 236/b/42).

296 P. Felice di Sant'Antonio O.C.D. an das *Definitorium generale* O.C.D., Schiras, 1.8. und 8.10.1670, 2.1. und 10.4.1671 (AGOCD, 238/p/9, 10, 12, 14 und 15).

297 Briefe von P. Alexandre de Rhodes an P. Goswinus Nickel, *praepositus generalis*, Isfahan, 1656–1660 (ARSI, Gallia, 103 I und II).

298 Ders. an dens., Isfahan, 25.5.1656: »in longo et periculoso itinere« (ARSI, Gallia, 103 II, fol. 214r).

habe, werde er nun nur noch über jene schreiben, die er noch nie oder erst einmal erwähnt habe.<sup>299</sup>

Ergaben sich unerwartete, in den ihnen vorliegenden normativen Texten nicht berücksichtigte Situationen, waren die Missionare auf ihr eigenes Urteilsvermögen angewiesen. Die Verzögerungen beim Informationsaustausch bildeten ein Argument dafür, für die Oberen vor Ort Kompetenzen einzufordern, die rasches Handeln ermöglichten; waren diese nicht zugestanden worden, lieferten die Unzulänglichkeiten des Briefverkehrs eine Entschuldigung für eigenmächtige Vorgehensweisen. Da bis zum Erhalt einer Antwort aus Rom zwei Jahre vergingen, sollte er, so der unbeschulte Karmelit Felice di Sant'Antonio, als Provinzialvikar mit der Zustimmung des Priors des Konvents von Isfahan und der beiden ältesten Missionare »jene, die den Frieden und die Ruhe der Missionen störten«, nach Europa zurückschicken können. Den Anlass für den Vorschlag bot ein frisch angekommener Missionar, der sich dem Vernehmen nach dem gebotenen Gehorsam nicht unterwerfen wollte und sich insbesondere geweigert haben soll, sich an Orten aufzuhalten, wo es nicht reichlich Wein gebe.<sup>300</sup> Ohne die Antwort aus Rom abzuwarten, sandte der Provinzialvikar schließlich nach Anhörung der ältesten Patres den betreffenden Missionar, Maximin de Jésus, nach Italien zurück.<sup>301</sup>

Ausbleibende Antworten der Oberen schienen den Missionaren das Recht zu geben, nach eigenem Gutdünken vorzugehen. Dies galt auch bei den Jesuiten, und zwar selbst für eine so wichtige Entscheidung wie die Verlegung einer Mission: »Ich sehe nicht, dass mit Briefen, die nach Europa gesandt werden, wirksam Abhilfe geschaffen werden kann, denn die Antwort kann nur sehr spät eintreffen.« Mit solchen Worten rechtfertigte 1661 der Superior der Jesuiten in Isfahan, der schon lange keine Briefe aus Rom, Frankreich und Aleppo mehr erhalten hatte, in der Korrespondenz mit dem *assistant de France* in Rom die von situationsbezogenen Handlungsanweisungen der Ordensoberen unabhängige Leitung der Niederlassung in Persien, insbesondere seine Entscheidung, anstelle des Hauses in Isfahan eine Liegenschaft in Neu-Dschulfa zu erwerben.<sup>302</sup>

299 P. Claude-Ignace Mercier S.J. an P. Claude Boucher, *assistant de France* S.J., Isfahan, 10.1. und 9.9.1666 (ARSI, Gallia, 97 II, Dok. 119 und 121, fol. 333r, 336r).

300 P. Felice di Sant'Antonio O.C.D. an [P. Jacopo di Santa Teresa], *praepositus generalis* und das *Definitorium generale* O.C.D., Isfahan, 15.2.1655: »quelli che perturbano la pace, e quiete delle missioni« (AGOCD, 237/i/14).

301 Ders. an P. [Gioachino] di Gesù Maria, *praepositus generalis* O.C.D. [sic; seit 1654 bekleidete in Wirklichkeit P. Jacopo di Santa Teresa das Generalsamt], Isfahan, 25.3.1655 (AGOCD, 237/i/16).

302 P. Aimé Chézaud S.J. an den *assistant de France* S.J., Isfahan, 14.11.1661 »[...] or est-il que de chercher du remède par lettres envoyées en Europe, je ne vois pas que cela soit efficace à cause que la réponse n'en peut venir que bien tard.« (ARSI, Gallia, 97 II, Dok. 110, fol. 318r–319v, Zitat: fol. 318v). Vgl. ders. an dens., Isfahan, 16.12.1661:

Selbst dann, wenn der Briefverkehr unter den gegebenen Bedingungen normal funktionierte, blieben die Geistlichen vor Ort weitgehend auf sich selbst gestellt: Gratien de Galisson, Koadjutor des Bischofs von Babylon, der 1712 aufgrund eines Briefes Ludwigs XIV. in Isfahan als Gesandter des Königs empfangen wurde, erhielt dort mehrere Briefe des *supérieur des Séminaire des Missions étrangères*: Am 23. Juli 1712 dankte er für dessen Schreiben vom 21. August und 28. Oktober 1711, die zusammen in Isfahan eintrafen. Diesen beiden Briefen wiederum war ein Schreiben vom November 1710 vorausgegangen. Einen Bezug zu den konkreten Inhalten seiner Verhandlungen am persischen Hof konnten solche Briefe aufgrund der Beförderungszeiten nicht haben; der *supérieur* hatte sie geschrieben, bevor Galisson überhaupt in Isfahan eingetroffen war. Gratien de Galisson hätte auf seine ausführlichen Berichte an den *supérieur des Séminaire des Missions étrangères* und Staatssekretär Pontchartrain auch unter den besten Bedingungen keine rechtzeitigen Antworten erhalten können, die es ihm erlaubt hätten, sein Vorgehen gegebenenfalls anzupassen.<sup>303</sup>

Wenn Briefe als Mittel der effektiven Koordination des Handelns vor Ort von begrenztem Nutzen waren<sup>304</sup>, stellt sich die Frage, weshalb alle Beteiligten dennoch viel Wert auf eine möglichst regelmäßige Korrespondenz legten und dafür einen beträchtlichen Aufwand in Kauf nahmen. Unter den gegebenen Umständen diente die Korrespondenz zunächst dazu, Rechenschaft abzulegen. Briefe boten Interpretationen lokaler Handlungszusammenhänge an, die sich an den normativen Grundlagen des gegenseitigen Verhältnisses orientierten. Ihre symbolische Bedeutung als Zeichen der Pflichterfüllung und Ergebenheit seitens der Untergebenen, der Protektion und Fürsorge seitens der Vorgesetzten trat damit gegenüber der instrumentellen Funktion als Medien der Informationsvermittlung

---

»Depuis environ 3 mois j'ai écrit 3 ou 4 fois à Votre Révérence, mais [...] plusieurs de nos lettres réciproquement envoyées se perdent et n'arrivent pas. Je ne laisse aucune commodité sans lui écrire principalement l'état de cette mission demandant qu'on le fasse savoir à Votre Révérence. J'ai donc déjà écrit que pour plusieurs raisons et par le conseil de tous ceux dont j'ai pu prendre conseil nous avons acheté un lieu vers Julfa, à dessein de vendre la maison d'Isfahan ce que nous pensons assurément que notre R.P. approuvera, sachant que nul chrétien ni franc ni autre ne vient jamais à notre chapelle, et nul Persan dans notre maison sinon pour nous y importuner [...].« (Ebd., Dok. III, fol. 32or).

303 Gratien de Galisson, Koadjutor des Bischofs von Babylon, an Jacques-Charles de Brisacier, *supérieur des Séminaire des Missions étrangères*, Isfahan, 23.7.1712 (MEP, Bd. 354, 53r).

304 Vor der gleichen Schwierigkeit standen die Handelsgesellschaften. Der Versuch, die Geschäfte der *Compagnie des Indes orientales* auf Distanz von Frankreich aus zu leiten, trug wesentlich zu deren Scheitern bei (*Ménard-Jacob*, *La première Compagnie des Indes*, 53–88).



und der situationsbezogenen Koordination in den Vordergrund. Ausbleibende Antworten stellten auf einer instrumentellen Ebene die Tätigkeit der Missionare in Abhängigkeit von den Ordensoberen in Frage. Auf einer symbolischen Ebene galt die fehlende Briefkorrespondenz als bedrückender Ausdruck der geschwächten Zugehörigkeit zu einem gemeinsamen »Körper«, wie es der Jesuit Aimé Chézaud formulierte:

Wir erhalten hier die Briefe der Unsrigen von überall so spät, dass uns dies zutiefst betrübt und traurig macht. Ich weiß nicht, wie es kommt, dass die anderen Geistlichen hier oft [Briefe] erhalten, über Aleppo und Smyrna. Wir hingegen haben diesen Trost nicht; wir sind hier wie vom Körper der Gesellschaft losgelöst.<sup>305</sup>

Ähnlich argumentierte der unbeschulte Karmelit Ange de Saint-Joseph, von dem gleich noch die Rede sein wird: Die Erfahrung zeige, dass die Missionare »im Geist der Oberen fast wie in einer anderen Welt lebten«. Während drei Jahren hätten sie in Isfahan nur gerade zwei Briefe der Ordensoberen erhalten.<sup>306</sup> Ein nach allen Regeln der Briefkunst verfasster Brief galt auch im Ordensklerus als ein Zeichen dafür, wie viel Arbeit und Mühe in die Beziehungspflege investiert wurden. In einer frühneuzeitlichen Kultur des Gabentausches wurden ausbleibende Antworten dementsprechend als Nichterwiderung der Dienste interpretiert, welche die Missionare mit der brieflichen Information und Konsultation ihrer Oberen erbrachten. Als Zeichen mangelnder Wertschätzung minderten sie zugleich das Ehrkapital jener, die vergeblich auf Antworten warten mussten.<sup>307</sup>

305 P. Aimé Chézaud S.J. an den *assistant de France* S.J., Isfahan, 16.12.1661: »Nous ne recevons que si tard [...] des lettres des nôtres de toutes parts que cela nous désole et attriste. Je ne sais d'où procède que les autres religieux ici en reçoivent souvent et par Alep et par Smyrne. Nous autres n'avons pas cette consolation; nous sommes ici comme détachés du corps de la Compagnie.« (ARSI, Gallia, 97 II, Dok. III, fol. 321r).

306 P. Ange de Saint-Joseph O.C.D. an P. [Philippe de la Très Sainte Trinité], *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 20.3.1671: »L'esperienza ci fa vedere che siamo quasi in altro mondo nella mente de' nostri superiori.« (AGOCD, 236/1/14).

307 Ange de Saint-Joseph zufolge schadete die ausbleibende Korrespondenz dem Ansehen der unbeschulten Karmeliten bei den Angehörigen anderer Orden, die davon Kenntnis erhielten (ders. an P. Jean Chrysostome de Saint-Paul, *definitor generalis* O.C.D., Isfahan, 26.2.1671 [AGOCD, 236/1/7]). Vgl. *Schneider*, *The Culture of Epistolarity*, 56–59, 61–65, 84–91, zur Bedeutung der Kontinuität und Reziprozität der Korrespondenz.

### 1.3.2 Pflege personaler Beziehungen

Briefe dienten also nicht nur der Übermittlung von Nachrichten, deren Kenntnis unter einem instrumentellen Gesichtspunkt für Absender und Adressaten von Bedeutung war. Nachrichten, aber auch die Medien ihrer Übermittlung – Briefe oder auch Personen, die selbst bei den Adressaten vorsprachen – trugen dazu bei, Beziehungen herzustellen und in einer bestimmten Weise auszugestalten. Frühneuzeitliche Menschen, die des Schreibens mächtig waren, versandten deshalb viele Briefe, die auf den ersten Blick substanzlos wirken und dennoch unter dem symbolischen Aspekt der Beziehungspflege hoch relevant waren.<sup>308</sup> Inwiefern traf dies auch für den Kontext kirchlicher Orden zu, wo sich die geforderte Abkehr von der »Welt« in einem Ideal des Nichtverflochtenseins manifestierte? Mehr noch als andere Gemeinschaften verstanden die unbeschuhten Karmeliten den Ordenseintritt als tiefen Bruch mit den Verpflichtungen, die aus den personalen Beziehungen in der »Welt« resultierten. Symbol der Abkehr von der weltlichen Familie war die Aufgabe des Familiennamens und mehrheitlich auch des Taufnamens.<sup>309</sup> Doch inwiefern entsprach die soziale Praxis den Ordensidealen? Galt die Absage auch für personale Beziehungen im Ordenskontext selbst? In einer kürzlich erschienenen Studie hat Adriano Prosperi unterstrichen, die Familien hätten den Eintritt ihrer Söhne in die Gesellschaft Jesu als den definitiven Verlust eines Familienmitgliedes sehen können. Konflikte zwischen Familie und Orden seien die Folge gewesen.<sup>310</sup> Untersuchungen, die sich weniger auf ordensinterne Dokumentation stützen, lassen Zweifel an der allgemeinen Gültigkeit dieses Befundes aufkommen: Sprösslinge der Borromeo, die in den Theatinerorden eintraten, blieben zugleich in die Strategien des Familienverbandes eingebunden, der seit Carlo Borromeo besonders auf die symbolischen und materiellen Ressourcen der Kirche setzte.<sup>311</sup> Der Dienst eines Familienangehörigen in der Mission als Mitglied der Gesellschaft Jesu konnte von Eltern und Geschwistern zur Mehrung

308 Die Bedeutung von Briefen als Mitteln der Beziehungspflege und als Verkörperung symbolischen Kapitals ist jüngst in Arbeiten zur innereuropäischen diplomatischen Praxis unterstrichen worden. Dazu *Bastian*, Verhandeln in Briefen, 177–340; *Haug*, Ungleiche Außenbeziehungen, 248–281; *Weber*, Lokale Interessen und große Strategie, insbes. 217–218; *Weber*, The Curial Career of Federico IV Borromeo. Vgl. zuvor bereits *Schneider*, The Culture of Epistolarity, zu den sozialen Funktionen frühneuzeitlicher Briefpraktiken in England.

309 Drei Viertel der französischen unbeschuhten Karmeliten gaben im 17. und 18. Jahrhundert auch den Taufnamen auf (*Sinicropi*, »D'oraison et d'action«, 115–133).

310 *Prosperi*, Il figlio, il padre, il gesuita; *ders.*, La vocazione, 106–241. Vgl. *Diefendorf*, Give Us Back Our Children.

311 *Weber*, The Curial Career of Federico IV Borromeo.

des Ansehens des Verwandtschaftsverbandes genutzt werden.<sup>312</sup> Geradezu idealtypisch treten die Interaktionen zwischen Ordensdienst und Familienstrategien in einer Studie über einen französischen Jesuiten zutage, der als Prokurator der Missionen seines Ordens am raschen Aufstieg seines Verwandtschaftsverbandes in Großfinanz und Amtadel teilhatte.<sup>313</sup>

Wiederholte Beschlüsse des Generalkapitels und des Definitoriums der unbeschuhten Karmeliten gegen den Rekurs von Ordensangehörigen an ordensfremde Personen belegen zugleich den Stellenwert, der dem Bruch mit weltlicher Verflechtung beigemessen wurde, und die Wahrnehmung Letzterer als eine aktuelle Bedrohung des Ordenslebens. Eine der Fragen, welche die Visitatoren bei den unbeschuhten Karmeliten den Priors und Ordensangehörigen zu stellen hatten, bezog sich auf mögliche verwandtschaftliche Verpflichtungen.<sup>314</sup> Mit Strafe belegte das *Definitorium generale* jene, die sich für die Versetzung von einem Konvent (oder einer Provinz) in einen anderen an ordensfremde Personen wandten.<sup>315</sup> 1644 verbot das Generalkapitel den Ordensangehörigen unter Androhung der Exkommunikation *latae sententiae*, in Angelegenheiten des Ordenslebens an die Protektion von Fürsten und anderer ordensfremder Personen zu rekurrieren; Amtsträger suspendierte es für sechs Monate von ihren Ämtern; einfache Ordensangehörige verloren für ein Jahr Sitz und Stimme im Kapitel. Ordensobere, welche die Strafen nicht verhängten, ja sogar den Bitten stattgaben, sollten für zwei Monate von ihren Ämtern suspendiert werden.<sup>316</sup> Bereits 1623 hatte das

312 *Maldivsky*, *Les familles du missionnaire*, 149–153.

313 *Ruiu*, *Les procureurs des missions jésuites*. Zu den Beziehungen zwischen Jesuiten und ihren Herkunftsfamilien siehe auch *Martin*, *Jesuits and their Families*. – Auch Ordensfrauen pflegten die Beziehungen zu ihren Herkunftsfamilien weiter, nicht nur, um diese zur Unterstützung ihrer Gemeinschaften zu veranlassen, sondern auch, um aus der Klausur heraus Angelegenheiten des Familienverbandes zu regeln. Rang und Einfluss der Herkunftsfamilie konditionierten ihre Stellung innerhalb des Ordens. Dazu besonders eindrücklich am Beispiel der Nonnen aus der Familie Sfondrati im Kloster San Paolo Converso von Mailand: *Baernstein*, *A Convent Tale*, 113–177. Vgl. folgende Quellenedition: *Jeanne de Jésus Séguier*, *Lettres à son frère*.

314 »Si sint aliqui nimium affecti parentibus, & de eis nimis cogitent, & velint in eorum negotiis se intromittere.« (Instruções Fratrum Discalceatorum, 6). Die Priors sollten dafür sorgen, dass kein Konventsmitglied für sich etwas von Verwandten, Freunden oder Gönnern erbitte (ebd., 61).

315 *Definitorium generale*, 21.5.1635, 27.5.1638, 13.5.1641 (*Fortes*, *Acta definitorii generalis O.C.D.*, Bd. 1, 262 f., 303, 337 f.).

316 Generalkapitel, 20.4.1644 (*Fortes*, *Acta capituli generalis O.C.D.*, Bd. 2, 10 f.). Bestätigung: 13.5.1647, 10.5.1650, 7.5.1653, 9.5.1656, 9.5.1659, 4.5.1662, 28.4.1665, 23.4.1671, 17.4.1674, 10.5.1677, 14.5.1680, 24.5.1683, 6.5.1686, 2.–3.5.1689, 2.5.1692, 28.4.1695, 21.4.1698 (ebd., Bd. 2, 45 f., 94 f., 160, 194 f., 229 f., 263 f., 301 f., 342 f., 378 f., 416, 460 f., 506 f., 545, 574 f., 610, 651 f., 690), 19.4.1701, 16.4.1704, 16. und 18.5.1707, 13.5.1710, 8.5.1713, 4.5.1716, 2.5.1719,

Generalkapitel umgekehrt den Definitoren, dem Generalprokurator, den Prioren und allen anderen Ordensangehörigen verboten, sich in Rom ohne Lizenz des *praepositus generalis* oder des ältesten Definitors um Geschäfte ordensfremder Personen zu kümmern.<sup>317</sup> Unterstützt wurden die ordensinternen Maßnahmen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts durch die päpstlichen Bemühungen um Disziplin und Observanz, die ebenfalls gegen die Mobilisierung ordensfremder Protektoren in ordensinternen Angelegenheiten gerichtet waren.<sup>318</sup> Damit sollten insbesondere die Wahlen der Amtsträger vor der Einflussnahme von außen geschützt werden.

Während die Liste solcher Maßnahmen mühelos verlängert werden könnte, fällt es schwer, die soziale Praxis personaler Verflechtung zu fassen, deren Bedeutung die wiederholten Beschlüsse von Ordensoberen und Kurie nahelegen. Die folgenden Ausführungen sind deshalb nur als eine erste Annäherung an diese Problematik zu verstehen. Anhand einer Reihe von Episoden sollen zuerst die Beziehungen in der »Welt« thematisiert werden. Anschließend wendet sich der Blick auf die Rolle der Korrespondenz bei der Pflege ordensinterner personaler Beziehungen.

Wie wir weiter unten sehen werden, arbeiteten im frühen 18. Jahrhundert in Isfahan nicht nur Kapuziner und Jesuiten, sondern auch unbeschulte Karmeliten französischer Herkunft aufgrund ihrer landsmannschaftlichen Verbundenheit mit den Gesandten des Königs von Frankreich am Safavidenhof zusammen.<sup>319</sup>

28.4.1722, 24.4.1725, 19.4.1728, 16.4.1731, 17.5.1734, 14.5.1737, 9.5.1740, 7.5.1743, 28.4.1750 (ebd., Bd. 3, 19 f., 58 f., 95 f., 129, 162 f., 195 f., 227 f., 260 f., 298, 330 f., 368 f., 402 f., 432 f., 454, 472, 489).

317 Generalkapitel, 6.6.1623 (ebd., Bd. 1, 194). Bestätigung: Generalkapitel, 12.5.1626, 10.5.1629, 14.5.1632, 5.5.1635, 29.4.1638, 25.4.1641 (ebd., Bd. 1, 245, 260, 290, 319, 346, 374), 20.4.1644, 15.5.1647, 11.5.1650, 6.5.1653, 9.5.1656, 7.5.1659, 4.5.1662, 27.4.1665, 23.4.1671, 17.4.1674, 10.5.1677, 14.5.1680, 24.5.1683, 6.5.1686, 2.-3.5.1689, 2.5.1692, 26.4.1695, 21.4.1698 (ebd., Bd. 2, 21, 56, 105, 151, 187, 221, 262 f., 300, 341, 377, 414, 459, 505, 536 f., 543 f., 574 f., 609, 645, 688 f.), 19.4.1701, 16.4.1704, 16.5.1707, 13.5.1710, 8.5.1713, 4.5.1716, 2.5.1719, 28.4.1722, 24.4.1725, 19.4.1728, 16.4.1731, 17.5.1734, 14.5.1737, 9.5.1740, 6.5.1743, 28.4.1750 (ebd., Bd. 3, 18, 57, 94, 128, 161, 194, 225 f., 259, 296, 328, 367, 401, 432, 454, 471, 489). Ordensgeistliche, die sich in Rom aufhielten oder dorthin reisten, galten den Bittstellern als kostengünstige und dank der Netzwerke ihrer Orden vergleichsweise gut eingeführte Mittelsleute. Dazu aus der Perspektive der Selig- und Heiligsprechungsprozesse: *Sidler*, Heiligkeit aushandeln, insbes. 428–439.

318 Da einige Geistliche, die um ihre spärlichen Verdienste wüssten, »per mezzo di patrocini e favore di personaggi« nach den Würden der Orden strebten, erklärte Papst Innozenz XI. die Nutznießer solcher Praktiken *ipso facto* für unfähig, das erhaltene Amt sowie andere Ämter auszuüben. Siehe Schreiben von [Staatssekretär Kardinal Alderano] Cibo an das Generalkapitel O.C.D., Rom, 27.4.1680 (ed. in: *Fortes*, Acta capituli generalis O.C.D., Bd. 2, 442–444); Brief gleichen Inhalts, ebenfalls unterzeichnet durch Staatssekretär Cibo, Rom, 6.4.1686 (ed. in: ebd., Bd. 2, 529–531).

319 Dazu 3.1.1. *Diplomatische Aufträge*.

Die Nachwirkungen verwandtschaftlicher Bindungen im Ordensleben sind hingegen für die Persienmissionen der unbeschuhten Karmeliten nur vereinzelt belegt. Der folgende Fall lässt vermuten, dass dies möglicherweise an den verfügbaren Quellen liegt. 1712 brachte der aus dem Bistum Lyon gebürtige unbeschuhte Karmelit, Chérubin de Sainte-Thérèse, Lyoner Großkaufleute aus seiner nächsten Verwandtschaft im Hinblick auf eine Intensivierung des französischen Persienhandels ins Spiel. Der Pater dachte an seine Brüder, Schwäger und Neffen, die im Handel tätig waren und als Bürger von Lyon zum Teil auch städtische Ämter ausübten. Den zeitgenössischen Gepflogenheiten folgend sollte der Familienverband junge Mitglieder, Neffen des unbeschuhten Karmeliten, als Handelsagenten in den Nahen Osten senden. Überliefert ist der Vorschlag bezeichnenderweise nicht in einem eigenhändigen Schreiben des Paters und auch nicht in der ordensinternen Korrespondenz, sondern in einem Brief des ordensfremden Koadjutors des Bischofs von Babylon an den *supérieur* des *Séminaire des Missions étrangères*.<sup>320</sup>

Darüber hinaus bestanden auch in den Persienmissionen der unbeschuhten Karmeliten verwandtschaftliche Bindungen zwischen einzelnen Ordensangehörigen. Solche Beziehungen wirkten im Fall von Sebastiano di Santa Margherita in die Ausübung seines Amtes als Bischof von Isfahan hinein, ließ sich dieser doch an seinen verschiedenen Aufenthaltsorten am Persischen Golf durch seinen Bruder, Giacinto di Santa Teresa, ebenfalls ein unbeschuhter Karmelit, begleiten.<sup>321</sup> Beim Tod des Bischofs, der ihn selbst zu seinem Generalvikar ernannt hatte<sup>322</sup>, nahm Pater Giacinto 1755 nicht nur dessen persönliche Hinterlassenschaft, sondern auch dessen Pontificalien in Beschlag.<sup>323</sup> Für die Nachfolge des Verstorbenen legten die Ordensoberen der *Propaganda fide* einen Dreivorschlag vor, auf dem auch der Bruder genannt wurde, allerdings erst an dritter Stelle. Die Kurienkongregation schloss ihrerseits eine solche Nachfrage aus, denn das Konzil von Trient und das kanonische Recht verabscheuten »jeden Eindruck erblicher

320 Gratin de Galisson, Koadjutor des Bischofs von Babylon, an Jacques-Charles de Brisacier, *supérieur* des *Séminaire des Missions étrangères*, Isfahan, 13.5.1712 (MEP, Bd. 354, 437f.).

321 P. Giacinto di Santa Teresa O.C.D. an Niccolò Maria Lercari, Sekretär der Propagandakongregation, Basra, 23.12.1753 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 6, fol. 184r).

322 *Congregazione generale*, 8.8.1757 (APF, Acta, Bd. 127, fol. 322r).

323 1762 bat Cornelio di San Giuseppe die Propagandakongregation, den Pater zur Rückgabe dieser Gegenstände aufzufordern, die rechtmäßig an ihn als Nachfolger hätten übergehen sollen (P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., Bischof von Isfahan, an Kardinal Giuseppe Spinelli, Präfekt der Propagandakongregation, Basra, 10.9.1762 [APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 7, fol. 172v]). Vgl. *Congregazione generale*, 17.3.1760 (APF, Acta, Bd. 130, fol. 148v–149v).

Nachfolge« in kirchlichen Pfründen und »viel mehr noch in Bischofsämtern«. <sup>324</sup> Der Nachfolger von Sebastiano di Santa Margherita, Cornelio di San Giuseppe, ebenfalls ein unbeschuhter Karmelit, nahm sich seinerseits 1773 – also nach der Rückkehr nach Italien – einen dem gleichen Orden angehörigen Neffen, Cesario di Sant’Antonio, zum Sekretär. <sup>325</sup> Seine tagebuchartigen *Memorie* belegen, dass er in seiner lombardischen Heimat wieder an wichtigen Familieneignissen – insbesondere Eheschließungen und Begräbnissen – teilhatte. Als Bischof konnte er gegenüber der Verwandtschaft auf eigene finanzielle Ressourcen zurückgreifen: So stockte er die Mitgift einer Nichte zweiten Grades um ein Kapital von 3000 *lire* auf, wobei er sich bis zu seinem Tod die jährlichen Erträge in Höhe von 4 % vorbehielt. <sup>326</sup>

Verwandtschaftliche Verpflichtungen kamen auch zugunsten von Ordensangehörigen, die höhere Kirchenämter übernahmen, zum Tragen. <sup>327</sup> So setzte der Dominikaner Barnaba Fedeli di Milano als Bischof von Isfahan auf seinen Bruder und seinen Vetter in Mailand, wenn es darum ging, die Rückzahlung der Kredite, die er von Jacques Rousseau in Isfahan erhielt, an dessen Bruder Jean-François in Genf sicherzustellen. Der »crédit« der Missionare und Geistlichen war an die »Ehre« der Familie des Bischofs und die Bereitschaft, für dessen Verpflichtungen einzustehen, gekoppelt. <sup>328</sup> Zur Deckung seiner Reisekosten zählte der unbeschuhte Karmelit Cornelio di San Giuseppe als Bischof ebenfalls unter anderem auf seine Verwandtschaft. <sup>329</sup>

Während der Einsatz verwandtschaftlicher Beziehungen selten dokumentiert ist, zeigt die Untersuchung der ordensinternen Korrespondenz der unbeschuhten Karmeliten, dass Briefe auch hier eine zentrale Rolle bei der Pflege personaler Beziehungen spielten. Wie in der »Welt« finden sich zahlreiche Briefe, deren Bedeutung sich über ihr Vorhandensein und ihre Form und nicht über die Inhalte erschließt. Gratulationsschreiben aus Anlass einer Ernennung oder einer Wahl wurden nicht nur von den Konventsgemeinschaften, sondern in eigener Sache auch von einzelnen Ordensangehörigen versandt. Auf verschiedenen Wegen habe er ihm geschrieben, und obwohl die Briefe nichts Substantielles

324 *Congregazione generale*, 8.8.1757: »[...] i Santi Padri, come dice il Sacro Concilio di Trento, ed i Sacri Canonici abborriscono ogn’immagine di ereditaria successione ne’ benefici ecclesiastici, e molto più ne’ vescovati.« (APF, Acta, Bd. 127, fol. 323r/v).

325 *Memorie cronologiche che puonno servire a meglio sovvenirmi de varii altri incidenti di mia vita*, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert, 168, 186 (BA, & 211 sup.).

326 Ebd., 188 f., 191 f., 208.

327 Zur Familie Borromeo: *Weber*, *The Curial Career of Federico IV Borromeo*.

328 Vgl. 5.3.5. *Almosen, Geschenke und Kredite*.

329 *Congregazione generale*, 15.12.1760 (APF, Acta, Bd. 130, fol. 373v–374r).

enthielten, würde es ihn bedrücken, wenn sie nicht angekommen wären, meinte ein unbeschuhter Karmelit 1630 in einem Schreiben an den 1629 neu gewählten General, habe er ihm doch bedeuten wollen, mit welchem Gefallen er die Nachricht von der Wahl erfahren habe.<sup>330</sup> Unbeschuhte Karmeliten, die sich von den Ordensoberen etwas erhofften, schrieben oft einzelne Mitglieder der Ordensleitung an, bei denen sie aus Gründen persönlicher Verbundenheit eine günstige Aufnahme ihrer Anliegen voraussetzen konnten. 1621 bat Juan Thadeo de San Eliseo seinen früheren Gefährten Paolo Simone di Gesù Maria, der Definitor seines Ordens geworden war, »ein guter Prokurator für die [Persien-] Mission zu sein«, denn er sei »ihr Grundstein« und »verpflichtet, ihr mit Blut und Leben zu helfen«.<sup>331</sup>

Mit dem Ordenseintritt sollten die Patres eigentlich auch die landsmannschaftlichen Verpflichtungen hinter sich lassen.<sup>332</sup> In der Praxis scheint diese Form personaler Verflechtung im Ordenskontext den höchsten Grad an Akzeptanz besessen zu haben. Entgegen dem erklärten Ziel, die Logiken der Verflechtung auszuhebeln, wurden in der Gesellschaft Jesu die Assistenten zu Mittelleuten zwischen ihren Landsleuten und dem Ordensgeneral. So korrespondierte Aimé Chézaud von Isfahan aus mit dem *praepositus generalis* und dem *assistant de France* seines Ordens in Rom. Letzterem schrieb er eine vermittelnde Rolle gegenüber dem Ordensgeneral zu: »Was mich betrifft, wünsche ich sehr, dass unser Ehrwürdiger Vater [der General] mich vom Amt als Superior entlastet, und ich bitte Eure Ehrwürden, dies zu vermitteln versuchen.«<sup>333</sup> Die unbeschuhten Karmeliten kannten auf der Ebene der Ordensleitung keine mit den Assistenten vergleichbaren Ämter. Wenn es darum ging, im fernen Rom persönliche Nähe herzustellen, standen allerdings auch bei ihnen landsmannschaftliche Beziehungen im Vordergrund. Solche Beziehungen zu Ordensoberen und anderen Vertrauenspersonen fassten die unbeschuhten Karmeliten in die Sprache der Patronage, wie die

330 P. Mattheo de la Cruz O.C.D. an P. Fernando de Santa María, *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 30.3.1630 (AGOCD, 238/a/2).

331 P. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D. an P. Paolo Simone di Gesù Maria, *definitor generalis* O.C.D., Isfahan, 27.10.1621: »Ahora escribo ésta suplicando a V.R. sea buen procurador de esta misión pues es piedra fundamental della y que está obligado a ayudarla con la sangre y vida, a que se establezca de esta vez erigiendo provincia en el capítulo general [...].« (AGOCD, 233/d/4). In diesem Fall ging es um den Versuch, im Generalkapitel des Ordens die Bildung einer eigenen Provinz durchzusetzen, den der Definitor zu unterstützen angedeutet hatte.

332 So sollten die Patres im Gespräch Vergleiche zwischen den *nationes* unterlassen (Instrucciones Fratrum Discalceatorum, 113).

333 P. Aimé Chézaud S.J. an den *assistant de France* S.J., Isfahan, 16.12.1661: »Quant à moi, je désirais fort que N.R.P. m'accordât ma décharge de cette supériorité et prie V.R. de tâcher de moyenner cela.« (ARSI, Gallia, 97 II, Dok. 111, fol. 321r).

Korrespondenzbestände im Archiv der *Curia Generalizia* in Rom zeigen. Obwohl die Konstitutionen als Ausdruck des Rückzugs aus der »Welt« den Gebrauch von Ehrentiteln beschränkten<sup>334</sup>, nahm die ordensspezifische, auf den Dienst an Gott und Kirche ausgerichtete Bekräftigung von Demut und Gehorsam Formen an, welche die Ergebenheit gegenüber der Person des Adressaten in den Vordergrund rückten und sich damit weltlicher Patronagerhetorik annäherten. Wenn sich Geistliche als eines Ordensoberen »sehr bescheidene Diener und Söhne in Christus« bezeichneten, entsprachen sie nicht nur dem Selbstverständnis des Ordens, sondern beschrieben zugleich auch situativ ihre persönliche Disposition gegenüber dem Empfänger.

1678–1679 wandte sich der unbeschuhete Karmelit Fortunato di Gesù Maria brieflich an den Generalprokurator des Ordens, um sich einerseits über die jüngsten *ordinationes* eines Visitators zu beklagen, andererseits um die Erlaubnis zur Rückkehr nach Europa zu bitten. Er tat dies in den Begriffen von »Gnade« und »Gunst«.<sup>335</sup> Da er keine Antworten erhielt, wandte er sich Ende April 1682 mit der Supplik, ihm zur Rückkehr nach Europa zu helfen, an den Provinzial seiner sizilianischen Heimatprovinz, Bernardo Maria di Gesù, von dessen Wahl er eben erst erfahren hatte. Die Gratulation als »Sohn« dieser Provinz für seinen »Prälaten und Vater« verband er mit der Bitte, der Provinzial möge ihm mit seinen Gebeten sowie gegenüber dem *praepositus generalis* und dem Generalkapitel des Ordens behilflich sein, damit man ihm die Erlaubnis zur Rückkehr erteile. Damit verbunden war das Versprechen, seiner Provinz »als Sohn« mit allen seinen Kräften zu dienen und dem Provinzial in allem als »Diener« verpflichtet zu bleiben. In einem Schreiben gleichen Datums beklagte sich Pater Fortunato gegenüber dem Generalprokurator, er habe von keinem der Ordensoberen eine Antwort auf seine Briefe erhalten. Ende September 1682 erinnerte der Pater den Provinzial wieder an seine Bitte, ihm doch die Rückkehr in seine Provinz zu ermöglichen. Gleichzeitig erneuerte er in einem Brief an den Generalprokurator die Klage über die ausbleibenden Antworten der Ordensoberen; sie erwecke den Eindruck, die Mission werde aufgegeben.<sup>336</sup>

Nachdem Bernardo Maria di Gesù im Mai 1683 selbst zum Generalprokurator des Ordens gewählt worden war, setzte Pater Fortunato einmal mehr auf die landsmannschaftliche Nähe: Die Wahl gereiche der Ordensprovinz zum »Ruhm« und

334 Siehe *I.2.1. Von einer gemeinschaftsbasierten zu einer »monarchischen« Regierungsform?*

335 P. Fortunato di Gesù Maria O.C.D. an P. Carl Felix a Sancta Teresia, *procurator generalis* O.C.D., Isfahan, 20.10.1678 und 20.3.1679 (AGOCD, 237/k/1 und 2).

336 Ders. an [P. Bernardo Maria di Gesù], Provinzial O.C.D. der sizilianischen Ordensprovinz, Isfahan, 28.4. und 28.9.1682 (AGOCD, 237/k/4 und 6); ders. an P. Martial de Saint-Paulin, *procurator generalis* O.C.D., Isfahan, 28.4. und 28.9.1682 (AGOCD, 237/k/5 und 7).



dem Königreich Sizilien zur »Ehrex«. <sup>337</sup> Mit dem Glückwunsch für den Landsmann verband Pater Fortunato das Ersuchen, dieser möge doch um die Erlaubnis der Ordensoberen für seine Rückkehr besorgt sein. In Europa böten sich mehr Gelegenheiten, dem Orden zu dienen, als »in diesen Ländern von Barbaren«. Der neue Generalprokurator habe ihm schon so viele »Gunstbezeugungen« und »Gnaden« erwiesen, die er immer in Erinnerung behalte. <sup>338</sup> Knapp vier Monate später folgte ein weiterer Brief an den Generalprokurator aus der sizilianischen Heimatprovinz, mit dem Ziel, »dessen Gnaden und Gunstbezeugungen zu erhalten«. Zugleich schrieb er den anderen Ordensoberen. Indem er an die landsmannschaftliche Verbundenheit appellierte, versuchte er nun einerseits, gegen den ungeliebten Prior, Élie de Saint-Albert, die Protektion des Definitoriums zu mobilisieren, das nach mehreren Jahren der Vakanz wieder einen Provinzialvikar und Visitator senden sollte, und andererseits endlich für sich selbst die Bewilligung zur Rückkehr zu erhalten. <sup>339</sup> Die über Jahre hinweg ausbleibenden Briefe der Ordensoberen führten dazu, dass sich die Patres »in ihrem Exil« »ohne Trost« aufgegeben glaubten. Pater Fortunato behauptete, jeder wolle deshalb in seine Provinz zurückkehren; er selbst erhoffe sich dies von der Gunst seines Landsmanns. <sup>340</sup>

Briefe konnten den unmittelbaren persönlichen Kontakt, der in der Frühen Neuzeit als besonders wirksame Form der Kommunikation galt, nur teilweise ersetzen. <sup>341</sup> Wie in weltlichen Beziehungskontexten – etwa dem Verhältnis zu einem Fürsten oder dessen Minister – war es deshalb auch innerhalb des Ordens von Vorteil, Briefe an Amtsträger durch Vertrauenspersonen überreichen zu lassen. Davon zeugen im Archiv der unbeschulten Karmeliten Parallelkorrespondenzen mit dem *praepositus generalis* und einem den Bittstellern besser vertrauten Definitor oder einem anderen Ordensmitglied, dem Einfluss auf die

337 Ders. an P. Bernardo Maria di Gesù, *procurator generalis* O.C.D., Isfahan, 20. 2. 1684: »Il cordial affetto e stima che in molt'anni ho conservato verso V.R. adesso mi porge più occasione di riverirla [...], e ralegrarmi con somma mia allegrezza per la felice nuova che tengo d'esser ella stata eletta per procurator nostro generale, prima gloria della nostra Provincia et honore del nostro Regno di Sicilia.« (AGOCD, 237/k/8).

338 »[...] pertanto desiderei [sic] di passar mine in Europa, dove i travagli sono riconosciuti, e maggiore v'è occasione di servir la Religione che in questi paesi otiosi di Barbari. [...] Il tutto lascio ancora a V.R. ad operare come sempre m'ha fatto tanti favori e gratie che sempre le tengo presenti a memoria.« (Ebd.).

339 Ders. an dens., Isfahan, 10. 6. 1684: »ad effetto di ricevere le sue gratie e favori« (AGOCD, 237/k/9).

340 Ders. an dens., Isfahan, 26. 6. 1684: »[...] fin adesso non c'è capitata nessuna lettera di Roma, né d'altro religioso d'Europa; stiamo sospesi, e maravigliati, che i superiori c'abbandonano, non ostante che siamo qui in esilio senza veruna consolatione; ogn'uno desidera di potersene ritornare nella provincia [...].« (AGOCD, 237/k/10).

341 Vgl. *Schneider*, *The Culture of Epistolarity*, 28–37; *Windler*, *Städte am Hof*, 229–234.

Ordensleitung zugeschrieben wurde. Nach der Unterstellung der Missionen der unbeschulten Karmeliten unter die Propagandakongregation im Jahr 1655 suchte Casimir Joseph de Sainte-Thérèse von Basra aus, die Erlaubnis zu erhalten, in seine Ordensprovinz zurückzukehren, weil er aufgrund seiner Gelübde nur den Ordensoberen Gehorsam schulde. Zu diesem Zweck schrieb er dem Ordensgeneral und einem der *definitores*, der wie er aus der flämischen Ordensprovinz stammte und den er schon zuvor regelmäßig angeschrieben hatte. An den soeben in seinem Amt bestätigten Landsmann wandte sich Pater Casimir Joseph als der »sehr bescheidene Sohn und Diener«, der er zeitlebens bleiben wolle. Mit seiner Gunst sollte er mithelfen, ihm die Rückkehr zu ermöglichen. Über das konkrete Anliegen hinaus nutzte Pater Casimir Joseph die Briefe zur Pflege der Beziehungen zu weiteren Personen, denen er zu diesem Zweck Grüße ausrichten ließ.<sup>342</sup> Einen Monat später schrieb Pater Casimir Joseph erneut dem Ordensgeneral und seinem Landsmann im Definitorium; von Letzterem erhoffte er sich »durch seine Protektion und Autorität« Unterstützung für sein Ersuchen. Wieder machte er den Landsmann auch zum Überbringer von Grüßen an ihm bekannte Ordensobere und Mitbrüder in Rom.<sup>343</sup>

Besonders gut dokumentiert sind die Beziehungen, die der unbeschulte Karmelit französischer Herkunft, Ange de Saint-Joseph, zu einem Landsmann im *Definitorium generale*, Jean Chrysostome de Saint-Paul, unterhielt, der ihm schon aus der Zeit vor dem Eintritt in den Orden bekannt war. Pater Jean Chrysostome wurde 1665 und 1671 ins Definitorium gewählt; zwischen 1674 und seinem Tod 1676 versah er das höchste Ordensamt als *praepositus generalis*. Pater Ange sah seinen Landsmann seit den 1660er Jahren als wichtigste Bezugsperson in Rom. Ihn bat er 1667 »ganz im Geheimen und im Vertrauen« darum, für ihn das zu tun, was für seine Vervollkommnung als Ordensangehöriger am notwendigsten sei. Damit meinte auch Pater Ange die Rückkehr nach Europa, denn die Missionen seien unfruchtbar und bedeuteten für ihn bloß Gewissensnöte und verlorene Zeit – eine Anspielung auf die ordensinterne Kritik an den Verstößen gegen das Gebot strenger Observanz.<sup>344</sup>

342 P. Casimir Joseph de Sainte-Thérèse O.C.D. an P. Isidore de Saint-Joseph, *definitor generalis* O.C.D., Basra, 16.12.1656: »me pouvoir glorifier toute ma vie du titre de son très humble fils et serviteur« (AGOCD, 241/h/1); ders. an P. Isidore de Saint-Dominique, *praepositus generalis* O.C.D., Basra, 16.12.1656 (AGOCD, 241/h/7). Vgl. 1.4. »Stiefmutter« oder *Protektorin?* *Missionare und Propaganda fide*.

343 Ders. an P. Isidore de Saint-Joseph, *definitor generalis* O.C.D., Basra, 17.1.1657: »et m'assistera par sa protection et autorité à obtenir l'issue de ce mien désir« (AGOCD, 241/h/2). Vgl. ders. an P. Isidore de Saint-Dominique, *praepositus generalis* O.C.D., Basra, 17.1.1657 (AGOCD, 241/h/3).

344 P. Ange de Saint-Joseph O.C.D. an P. Jean Chrysostome de Saint-Paul, *definitor generalis* O.C.D., Isfahan, 13.7.1667: »[...] je prends la liberté de la supplier le plus secrètement

Wenn Pater Ange nach seiner umstrittenen Wahl zum Prior des Konvents von Isfahan im Jahr 1670 mit dem Ordensgeneral korrespondierte, pflegte er wie schon in den späten 1660er Jahren<sup>345</sup> gleichzeitig auch dem Definitor und Landsmann zu schreiben. Diesem gegenüber fasste er die Anliegen zusammen, die er dem *praepositus generalis* vortrug: »Ich schreibe dieses Mal unserem ehrwürdigen Pater General einen ziemlich langen Brief, vor allem um ihm den Mangel an Geistlichen darzulegen, den unsere Missionen haben.«<sup>346</sup> Pater Ange ersuchte um die Entsendung geeigneter Missionare und hoffte, selbst nach Europa zurückgerufen zu werden, wo er in Paris Empfehlungsbriefe für die Patres in Persien beschaffen wolle. Dies könne nur eine mit den Missionen und dem Land vertraute Person erreichen. Den Definitor bat er, den General dazu zu bringen, auf ihn zu setzen: »Für den Moment sind diese Worte nur dazu da, um Euer Ehrwürden inständig zu bitten, unserem ehrwürdigen Pater General einzugeben, sich auf mich zu verlassen.« Über den Definitor wollte sich Pater Ange auch bei weiteren Patres in Erinnerung rufen, die in Rom Einfluss ausübten, darunter beim Prokurator der Missionen und beim Rektor des Ordensseminars von San Pancrazio.<sup>347</sup> Gut zwei Wochen später ließ Pater Ange zwei weitere parallele Briefe ähnlichen Inhaltes folgen, in denen er erneut an seine Anliegen erinnerte, wieder mit Bezug auf Missionserfahrung und Landeskenntnis. Auch in diesem Fall diente ein Postskriptum der Pflege der Beziehungen zu weiteren Patres in der Ordenszentrale.<sup>348</sup>

In den Briefen, die Pater Ange dem Definitor Jean Chrysostome de Saint-Paul sandte, drückte er seinen Unmut über das Verhältnis zwischen den Missionen und der Ordensleitung ungleich deutlicher aus als in den Schreiben an den *praepositus generalis*.<sup>349</sup> Angesichts des Mangels an Nachwuchs in den Missionen murre man gegen das Missionsseminar von San Pancrazio, das wenig nutze und mehr koste als die armen Missionen. Niemand schade mehr als jene, die schon

---

et le plus confidamment qu'il m'est possible de procurer pour moi ce que V.R. jugera m'être plus nécessaire pour ma perfection [...].« (AGOCD, 241/d/2).

345 Ders. an P. Philippe de la Très Sainte Trinité, *praepositus generalis* O.C.D., Basra, 30.7.1668; ders. an P. Jean Chrysostome de Saint-Paul, *definitor generalis* O.C.D., Isfahan, 30.7.1668 (AGOCD, 241/d/4 und 5). In diesem Fall bat P. Ange den Definitor, den Brief an den Ordensgeneral zu lesen, zu verschließen und dann durch die beiden Patres, die ihn nach Rom gebracht hatten, überreichen zu lassen.

346 Ders. an dens., Isfahan, 12.8.1670: »J'écris cette fois assez au long à Notre R.P. général, surtout pour lui remonter la disette que nos missions ont de religieux [...].« (AGOCD, 236/i/3).

347 »À présent, ces mots ne sont que pour supplier V.R. qu'elle inspire à Notre Révérend père général de se fier à moi [...].« (Ebd.).

348 Ders. an dens., Isfahan, 1.9.1670 (AGOCD, 236/i/4).

349 So etwa ders. an dens., Isfahan, 14.1.1671, und ders. an P. [Philippe de la Très Sainte Trinité], *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 14.1.1671 (AGOCD, 236/i/5 und 6).

nach einem kurzen Aufenthalt alles zu wissen glaubten und in Europa wie ein Orakel angehört würden.<sup>350</sup>

Wohl wegen des ausbleibenden Erfolges trug Pater Ange seine Suppliken 1671 auch noch dem Prokurator der Missionen der unbeschuhten Karmeliten und einem Lektor des Seminars von San Pancrazio vor. Mit dem gleichen Postabgang nach Rom bedachte er also zuweilen drei oder gar vier Ordensobere unterschiedlicher Position, von denen er sich Protektion erhoffte – den Definitor, den er in einem Stil persönlicher Vertrautheit anscrieb, sodann den General und den Prokurator als für die Missionen besonders wichtige Amtsträger.<sup>351</sup> Als 1672 schließlich eine Antwort des Definitors eintraf, enthielt diese allerdings statt der gewünschten Unterstützung die Ermahnung, Regelobservanz zu pflegen und seine Talente im Dienst Gottes anzuwenden.<sup>352</sup> Auf ein Schreiben des Ordensgenerals wartete Pater Ange vergeblich.<sup>353</sup>

Pater Ange war nicht der einzige, der über Jahre hinweg versuchte, mit Briefen die Aufmerksamkeit von Ordensoberen zu wecken und Protektion zu erlangen, ohne eine Antwort zu erhalten. Auch Girolamo di Gesù Maria klagte, der Ordensgeneral Philippe de la Très Sainte Trinité habe während seines ganzen sechsjährigen Mandates keinen einzigen seiner Briefe beantwortet. Außer einem Brief des Rektors des Seminars von San Pancrazio habe er kein einziges Schreiben aus Rom erhalten, obwohl er nicht wenige geschrieben habe zu Fragen, die das Wohl der Missionen betreffen. Angesichts der im Übrigen ausbleibenden

350 P. Ange de Saint-Joseph O.C.D. an P. Jean Chrysostome de Saint-Paul, *definitor generalis* O.C.D., Isfahan, 14.1.1671: »Il n'y a personne qui fasse plus de tort aux informations qu'il faut avoir de ces lieux où nous gémissons que ces enfarinés qui pour avoir passé ici comme des passevolants croient avoir une parfaite connaissance de tout, et sont là entendus comme des oracles.« (AGOCD, 236/i/5).

351 So ders. an dens., Isfahan, 26.2.1671; ders. an P. [Philippe de la Très Sainte Trinité], *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 26.2.1671; ders. an P. Valerio di San Giuseppe, *procurator missionum* O.C.D., Isfahan, 28.2.1671; ders. an P. Jean Chrysostome de Saint-Paul, *definitor generalis* O.C.D., Isfahan, 28.2.1671 (AGOCD, 236/i/7–10); ders. an dens., Isfahan, 20.3.1671; ders. an P. Valerio di San Giuseppe, *procurator missionum* O.C.D., Isfahan, 20.3.1671; ders. an P. [Philippe de la Très Sainte Trinité], *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 20.3.1671 (zwei Briefe) (AGOCD, 236/i/11–14); ders. an P. Jean Chrysostome de Saint-Paul, *definitor generalis* O.C.D., Isfahan, 27.4.1671; ders. an P. Valerio di San Giuseppe, *procurator missionum* O.C.D., Isfahan, 27.4.1671; ders. an P. Lorenzo di Santa Teresa, Lektor am Seminar von San Pancrazio O.C.D., Isfahan, 28.4.1671; ders. an P. [Alejandro de Jesús María], *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 1.5.1671 (AGOCD, 236/i/15–18).

352 Siehe die Antworten von Pater Ange: P. Ange de Saint-Joseph O.C.D. an P. Jean Chrysostome de Saint-Paul, *definitor generalis* O.C.D., Isfahan, 1.10.1672 (AGOCD, 236/i/19, 20 und 21).

353 Ders. an dens., Isfahan, 12.11.1672 (AGOCD, 236/i/22).

Antworten wurde der Brief eines Definitors in der Briefrhetorik des Klienten zum Zeichen »besonderer Gunst« und »fortgesetzter Gnade«. Auch in diesem Fall diene die Korrespondenz dazu, angesichts der Differenzen unter den Patres vor Ort Protektion seitens der Ordensoberen zu erlangen und in seine Ordensprovinz zurückkehren zu dürfen.<sup>354</sup>

Der Beziehungspflege dienten auch die kleinen Aufmerksamkeiten, welche die Missionare gelegentlich zusammen mit ihren Briefen den Ordensoberen sandten. Der unbeschuhete Karmelit Barnaba di San Carlo korrespondierte von Basra aus in den 1650er Jahren regelmäßig mit Isidore de Saint-Joseph, der von 1647 bis 1653 Generalprokurator des Ordens, von 1653 bis 1659 Mitglied des Definitoriums war. Zu den Diensten, die er Pater Isidore von der Hafenstadt Basra aus erwies, gehörte neben der Weitergabe von Nachrichten aus Indien und dem Nahen Osten die Vermittlung exotischer Produkte, etwa eines Balsams, den er von einem Perser erworben hatte, der sich nach Mekka begab. Solange er in Basra sei, werde er es nicht unterlassen, Pater Isidore Dinge aus Indien und Persien zu senden, die in der Hafenstadt erhältlich seien.<sup>355</sup> Sechs kleine Kruzifixe zusammen mit einem Brief aus Rom galten als Zeichen dafür, dass der von Pater Barnaba angeschriebene Definitor sich an den armen Pater erinnerte.<sup>356</sup>

Wenn Barnaba di San Carlo einem Ordensoberen die Weitergabe von Informationen und die Vermittlung exotischer Produkte in Aussicht stellte, bot er ihm die Teilhabe an seinem spezifischen kulturellen Kapital als Mittelsmann in fremden Ländern an, auf eine Weise, die zum Beispiel an die Geschenkpraktiken von Konsuln erinnert.<sup>357</sup> Entgegen dem Anspruch, mit dem Ordenseintritt die »Welt« hinter sich gelassen zu haben, wirkten die in eine Gabentauschökonomie eingebetteten Logiken personaler Verflechtung in die Beziehungen hinein, welche die Missionare mit dem Medium des Briefes zu den Ordensoberen pflegten. Neben der administrativen und der erbaulichen besaßen ihre Korrespondenzen also auch eine interpersonale Dimension, die für das Verständnis der Beziehungen zwischen Ordensangehörigen und Ordensoberen nicht weniger bedeutsam ist. Die

354 P. Girolamo di Gesù Maria O.C.D. an P. Alejandro de Jesús María, *definitor generalis* O.C.D., Isfahan, 10. II. 1670: »Il Nostro Signore sa quanto me consolai con essa con veder il suo particular favore e la gratia continuata in correspondermi e favorirmi lei solo con le sue da Roma, da donde fuor del R.P. Lorenzo Rettore di S. Pancrazio alcuna da gli altri non ho ricevuto nessuna benché ho scritto [...] non poche toccanti bon commune delle nostre missioni nel particolare al R.P.N. Generale Filippo [P. Philippe de la Très Sainte Trinité] da cui non ho meritato nessuna sua risposta durante tutto il suo sessenio.« (AGOCD, 237/n/2).

355 P. Barnaba di San Carlo O.C.D. an P. Isidore de Saint-Joseph, *definitor generalis* O.C.D., Basra, 5. 4. 1654, vgl. ders. an [dens. ?], Basra, 27. 5. 1654 (AGOCD, 241/f/9 und 10).

356 Ders. an [dens. ?], Basra, 15. I. 1655 (AGOCD, 241/f/11).

357 *Windler*, La diplomatie comme expérience de l'Autre, 170–177.

Korrespondenzen lassen erkennen, welche Praktiken personaler Verflechtung als mit den Ordensnormen vereinbar galten: Während die im Ordenskontext selbst geknüpften landsmannschaftlichen Verbindungen ausdrücklich angesprochen wurden, müssen Beziehungen, die auf die Herkunft in der »Welt« verwiesen, indirekt erschlossen werden.

Als gänzlich unpassend galt es, ordensfremde Personen einzuschalten, um mit Blick auf das Leben im Orden Gefälligkeiten zu erhalten. Dementsprechend fehlen in den konsultierten Beständen des Archivs der *Curia Generalizia* Hinweise darauf, dass unbeschulte Karmeliten von Persien aus gegenüber den Ordensoberen Verwandte als Mittelsleute und Fürsprecher ins Spiel gebracht hätten. Genau dies tat Felice di Sant'Antonio an den Ordensoberen vorbei gegenüber der *Propaganda fide*. Der Pater – in der »Welt« Giuseppe de Cunto – stammte aus einer neapolitanischen Adelsfamilie. 1662 gelangten seine Geschwister ein erstes Mal an die Propagandakongregation, damit sie ihn in seine Provinz zurückrufe. Sie führten an, der Bruder müsse ihre Erbstreitigkeiten schlichten – eine aufgrund des ihnen zugeschriebenen Rückzugs aus der »Welt« vielfach von Ordensgeistlichen wahrgenommene Aufgabe. Beschränkte sich die Kongregation 1662 noch darauf, das Anliegen zur Kenntnis zu nehmen<sup>358</sup>, war neun Jahre später ein zweiter Versuch von Erfolg gekrönt. Weil Pater Felice schon seit 37 Jahren in den Missionen in Persien diene, ersuchten 1671 der *consiglier* Scipione di Martino und weitere Verwandte aus Neapel die *Propaganda fide* darum, ihn in seine Provinz zurückzurufen. Die Kongregation gewährte dem unbeschulerten Karmeliten die entsprechende *facultas* und beauftragte ihren Sekretär, den Beschluss mit den Ordensoberen umzusetzen.<sup>359</sup> Felice di Sant'Antonio setzte sich mit seinem Vorgehen ordensinterner Kritik aus. Dieser versuchte er, die Spitze zu nehmen, indem er den Ordensoberen für die Erlaubnis dankte und diese damit gewissermaßen zu einem Entscheid im Ordenskontext umdeutete. Er bedauerte, dass diese nicht durch die Ordensoberen selbst erteilt worden war, schulde er doch dem Orden viel mehr als seinen Verwandten. Wegen des gewählten Weges über die Propagandakongregation, des großen Mangels an Missionaren in Persien und seines Alters sei er höchst unschlüssig, was er nun zu tun habe.<sup>360</sup> Die Erlaubnis war allerdings erteilt, und diese nutzte der Pater dazu, nach Italien zurückzukehren. Genau die Gefahr, dass Ordensangehörige »über Freunde und ihnen geneigte Personen« Entscheide der *Propaganda fide* zu ihren Gunsten zu erwirken suchen würden, hatte die Ordensleitung beschworen, als Papst Alexander VII. 1655 die Missionen der unbeschulerten Karmeliten unmittelbar der Propagandakongregation

358 *Congregazione generale*, 18.12.1662 (APF, Acta, Bd. 31, fol. 320r).

359 *Congregazione generale*, 14.12.1671 (APF, Acta, Bd. 41, fol. 398v–399r).

360 P. Felice di Sant'Antonio O.C.D. an P. Jean Chrysostome de Saint-Paul, *praepositus generalis* O.C.D., Schiras, 31.1.1673 (AG OCD, 238/p/18 und 19).

unterstellte.<sup>361</sup> Das Vorgehen des neapolitanischen Paters führt damit zur Frage, wie Ordensgeistliche – nicht nur in persönlichen Angelegenheiten – die Beziehungen zu einer Kurienkongregation pflegten, die Teil der römischen Hofgesellschaft war und damit sozialen Normen folgte, von denen sich die Orden ausdrücklich abgrenzten.

#### 1.4 »Stiefmutter« oder Protektorin? Missionare und *Propaganda fide*

Die vergleichsweise enge Bindung an die Kurie unterschied die Persienmission der unbeschuhten Karmeliten von den älteren Missionen unter dem Patronat der iberischen Mächte. Sie fand auch in den Anweisungen für die Korrespondenz ihren Niederschlag, die Pedro de la Madre de Dios als erstes kommissarisches Oberhaupt der italienischen Kongregation 1604 den Patres auf den Weg gab. Ihre Korrespondenz sollte jeweils Briefe an den Kardinalnepoten Pietro Aldobrandini und an Kardinal Cinzio Passeri Aldobrandini, einen weiteren Neffen und Vertrauten des regierenden Papstes, enthalten.<sup>362</sup> Unbeschuhte Karmeliten der italienischen Kongregation waren aktiv an den Bemühungen beteiligt, die *Propaganda fide* als für die Missionen zuständige Kurienkongregation zu etablieren.<sup>363</sup> Die Rolle des unbeschuhten Karmeliten Domingo de Jesús María wurde in der Ordensgeschichte bereits im 17. Jahrhundert besonders hervorgehoben und diente im Seligsprechungsprozess 1673–1675 als Argument.<sup>364</sup>

Tatsächlich unterhielten von den Persienmissionaren verschiedener Orden allein die unbeschuhten Karmeliten und seit dem Ende des 17. Jahrhunderts die Dominikaner der römischen Reformkongregation von Santa Sabina dauerhaft eine einigermaßen regelmäßige Korrespondenz mit der *Propaganda fide*. Geht man davon aus, dass die Schreiben der Missionare die symbolisch-performative Anerkennung eines Autoritätsanspruches beinhalteten, so spiegelte die unterschiedliche Intensität der Korrespondenz die mehr oder weniger ausgeprägten Vorbehalte gegenüber der Kurienkongregation wider. Die Leiter der *Missions étrangères de Paris* versuchten dementsprechend, François Picquet und Louis-Marie Pidou de Saint-Olon als Bischöfe von Babylon von der direkten Korrespondenz mit der römischen Kurie abzuhalten. Picquet wurde angewiesen, seine

361 Dazu *1.4. »Stiefmutter« oder Protektorin? Missionare und Propaganda fide*.

362 P. Pedro de la Madre de Dios O. C. D., *Instruttione di quello che hanno da fare li padri et fratelli che vanno a Persia*, o. O. [Rom], undatiert [1604] (AGOCD, 281/45).

363 Dazu zu Beginn von *1. Der kurze Arm Roms: Kurie, Ordensobere und Missionare*.

364 *Fernández de Mendiola*, *El Carmelo Teresiano*, 3. Teil, Bd. 3, 630–634; *Giordano*, Domenico di Gesù Maria, Ruzola, 226–234.

Briefe für die *Propaganda fide* an den *procureur* der *Missions étrangères* in Rom und nicht etwa direkt an die Kongregation zu senden.<sup>365</sup>

Die Bereitschaft, Anfragen der *Propaganda fide* zu beantworten, war höchst unterschiedlich; davon abhängig war der Informationsstand der Kongregation. Dem Begehren etwa der *Propaganda fide*, von den Prokuratoren der verschiedenen Orden mit Informationen über die Zahl der Missionare in Isfahan und die Möglichkeit, diese gegebenenfalls zu erhöhen, versorgt zu werden, stellten sich 1664 nur die unbeschuhten Karmeliten. Der Prokurator der Augustiner entschuldigte sich mit der Aussage, der Orden habe keine sprachlich qualifizierten Priester; die Jesuiten antworteten nicht, und was die Kapuziner betraf, war sich der Sekretär der *Propaganda fide* selbst nicht sicher, ob diese überhaupt eine Niederlassung in Isfahan hatten.<sup>366</sup> Dass die *Propaganda fide* seit 1693 dem Papst überwiegend unbeschuhte Karmeliten der italienischen Kongregation sowie einmal einen Dominikaner der Kongregation von Santa Sabina zur Ernennung als Bischof von Isfahan vorschlug, hing mit dieser vergleichsweise engen Bindung der beiden Orden an die Kurie zusammen und führte zu einer weiteren Verdichtung der Korrespondenz. Die unbeschuhten Karmeliten und die Dominikaner waren auch die einzigen, die damals bezüglich ihrer Subsidien von der Propagandakongregation abhängig waren. Im Fall der unbeschuhten Karmeliten beruhte dieser Zustand allerdings auf der Übertragung einer ursprünglich ordenseigenen Dotierung an die *Propaganda fide* aufgrund eines päpstlichen Entscheids.

Trotz der relativen Kuriennähe hatten auch das Generalkapitel und das Definitorium der unbeschuhten Karmeliten nach der Gründung der Propagandakongregation ihre eigene Zuständigkeit mit Maßnahmen von symbolischer Tragweite bekräftigt. 1623 beschloss das Generalkapitel, dass jene, die in die Missionen gingen, den Ordensoberen Treue schwören sollten.<sup>367</sup> Das *Definitorium generale* erkannte die Gefahr, dass sich Ordensmitglieder an den Ordensoberen vorbei an die Kurie beziehungsweise die neue Kongregation wenden könnten. 1624 verbot es deshalb den Missionaren, ohne Zustimmung der Ordensoberen für sich den Genuss eines päpstlichen Privilegs zu beanspruchen<sup>368</sup>, und 1629

365 François Picquet, Bischof von Babylon, an Abbé Pallu, Hamadan, 7.5.1685 (MEP, Bd. 351, 115).

366 *Congregazione generale*, 30.6.1664 (APF, Acta, Bd. 33, fol. 106v–107r). Dass die Jesuiten die Korrespondenz mit der Propagandakongregation nach Möglichkeit vermieden, hat bereits Giovanni Pizzorusso festgestellt: *Pizzorusso, Centre d'accumulation et de production de »savoirs missionnaires«*, 27f.; *ders.*, *La Congregazione »de Propaganda Fide« e gli ordini religiosi*, 216, 236 f.; *ders.*, *Percorsi di ricerca*, 59–61.

367 Generalkapitel, 14.6.1623 (*Fortes*, Acta capituli generalis O.C.D., Bd. 1, 219).

368 *Definitorium generale*, 6.3.1624 (*Fortes*, Acta definitorii generalis O.C.D., Bd. 1, 114). Auch das Verbot von 1630, ohne ausdrückliche Zustimmung des *praepositus generalis* nach Italien zurückzukehren, war darauf ausgerichtet, die Autorität der Ordensoberen



ordnete es an, dass Ordensangehörige Geschäfte an der Kurie einzig über den Generalprokurator des Ordens und mit Zustimmung des Ordensgenerals verfolgen dürften.<sup>369</sup> Kristallisationspunkt vehementer Kritik an der *Propaganda fide* und der römischen Kurie insgesamt wurde der Beschluss Alexanders VII. im Jahr 1655, die Missionen des Ordens in weltlichen und geistlichen Angelegenheiten statt der Ordensleitung unmittelbar der Propagandakongregation zu unterstellen. Der Zeitpunkt des Beschlusses war kein Zufall: Alexander VII. fasste ihn ganz zu Beginn seines Pontifikats, als er mit dem spektakulären Ausschluss seiner Verwandten von der Regierung das Papsttum stärker als geistliche Macht zu profilieren suchte.<sup>370</sup> Dementsprechend sollte auch der Entscheid, eine Mission zu eröffnen, nicht mehr bei der Ordensleitung, sondern bei der für die Regierung der Missionen vorgesehenen Kurienkongregation liegen. Der Papst entzog dem *praepositus generalis* auch den Entscheid über die Auswahl der Seminaristen des Missionsseminars und verpflichtete diese, nach sechs Monaten ihr Gelübde, in die Mission zu gehen, gegenüber dem Präfekten der Propagandakongregation abzulegen. Die Entsendung von Missionaren musste durch den Prokurator des Ordens beantragt und von der *Propaganda fide* genehmigt werden. Ohne deren ausdrückliche Lizenz durften die Patres die Mission nicht wieder verlassen. Die Verfügungsgewalt über die für die Missionen bestimmten Einkünfte des Ordens, insbesondere der Stiftung des Barons Cacurri, von der im Folgenden noch die Rede sein wird, ging an die Propagandakongregation über. Die Auszahlung der Subsidien für die Missionare erfolgte nun auf Anweisung des Präfekten der *Propaganda fide* durch den Prokurator des Ordens. Für die Reisen waren feste Beträge vorgesehen; ebenso wurde die Höhe der jährlichen Dotierung pro Geistlichem durch die Propagandakongregation festgelegt. Der

---

zu stärken (*Definitorium generale*, 9.1.1630 [ebd., Bd. 1, 180], bestätigt durch das *Definitorium generale* am 15.6.1632 und 21.5.1635 [ebd., Bd. 1, 213, 261]).

369 *Definitorium generale*, 28.9.1629. In der Folge regelmäßig bestätigt: so 15.6.1632, 20.5.1635, 26.5.1638, 13.5.1641, 18./19.5.1644, 31.5.1647, 2.6.1650, 30.5.1653, 23.5.1656 (ebd., Bd. 1, 171, 212, 260, 301, 336, 379, 419, 465, 503, 537), 20.5.1659, 17.5.1662, 11.5.1665, 10.5.1671, 1.5.1674, 21.5.1677, 14.6.1680, 2.6.1683, 12.6.1686, 11.5–6.6.1689, 16.5.1692, 6.5.1692, 30.4.–6.5.1698, 29.4.–9.5.1701, 28.4.1704, 23.5.–10.6.1707, 19.5.1710 (ebd., Bd. 2, 15, 45, 73 f., 115, 139, 171, 203, 234, 267, 300, 344, 388, 438, 492, 539 f., 585, 620). Ein explizites Verbot, an den Papst oder an ein anderes ordensfremdes Gericht zu rekurrieren, hatten die Dominikaner angesichts der bedrohlichen Konkurrenz kirchlicher und weltlicher Gerichtsbarkeiten bereits im frühen 16. Jahrhundert eingeführt (*Maillard*, Réforme religieuse et droit, 135–146).

370 Bereits nach einem Jahr rückte Alexander VII. vom Ausschluss seiner Verwandten ab, weil dieser die Grundlagen seiner Macht und die Regierbarkeit von Kirche und Kirchenstaat in Frage stellte (*Rodén*, Church Politics, 133–144, vgl. *Benigno*, Ripensare il nepotismo, und *Menniti Ippolito*, Il tramonto della Curia nepotista, 50–57, 80–89).

*praepositus generalis* behielt die Kompetenz, die Provinzialvikare und Visitatoren zu ernennen.<sup>371</sup>

Der Beschluss Alexanders VII. von 1655 fügte sich in eine Reihe von Maßnahmen ein, welche um die Mitte des 17. Jahrhunderts den Besitzstand des Ordensklerus in Frage stellten. Seit dem Pontifikat Clemens VIII. (1592–1605) waren in Italien insbesondere die vielen kleinen Konvente, in denen die Voraussetzungen für die Observanz nicht gegeben schienen, ins Visier kurialer Reformbestrebungen geraten. Mit seiner Bulle »zur Durchsetzung der Regeldisziplin« hob Papst Innozenz X. (1644–1655) im Jahr 1652 in den italienischen Territorien 1624 kleine Konvente mit bis zu zwölf Geistlichen, etwa ein Viertel des Gesamtbestandes, auf. Zwar wurde die drastische Maßnahme in Anbetracht der Proteste der Betroffenen, ihrer Patrone und der Gemeinschaften, die von ihren Diensten profitierten, im Jahr 1654 mit der Wiedereröffnung von 22 % der geschlossenen Konvente teilweise rückgängig gemacht.<sup>372</sup> Allerdings blieben die Vorwürfe mangelnder Regeldisziplin im Raum stehen und boten auch in den folgenden Pontifikaten, insbesondere jenem von Innozenz XII., wieder den Anlass für Eingriffe der Kurie in das Ordensleben.<sup>373</sup>

Als Alexander VII. 1655 die Missionen der unbeschuhten Karmeliten in geistlichen und weltlichen Dingen unmittelbar der *Propaganda fide* unterstellte, waren die Beziehungen zwischen Ordensklerus und Kurie also bereits gespannt.<sup>374</sup> In den Jahren danach wurden sie durch die weiter oben bereits thematisierten Eingriffe in die innere Verfassung des Ordens – den Druck, die Amtszeiten des Ordensgenerals

371 [Chick], *Chronicle*, Bd. 2, 763 f. Aufgrund des päpstlichen Entscheides von 1655 sahen sich die Ordensoberen 1657 veranlasst, über den Generalprokurator des Ordens an die Propagandakongregation zu gelangen, um die Erlaubnis zu erhalten, die Missionare aus allen Provinzen des Ordens zu rekrutieren und die Summe von 1000 *scudi*, die bisher für die Führung des Missionsseminars in Rom aufgewandt wurde, den Missionaren zukommen zu lassen (*praepositus generalis*, Definitorium und *procurator generalis* an die Propagandakongregation, Januar 1658 [AGOCD, Procura generale, Bd. 3: 1656–1660, 136 f.]). Zur Auszahlung der Subsidien: Kardinal Antonio Barberini, Präfekt der Propagandakongregation, 4. 5. 1658 (ebd., 175 f.). Vgl. 6.3.2. *Die Subsidien aus Rom*.

372 *Campanelli*, *Geografia conventuale*, insbes. 2 f., 82–84. Vgl. *Boaga*, *La soppressione innozenziana*, 72 f., 84 f., 88–100, 103–105. Nach Boaga wurden 1513 Konvente aufgehoben.

373 Zu den Reformen im Pontifikat Innozenz' XII. *ders.*, *L'opera di Innocenzo XII*.

374 Dabei ist allerdings zu betonen, dass die unbeschuhten Karmeliten von der Bulle »zur Durchsetzung der Regeldisziplin« von 1652 nur am Rande direkt betroffen waren. Innozenz X. hatte vor allem die alten Bettelorden im Visier, die sich vom Armutsideal ihrer Gründer entfernt hatten (Franziskaner, Dominikaner, Augustiner und Karmeliten). Dementsprechend wurden nach *Campanelli* 220 von 404, nach *Landi* 221 von 506 Konventen der nichtreformierten Karmeliten aufgehoben, während bei den unbeschuhten Karmeliten nur 3 von 56 Konventen verschwanden. Die Güter der aufgehobenen Konvente sollten dem Weltklerus und hier insbesondere den Diözesanseminariaten zugutekommen (*Campanelli*, *Geografia conventuale*, 2, 9–11; *Landi*, *Il tesoro dei regolari*, 30–37).

und der *definitores* von drei auf sechs Jahre zu verlängern – zusätzlich belastet.<sup>375</sup> In diesem Kontext antworteten die Ordensoberen und die Missionare in Persien mit den spezifischen Argumenten eines Reformordens auf den Beschluss des Papstes. Aus der Warte ihrer Ordensideale formulierten sie vehemente Kritik an der Propagandakongregation als Behörde und Teil der römischen Hofgesellschaft. Was die Finanzverwaltung betraf, unterstrich die Ordensleitung die Nachteile, die aus der Abhängigkeit von Amtsträgern entstehe, bei denen man »viel Zeit mit Antichambrieren verliere«. Man wisse von Geistlichen, die finanziell von der Kongregation abhingen, dass sie bis zu 29 Male hätten hingehen müssen, um eine Audienz zu erhalten.<sup>376</sup> Wenn die *Propaganda fide* die Missionare auswähle, bestehe die Gefahr, dass das Seminar mit »unruhigen Geistlichen« gefüllt werde, die sich dem Gehorsam gegenüber den Ordensoberen entziehen wollten und deshalb »über Freunde und ihnen geneigte Personen« – also mit den Mitteln personaler Verflechtung – Entscheide der Kurienkongregation zu ihren Gunsten zu erwirken suchen würden. Statt den Informationen der Ordensoberen zu folgen, würde die *Propaganda fide* dann »den Bitten und Empfehlungen von Freunden und anderen [den Kandidaten] geneigten Personen nachgeben«. Da niemand die ihm Unterstellten besser kenne als der Ordensgeneral, sei es angebracht, dass er auch allein über Berufung und Abberufung befinde. Entscheide hingegen die Propagandakongregation über die Abberufung, verlören die ordensinternen Visitationen ihre Wirksamkeit. Als »Söhne« ihres Ordens wollten sich die guten Geistlichen nicht der Kurienkongregation unterwerfen.<sup>377</sup> Jene, die den Missionsgeist hätten, den der Orden so viele Jahre gefördert habe, verlören ihn, wenn sie nicht mehr in Abhängigkeit von den Oberen ihres Ordens, denen sie wie Söhne ihren Vätern vertrauten, wirken könnten.<sup>378</sup>

375 Dazu *i. z. t.* *Von einer gemeinschaftsbasierten zu einer »monarchischen« Regierungsform?*

376 *Riflessioni sopra il Breve di Alessandro VII favorevole alla Provincia di Roma*, undatiert [wohl 1655]: »[...] il denaro essendo il nervo delle missioni, perché in quei paesi d'infedeli non si ponno mantener i missionarii lungo tempo si non li viene somministrato dalla Christianità il denaro delle missioni, questo si può fare bien più facilmente con haver l'administratione la religione, che col dipendere da ministri a quali bisogna andare in anticamere perdendo il tempo, sì come si sa d'alcuni religiosi i quali dependendo dalla Sacra Congregatione in temporalibus [...] son andati sino a 29 volte per haver audienza [...]« (AGOCD, 223/a/3-4).

377 »[...] ne segue che dove al sin adesso il Seminario è stato provisto de buonissimi soggetti correrebbe pericolo di qua avanti d'esser ripieno di quelli religiosi inquieti, i quali mal sodisfatti del giugo che seco porta l'ubbidienza religiosa ricorrerebbero a' ministri della Sacra Congregatione per mezzo d'amici e persone intenti per venir al Seminario e di là alle missioni senza dipendere da' Superiori, i quali spesse volte dandone informazione non sarebbero creduti, volendo condescendere i ministri della Sacra Congregatione a preghiere e raccomandationi d'amici et altre persone intenti [...]« (Ebd.).

378 [Denkschrift der Ordensleitung der unbeschulten Karmeliten], undatiert [wohl 1655] (AGOCD, 223/a/5).

In die gleiche Richtung zielte auch der Widerspruch der Missionare in Persien. Einer von ihnen ging gar so weit, den Beschluss des Papstes einer »Eingebung des Teufels« zuzuschreiben, der damit das Gute, das die Missionare täten, stören wolle.<sup>379</sup> Der Provinzialvikar, Felice di Sant'Antonio, der die Missionare in Isfahan versammelte, um über die Neuerung zu beraten, sprach von Söhnen, die ihre geliebten Väter und Erzieher verlören; gegen die Propagandakongregation sprachen aus seiner Sicht insbesondere die mangelnde Kenntnis der lokalen Verhältnisse und die zu befürchtenden Verzögerungen im Entscheidungsprozess. Die Patres würden eher in ihre Provinz zurückkehren, als von der *Propaganda fide* abzuhängen. Keiner habe der Kongregation gegenüber ein Gehorsamsgelübde abgelegt.<sup>380</sup> Noch deutlicher als die Ordensoberen unterstrichen die Missionare also den bedingten Charakter ihrer Gehorsamspflicht als Ordensangehörige: Zur Obödienz verpflichtet waren sie demnach aufgrund ihrer Gelübde gegenüber den rechtmäßig konstituierten Ordensobrigkeiten.<sup>381</sup> Der Orden sei die »gute Mutter«, die Propagandakongregation eine »Stiefmutter«, an die er sich niemals wenden würde, schrieb ein Pater aus Basra. »Den heiligen Gehorsam« schulde er dem Orden; als er nach Basra gegangen sei, habe er dies in der Absicht getan, »unter der Obödienz seines heiligen Ordens und dessen Oberen« zu bleiben. Deshalb ersuchte er den Ordensgeneral, ihm die Erlaubnis zu erteilen, in seine Ordensprovinz zurückzukehren. Wenn die Ordensoberen nicht mehr über sie verfügen könnten, würden sich die Patres dessen bedienen, »was die Natur ihnen als legitim lehre«.<sup>382</sup> Die Unterstellung unter eine Kongregation, der ihre Gelübde nicht

379 P. Barnaba di San Carlo O.C.D. an [P. Isidore de Saint-Joseph, *definitior generalis* ?] O.C.D., Basra, 20.7.1656: »[...] per me credo che tutto questo negotio è per sugestione del Demonio per disturbare il bene che si fa, ma finalmente Dio è in Celo sopra li preti ancora al quale ci raccomandaremo [...].« (AGOCD, 241/f/16).

380 P. Felice di Sant'Antonio O.C.D. an das *Definitorium generale* O.C.D., Schiras, 21.10.1656 (AGOCD, 237/i/23).

381 Ausmaß und Grenzen der Gehorsamspflicht diskutiert Ninon Maillard am Beispiel der Dominikaner. Angesichts der Tendenz zu einer »monarchischen« Ordensregierung verwiesen die Kritiker auf die Bedingung rechtmäßigen Handelns im Sinne der Ordensregel, die »absoluter« Herrschaft Grenzen setzte (*Maillard*, *Réforme religieuse et droit*, 41–47).

382 P. Casimir Joseph de Sainte-Thérèse O.C.D. an P. Isidore de Saint-Joseph, *definitior generalis* O.C.D., Basra, 16.12.1656: »Quant à moi ayant fait mes vœux à notre Sainte Religion et aux supérieurs d'icelle je ne prétends en aucune façon dépendre d'aucun autre que d'elle et de mes supérieurs, et n'aurai jamais recours à d'autre, ce pourquoi j'ai supplié notre Révérend Père Général de me désintroniser d'avec la Congrégation et m'envoyer mes patentes à quoi je supplie aussi Votre Révérence de contribuer par sa faveur et aider à me remettre entre les bras de ma bonne mère la Religion, et m'ôter de ceux d'une marâtre à laquelle je n'aurai jamais recours, car quand la sainte obéissance m'a envoyé en ces quartiers, j'y suis venu avec intention de demeurer sous l'obéissance

galten, rechtfertigte also die eigenmächtige Aufgabe der Mission durch die Patres. Die Missionare in Persien und Arabien seien entschlossen, die Missionen zu verlassen und nach Europa zurückzukehren, wenn der Papst auf seiner Entscheidung bestehe, schrieb Barnaba di San Carlo, Vikar von Basra, dem *praepositus generalis*. Sie hätten nämlich bei ihrer Profess nur dem *praepositus generalis* und nicht etwa der Propagandakongregation Gehorsam versprochen.<sup>383</sup> Tatsächlich hatten die Missionare in Isfahan dem Ordensgeneral einen gemeinsamen Brief geschrieben, in dem sie um die Erlaubnis baten, in ihre Provinz nach Europa zurückzukehren, um nicht aus der Unterordnung unter die eigenen Ordensoberen gelöst zu werden.<sup>384</sup>

Die Korrespondenz mit den Ordensoberen im Anschluss an das Breve von 1655 lässt Wahrnehmungsmuster erkennen, nach denen unbeschulte Karmeliten als Angehörige eines reformierten Bettelordens aus der Ferne die römische Kurie beurteilten. In den Aussagen wirkt das Unbehagen über die Verweltlichung der Kirche nach, aus dem die Reform des Karmelitenordens im Kastilien des 16. Jahrhunderts entstanden war.<sup>385</sup> In der Berufung auf ein im Transzendenten verankertes Werte- und Normensystem meinten auch einfache Geistliche, die Autorität zu gewinnen, den Entscheid einer Kurienkongregation, ja sogar des Papstes, zurückzuweisen, ohne gegen ihre Gehorsamspflicht zu verstoßen. Der Umstand, dass die unmittelbare Unterstellung unter die Propagandakongregation durch einen Papst angeordnet wurde, der gleichzeitig mit dem Nepotismus seiner Vorgänger zu brechen suchte<sup>386</sup>, spielte dabei keine Rolle. 1656 schrieb

---

de notre sacrée Religion et des supérieurs d'icelle [...] [...] si l'on me répond que nos supérieurs n'ont pas l'autorité de disposer de nous, nous nous servirons de ce que la nature légitimement nous enseigne [...]» (AGOCD, 241/h/1). Vgl. ders. an P. Isidore de Saint-Dominique, *praepositus generalis* O.C.D., Basra, 16.12.1656 (AGOCD, 241/h/7). Siehe auch ders. an P. Isidore de Saint-Joseph, *definitor generalis* O.C.D., Basra, 17.1.1657: »[...] [je] ne reconnaitrai jamais autre gouvernement que celui de ma religion [...]» (AGOCD, 241/h/2). Vgl. ders. an P. Isidore de Saint-Dominique, *praepositus generalis* O.C.D., Basra, 17.1.1657 (AGOCD, 241/h/3).

383 P. Barnaba di San Carlo O.C.D. an [dens.], Basra, 16.12.1656 (AGOCD, 241/f/17, zit. in: [Chick], Chronicle, Bd. 2, 763).

384 P. Denis de la Couronne d'Épines O.C.D. an P. Barnaba di San Carlo O.C.D., in Basra, Isfahan, 20.11.1656 (AGOCD, 237/c/30); P. Felice di Sant'Antonio O.C.D. an das *Definitorium generale* O.C.D., Isfahan, 8.12.1656 (AGOCD, 237/i/29). Vgl. P. Denis de la Couronne d'Épines O.C.D. an [P. Isidore de Saint-Dominique, *praepositus generalis* O.C.D.], Isfahan, 3.1.1657 (AGOCD, 237/c/31) und ders. an P. Isidore de Saint-Joseph, *definitor generalis* O.C.D., Isfahan, 3.1.1657 (AGOCD, 237/c/33).

385 Die Tragweite der damit verbundenen Kritik war den kirchlichen Obrigkeiten in Kastilien nicht verborgen geblieben. Sie erklärt zumindest teilweise die Verfahren, welche die Inquisition gegen Theresa von Ávila eröffnete. Dazu *Ahlgren*, Theresa of Avila, 26–34, 40–66, 114–144; *Llamas Martínez*, Santa Teresa de Jesús; *Marchetti*, Teresa d'Ávila, santa.

386 Dazu weiter oben in diesem Kapitel.

Barnaba di San Carlo einem Definitor seines Ordens, wenn die »Priester« [die Propagandakongregation] über die Einkünfte des Ordens verfügten, würden die Missionare verhungern.<sup>387</sup> In einem Brief an den selben Definitor meinte er zwei Jahre später, weder in geistlichen noch weltlichen Dingen wollten die unbeschulten Karmeliten von der *Propaganda fide* abhängen, in geistlichen Dingen nicht, weil »niemand gebe, was er nicht habe« – »jene Herren« (also die Mitglieder der *Propaganda fide*) schienen um alles besorgt, wonach »die Welt strebe« –, in weltlichen Dingen nicht, weil die Kongregation sie an Hunger sterben lassen würde.<sup>388</sup> Die Unterstellung in weltlichen Dingen unter die *Propaganda fide* beschrieb Pater Barnaba als Usurpation von Einkünften, welche ein sehr armer Orden über viele Jahre rechtmäßig besessen und zu einem heiligen Zweck verwaltet habe, durch »einen so reichen Papst«.<sup>389</sup>

Die Kritik am Beschluss von 1655 folgte auf frühere Klagen des gleichen Paters über die Propagandakongregation, von der man in Persien eine Antwort auf die Ausführungen eines Prokurators der Mission, Denis de la Couronne d'Épines, über die Union der Chaldäer erwartet hatte. Alle seien »erstaunt und beschämt gewesen angesichts derartiger Langsamkeit in einer so ernsten Angelegenheit, die zu den größten gehöre, vor denen die Diener Gottes stehen konnten, bei der es nicht um Silber oder Gold, sondern um das Seelenheil nicht nur eines einzelnen, sondern einer ganzen großen Nation gehe«. Mit der Klage über die *Propaganda fide* verbunden war die Bitte um eine aktivere Protektion durch die Ordensleitung.<sup>390</sup> Wieder und wieder habe man geschrieben und der Propagandakongregation Suppliken vorgelegt, damit diese eine Antwort gebe und bei den Chaldäern eine Niederlassung errichten lasse, klagte Pater Barnaba einmal mehr im Jahr 1661. Aufgrund der »unerträglichen römischen Langsamkeit« sei ihnen nicht die geringste

387 P. Barnaba di San Carlo O.C.D. an [P. Isidore de Saint-Joseph, *definitor generalis* ?] O.C.D., Basra, 20.7.1656 (AGOCD, 241/f/16).

388 Ders. an [dens. ?], Basra, 14.6.1658: »[...] la missione non si sente di voler dipendere dalla S. Congregazione né in l'uno né nell'altro, in spiritualibus perché nemo dat quod non habet et l'esempio move più che le parole, e quelli signori mi paiono molto solleciti in tutto quello apertise il mondo, in temporalibus, poichè è infalibile che ci faranno morir di fame [...]« (AGOCD, 241/f/3).

389 Ders. an dens., Basra, 25.2.1658: »[...] et crediamo che nostro Signor Papa Alessandro non vorrà lasciar questa macchia alla sua gloria dopo di sé, che certo è tale dove si sa che un Pontefice tanto ricco Levi ad una poverissima religione una rendita tanti anni giustamente posseduta et sì santamente administrata in sostentare sette residenze de Poverissimi Religiosi in terra d'Infedeli [...]« (AGOCD, 241/f/2).

390 Ders. an dens., Basra, 5.4.1654: »maravigliati et mortificati di tanta lentezza in un negotio così grave che è delli maggiori che possono occorrere alli ministri di Dio, dove non si trata né d'argento né d'oro ma della salute dell'anime, né d'una sola ma di una grande natione intera«. Vgl. ders. an [dens. ?], Basra, 27.5.1654 (AGOCD, 241/f/9 und 10).

Antwort gegeben worden. Der Umstand, dass die Angelegenheiten in Rom nie abgeschlossen würden, führe dazu, dass viele Dinge nicht vorgeschlagen würden, obwohl sie es möglicherweise verdienten.<sup>391</sup> Denis de la Couronne d'Épines hatte das Anliegen nach Rom getragen, als er 1652 von seinen Mitbrüdern zum Prokurator am Generalkapitel des Ordens gewählt wurde. 1654 kehrte er mit leeren Händen zurück. Von Bagdad aus gab er seiner Enttäuschung Ausdruck, dass in den Briefen aus Rom die Angelegenheit mit keinem Wort erwähnt werde. Die »Langsamkeit jener Herren« – gemeint waren die Mitglieder der Propagandakongregation – entmutige die »armen Missionare«.<sup>392</sup>

In dieser Wahrnehmung der Kurienkongregation waren die Übel der »Welt« in Form des Strebens nach Reichtum und ständischer Distinktion also gekoppelt mit der »unerträglichen Langsamkeit« einer sich herausbildenden Behörde. Tatsächlich machte die wachsende Bedeutung bürokratischer Verfahren wie an den Höfen weltlicher Fürsten auch in Rom persönliche Nahbeziehungen nicht überflüssig; das mühselige persönliche Antichambrieren durch die Bittsteller oder ihre Vertreter wurde von den Betroffenen vielmehr geradezu wesenshaft mit den neu entstehenden oder mit zusätzlichen Kompetenzen ausgestatteten Behörden verbunden. Eine Antwort auf diese Herausforderung fanden die Orden mit der Institution der Prokuratoren, die als institutionalisierte Mittelsmänner zum päpstlichen Behördenwesen fungierten. Von ihnen wurden Rechtskenntnisse, vor allem aber Erfahrung mit den Verfahrensabläufen der päpstlichen Behörden erwartet. Den Prokuratoren oblagen ebenso die Pflege personaler Beziehungen zu den Entscheidungsträgern wie die Vertretung in Prozessen und die Abwicklung ökonomischer Aufgaben.<sup>393</sup> Wenn nach den Ursachen gefragt wurde, welche die bescheidenen Erfolge der Propagandakongregation erklärten, wurden gelegentlich auch aus ihrem Kreis heraus die Probleme in den Blick genommen, die aus der Funktionsweise der Kongregation für all jene resultierten, die von außen her an sie herantraten. Als Sekretär der *Propaganda fide* warf Urbano Cerri 1678 in einem an Papst Innozenz XI. (Benedetto Odescalchi, 1676–1689) adressierten Bericht der Kongregation vor, nur über

391 Ders. an P. ? O.C.D. in Rom, Bagdad, 23.II.1661: »[...] et fu scritto, rescritto iterum et iterum supplicato a Roma alla Sacra Congregatione che volesse dar alcuna risposta et stabilire là una casa di missionari né mai per la longezza intollerabile Romana, fu dato a noi una minimissima risposta. [...] questa ragione, et altre, et non si concludere mai cosa alcuna in Roma, fa infredare, che molte cose non si scrivono, né si propongono et pure sarebbero degne di esser admesse [...]« (AGOCD, 242/e/1).

392 P. Denis de la Couronne d'Épines O.C.D. an P. ? O.C.D. in Rom, Bagdad, 27.3.1654: »[...] quella lentezza di quei Signori fa assai cascar i bracci a' poveri missionarii [...]« (AGOCD, 242/e/9).

393 Zu den Prokuratoren der Gesellschaft Jesu: *Friedrich*, *Der lange Arm Roms?*, 163–171.

die täglichen Routinegeschäfte zu sprechen und keine neuen Vorschläge zu entwickeln.<sup>394</sup> Die *Propaganda fide* sei also, wie Josef Metzler die Denkschrift Cerris zusammenfasst, »zu einer reinen Verwaltungsbehörde geworden«. Dazu gehörte, dass sich die Kongregation in vielen Angelegenheiten um eine Entscheidung drückte und stattdessen ausführlichere Informationen anforderte, die von den Fragestellern selten zu erhalten seien.<sup>395</sup> Cerri schlug deshalb vor, Prokuratoren für die einzelnen Missionsgebiete zu bestimmen. Diese hätten mit den ihnen anvertrauten Gebieten zu korrespondieren, deren Anliegen der Kongregation vorzutragen und Vorschläge zu entwickeln, wie die Mission gefördert werden könnte.<sup>396</sup> Der Vorschlag, der ein Strukturproblem frühneuzeitlicher Zentralbehörden anging – die Schwierigkeit, eine adäquate Kommunikation mit peripheren Akteuren sicherzustellen –, wurde 1696 – also lange nach dem Tod Cerris 1679 – noch einmal aufgegriffen. Angesichts der zu erwartenden Schwierigkeiten, im römischen Klerus geeignete Prokuratoren zu finden, die diese Aufgabe unentgeltlich versehen würden, sprachen sich die Kardinäle allerdings gegen eine solche Neuerung aus: »nihil innovandum«.<sup>397</sup>

Die Unterstellung unter die Propagandakongregation aufgrund des Breves von 1655 beinhaltete für die unbeschuhten Karmeliten auf dem Papier tiefgreifende Neuerungen. So ungemein heftig die unmittelbaren Reaktionen der Betroffenen ausfielen, so entsprach die Wirkung des päpstlichen Entscheides dennoch nicht dem, was der Wortlaut des Breves erwarten ließ. Die für das Missionsseminar und die Missionen der unbeschuhten Karmeliten bestimmten Gelder wurden nach wie vor getrennt vom *stato temporale* der *Propaganda fide* durch Ordensmitglieder verwaltet. Diese mussten der Kurienkongregation zwar Rechenschaft ablegen<sup>398</sup>, handelten im Übrigen jedoch weitgehend selbständig – so selbständig, dass die *Propaganda fide* die Auszahlung der Subsidien und Reisegelder später gelegentlich wieder als eine Pflicht der Ordensoberen

394 Relazione di Monsignor Urbano Cerri alla Santità di N. Signore PP. Innocenzo XI dello stato di Propaganda fide, undatiert [1678] (ASV, Missioni, 2, fol. 116v, zusammengefasst in: Metzler, Die Kongregation in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, 270). Vgl. Jacqueline, La S. Congrégation »de Propaganda Fide«, 480; ders., L'organisation centrale.

395 Metzler, Die Kongregation in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, 271.

396 Relazione di Monsignor Urbano Cerri alla Santità di N. Signore PP. Innocenzo XI dello stato di Propaganda fide, undatiert [1678] (ASV, Missioni, 2, fol. 116v, zusammengefasst in: Metzler, Die Kongregation in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, 270).

397 *Congregazione generale*, 27.2.1696 (APF, Acta, Bd. 66, fol. 35v–36r; SOCG, Bd. 523, fol. 194r–195v, zusammengefasst in: Metzler, Die Kongregation in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, 272 f.).

398 Siehe zum Beispiel die Zusammenstellung der Einnahmen und der Ausgaben für das Seminar und die Missionen der unbeschuhten Karmeliten, 1684–1689 (APF, SC. Stato temporale, Bd. 4, fol. 405v–406r).



bezeichnete.<sup>399</sup> Außerdem unterließ es die Propagandakongregation nach 1655, mit den Missionaren eine regelmäßige Korrespondenz aufzunehmen, die den neuen Kompetenzen vor Ort Gestalt verliehen hätte. 1657 klagte der Provinzialvikar, die Missionare hätten noch keinen einzigen Brief der Kongregation erhalten und wüssten nicht, wie sie zu leben hätten, obwohl das Breve des Papstes schon vor ungefähr zwei Jahren veröffentlicht worden sei. Alle seien entschlossen, in ihre Provinzen zurückzukehren. Nur die Befürchtung, das Missfallen der Ordensoberen zu erregen, und die Hoffnung, die Sache würde doch noch hinfällig werden, hielten die Patres von diesem Schritt ab.<sup>400</sup>

Für das *Definitorium generale* und das Generalkapitel der unbeschulten Karmeliten bot der päpstliche Entscheid von 1655 den Anlass, das Engagement des Ordens in der Mission stärker in den Vordergrund zu rücken. Ähnlich wie das Generalkapitel im Pontifikat Alexanders VII. 1659 und 1662 im Sinne der päpstlichen Reformprojekte die Frage der Regelobservanz in den kleinen Klöstern auf seine Tagesordnung setzte<sup>401</sup>, schrieb es ab 1665 den Missionaren, besonders aber den Superioren der Niederlassungen, vor, der Propagandakongregation oft über die Erfolge der Missionen zu berichten<sup>402</sup>. Zugleich ließ sich das *Definitorium generale* nicht davon abhalten, weiterhin Normen zu formulieren, welche die Tätigkeit der Missionare als eine Ordensangelegenheit behandelten. Nach wie vor entschied der *praepositus generalis* über die Entsendung von Missionaren, und für die Rückkehr nach Europa mussten diese die Erlaubnis des Ordensgenerals einholen – in sehr dringenden Fällen reichte jene des Provinzialvikars.<sup>403</sup> 1739 schrieb das *Definitorium generale* diese Zuständigkeiten in den damals revidierten Ordenskonstitutionen fest.<sup>404</sup>

399 1752 ist die Rede von Geldern, die den »missioni particolari« des Ordens gehörten (*Congregazione generale*, 31.1.1752 [APF, Acta, Bd. 122, fol. 101/v]). 1760 befand die Propagandakongregation, wenn der Gefährte von Bischof Cornelio di San Giuseppe Missionar sein solle, obliege es den Ordensoberen, diesem das Reisegeld auszuzahlen. So geschehe es bei allen Geistlichen, die sie in die fünf Niederlassungen des Ordens in der Levante sandten (*Congregazione generale*, 2.6.1760 [ebd., Bd. 130, fol. 221v–222r]).

400 P. Felice di Sant'Antonio O.C.D. an den *praepositus* und das *Definitorium generale* O.C.D., Schiras, 12.5.1657 (AG OCD, 238/p/1).

401 Generalkapitel, 12.5.1659, 6.5.1662 (*Fortes*, Acta capituli generalis O.C.D., Bd. 2, 240 f., 275).

402 Generalkapitel, 29.4.1665, 24.4.1671, 18.4.1674, 10.5.1677, 15.5.1680, 24.5.1683, 7.5.1686 (ebd., Bd. 2, 311, 351, 385, 422, 466 f., 512, 550).

403 So das *Definitorium generale*, 11.12.1687, 20.5.1695 (*Fortes*, Acta definitorii generalis O.C.D., Bd. 2, 285, 393).

404 Acta Definitorii nostri Generalis super Correctiones nostrarum Constitutionum, Rom, typis Rosati et Borgiani, 1740 (ed. in: ebd., Bd. 3, 785–852, hier 834).

Den Anspruch, die Missionen selbst zu leiten, drückte das *Definitorium generale* besonders deutlich 1683 mit der Instruktion für die Missionare im Orient aus, in der es ausgehend von den über die Jahre hinweg gefassten Einzelbeschlüssen die Regeln kodifizierte, nach denen sich die Ordensangehörigen zu richten hätten. Bezeichnenderweise fanden dabei die spezifischen Bedürfnisse der Mission konsequenter als bisher Berücksichtigung. Dazu gehörte, dass das Sprachstudium in verbindlicherer Form vorgeschrieben wurde und ordensinterne Normen, welche missionarische Tätigkeiten offensichtlich behinderten – etwa die Bestimmungen über die Tätigkeiten außerhalb der Klausur –, gelockert wurden. Indem das Definitorium ordensinterne Normen den praktischen Gegebenheiten anpasste, hielt es gegenüber der Propagandakongregation seine eigene Autorität in Fragen der Mission hoch. Dabei kam das Regelwerk in der Fassung von 1683 noch praktisch ohne ausdrückliche Bezüge zur *Propaganda fide* aus, bestätigte also implizit die ausschließliche Verpflichtung der Missionare gegenüber den Ordensoberen. Einzig das – bisher ordensintern schon geltende – Verbot, sich »in die Geschäfte von Laien« einzumischen, wurde nun unter Berufung auf die Vorschriften der Kongregation bekräftigt. Wenn die eigenmächtige Gründung neuer Missionen durch die Geistlichen vor Ort verboten wurde, so erfolgte dies ohne Bezug zur *Propaganda fide*; die Lizenz für Neugründungen musste nach der Instruktion vielmehr durch das *Definitorium generale* des Ordens erteilt werden, womit auch in diesem Punkt dessen bisherige Zuständigkeit bekräftigt wurde. Die seit 1665 durch das Generalkapitel festgeschriebene Verpflichtung der Missionare, der Propagandakongregation oft über die Fortschritte der Mission und andere erinnerungswürdige Dinge zu schreiben, wurde nun in die Instruktion eingefügt.<sup>405</sup>

In einer späteren Fassung der Instruktion, die 1719 durch das Definitorium bestätigt wurde, rückte die Autorität der *Propaganda fide* in verschiedenen Fragen neben, aber nicht an die Stelle jener der Ordensoberen. Der Terminologie der Kurienkongregationen entsprechend wurden die Oberhäupter der einzelnen Missionen – in Persien also der Provinzialvikar – nun als Präfekten bezeichnet. Ihre Wahl wurde auf den *praepositus generalis* »oder« auf die Kurienkongregation zurückgeführt. Nach Rom zurückkehren durften die Präfekten nur mit Erlaubnis des *praepositus generalis* »und/oder« der Kongregation. Die Vizepräfekten sollten entweder durch die *Propaganda fide*, den *praepositus generalis* oder durch die Präfekten selbst ernannt werden. In einem wichtigen Punkt bestätigte die ordensinterne Regelung ausdrücklich die Vorgaben der Propagandakongregation: Die Missionare wurden anders als 1683 verpflichtet, bei ihrer Ankunft dem apostolischen Delegierten, Vikar oder Bischof die durch die *Propaganda fide* ausgestellten

405 *Instructiones pro missionibus orientalibus*, bestätigt durch das *Definitorium generale* am 28.7.1683, verabschiedet am 30.7.1683 (AG OCD, Acta Definitorii Generalis ab anno 1676 usque ad annum 1687, Bd. 6, 243–251).

*facultates* vorzulegen. Im Übrigen wird allein in der Frage des Fleischkonsums eine Schwächung der ordensinternen Normen durch die Dispense der *Propaganda fide* für die Missionare fassbar.<sup>406</sup>

Am meisten fallen in der Fassung von 1719 die alternativen Zuständigkeiten – der Ordensoberen und/oder der Propagandakongregation – auf, welche die Verbindlichkeit der Instruktion vermindert haben dürften. Dabei war schon früh erkannt worden, dass das Nebeneinander von Ordensleitung und *Propaganda fide* den Missionaren unerwünschte Handlungsspielräume geben könnte. Dort, wo das seit den 1630er Jahren eingeführte Verfahren zur Gewährung der *facultates* angewandt wurde, bestand die Gefahr, dass es von den Missionaren dazu genutzt wurde, die Autorität der Ordensoberen in Frage zu stellen. Ein vermutlich in den 1640er Jahren entstandener Entwurf einer Generalinstruktion sah deshalb vor, dass die *patente* nicht durch die Propagandakongregation, sondern durch die Ordensoberen versandt werden sollte, um deutlich zu machen, dass die Ordensgeistlichen nach wie vor in allem, was die Mission nicht unmittelbar betraf, den Ordensoberen unterstellt blieben.<sup>407</sup> Bei der Revision der Ordenskonstitutionen 1739 schrieb das *Definitorium generale* den Missionaren vor, ihre ordensinternen und ordensexternen Angelegenheiten in Rom über den durch die Propagandakongregation auf Vorschlag des Definitoriums ernannten *procurator missionum* zu behandeln.<sup>408</sup>

Tatsächlich wurden die entstehenden Zentralbehörden im weltlichen und kirchlichen Bereich von subalternen Akteuren nicht nur als Instanzen wahrgenommen, die ihre Handlungsspielräume einschränkten. Kurienkongregationen, die in päpstlichem Auftrag handelten, hatten symbolisches Kapital und Protektion anzubieten, die auch jenen attraktiv erschienen, die sich ihrem Zugriff weitgehend entzogen.<sup>409</sup> Bereits vor 1655 versuchten unbeschulte Karmeliten, diese Ressourcen

406 *Instruktionen* conditae a Definitorio nostro generali die 30 Julii anni 1683, confirmatae ab eodem Definitorio die 20 10<sup>bris</sup> an. 1719 atque iterum confirmatae, additis quibusdam, et quibusdam mutatis ob mutatum statum missionum (AGOCD, 289/e/1).

407 *Istruzione generale*, undatiert (APF, *Istruzioni diverse*, 1639–1648, fol. 163v).

408 *Acta Definitorii nostri Generalis super Correctiones nostrarum Constitutionum*, Rom, typis Rosati et Borgiani, 1740 (ed. in: *Fortes*, *Acta definitorii generalis O.C.D.*, Bd. 3, 785–852, hier 834).

409 Einen ordensfremden Extremfall stellt diesbezüglich ein aus Neuspanien gebürtiger Weltpriester, Emmanuel Caro, dar, der in den 1760er Jahren auf eigene Faust nach Persien gelangte. Seinen Lebensunterhalt und die Protektion der lokalen Machthaber erwarb Caro dort mit der Ausübung der Medizin. Trotz seiner irregulären Biographie versuchte er, auch am symbolischen Kapital teilzuhaben, das die Propagandakongregation zu bieten hatte. Ungeachtet der kritischen Berichte über seinen Lebenswandel überließ es die Kongregation 1770 Bischof Cornelio di San Giuseppe, Caro abzuberufen oder ihn in der Mission zu belassen (*Congregazione generale*, 30.7.1770 [APF, *Acta*, Bd. 140, fol. 292v–299v]. Zur Lebensgeschichte des Priesters vgl. *Memorie cronologiche che*

zu nutzen. Die Propagandakongregation nutzte solche Gelegenheiten, um ihre Jurisdiktion geltend zu machen. Dabei nahm sie die Schwächung der Autorität der Ordensoberen in Kauf, die sie in anderen Zusammenhängen als unerwünscht bezeichnete. 1640 klagte Denis de la Couronne d'Épines, der in den 1640er Jahren zahllose todkranke Kinder muslimischer Eltern taufte, dem Sekretär der *Propaganda fide*, Francesco Ingoli, die Regelobservanz, welche die Ordensoberen einforderten, behindere die Missionsarbeit.<sup>410</sup> Wenn er, statt jeden Abend in den Konvent zurückzukehren, mehrere Tage unterwegs sein dürfte, könnte er weiter entfernte Dörfer besuchen und mit der Taufe noch viel mehr Seelen todkranker Kinder retten.<sup>411</sup>

Ebenfalls um 1640 knüpften sogar die portugiesischen Augustiner der ostindischen Kongregation, der auch die Patres in Isfahan angehörten, engere Kontakte mit der Kurie. Den Anlass dazu boten ihre Bemühungen, sich von der portugiesischen Mutterprovinz zu trennen. Die beiden Prokuratoren, welche die ostindische Kongregation 1639 nach Rom sendete, vertraten dort neben diesem Hauptanliegen auch andere Fragen, insbesondere die Position ihres Ordens im Konflikt mit den unbeschulten Karmeliten um die Pfarrechte in Basra.<sup>412</sup> Gleichzeitig suchte José do

---

puonno servire a meglio sovvenirmi de varii altri incidenti di mia vita, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O. C. D., o. O., undatiert, u. a. 116–118, 140–142 [BA, & 211 sup.]. Aus der stillschweigenden Duldung leitete der Priester die Stellung als apostolischer Missionar mit entsprechenden *facultates* ab. 1776 erbat er sich von der *Propaganda fide* die Erneuerung dieser *facultates*, die inzwischen abgelaufen seien. Die Kirche, die er in Schiras errichtet hatte, sollte mit der Vermittlung eines Ablasses und der Zustellung von Devotionalien und Reliquien durch die Kurienkongregation eine Art »höherer Weihe« erhalten, die auf einer symbolischen Ebene die Irregularität seines Vorgehens beseitigt hätte (Emmanuel Caro an Stefano Borgia, Sekretär der Propagandakongregation, Schiras, 22.7.1776 [APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 8, fol. 595r–596r]). Wenn daraus nichts wurde, so lag dies unter anderem daran, dass der Bischof dem Priester die erbetene Empfehlung verweigerte (P. Cornelio di San Giuseppe O. C. D., Bischof von Isfahan, an dens., Mailand, 17.9.1777 [ebd., fol. 743r/v]). Aus dem »missionario apostolico« wurde nun in den Akten der Propagandakongregation der »prete *apostata* americano« (APF, Indice Generale dall'anno 1767 all'anno 1778, 1778.309.13).

410 P. Denis de la Couronne d'Épines O. C. D. an [Francesco Ingoli, Sekretär der Propagandakongregation], Schiras, 16.2.1640 (APF, SOCG, Bd. 209, fol. 68r/v; Bd. 120, fol. 292r/v). Vgl. ders. an dens., Schiras, 7.6.1640 (ebd., Bd. 120, fol. 297r–298v).

411 Ders., 3.8.1649, zit. nach: [Chick], Chronicle, Bd. 1, 397. Gemäß den Konstitutionen hatten die unbeschulten Karmeliten nicht außerhalb des Konvents zu übernachten; Ausnahmen bedurften der vorherigen Zustimmung der Superiore. Ausdrücklich geregelt wurde dieser Punkt in den Konstitutionen ab 1605: *Constitutiones Carmelitarum Discalceatorum* [...] 1605, pars I, cap. 13, 54; *Regula primitiva et Constitutiones Fratrum Discalceatorum* [...] 1611, pars I, cap. 13, 39; *Constitutiones Fratrum Discalceatorum* [...] 1631, pars I, cap. 13, 46.

412 *Alonso*, Los Mandeos, 176–179, 181–183.

Rosário, Prior der Augustiner in Isfahan, die Protektion der Kurienkongregation gegenüber seinem Ordensgeneral zu gewinnen.<sup>413</sup> Auf diese Weise wollte er erreichen, dass die Oberen seines Ordens zwölf zusätzliche Missionare nach Persien sandten. Die Kongregation nutzte auch diese Gelegenheit, um ihre Jurisdiktion gegenüber den Augustinern geltend zu machen.<sup>414</sup> José do Rosário erwarb sich in Rom den Ruf als getreuer Sachwalter der Propagandakongregation, die 1648 sogar seine Ernennung als Bischof der geplanten Diözese von Bengalen ins Auge fasste.<sup>415</sup>

Dass die Kongregation von jenen Patres, die ein schwieriges Verhältnis zu ihren Ordensoberen unterhielten, als mögliche Quelle von Protektion genutzt wurde, bestätigt auch das folgende Beispiel des Kapuziners Valentin d'Angers: 1643 wandte sich dieser an Ingoli, damit die *Propaganda fide* einen Entscheid seiner Ordensoberen rückgängig mache, seinen Gefährten Blaise de Nantes nach Palästina zu versetzen. Er bot damit der Kongregation die Gelegenheit, gegenüber den Provinzialen der französischen Ordensprovinzen ihre Zuständigkeit in Angelegenheiten der Mission geltend zu machen: Sie schrieb Pater Valentin, die Abreise seines Gefährten nicht zu gestatten; gleichzeitig wies sie die Provinziale an, alte Missionare wie Pater Blaise nur an Orte gleicher Sprache zu versetzen.<sup>416</sup> 1664 ging ein Augustiner in Isfahan mit dem Rekurs an die *Propaganda fide* gegen seine Abberufung durch die Ordensoberen vor; tatsächlich befahl die Kongregation dem Generalprokurator des Ordens, auf die Versetzung zu verzichten.<sup>417</sup>

Die Gefahr, dass Konflikte aus dem Kontext seines Ordens hinaus nach Rom getragen würden, sah der unbeschulte Karmelit Felice di Sant'Antonio 1655 im Umgang mit einem Mitbruder des Konvents in Isfahan, Pierre de la Mère de Dieu. Er bat den *praepositus generalis*, diesen aus Persien abzubrufen, dabei allerdings zu verhindern, dass der Pater sich nach Rom begeben, denn dort würde dieser den Konflikt aus dem Orden herausragen und falsche Behauptungen über die Möglichkeiten der Mission in Persien verbreiten, welche die unbeschulten Karmeliten nicht wahrnahmen. Als Missionar aus Persien könnte er die Kardinäle damit beeindrucken, obwohl sich in Isfahan nicht nur die unbeschulten Karmeliten, sondern auch die Kapuziner, Augustiner und Jesuiten über ihn lustig machten. Um

413 Ein Mittel dazu bildete die intensivierte Berichterstattung gegenüber der *Propaganda fide* (*Congregazione generale*, 30.9.1641 [APF, Acta, Bd. 14, fol. 466v–467v]).

414 *Congregazioni generali*, 1.6. und 21.7.1643 (APF, Acta, Bd. 15, fol. 347v, 385v).

415 Alonso, Los Mandeos, 183 f. Die Diözese wurde nicht geschaffen, womit auch eine Ernennung zum Bischof hinfällig wurde.

416 P. Valentin d'Angers O.F.M. Cap. an [Francesco Ingoli, Sekretär der Propagandakongregation], Isfahan, 8.2.1643 (APF, SOCG, Bd. 122, fol. 230r); *Congregazione generale*, 7.12.1643 (APF, Acta, Bd. 15, fol. 478v–479r).

417 *Congregazione generale*, 7.10.1664 (APF, Acta, Bd. 33, fol. 169v) und 3.8.1671 (ebd., Bd. 41, fol. 259r). Vgl. Flannery, The Mission of the Portuguese Augustinians, 92.

zu verhindern, dass sich der Pater an die *Propaganda fide* wende, sei es am besten, wenn ihn der *praepositus generalis* nicht sofort ganz aus den Missionen abberufe, sondern ihn vorerst aus Persien in den Konvent auf den Karmel versetze.<sup>418</sup>

Derartige Episoden, von denen hier noch zahlreiche angeführt werden könnten, bieten Hinweise auf die Art und Weise, wie subalterne Akteure die kurialen Institutionen nutzten. Antworten auf die Frage nach der Bedeutung, welche die Propagandakongregation im Lebensalltag der Missionare erlangte, können daraus nur bedingt gewonnen werden. Mehr Aufschlüsse bieten diesbezüglich fünf Handschriften der Biblioteca Ambrosiana, die der letzte Bischof von Isfahan, der unbeschuhete Karmelit Cornelio di San Giuseppe (in der »Welt« Carlo Amatore Adeodato Reina), beziehungsweise dessen Sekretär, der unbeschuhete Karmelit Cesario di Sant'Antonio, verfassten.<sup>419</sup> Als Selbstzeugnisse eines unbeschuheten Karmeliten bilden sie einen zumindest für die Persienmissionen einmaligen Bestand. Sie zeigen einen Menschen, der den sozialen Alltag seiner Aufenthaltsorte aufmerksam beobachtete und an diesem teilhatte. Zugleich legen sie Zeugnis ab von den Beziehungen, die er vom Nahen Osten aus und nach seiner Rückkehr nach Europa in Rom pflegte. Wie schon für seine Ordensbrüder, die sich nach 1655 gegen die Unterstellung unter die *Propaganda fide* gesträubt hatten, stand die Kongregation in den Augen von Cornelio di San Giuseppe für die Instrumentalisierung von Verfahren zwecks Erhalt von Macht und Einfluss in einer nach wie vor durch personale Beziehungen bestimmten Gesellschaft. Trotz solcher Kritik mobilisierte auch er zuweilen mit Erfolg Ressourcen des sich herausbildenden kurialen Behördenwesens.

Um die Beobachtungen des unbeschuheten Karmeliten besser einzuordnen, sind zunächst einige Angaben zu seiner Biographie notwendig. Der 1710 in Mailand geborene Carlo Amatore Adeodato Reina empfing 1726, im Alter von sechzehn

418 P. Felice di Sant'Antonio O.C.D. an P. Gioachino di Gesù Maria, *praepositus generalis* O.C.D., Basra, 10.10.1655 (AGOCD, 241/k/17).

419 *Licini*, Quattro manoscritti inediti. Handschriften in der BA: H 136 suss.: Memorie concernenti alla Chiesa e diocesi di Persia, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert; & 211 sup.: Memorie cronologiche che puonno servire a meglio sovvenirmi de varii altri incidenti di mia vita, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert; L 13 suss.: Miscellanea d'alcune historiette piacevoli e risposte pronte in diverse Centurie divise e raccolte per puro divertimento e passatempo da F. C[ornelio] di S. Giuseppe Carmelitano Scalzo, o.O. [unterschiedliche Entstehungsorte], undatiert [unterschiedliche Entstehungsdaten]; P 181 sup.: Vita e Memorie Cronologiche di Monsig<sup>r</sup> Fra Cornelio Reina Carmelitano Scalzo Vescovo d'Isfahan, »ordinate dal suo segretario p. Cesario di S. Antonio Carmelitano Scalzo«, Convento di San Carlo, Mailand, 30.7.1797; P 182 sup.: Viaggi alle Apostoliche Missioni di Monsig<sup>r</sup> Cornelio Carm<sup>o</sup> Scalzo Vescovo d'Isfahan, »tratti fedelmente da suoi Diarii dal P. Cesario di S. Antonio C. S. suo segretario«, Convento di San Carlo, Mailand, 12.12.1797.

Jahren, als Zögling des Jesuitenkollegiums der Brera die niedrigen Weihen. Drei Jahre später (1729) wurde er ins Noviziat der unbeschuhten Karmeliten in Mailand aufgenommen, wo er nach einem weiteren Jahr die Profess ablegte. Es folgten Studien der Theologie in Bologna und 1735 die Priesterweihe. 1736 sandte ihn der Provinzial nach Rom ins Missionsseminar von San Pancrazio. Dort legte er noch im gleichen Jahr das Gelübde für die Missionen ab, in die ihn der Ordensgeneral 1738 auf sein Ersuchen hin entsandte. Der unbeschuhte Karmelit hatte seine Präferenz für die Mission gegenüber dem kontemplativen Leben in einer »heiligen Wüste« seines Ordens betont.<sup>420</sup> In der Tat lassen seine autobiographischen Berichte einen Geistlichen erkennen, dem die *vita activa* mehr zusagte als das Leben in der Zurückgezogenheit eines Konvents. Berührungssängste gegenüber Menschen unterschiedlicher Kultur und Religion scheint er jedenfalls nicht gekannt zu haben, wie weiter unten noch näher auszuführen sein wird.<sup>421</sup>

1739 kam Pater Cornelio im Alter von 29 Jahren nach Basra; von 1743 bis 1745 lebte er in Isfahan, wo er unter anderem Armenisch lernte.<sup>422</sup> 1745 hielt ihn der Provinzialvikar der unbeschuhten Karmeliten aufgrund seiner Türkisch-, Armenisch-, Arabisch- und Portugiesischkenntnisse für befähigt, die Mission in Buschir zu betreuen.<sup>423</sup> In den folgenden Jahren lebte der Pater in Buschir und anderen Handelsplätzen der Golfregion und Mesopotamiens. 1758 wurde er zum Bischof von Isfahan ernannt. Nach der Bischofsweihe in Cagliari (Sardinien) 1759 und einem längeren Aufenthalt in Rom reiste er 1762 nach Basra. Da er sich wegen der Kriege in Persien nicht in seine Diözese begeben konnte, lebte er zwischen 1762 und 1771 unter dem Schutz der Faktoren der englischen und der niederländischen Indiangesellschaft in Basra, auf der Insel Hārg und in Buschir. Nachdem mit der Evakuierung von Buschir durch die *East India Company* im Jahr 1769 die letzte Faktorei einer europäischen Handelsgesellschaft in Persien anscheinend definitiv aufgegeben worden war und sich Cornelio di San Giuseppe außerhalb seiner Diözese in Basra hatte niederlassen müssen, gab die Propagandakongregation 1770 seinem Ersuchen statt, ihm die Rückkehr in seine Heimat zu gestatten. Der unbeschuhte

420 Memorie cronologiche che puonno servire a meglio sovvenirmi de varii altri incidenti di mia vita, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O. C. D., o. O., undatiert, 1–6 (BA, & 211 sup.). Zu den »heiligen Wüsten« der unbeschuhten Karmeliten: *Johnson, Gardening for God; Sinicropi, »D'oraison et d'action«, 247–268.*

421 Vgl. 5. *Als Christen unter Muslimen: Missionare und europäische Laien unterschiedlicher Konfession.*

422 Vita e Memorie Cronologiche di Monsig<sup>r</sup> Fra Cornelio Reina Carmelitano Scalzo Vescovo d'Isfahan, »ordinate dal suo segretario p. Cesario di S. Antonio Carmelitano Scalzo«, Convento di San Carlo, Mailand, 30.7.1797, 13 (BA, P 181 sup.).

423 Viaggi alle Apostoliche Missioni di Monsig<sup>r</sup> Cornelio Carm<sup>o</sup> Scalzo Vescovo d'Isfahan, »tratti fedelmente da suoi Diarii dal P. Cesario di S. Antonio C. S. suo segretario«, Convento di San Carlo, Mailand, 12.12.1797, 100 (BA, P 182 sup.).

Karmelit verließ Basra Anfang März 1771, um über Bagdad und Aleppo nach Rom zu reisen, wo er Ende Oktober 1772 eintraf. Er behielt zwar bis zu seinem Tod 1797 den Titel als Bischof von Isfahan und einen Teil der damit verbundenen Einkünfte, kehrte jedoch nie mehr in seine Diözese zurück.<sup>424</sup>

Während Cornelio di San Giuseppe in den *Memorie cronologiche che puonno servire a meglio sovvenirmi de varii altri incidenti di mia vita*, die er nach der Rückkehr in seine lombardische Heimat auf der Grundlage älterer Tagebuchaufzeichnungen verfasste, Rechenschaft über sein Leben ablegte<sup>425</sup>, referierte und kommentierte er in seinen *Centurie* unzählige Episoden, die er selbst erlebt hatte oder die ihm zu Ohren gekommen waren<sup>426</sup>. Einen Teil der *Centurie* wies der Verfasser ausdrücklich als Tatsachenberichte aus, bei anderen ließ er dies offen. Auch Letztere bieten jedoch Zugänge zur Erfahrungswelt eines unbeschulten Karmeliten, der rund dreißig Jahre in der Mission wirkte.

Ins Auge sticht die bissige Kritik an den weltlichen Reichtümern des römischen Hofes und an der Unwissenheit der Kardinäle. So ließ Cornelio di San Giuseppe etwa in einer *Centuria* einen Pater zu Worte kommen, der in einer Predigt die Kardinäle ermahnt haben soll, sich nicht über die Bitten der Missionare um Subsidien zu empören, würden diese doch nur einen sehr kleinen Teil ihres eigenen Reichtums begehren. Anders als Christus gegenüber seinen Jüngern seien der Papst und die Kardinäle nicht imstande, den Missionaren die Fähigkeit zu verleihen, Wunder zu bewirken und sie damit der Notwendigkeit zu entheben, Rom um Subsidien zu bitten. Wer, wenn nicht die Missionare mit ihrer Bekehrungstätigkeit, habe den Kardinälen all die Gelder, Paläste und reichlichen Einkunftsquellen verschafft? Eine einzige davon würde ausreichen, um den Unterhalt aller Missionare zu sichern, während sie nicht genügen, die Prachtentfaltung der Kardinäle zu finanzieren.<sup>427</sup>

Für das Verhältnis des landes- und sprachkundigen Bischofs zur *Propaganda fide* steht auch die *Centuria* mit dem Titel *Storto discernamento d'un visitator apostolico (Verdrehte Urteilsfähigkeit eines apostolischen Visitors)*: Ein Kardinal habe ein von der Kongregation abhängiges Seminar visitiert. Der Arabischlektor habe sich über die geringen Fortschritte eines Schülers beklagt, der deshalb durch den

424 *Licini*, Quattro manoscritti inediti, 505–519.

425 *Memorie cronologiche che puonno servire a meglio sovvenirmi de varii altri incidenti di mia vita*, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert (BA, & 211 sup.).

426 *Miscellanea d'alcune historiette piacevoli e risposte pronte in diverse Centurie divise e raccolte per puro divertimento e passatempo da F. C[ornelio] di S. Giuseppe Carmelitano Scalzo, o.O. [unterschiedliche Entstehungsorte], undatiert [unterschiedliche Entstehungsdaten]* (BA, L 13 suss.).

427 Ebd., fol. 31r/v.



Kardinal getadelt und aufgefordert worden sei, wenigstens das Credo auf Arabisch vorzutragen. Der Schüler habe es daraufhin in seiner deutschen Muttersprache vorgetragen. Der Kardinal habe diese für Arabisch gehalten und den Lernerfolg mit Zufriedenheit vermerkt.<sup>428</sup> Ein Kardinal, der ohne die notwendigen Kenntnisse Zuständigkeiten beanspruchte und deshalb selbst von einem dreisten Seminaristen getäuscht werden konnte – das Bild beschreibt eine Beziehung, in der die Untergebenen nicht zu unterschätzende Handlungsspielräume bewahrten und den Zentralbehörden ihre eigene kulturelle und sprachliche Kompetenz entgegenhielten.

In einer weiteren *Centuria* thematisierte Cornelio di San Giuseppe die Dysfunktionalität einer informationsbasierten, bürokratisierten Distanzherrschaft, welche mit Blick auf übergeordnete Werte und Ziele Ungehorsam rechtfertigte. Der *Centuria* gab er die Form eines Briefes, den ein ungenannter Missionsbischof – er selbst? – der *Propaganda fide* gesandt haben soll: Er würde gegen die Absichten der Kongregation handeln, wenn er ihren Befehlen blind gehorchen würde. Die Kardinäle und der Sekretär seien zu weit entfernt, um gewisse Angelegenheiten zu beurteilen, die nur vor Ort geprüft werden könnten. Er bitte, den Ungehorsam nicht mangelndem Respekt zuzuschreiben; indem er die Kongregation informiere, wolle er vielmehr seine perfekte Ergebenheit bezeugen. In Kenntnis der Sache würden ihm der Präfekt, die Kardinäle und auch der Sekretär mit Sicherheit zustimmen, auch wenn dies den Eingebungen ihrer subalternen Amtsträger widerspreche.<sup>429</sup>

Folgt man den *Memorie cronologiche*, spielte die *Propaganda fide* im Leben des Autors eine geringe Rolle. 1738 erhielten er und sein Gefährte die *patenti* in Genua aus der Hand des *praepositus generalis*.<sup>430</sup> Erst seit der Ernennung zum Bischof von Isfahan fand die Kurienkongregation in den *Memorie* vermehrt Erwähnung. Nun erst erhielt er auch eine durch die *Propaganda fide* und nicht den Orden zur Verfügung gestellte jährliche Dotierung in Höhe von 200 *scudi*.<sup>431</sup> Nach der Bischofsweihe in Cagliari im November 1759 hielt sich Cornelio di San Giuseppe während eines halben Jahres (6. Dezember 1759–2. Juni 1760) in Rom auf. Dort wohnte er bei den unbeschuhten Karmeliten, zuerst in Santa Maria della Scala, später in Santa Maria della Vittoria. Den Monat Dezember 1759 verbrachte er nach einer ersten päpstlichen Audienz mit Besuchen, vor allem bei den Mitgliedern der Propagandakongregation. Am 6. Januar 1760 zelebrierte er in der Kirche der *Propaganda fide* ein Pontifikalamt; an diesem und am folgenden Tag

428 Ebd., fol. 32v.

429 Ebd., fol. 252v–253r.

430 *Memorie cronologiche che puonno servire a meglio sovvenirmi de varii altri incidenti di mia vita*, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert, 8 (BA, & 211 sup.).

431 Erstmals erwähnt im *Bilancio generale 1760* (APF, Stato temporale, Bd. 10, fol. 506r).

blieb er zum Mittagessen in Gesellschaft des Sekretärs und der Bediensteten der Kongregation. Am 21. Januar 1760 wohnte er einer »*accademia di poesia in varie lingue*« der Schüler des *Collegio urbano* bei, unter denen sich auch ein Armenier aus Neu-Dschulfa befand, den er im Jahr zuvor an das Kolleg gesandt hatte. Eingang in die *Memorie* fanden vor allem jene Ereignisse, die Anlass boten, Beziehungen am römischen Hof zu pflegen: zur Propagandakongregation und den Ordensoberen, aber auch etwa zur römischen Adelsfamilie Colonna aus Anlass des Eintritts einer Tochter in das Karmelitinnenkloster von Regina Coeli. Wie die ersten verbrachte Cornelio di San Giuseppe auch die letzten zwei Wochen seines Romaufenthaltes nach der Abschiedsaudienz beim Papst mit unzähligen Besuchen und Gegenbesuchen.<sup>432</sup>

In der Zeit, in der Cornelio di San Giuseppe als Bischof in verschiedenen Häfen der Golfregion lebte, fand die *Propaganda fide* in den *Memorie* wieder nur ausgesprochen selten Erwähnung: im Zusammenhang mit der Absolution eines verheirateten armenischen Priesters, der durch einen lateinischen Bischof geweiht worden war, der Entsendung seines inzwischen zum Priester ausgebildeten armenischen Schülers des *Collegio urbano* nach Neu-Dschulfa, der schwierigen Beziehungen zu Dominikanern, die sich zum Teil außerhalb der Kontrolle der Kurienkongregation befanden, und schließlich der Genehmigung für seine Rückkehr nach Europa.<sup>433</sup> Dem entsprach der sporadische Charakter seiner Korrespondenz als Bischof mit der *Propaganda fide*. Während des Aufenthalts am Persischen Golf von 1762 bis 1771 schrieb er wenige Male pro Jahr nach Rom, von wo ihn auch nur selten Briefe der Kongregation erreichten. Nach langem Warten erhielt er 1764 in Basra in einem Mal sechs Schreiben der Propagandakongregation.<sup>434</sup> 1767 beklagte sich der Bischof von Buschir aus, seit etwa zwei Jahren keinen einzigen Brief der *Propaganda fide* mehr empfangen zu haben, obwohl diese doch von ihm in der gleichen Zeit mindestens drei Briefe erhalten haben müsste – was ebenfalls keineswegs von einer dichten Korrespondenz zeugt.<sup>435</sup> Entsprechend wenig Verlass war auch auf die mehr oder weniger pünktliche Überweisung der jährlichen Subsidien in Höhe von 200 *scudi* aus Rom.<sup>436</sup>

432 *Memorie cronologiche che puonno servire a meglio sovvenirmi de varii altri incidenti di mia vita*, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert, 54–56 (BA, & 2II sup.).

433 Ebd., 82, 113, 115–119, 133, 142.

434 P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., Bischof von Isfahan, an Mario Marefoschi, Sekretär der Propagandakongregation, Basra, 10. II. 1764 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 7, fol. 286r).

435 Ders. an dens., Buschir, 15. 10. 1767 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 7, fol. 466r).

436 Anfang Mai 1765 berichtete er von Buschir aus nach Rom, er habe erfahren, dass die Subsidien für das am 17. Mai 1764 zu Ende gegangene Jahr in Aleppo eingetroffen seien;

Als zentral erscheint die Rolle der Propagandakongregation erst im Zusammenhang mit der Prüfung der Union des nestorianischen Patriarchen mit Rom, die Bischof Cornelio di San Giuseppe auf der Rückreise in Bagdad zusammen mit dem dortigen Bischof ausgehandelt haben wollte und bei seinem zweiten Aufenthalt in Rom unmittelbar nach der Rückkehr vom Persischen Golf (25. Oktober 1772–28. Februar 1773) als Türöffner für seine persönlichen Anliegen nutzte: das Gesuch um die Erlaubnis, außerhalb seiner Diözese das Pontifikalamt zu feiern, und um die Weiterauszahlung seiner Subsidien als Bischof in Höhe von 200 *scudi* pro Jahr aufgrund der Dispens von der Verpflichtung, in ein Kloster seines Ordens zurückzukehren, die Alexander VII. (1655–1667) den aus den Orden rekrutierten Bischöfen für den Fall auferlegt hatte, dass sie ihre Diözesen verließen. Für diese Anliegen musste Cornelio di San Giuseppe auch später wieder lange bei der *Propaganda fide* antichambrieren. Gegenüber den Angelegenheiten der Mission traten diese Anliegen nun weitgehend in den Vordergrund.<sup>437</sup>

Zusammen mit seiner Korrespondenz mit der Propagandakongregation bieten die *Memorie* von Cornelio di San Giuseppe wichtige Einblicke in die Art und Weise, wie ein Missionar und Bischof die Beziehungen mit der römischen Kurie pflegte. Während der Autor in seinen Aufzeichnungen über die Papstaudienzen das Ausmaß der ihm zuteil gewordenen Gunst herausstrich, stellte er die Propagandakongregation als eine Behörde dar, deren Amtsträger sich nicht scheuten, die ihm durch Papst Clemens XIV. (Lorenzo Ganganelli, 1769–1774) gewährten Gnaden zu hintertreiben.<sup>438</sup> Als er sich mit dem »so günstigen Reskript des Papstes« zugunsten der Weiterauszahlung seiner Subsidien zu Stefano Borgia, Sekretär der Propagandakongregation, begab, habe ihn dieser beglückwünscht, eine Gnade erhalten zu haben, die bisher niemandem gewährt worden sei. Allerdings wisse er nicht, wie der Präfekt, Kardinal Giuseppe Maria Castelli, sein Vorgehen – den Gang an der *Propaganda fide* vorbei zum Papst – aufnehmen werde. Als Sekretär sei er natürlich verpflichtet, sich dem Willen des Papstes zu fügen und die Angelegenheit der nächsten Kongregation vorzulegen. Diese Kongregation allerdings, so Cornelio di San Giuseppe, sei nie abgehalten worden, und obwohl er mehrmals nachgefragt habe, habe er vom Sekretär nur »schöne Worte nach römischer Art« erhalten. Nachdem ihn der Sekretär während mehr als einem Monat mit Versprechen hingehalten habe, habe er ihm endlich ein

---

nun fehlten noch jene für das in wenigen Tagen zu Ende gehende Jahr (ders. an dens., Buschir, 2.5.1765 [APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 7, fol. 348v]).

437 *Memorie cronologiche che puonno servire a meglio sovvenirmi de varii altri incidenti di mia vita*, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert, 144–147, 159–168, 172–175 (BA, & 211 sup.).

438 Ebd., 159–168.

Schriftstück ausgestellt, das ihm die Auszahlung der Subsidien für zwei Jahre sowie die weitere Verlängerung für den Fall, dass er in sein Bistum zurückkehren würde, zusicherte. Der Sekretär behauptete, der Papst habe ihm versichert, die Supplik des Bischofs nicht gelesen zu haben. Freimütig habe er, Cornelio di San Giuseppe, dem Sekretär geantwortet, dass dies falsch sei, und ihm vorgeworfen, dem Papst mangelnde Sorgfalt zu unterstellen.<sup>439</sup>

Unmittelbar nach der Wahl von Papst Pius VI. (Giovanni Angelo Braschi, 1775–1799) begab sich Cornelio di San Giuseppe 1775 erneut nach Rom. Nachdem ihm die gewünschte Partikularaudienz zuerst verwehrt geblieben war und er von der Propagandakongregation nach vielen Schwierigkeiten nur die Verlängerung der Subsidien für ein weiteres Jahr erhalten hatte, fand er endlich doch wieder den direkten Zugang zu den Audienzen des Papstes. Alles habe er alleine und nur im Vertrauen in die göttliche Vorsehung gemacht, die ihm die Tür geöffnet habe, damit er sich direkt zu den Füßen Seiner Heiligkeit gebe. Die Empfehlungsschreiben des Erzbischofs von Mailand, des Grafen Firmian und weiterer angesehener Personen hingegen hätten ihm seitens der Adressaten nur »schöne Worte, und unwirksame Anerbietungen nach römischer Art, ihm jeden Dienst zu erweisen, der von ihnen abhängen würde«, eingebracht. Während Cornelio di San Giuseppe die Rolle des Papstes als höchstem von Gott inspiriertem Gnadenspender unterstrich, erscheinen die Propagandakongregation und hier vor allem deren untergeordnete Amtsträger einmal mehr als – schließlich überwundene – Hindernisse dafür, dass er das zuerst nicht erhielt, was ihm Papst Clemens XIV. nach seinem Verständnis bereits 1770 zusammen mit der Erlaubnis zur Rückkehr nach Europa gewährt hatte: die Weiterauszahlung der Subsidien als Bischof.<sup>440</sup>

Tatsächlich stellte die Propagandakongregation auf den 17. Februar 1776 die Zahlung der Subsidien ein, gewährte Cornelio di San Giuseppe dann jedoch als »Gnade« im Juni desselben Jahres noch einmal eine Jahreszahlung<sup>441</sup>, mit dem ausdrücklichen Vermerk, dass sie sich darüber hinaus nicht mehr für verpflichtet

439 »In conseguenza di sì favorevole pontificio rescritto, rimesso avendo il memoriale a Monsignor Segretario [Stefano] Borgia, questi mi rispose congratulandosi meco d'aver ottenuto una grazia non mai ad altri concessa, ma che non sapeva, come il passo da me fatto inteso sarebbe stato dal Card. [Giuseppe Maria] Castelli Prefetto. Comunque l'intenda, sogionse, io mi trovo obbligato di conformarmi alla volontà di Nostro Signore, e sarà mia incombenza di farlo passare nella prima congregazione che si terrà. Ma questa congregazione mai si tenne ed benché più volte ne facessi istanze, altra in risposta da Monsignore non ebbe che belle parole alla romana.« (Ebd., 167f.).

440 »[...] altro non avendo riportato che belle parole, ed esibizioni inefficaci alla romana d'esser pronte a rendermi tutto quel servizio che depender potesse da loro« (ebd., 172–175, Zitat: 174).

441 *Congregazione generale*, 10. 6. 1776 (APF, Acta, Bd. 146, fol. 95r).

halte<sup>442</sup>. Wenn der Bischof seine Subsidien trotzdem bis zum Lebensende – immerhin weitere zwanzig Jahre – beziehen konnte, hatte er dies einem Entscheid zu verdanken, den Papst Pius VI. zu Beginn des Jahres 1777 über die Kongregation hinweg »besonders aus Rücksicht auf die Fürsprache des Kaiserlich-Königlichen Hofes von Wien« fällte.<sup>443</sup> Der durch das Staatssekretariat dem Sekretär der Kongregation kommunizierte Entscheid wurde bis zum Tod des Bischofs nicht mehr grundsätzlich in Frage gestellt. Einen guten Ruf machte sich Cornelio di San Giuseppe in der Propagandakongregation damit allerdings nicht.<sup>444</sup> Aus ihrer Sicht blieb die Auszahlung von Subsidien an einen nicht residierenden Bischof »unpassend und irregulär« – dies umso mehr, als der Verwalter der Diözese vor Ort für seine Mühe nichts erhielt, wie die *Propaganda fide* Cornelio di San Giuseppe 1788 wissen ließ. Entsprechende Vorhaltungen wies der Bischof zwar entschieden zurück: Schließlich erhalte er seine Subsidien aufgrund eines Entschides des regierenden Papstes; er glaube nicht, dass der Vorwurf »der Feder Ehre tue, die ihn niedergeschrieben habe«, denn er sei doch »der edlen Denkart« des Präfekten und der Kardinäle zuwider.<sup>445</sup> Indem er dennoch dem Verwalter der

442 Vermerk von Stefano Borgia, Sekretär der Propagandakongregation, auf dem ihm zugestellten Schreiben von P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., Bischof von Isfahan, Mailand, 9.4.1776 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 8, fol. 540v).

443 Staatssekretariat an Stefano Borgia, Sekretär der Propagandakongregation, 21.1.1777: »in contemplazione specialmente degli uffici interposti dalla Imperial Regia Corte di Vienna« (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 8, fol. 621r).

444 1783 vermerkte etwa Kardinal Vitaliano Borromeo, der »Missbrauch« (»abuso«), sich nicht in die Diözese Isfahan zu begeben, sei zur »Gewohnheit« (»consuetudine«) geworden; zwei Bischöfe hätten es schon so getan. Welchem Ordensbruder würde das Bistum Isfahan nicht gefallen, wenn er nur für einige Monate zur Amtsübernahme nach Persien zu gehen hatte und er dann mit den Subsidien der Propagandakongregation in aller Freiheit im schönsten Teil Italiens leben könne? (*Congregazione generale*, 1.12.1783 [APF, Acta, Bd. 153, fol. 506v, 519v–520r]).

445 P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., Bischof von Isfahan, an Kardinal Leonardo Antonelli, Präfekt der Propagandakongregation, Mailand, 23.7.1788: »Se tal nuova m'a empito di consolazione, d'altretanto sorpresa ed afflizione mi sono stati i termini troppo forti, e pungenti, de' quali si è servito l'estensore della lettera per farmi intendere che sembravagli già da molto tempo incongruo ed irregolare che essendo la diocesi governata da un amministratore debba egli subire tutto il peso senza percepirne alcun frutto. Mi si permetta di qui rispondere al medesimo: che poteva anco meglio farmene la raccomandazione in una maniera più polita, anzi che con intaccare un povero vescovo ottogenario di una condotta incongrua ed irregolare in vista dell'annua provizione che la Sac. Congreg. per determinazione del clementissimo Regnante Sommo Pontefice Pio VI. continua passarmi. Un rimprovero tale non lascia bensì di mortificarmi assai, ma né meno credo, che possa far onore alla penna di chi lo a esteso, per esser contrario alla maniera nobile di pensare sì naturale alla V.E. ed alli Emi suoi colleghi.« (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 10, fol. 180r).

Diözese, einem armenischen Priester, ein Viertel seiner Subsidien abtrat, kam er den Erwartungen der Kongregation entgegen.<sup>446</sup>

Die Geschichte von Cornelio di San Giuseppe könnte als Auseinandersetzung zwischen den Bestrebungen einer Behörde – der Propagandakongregation – und ihrer Amtsträger um die Durchsetzung allgemeingültiger Rechtsnormen einerseits und der absoluten, auf göttlichen Willen zurückgeführten päpstlichen Gnadengewalt andererseits gelesen werden. Dabei konstituierte sich die Autorität des Papstes als des höchsten Gnadenspenders nicht zuletzt über die Gewährung individueller Gunst – der Exemption durch Dispense von allgemein verbindlichen Normen. Über die Patronagerhetorik hinaus ist die Wirkung personaler Einflussnahme allerdings auch für die Beziehungen des Bischofs zur *Propaganda fide* nachzuweisen: Von 1779 bis zu seinem Tod 1797 konnte er sich seine Subsidien in Mailand nacheinander vom Agenten beziehungsweise dem Bruder zweier aus der Lombardei gebürtiger Kardinäle – Antonio Eugenio Visconti und Luigi Valenti Gonzaga – auszahlen lassen, die sich die Summe ihrerseits in Rom durch die Kongregation vergüten ließen.<sup>447</sup>

Die Geschichte des Bischofs zeigt, dass ein gemäß seiner Selbstdarstellung ausgesprochen schwacher Akteur auch gegen Ende des 18. Jahrhunderts am römischen Hof seine Interessen unter Umständen wirksam geltend machen konnte, indem er die Freiräume nutzte, die das Nebeneinander mehrerer normgebender Instanzen – Orden, Kurienkongregation und Papst – schufen. Cornelio di San Giuseppe, der am Persischen Golf auch gelernt hatte, sich über die konfessionellen Grenzen hinweg Protektion zu sichern<sup>448</sup>, behielt bis zu seinem Lebensende 1797, also während 25 Jahren, Titel und Einkünfte als Bischof, obwohl er seiner Diözese fernblieb.<sup>449</sup> Als Bischof war er von den Verpflichtungen als Ordensgeistlicher, insbesondere dem Armutsgelübde, dispensiert. In Mailand lebte er nicht mehr dauerhaft im Convento di San Carlo der unbeschulten Karmeliten<sup>450</sup>, blieb

446 Ders. an dens., Mailand, 23.7.1788; ders. an Stefano Borgia, Sekretär der Propagandakongregation, Mailand, 10.12.1788 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 10, fol. 180v, 188r).

447 Ders. an dens., Mailand, 20.2.1779 und 13.12.1780 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 9, fol. 185r, 341r); ders. an Kardinal Leonardo Antonelli, Präfekt der Propagandakongregation, Mailand, 31.5. und 23.7.1788 (ebd., Bd. 10, fol. 174r, 180r).

448 Siehe 5. *Als Christen unter Muslimen: Missionare und europäische Laien unterschiedlicher Konfession.*

449 Siehe die jährlichen *Bilanci*: Bilancio generale della Sagra Congregazione de Propaganda fide, 1771–1775 (APF, SC. Stato temporale, Bd. 13, fol. 32v, 165v, 264v, 376v, 515v), 1776–1780 (ebd., Bd. 14, fol. 51v, 257v, 407v, 655r, 819r), 1781–1786 (ebd., Bd. 15, fol. 6v, 81v, 200v, 286v, 367v, 494v), 1787, 1788, 1790–1794, 1796, 1797 (ebd., Bd. 16, fol. 5r, 54r, 120r, 147r, 184r, 231r, 271r, 364v, 434v).

450 In folgenden Dokumenten wird Cornelio di San Giuseppe nicht als Bewohner des Konvents aufgeführt: Ruolo delle persone componenti il Convento di S. Carlo de'

diesem jedoch bis zu seinem Tod verbunden, wie es seine Finanzanlagen und sein Testament illustrieren.<sup>451</sup> 1777 finanzierte er für sich mit der Schenkung von 700 *zecchini gigliati* an das Definitorium der lombardischen Provinz seines Ordens eine jährliche Rente von 4 % bis zu seinem Tod und danach eine Jahrzeitmesse im Convento di San Carlo; mit einer zusätzlichen Schenkung von 100 *zecchini gigliati* finanzierte er gleichzeitig eine Leibrente für seinen Neffen und Sekretär, den unbeschuheten Karmeliten Cesario di Sant'Antonio.<sup>452</sup> 1780–1781 platzierte Cornelio di San Giuseppe weitere 5500 *lire* beim Konvent, der ihm dafür bis zu seinem Tod eine zusätzliche jährliche Rente von 4 % bezahlen musste. Danach sollte ein von ihm bezeichnetes Ordensmitglied eine Leibrente von 8 *zecchini gigliati* pro Jahr erhalten.<sup>453</sup> Unter dem Namen Cornelio Reina (und nicht dem Ordensnamen Cornelio di San Giuseppe) wurden dem Bischof ständische Ehren als »Illustrissimo e Reverendissimo Monsignor« zuteil.<sup>454</sup> In Mailand und während Aufenthalten auf Landsitzen außerhalb der Stadt versah er nicht nur im Auftrag des Erzbischofs Aufgaben als Bischof, sondern hatte zugleich am gesellschaftlichen Leben teil, wie aus seinen hinterlassenen Schriften hervorgeht.<sup>455</sup> In Frage gestellt

---

Carmelitani scalzi di questa città dalla Pasqua di Risurrezione 1787 alla già scaduta 1788, Mailand, 27.7.1788, unterzeichnet: P. Bartolomeo di Santa Cecilia, Provinzial O.C.D., vgl. die Ruoli von 1789, 1793 und 1794 (ASMI, FR, Convento di San Carlo e Teresa, carmelitani scalzi, 1065).

451 Abschrift des Testaments von 1788 in: Vita e Memorie Cronologiche di Monsig<sup>r</sup> Fra Cornelio Reina Carmelitano Scalzo Vescovo d'Ispahan, »ordinate dal suo segretario p. Cesario di S. Antonio Carmelitano Scalzo«, Convento di San Carlo, Mailand, 30.7.1797, 157–164 (BA, P 181 sup.).

452 Scritture attinenti alla Causa Pia di San Carlo fondata dall'Illustrissimo e Reverendissimo Monsignor Cornelio Reina Vescovo d'Ispahan in Persia già Frate Carmelitano scalzo, erogabili a favore di quei frati, 1777 al 1794 (ASMI, FR, Convento di San Carlo e Teresa, carmelitani scalzi, 1064).

453 Mit testamentarischer Verfügung von 1789 teilte Cornelio di San Giuseppe diese Leibrente auf seinen Beichtvater und auf seinen Neffen und Sekretär, Cesario di Sant'Antonio, auf. Beide sollten jedes Jahr für ihn je acht Seelenmessen zelebrieren. Siehe Memorie di sovvenzioni di danaro fatte al Convento da Monsignore Vescovo Reina (ASMI, FR, Convento di San Carlo e Teresa, carmelitani scalzi, 1056); Scritture attinenti alla Causa Pia di San Carlo fondata dall'Illustrissimo e Reverendissimo Monsignor Cornelio Reina Vescovo d'Ispahan in Persia già Frate Carmelitano scalzo, erogabili a favore di quei frati, 1777 al 1794 (ebd., 1064).

454 Der Bischof selbst gebrauchte zwar nach wie vor seinen Ordensnamen (ebd.), verzeichnete in seinen *Memorie cronologiche* aber sorgfältig die Ehrerweisungen, die ihm aufgrund seines Ranges gewährt wurden. Siehe Memorie cronologiche che puonno servire a meglio sovvenirmi de varii altri incidenti di mia vita, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert, 169–171, 178 f., 186–191 (BA, & 211 sup.).

455 Dies bedingte einen standesgemäßen Repräsentationsaufwand. Als die Kartause von Garegnano bei Mailand 1782 durch Joseph II. aufgehoben wurde, nutzte der Bischof

wurden damit zwei Idealfiguren der katholischen Reform: jene des Bischofs, der die seelsorgerischen Pflichten seines Amtes in seiner Diözese ausübte, und jene des in die Disziplin seines Ordens eingebundenen Ordensgeistlichen.

\*

Die römische Kurie und die Ordensleitungen standen in ihren Bemühungen, den von ihnen formulierten Normen über große Distanzen Nachachtung zu verschaffen, vor ähnlichen Problemen wie weltliche Obrigkeiten. Ebenso ähnlich waren in vielerlei Hinsicht die Lösungen, die sie ergriffen: ein Ausbau bürokratischer Strukturen in Verbindung mit der Intensivierung personaler Bindungen. Die Missionare ihrerseits verhielten sich gegenüber den Ordensoberen und der Kurie sowie deren Vertretern nicht wesentlich anders als dies subalterne Akteure an der Peripherie weltlicher Herrschaftsverbände taten: einer Verbindung von grundsätzlichem Gehorsam, der Berufung auf die Privilegien ihres Ordens und dem Versuch, die Beziehungen zu übergeordneten Herrschaftsträgern in ihrem lokalen Tätigkeitsbereich als Ressource zu nutzen. Bezüglich des Verhältnisses zwischen den Missionaren in Südindien und der Leitung der Gesellschaft Jesu hat Ines G. Županov konstatiert, dass die Patres im Falle von Zwistigkeiten vor Ort allesamt für sich beanspruchten, den Weisungen aus Rom zu gehorchen, den Inhalt ihrer Gehorsamspflicht jedoch auf jeweils unterschiedliche Weise interpretierten.<sup>456</sup>

Diese Feststellungen werden durch die Untersuchung der Beziehungen zwischen den Persienmissionaren und der Propagandakongregation bestätigt. Den Versuchen, Autorität durchzusetzen, standen die lokalen Bemühungen, äußere Ressourcen zu vereinnahmen, gegenüber, die ebenfalls ein Interesse an der Pflege der gegenseitigen Kontakte schufen. Letzteres implizierte auch im kirchlichen Kontext *empowering interactions*, wobei das Ausmaß der Stärkung der Autorität übergeordneter Herrschaftsträger von den jeweiligen Umständen abhängig blieb. *Empowering interactions* erleichterten unter bestimmten Umständen den Zugriff der Propagandakongregation, ließen aber lokalen Akteuren große Handlungsspielräume und Möglichkeiten, die symbolischen und gelegentlich auch materiellen Ressourcen der Kongregation für ihre eigenen Ziele zu instrumentalisieren. Den Bestrebungen, päpstliche Hoheitsrechte gegenüber den Ordensgeistlichen als Akteuren der äußeren Mission geltend zu machen, waren damit enge Grenzen gesetzt. Mehr als die Kurienkongregationen wirkten die Ordensoberen in den Alltag der Missionare hinein, die sich ihrerseits

---

deshalb die Gelegenheit, um für 180 *lire* die Kalesche des früheren Priors zu erwerben (ebd., 192).

456 Županov, *Disputed Mission*, 71.



in erster Linie ihrem Orden verpflichtet fühlten. Die Ordensoberen blieben die »Väter«, die Propagandakongregation eine ungeliebte »Stiefmutter«, die dem Orden angestammte Mittel entzog und zugleich die Missionare weitgehend auf sich selbst gestellt ließ. Von der *Propaganda fide* erhofften sich die Ordensgeistlichen dennoch gelegentlich nützliche Protektion, ohne damit jedoch eine weiterreichende Gehorsamspflicht zu verbinden. Letztere war durch den persönlichen Charakter des Gelübdes gegenüber den Ordensoberen und durch die Voraussetzung rechtmäßigen Handelns der Obrigkeit im Sinne der Ordenskonstitutionen begrenzt. Die Ablehnung eines »absoluten« Verständnisses von Herrschaft bezog sich nicht nur auf das Verhältnis zwischen Orden und Kurienkongregation, sondern wurde um 1660 auch ordensintern in der hier untersuchten Auseinandersetzung zwischen Konventsgemeinschaft und Provinzialvikar durch das *Definitorium generale* bestätigt.

»Absolute Herrschaftsgewalt« litt in der Frühen Neuzeit sowohl in den weltlichen Monarchien als auch im kirchlichen Kontext unter einem akuten Legitimationsdefizit. Mit der Berufung auf die heilsgeschichtlich und naturrechtlich begründete päpstliche Weltverantwortung konnte die römische Kurie dieses Defizit nur bedingt beheben, wie die Beziehungen zwischen den unbeschuheten Karmeliten und der Propagandakongregation zeigen. Dem Anspruch Letzterer, für die Reform der Kirche, die Wahrung des »Besitzstandes« gegenüber der Konkurrenz der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und die Glaubensverbreitung zu wirken, erwuchs auch innerkirchlich Konkurrenz. Der *Propaganda fide* als einer in die römische Hofgesellschaft eingebundenen Institution und gelegentlich selbst dem »reichen Papst« stellten die unbeschuheten Karmeliten als Angehörige eines Reformordens strenger Observanz den Anspruch gegenüber, in Abgrenzung von der »Welt« einem eigenen Werte- und Normensystem nachzuleben, das im Transzendenten verankert war und deshalb über allen anderen Werte- und Normensystemen stand. Zugleich hat die Untersuchung der Korrespondenz als Medium zur Pflege personaler Beziehungen gezeigt, dass sich trotz dieses Anspruches auch ein reformierter Bettelorden den weltlichen Logiken der Verflechtung nicht gänzlich entziehen konnte. Nicht nur ordensfremde kirchliche Akteure – insbesondere die Propagandakongregation –, sondern auch weltliche Herrschaftsträger wirkten in den Orden hinein.<sup>457</sup> In einzelnen Fällen konnte dies auch für verwandtschaftliche Bindungen nachgewiesen werden.

Die innere Diversität des frühneuzeitlichen Katholizismus und die damit verbundenen konkurrierenden Zuständigkeiten sowie Werte- und Normensysteme prägten auch die Kontakte, welche die Missionare in fremden Gesellschaften

---

457 Dazu auch 5.2.1. *Ordenszugehörigkeit, Landsmannschaft und weltliche Patronatsansprüche.*

pfligten. Im Folgenden richtet sich der Blick auf die verschiedenen sozialen Rollen, welche die unbeschuheten Karmeliten und die Angehörigen weiterer Orden – Augustiner, Kapuziner, Jesuiten und Dominikaner – in Persien gegenüber Muslimen, Armeniern und Laien europäischer Herkunft wahrnahmen. Dabei begleitet uns die Frage, inwiefern die Entstehung konkurrierender Konfessionskirchen in Westeuropa deren Erfahrungen prägte und Letztere wiederum nach Europa zurückwirkten. Zunächst sollen jedoch die Voraussetzungen vorgestellt werden, welche die Herrscher aus der Dynastie der Safaviden für die Tätigkeiten katholischer Missionare in ihrem Reich schufen.



## 2 Im Schatten des Schahs: Das Safavidenreich als Arena katholischer Mission

Im 16. Jahrhundert lag Persien noch weitgehend außerhalb der europäischen Wissens- und Bezugshorizonte. Die verfügbaren Informationen waren lückenhaft und stammten überwiegend aus zweiter Hand; die wenigen empirischen Kenntnisse verbanden sich mit dem Wissen der griechischen und römischen Antike über das alte Persien. Nur wenige Europäer reisten von Indien aus über die Festung von Hormuz hinaus, die sich seit dem frühen 16. Jahrhundert in den Händen der Portugiesen befand, in den Persischen Golf und in die Kernlande des Safavidenreiches weiter.<sup>1</sup> Das Interesse der Portugiesen beschränkte sich im 16. Jahrhundert noch weitgehend auf die Küstenorte am Persischen Golf, was sich sowohl in den erhaltenen schriftlichen Berichten als auch im Kartenmaterial ausdrückt. Auf der anderen Seite finden sich in persischen Quellen nur vereinzelte Hinweise auf die Aufenthalte portugiesischer Gesandter in Qazwīn und Isfahan.<sup>2</sup> Schenkte man den Gesandtschaften, welche die portugiesischen Gouverneure von Hormuz und die Vizekönige des *Estado da Índia* ab 1514 an den Safavidenhof schickten, in Persien nur wenig Beachtung, so blieben die Kontakte mit anderen christlichen Höfen ohnehin Episode.<sup>3</sup>

Um 1600 trugen die Nachrichten über die Erfolge der Heere 'Abbās' I. gegen die Osmanen, die damals an die europäischen Höfe gelangten, dazu bei, dort das Interesse für ein Bündnis mit dem Schah zu beleben. Das Safavidenreich wurde in Europa zu einem Bezugspunkt vielfältiger Erwartungen. Am Hof Philipps III., König von Kastilien und Portugal, und an der römischen Kurie wurde die Hoffnung geweckt, einen doppelten Traum verwirklichen zu können – den militärischen Triumph gegen die Türken, die als Feinde der Christen *par excellence* gesehen wurden, und die Bekehrung zahlreicher Muslime zum christlichen Glauben.<sup>4</sup> Etwa

---

1 Dazu *Matthee*, *The Safavids under Western Eyes*, insbes. 137f.

2 *Ders.*, Introduction, 3. Vgl. *Biedermann*, *Mapping the Backyard*; *Teles e Cunha*, *The Eye of the Beholder*.

3 Zu den Beziehungen Elisabeths I. mit dem Safavidenhof: *Andrea*, *Elizabeth I and Persian Exchanges*.

4 Clemens VIII. maß dem Kampf gegen die Türken besondere Bedeutung zu; einen Verwandten, zugleich Ehegatten einer Nichte, Giovanni Francesco Aldobrandini, sandte er dreimal als Kommandanten eines päpstlichen Expeditionskorps in den Türkenkrieg nach Ungarn (zur Türkenpolitik von Clemens VIII.: *Fattori*, *Clemente VIII e il Sacro Collegio*, 116–127; *Ó hAnnracháin*, *Catholic Europe, 138–172*). Zu den Beziehungen zwischen der römischen Kurie und dem Hof von 'Abbās I. vgl. *Piemontese*, *I due ambasciatori*

zur gleichen Zeit entdeckten die Engländer und die Niederländer vom Indischen Ozean her das Safavidenreich als möglichen Handelspartner.<sup>5</sup>

Auf persischer Seite schuf die Politik von Schah 'Abbās I. Voraussetzungen für die Anbahnung und Verstetigung der Kontakte: die Konsolidierung monarchischer Herrschaft über ein soziokulturell und religiös heterogenes Großreich mittels des Ausbaus des Behördenwesens und eines Söldnerheeres sowie der Einbindung der unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen in die Netzwerke des Hofes einerseits, die Suche nach Verbündeten gegen die Osmanen andererseits. Eine Folge des Konflikts mit den Osmanen und zugleich Ausdruck der Intensivierung monarchischer Herrschaft war die zwangsweise Umsiedlung der Armenier aus Dschulfa am Arax in eine Vorstadt der Residenzstadt Isfahan, die als Neu-Dschulfa bezeichnet wurde. Als sich die Bekehrung der persischen Muslime als unmöglich erwies, richteten die Missionare ihre Hoffnungen auf die Armenier von Neu-Dschulfa, insbesondere die weit gereisten und global verflochtenen Kaufleute, auf die deshalb in einem eigenen Kapitel einzugehen sein wird. Im letzten Unterkapitel wird gezeigt, wie der inklusive Charakter safavidischer Herrschaft unter 'Abbās I. in Westeuropa das Bild eines philochristlichen Hofes, ja Hoffnungen auf eine baldige Bekehrung zum Christentum nährte und damit eine Entscheidungsgrundlage schuf, die erstaunlich lange Bestand hatte.

## 2.1 Die europäischen Mächte im imperialen Herrschaftssystem der Safaviden

Aus der Sicht der römischen Kurie schuf zunächst der gemeinsame Gegensatz zu den Osmanen die Voraussetzungen für die Kontaktaufnahme. Einige Wochen nach dem Sieg über die osmanische Flotte bei Lepanto (1571) rief Pius V. (Antonio Michele Ghislieri, 1566–1572) Schah Tahmāsp I. dazu auf, die Gunst der Stunde zu nutzen und seinerseits dem »Tyranen der Türken« die Gebiete in Mesopotamien und Assyrien wieder zu entreißen, welche dieser sehr ungerecht mit Gewalt besetzt habe. Als gemeinsamen Bezugspunkt jenseits der religiösen Unterschiede konstruierte das Breve die Abneigung gegen einen »Tyranen«, der fremden Besitz ohne Rücksicht auf menschliches und göttliches Recht an sich reiße.<sup>6</sup> 1592 appellierte Clemens VIII. seinerseits an 'Abbās I., sich dem Kampf

---

di Persia. Zu den Beziehungen zwischen der spanisch-portugiesischen Monarchie und dem Hof von 'Abbās I.: *Gil Fernández*, *El imperio luso-español*.

5 Vgl. *Barendse*, *Arabian Seas 1700–1763*, Bd. 2, 738–761.

6 Breve von Pius V. an Schah Tahmāsp I., Rom, 16. II. 1571: »Turcarum tyrannus« (ed. in: [*Chick*], *Chronicle*, Bd. 2, 1272f.). 1572 rief Philipp II. seinerseits den Schah auf, sich dem Kampf der christlichen Herrscher anzuschließen, um den Türken von seiner »Macht und

gegen den »Tyranen der Türken« anzuschließen – einen Herrscher, der alle Laster besitze und als »Tyran« weder den Respekt des Eides noch Treu und Glauben kenne.<sup>7</sup> Angesichts der osmanischen Eroberung von Kreta rief Innozenz X. im Jahr 1646 erneut zum gemeinsamen Kampf »gegen den Tyrannen der Türken und wichtigsten unerbittlichen Feind des ganzen Weltkreises und des [persischen] Königshauses« auf.<sup>8</sup> Ein Dominikaner, Paolo Piromalli, und ein Priester chaldäischer Herkunft, Ferdinando Gioerida [Ĝuwairi], sollten diesen Appell dem persischen Hof überbringen, damit sich der Großtürk nicht zum »Weltherrscher« (»monarcha del mondo«) aufschwingen könne.<sup>9</sup> Hinter den Appellen stand die Auffassung, die Missachtung von Normen, die über die Religionsunterschiede hinweg die Grundlage jeder Beziehung bildeten, mache den gemeinsamen Kampf gegen die Osmanen zum »gerechten Krieg«.

Die Appelle an den Schah beruhten auf den Informationen über die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den Safaviden und den Osmanen. Tatsächlich bewogen diese Konflikte 'Abbās I. dazu, seinerseits Beziehungen zu christlichen Höfen zu suchen, die mit den Osmanen verfeindet waren. Vor diesem Hintergrund kam es in seiner Regierungszeit zu Kontakten, als deren Mittelsleute Personen unterschiedlichen Standes, Religion und Herkunft agierten, die sich als Spezialisten ausgaben und auf diese Weise einen Einfluss erlangten, der ihnen unter anderen Bedingungen verwehrt geblieben wäre. Vor den Augustinern und den unbeschuheten Karmeliten, die als Gesandte Philipps III. beziehungsweise des Papstes auftraten, hatten bereits zwei Engländer, die Gebrüder Anthony und Robert Sherley, damit begonnen, in wechselndem Auftrag Beziehungen zwischen christlichen Höfen und dem Hof von 'Abbās I. zu vermitteln. 1599 schickte der Schah Anthony Sherley zusammen mit einem persischen Gesandten nach Europa, wo sie Unterstützung gegen die Osmanen mobilisieren und die Bedingungen für den Absatz persischer Seide verbessern sollten. Der jüngere Bruder Robert blieb in Persien zurück. 1608

---

Tyrannie« zu stürzen (Schreiben des Königs in: *Gil Fernández*, *El imperio luso-español*, Bd. 1, 65 f.).

7 Breve von Clemens VIII. an Schah 'Abbās I., Tusculum, 30.9.1592 (ed. in: [*Chick*], *Chronicle*, Bd. 2, 1273 f.).

8 Breve von Innozenz X. an Schah 'Abbās II., Rom, 30.1.1646: »contra Turcarum Tyrannum orbis totius ac potissimum regiae Tuae domus infensissimum hostem« (ed. in: ebd., Bd. 2, 1297).

9 Istruttione per il P. Paolo Piromalli Domenicano missionario agli Armeni per trattar in nome di S. Padre col Re di Persia, e procurar che rompa la guerra a' Turchi in Babilonia, [Rom], 16.2.1646; Istruttione per D. Ferdinando Gioerida [Ĝuwairi] Sacerdote persiano per trattar col Re di Persia [...], [Rom], ?.9.1647 (Istruzioni diverse, 1639–1648, fol. 103v–106r und 119v–120v).

erhielt er seinerseits den Auftrag, in Europa im Namen des Schahs Absprachen gegen die Osmanen auszuhandeln.<sup>10</sup>

Wenn die Augustiner und die unbeschuhten Karmeliten bei ihrer Ankunft in Isfahan 1602 und 1607 als Gesandte Philipps III. beziehungsweise des Papstes auftraten, konnten sie in diesem Kontext mit einer wohlwollenden Aufnahme rechnen. 1602 sprach 'Abbās I. den Augustinern ein Haus zu, in dem bisher fremde Gesandte untergebracht worden waren und in dem die Patres eine Kapelle einrichten durften. In der Folge kauften die Augustiner benachbarte Häuser hinzu, die sie zu einem Konvent zusammenfassten, der bis zu zehn Geistlichen Raum bot. Im Zentrum des Gebäudekomplexes ließen sie eine Kirche errichten, deren Bau 1622 vollendet war.<sup>11</sup> 1609 überließ der Schah den unbeschuhten Karmeliten ebenfalls ein Haus zur Nutzung, in welchem sie sich dauerhaft als seine Gäste einrichten konnten. Auch dieses Haus hatte bisher dazu gedient, Gesandte unterzubringen. Es stand inmitten eines großen Gartens, wurde mit Bewässerungs- und gutem Trinkwasser versorgt, umfasste einen großen Saal, der von zahlreichen kleinen Räumen umgeben war, und bot reichlich Platz für Werkstätten und einen Pferdestall.<sup>12</sup> Obwohl sich die unbeschuhten Karmeliten immer wieder um eine Bestätigung ihrer Privilegien bemühen mussten<sup>13</sup>, konnten sie das ihnen von 'Abbās I. überlassene Gebäude bis zur Aufgabe der Mission

10 Zu den Gesandtschaften der Gebrüder Sherley: *Gil Fernández*, *El imperio luso-español*, Bd. 1, 79–253, Bd. 2, 76–79, 121–169, 359–421; *Resende*, *Les fidélités politiques d'Anthony Sherley*; *Steensgaard*, *The Asian Trade Revolution*, 211–304; *Subrahmanyam*, *Three Ways to be Alien*, 88–132. Vgl. *Davis*, *Elizabethans Errant*, 74–262; *Ferrier*, *The European Diplomacy of Shāh 'Abbās I*; *García Hernán*, *The »Persian Gentlemen«*.

11 P. Pedro dos Santos O.S.A., *Breve relatione delli servitii che li Religiosi di Sant'Agostino hanno fatto et fanno nell'India Orientale, e particolarmente nelle missioni di Persia, Gorgistano, Bazarò e stretto d'Ormuz*, undatiert [1640] (ed. in: *Alonso*, *Stato delle missioni*, 321). Vgl. *Flannery*, *The Mission of the Portuguese Augustinians*, 73–78.

12 *Relatione del P. Benigno di S. Michele sul suo viaggio in Persia*, verfasst durch P. Redempto de la Cruz und P. Benigno di San Michele O.C.D., Isfahan, 10.8.1609 (AGOCD, 234/e/bis, fol. 30r/v); *Voyage de M. [Bénigne] Vachet à travers la Perse*, undatiert [Bericht über die Reise des Autors in den Jahren 1689–1690] (MEP, Bd. 347, 216). Eine Beschreibung aus der Spätzeit der Mission in: *Memorie concernenti alla Chiesa e diocesi di Persia*, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert, fol. 177r–179v (BA, H 136 suss.).

13 Dabei kam ihnen die Protektion von Gesandten und Agenten der Handelsgesellschaften zugute. So erhielt 1708 der französische Gesandte Michel von Schah Sulṭān Ḥusain die Bestätigung eines früheren Dekrets, welches den unbeschuhten Karmeliten neben dem Unterhalt auf Kosten des Schahs die ungehinderte Versorgung des Hauses mit Wasser zusicherte ([*Chick*], *Chronicle*, Bd. 1, 519). Zur Intervention des englischen Faktors zugunsten der unbeschuhten Karmeliten bei Nādir Šāh: 5.3.4. *Wissen und Beziehungen*.

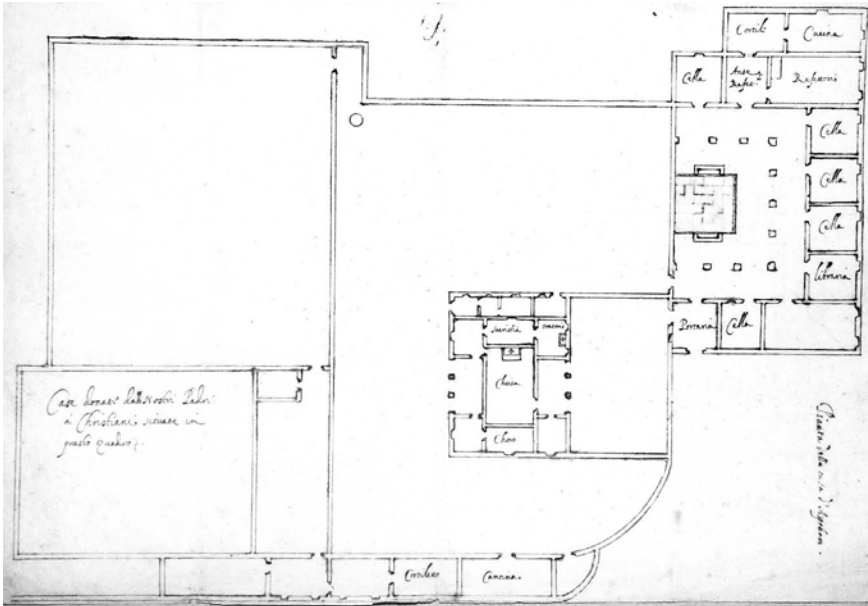


Abb. 3 Plan der Niederlassung der unbeschuhten Karmeliten in Isfahan, undatiert (wohl 17. Jahrhundert) (AGOCD, 233/d/15<sup>bis</sup>, © 2017 Archivum Generale OCD).

in den 1750er Jahren bewohnen. Nachdem sie zuerst den Hauptsaal als Kirche genutzt hatten, errichteten sie in den 1630er Jahren eine neue Kirche mit fünf Altären (Abb. 3).<sup>14</sup>

Auf die Missionare folgten die englische und die niederländische Ostindien-gesellschaft: 1617 eröffnete die englische *East India Company* eine Niederlassung in Isfahan, wo ihr der Schah einen Palast in unmittelbarer Nähe des Basars zusprach. Vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen um die portugiesische Präsenz auf Hormuz erhielt die Handelsgesellschaft umfangreiche Privilegien. Dazu gehörten neben Zollprivilegien in Bandar ‘Abbās und der Handelsfreiheit im ganzen Reich die Anerkennung des Agenten der Gesellschaft in Isfahan als Gesandter des Königs von England, eine eigene Gerichtsbarkeit für die internen Belange der englischen »Nation« und freie Religionsausübung.<sup>15</sup> Kurz nach den Engländern bekam die *Verenigde Oost-Indische Compagnie* (VOC) ähnliche Privilegien und konnte sich

14 [Chick], Chronicle, Bd. 2, 1029–1039. Über den Kirchenneubau der 1630er Jahre, siehe: P. Dimas della Croce O.C.D. an P. Eugenio di San Benedetto, Provinzial der deutschen Provinz O.C.D., Isfahan, I.I.1638 (AGOCD, 237/b/58, zit. in: ebd., Bd. 2, 1033).

15 Steensgaard, The Asian Trade Revolution, 329 f.; Jackson/Lockhart (Hg.), The Timurid and Safavid Periods, 297, 393 f., 449–453, 459–462; Lockhart, The Fall of the Safavi Dynasty, 360–407.



in Isfahan und Bandar 'Abbās niederlassen. 1623 sprach 'Abbās I. auch der VOC in Isfahan eine Faktorei in der Nähe des Marktes zu (Abb. 4).<sup>16</sup> Auf europäischer Seite wurde die VOC vor der *East India Company* zum wichtigsten Handelspartner der Safaviden. Die Niederlassungen der beiden Gesellschaften in Isfahan hatten mit wechselndem Erfolg bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts Bestand. Damals hatte sich das Schwergewicht ihrer Aktivitäten vom Herrscherhof zum Persischen Golf hin verlagert. Anders als die VOC und die *East India Company* beschränkte sich die 1664 eingerichtete *Compagnie des Indes orientales*, die 1665 und 1673 ebenfalls Privilegien des Schahs erhielt, in Isfahan darauf, Kaufleute französischer Herkunft als Agenten in ihre Geschäfte einzubinden; ein eigenes *comptoir* in Bandar 'Abbās hatte keinen Bestand. Nicht nur in Persien blieb der Geschäftsgang der *Compagnie des Indes orientales* weit hinter den anfänglichen Erwartungen zurück; überschuldet stellte sie 1706 ihre Geschäfte ein.<sup>17</sup> Die 1719 neu gegründete *Compagnie des Indes* überlebte zwar den Kollaps des Systems von Law, doch war Persien nach dem Sturz der Safaviden für sie nur von marginaler Bedeutung.<sup>18</sup> Die Geschäfte im Persischen Golf betrieb die Gesellschaft ab 1742 von Basra aus.<sup>19</sup>

Die Gunstbezeugungen persischer Herrscher bedeuteten keine Präferenz für die Beziehungen mit christlichen Mächten. Während die Aufnahme der Augustiner und unbeschuhten Karmeliten durch 'Abbās I. im katholischen Europa breite Beachtung fand, verdienten die Beziehungen mit christlichen Höfen in Persien nur in bestimmten Konjunkturen, abhängig vom Verhältnis zu den asiatischen Nachbarn, ein erhöhtes Interesse. In der persischen Geschichtsschreibung der Safavidenzeit fanden die Tätigkeiten europäischer Mittelsleute geistlichen und weltlichen Standes nur am Rande Erwähnung.<sup>20</sup> »Fränkischen« Gesandtschaften

16 Jackson/Lockhart (Hg.), *The Timurid and Safavid Periods*, 297, 393 f., 451–453, 462–465; Lockhart, *The Fall of the Safavi Dynasty*, 360–407; Meilinks-Roelofs, *The Earliest Relations*; Rietbergen, *Upon a Silk Thread?*. Die wichtigsten niederländischen Quellen für die ersten Jahrzehnte des Bestehens der Niederlassung in Isfahan sind ediert in: Bronnen tot de geschiedenis, 1. Teil.

17 Furber, *Rival Empires of Trade*, 103–124, 203–207; Jackson/Lockhart (Hg.), *The Timurid and Safavid Periods*, 298, 404–407, 465–467; Lockhart, *The Fall of the Safavi Dynasty*, 426–472; Ménard-Jacob, *La première Compagnie des Indes*, 106 f., 180 f.

18 Kroell, *East India Company*; Haudrère, *La Compagnie française des Indes*.

19 Barendse, *Arabian Seas 1700–1763*, Bd. 1, 224 f.

20 Dies gilt selbst für die Chronik von Iskandar Bēg Munšī, der als Sekretär am Hof von 'Abbās I. wirkte und über die dortigen Vorgänge bestens informiert war. Innerhalb des monumentalen Werkes nehmen die Kontakte mit Europäern einen äußerst geringen Raum ein. Der Verfasser erwähnt die Ankunft der Augustiner 1602 und jene der unbeschuhten Karmeliten 1607 in seinen Berichten zu den beiden Jahren nicht. Erst in der abschließenden Würdigung des Herrschers nach dessen Tod führt er die Bemühungen der Päpste um Kontakte mit dessen Hof sowie die Entsendung der unbeschuhten Karmeliten als besonderen Beleg für die universale Anerkennung

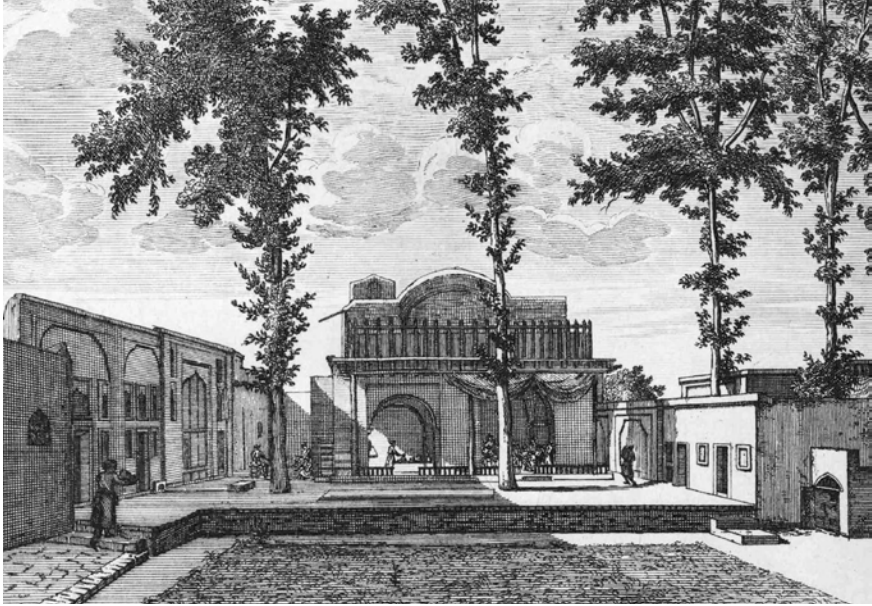


Abb. 4 Faktorei der VOC in Isfahan (aus: *Bruyn, Voyages*, Bd. 1, Tafel 107 [Ausschnitt]).

wurde am Safavidenhof vielfach wenig Beachtung geschenkt. 1661 klagte der Jesuit Chézaud, man halte in Persien »nichts von den Franken, nicht einmal von den Briefen, die von christlichen Königen und Fürsten kämen«. <sup>21</sup> Wiederholte Aussagen solchen Inhalts <sup>22</sup> waren nicht nur der Rhetorik des Missionsberichts geschuldet, die sich am Ideal des Leidens für die Sache des Glaubens orientierte. Vielmehr verweisen sie auf die Notwendigkeit, die europäisch-persischen Beziehungen im Kontext einer Multiakteurskonstellation zu verstehen, in welcher die Standards lokal gesetzt wurden und in die sich europäische Akteure aus

---

der Größe von 'Abbās I. an (*Iskandar Bēg Munšī*, *History of 'Abbas the Great*, Bd. 1, 193 f., 308, Bd. 2, 679, 681, 856, 1074–1076, 1160 f., 1201–1203, 1304–1307). Auch über die kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Portugiesen um Hormuz berichtet Iskandar Bēg Munšī nur beiläufig (ebd., Bd. 2, 804 f., 1181, 1200–1204). Vgl. *Matthee*, *Between Aloofness and Fascination*.

21 P. Aimé Chézaud S.J. an den *assistant de France* S.J., Isfahan, 16.12.1661: »On ne tient aucun compte des Frانس, ni même des lettres qui viennent des Rois et princes chrétiens.« (ARSI, Gallia, 97 II, Dok. III, fol. 321r).

22 1688 klagte etwa der unbeschuhte Karmelit Élie de Saint-Albert, es sei unglaublich, wie wenig die Geschäfte der christlichen Fürsten am persischen Hof geschätzt würden; ein Gesandter des Königs von Polen habe während sieben Monaten seine Geschäfte nicht vortragen können (*Congregazione generale*, 27.6.1689 [APF, Acta, Bd. 59, fol. 155r]).

einer nachgeordneten Position heraus einfügten.<sup>23</sup> Dies galt auch für die persischen Handelsbeziehungen, die mehr nach Südasien als zur Levante, zu Westeuropa und Russland hin ausgerichtet waren.<sup>24</sup> Die portugiesische Besetzung von Hormuz im frühen 16. Jahrhundert diente der Kontrolle und Besteuerung von Schifffahrt und Handel zwischen Persien, dem Persischen Golf und Indien, nicht Europa.<sup>25</sup> Als im frühen 17. Jahrhundert neben den Portugiesen erstmals auch niederländische und englische Schiffe in persische Häfen einliefen, eröffneten sich 'Abbās I. zugleich neue Exportkanäle für persische Rohseide und die Möglichkeit, angesichts des Fehlens einer eigenen Flotte europäische Konkurrenten gegen die Portugiesen auszuspielen. Mit englischer Unterstützung entriss er den Portugiesen 1622 die Insel Hormuz.<sup>26</sup>

Die Vertreibung der Portugiesen aus Hormuz und der Aufstieg von Bandar 'Abbās zum wichtigsten Hafen des Reiches erschlossen dem Schah zusätzliche Einkünfte und trugen dazu bei, die portugiesische Kontrolle über den Seeweg zwischen Indien und dem Persischen Golf zu brechen und diesen für Konkurrenten – europäische *und* asiatische – zu öffnen.<sup>27</sup> Die englische und die niederländische Ostindiengesellschaft erlangten damit allerdings nicht jene überragende Bedeutung, die ihnen die ältere Wirtschaftsgeschichte auf der Grundlage ihrer besonders gut erhaltenen eigenen Archivadokumentation zugeschrieben hat.<sup>28</sup> Armenische Verwandtschaftsverbände erwiesen sich auch noch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts als den europäischen Handelsgesellschaften ebenbürtige Akteure, um deren Kooperation sich beispielsweise die *East India Company* seit den 1680er Jahren intensiv bemühte.<sup>29</sup> Mehr noch als die Rolle der Armenier

23 Vgl. in diesem Sinn zu Südasien: *Subrahmanyam*, *From the Tagus to the Ganges; ders.*, *Mughals and Franks; ders.*, *The Portuguese Empire*.

24 Dazu etwa *Matthee/Floor/Clawson*, *The Monetary History of Iran*, 55–57.

25 Die portugiesische Besetzung von Hormuz erschloss für den *Estado da Índia* die nach Goa zweitwichtigste Quelle von Zolleinnahmen (*Loureiro*, *The Persian Ventures*, 249). Über das portugiesische Hormuz: *Couto/Loureiro*, *Ormuz, 1507–1622; Floor*, *Five Port Cities, 1500–1730*, 7–138, 191–235.

26 *Faridany*, *Portuguese Loss of Comorão; Flores*, *Hormuz and the Geopolitical Challenges; Subrahmanyam*, *The Portuguese Empire, 160–167*. Über die englisch-portugiesischen Beziehungen, vgl. *Boxer*, *Anglo-Portuguese Rivalry*, 46–129.

27 Vgl. *Awad*, *The Gulf. Zu Bandar 'Abbās; Floor*, *Five Port Cities, 1500–1730*, 237–247, 250–322.

28 So etwa noch *Steenstede*, *The Asian Trade Revolution*. Für eine Bilanz der neueren Forschung, siehe *Matthee*, *The Safavid Economy*.

29 *Baghdiantz McCabe*, *The Shah's Silk*, v. a. 9 f., 12, 244–247; *Aslanian*, *From the Indian Ocean; Bhattacharya*, *Armenian-European Relationship; Chaudhuri*, *The Trading World of Asia*, u. a. 136–139, 205, 219, 225–227, 230 f., 305, 348; *Chaudhuri*, *Armenians in Bengal*. In der älteren Literatur wurden die Tätigkeiten der Armenier in Indien vor allem in

wurde die Bedeutung indischer Kaufleute und Finanziers im Handel zwischen Persien, dem Persischen Golf und Südasien in der Forschung lange unterschätzt.<sup>30</sup> Europäischen Persienreisenden des 17. Jahrhunderts hingegen war deren Präsenz in Isfahan noch nicht entgangen, bezifferten sie doch die Zahl der dort lebenden Inder auf immerhin 10.000 bis 15.000.<sup>31</sup> Ambrogio Bembo sprach von 12.000 Indern, Muslimen und »Heiden«, alles reiche Kaufleute, die in Isfahan einen eigenen Markt besaßen, wo sie dem Venezianer zufolge in großen Mengen Textilien aus Indien verkauften.<sup>32</sup> So ungenau diese Schätzungen wie auch alle anderen verfügbaren zeitgenössischen Angaben zur Bevölkerung Isfahans und Neu-Dschulfa sein dürften, stehen sie trotzdem in einem eindrücklichen Kontrast zur Zahl der dort lebenden »Franken«, die sich auf höchstens etwa hundert Personen belief.<sup>33</sup> Zusammen mit den Armeniern und den Ostindiengesellschaften trug die indische Handels- und Finanzdiaspora dazu bei, das Safavidenreich in die Geldökonomie Südasiens einzubinden.<sup>34</sup> Für die Verortung der wirtschaftlichen Außenverflechtungen des Safavidenreiches ebenso aufschlussreich ist die Tatsache, dass die VOC und die *East India Company* wie vor ihnen bereits die Portugiesen ihren Geschäften von Südasien aus als innerasiatische Akteure nachgingen, während der Austausch von Handelsgütern zwischen Persien und Europa nur eine nachgeordnete Bedeutung besaß.<sup>35</sup>

---

ihrer Abhängigkeit von den Engländern betrachtet (so *Seth*, *History of the Armenians in India*; *ders.*, *Armenians in India*).

- 30 Auch die Erforschung der indischen Handels- und Finanzdiaspora in Persien leidet unter der schlechten Quellenlage, die der Wirtschaftsgeschichte des Safavidenreiches Grenzen setzt. Die wichtige Studie von Stephen Frederic Dale beruht überwiegend auf russischen Quellen, die von Astrachan aus Einblicke in Tätigkeit und Bedeutung der indischen Diaspora in Persien eröffnen (*Dale*, *The Muslim Empires*; *ders.*, *Indian Merchants*, 124–126).
- 31 Ebd., 57, 67; *Levi*, *Indo-Iranian Commercial Relations*; *ders.*, *Indian Merchants in Central Asia and Iran*.
- 32 *Bembo*, *Il viaggio in Asia*, 366, 379. Die Aussagen Bembos stehen im Einklang mit neueren Forschungsbefunden, denen zufolge es sich bei den indischen Kaufleuten keineswegs nur um bescheidene »peddlars« handelte. Dazu etwa *Siebenhüner*, *Die Spur der Juwelen*, 158 f.
- 33 Siehe *Einleitung*.
- 34 Zur Geldökonomie Zentral- und Südasiens, insbes. der Bedeutung des Wechselbriefes und der entsprechenden Berufsgruppen: *Chatterjee*, *Merchants, Politics and Society*, 178–204.
- 35 Zur Zusammensetzung des Handels der VOC: *Rietbergen*, *Upon a Silk Thread?*, 173–176. Im 17. Jahrhundert nutzte die VOC die Gewinne aus dem innerasiatischen Handel, um asiatische Waren für den Export nach Europa zu erwerben (*Nierstrasz*, *In the Shadow of the Companies*, 190 f.). Zur Rolle der Portugiesen bei der Einfuhr chinesischen Porzellans ins Safavidenreich: *Loureiro*, *The Portuguese in Hormuz*.

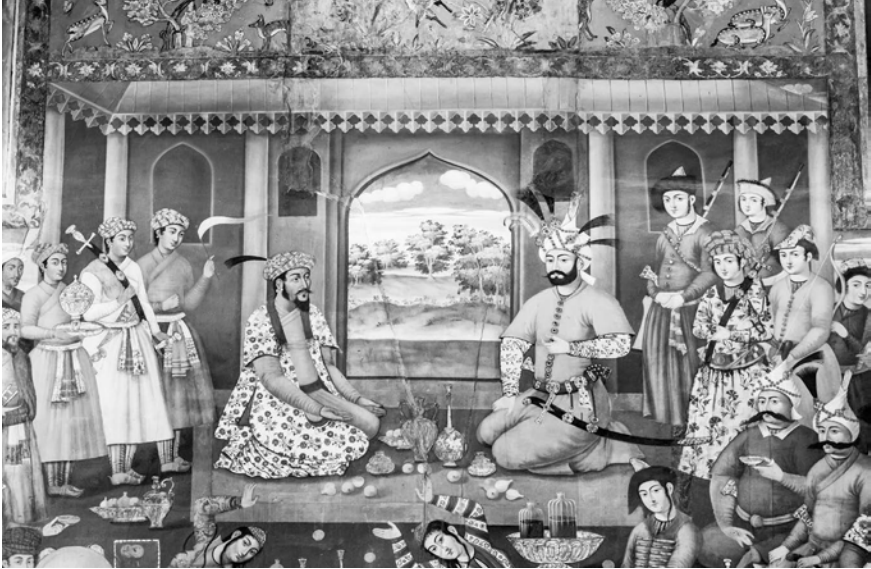


Abb. 5 Gemälde im Innern des *Ābān Sutūn* in Isfahan: Schah Tahmasp I. (1524–1576) nimmt den Mogulherrscher Humayūn als Flüchtling an seinem Hof auf.

Gab die englische Unterstützung 1622 im Konflikt um Hormuz den Ausschlag, so blieb die Bedeutung westeuropäischer Akteure auch in den politischen Außenbeziehungen des Safavidenreiches im Vergleich zu den Osmanen, Moguln und Usbeken insgesamt sehr begrenzt.<sup>36</sup> Nach dem Friedensschluss von 1639 verloren die christlichen Mächte als Gegengewicht zu den Osmanen für die Safaviden weiter an Bedeutung; die Initiativen zur Beziehungspflege in Form von Gesandtschaften gingen fast ausschließlich von den christlichen Mächten und nicht von den Safaviden aus.<sup>37</sup> Wo sich Letztere selbst verorteten, illustriert der Bilderzyklus im Innern des *Ābān Sutūn* in Isfahan, wo ‘Abbās II. und dessen Nachfolger Gesandte empfangen, Audienzen abhielten und Hunderte von Gästen zu Festmählern luden: Dargestellt wurden an diesem für die Performanz von Herrschaft zentralen Ort ausschließlich Szenen, die sich auf die Beziehungen der Herrscher mit asiatischen Nachbarn – den Usbeken und den Moguln – bezogen<sup>38</sup>, während die europäischen Reminiszenzen an die Außenmauern verbannt wurden. Nichts

36 Zu den Beziehungen mit den Osmanen, Moguln und Usbeken: *Dabmardeb*, *The Shaybanid Uzbeks*; *Imber*, *The Battle of Sufiyan*; *Islam*, *Indo-Persian Relations*; *Lefèvre*, *Jahāngīr et son frère Šāh ‘Abbās*; *Subrahmanyam*, *An Infernal Triangle*; *Tucker*, *From Rhetoric of War*.

37 Siehe *Matthee*, *Iran’s Ottoman Diplomacy*.

38 *Babaie*, *Isfahan and its Palaces*, 192–194.

repräsentierte den imperialen Anspruch besser als die Darstellung des Mogulherrschers Humāyūn als Flüchtling, der am Hof der Safaviden vor seinen Feinden Schutz gesucht hatte (Abb. 5).

In den Beziehungen zwischen den Portugiesen und dem Safavidenhof war seit dem 16. Jahrhundert ein Verhandlungsstil eingeübt worden, der durch die Unterwerfung der christlichen Gesandten unter die lokalen normativen Vorgaben und das Fehlen von Reziprozität geprägt war. In der Chronik, die Iskandar Bēg Munšī als Sekretär am Hof von ‘Abbās I. verfasste, beschrieb der Autor die Kontakte der Portugiesen mit dem persischen Hof als Grund für deren hohes Ansehen unter den Fürsten der Welt.<sup>39</sup> Seit dem frühen 17. Jahrhundert fügten sich die übrigen europäischen Akteure, die damals auf den Plan traten, in diesen Verhandlungsstil ein – die Missionare, die im Namen der römischen Kurie oder des französischen Königs nach Persien kamen, aber auch die Agenten der englischen und der niederländischen Ostindiengesellschaft.<sup>40</sup> Ähnlich wie die Osmanen verstanden die Safaviden ihre Beziehungen mit christlichen Herrschern als ungleiche Abhängigkeitsverhältnisse. Dementsprechend gestaltete sich das Zeremoniell der Gesandtschaften. Wer als Gesandter empfangen wurde, sollte Geschenke mitbringen, die als Tributleistungen verstanden werden konnten. Dafür wurde bei der Anreise, während des Aufenthaltes und bei der Abreise für ihren Unterhalt gesorgt. Bei der Verabschiedung ließ der Schah den Gesandten Ehrengewänder überreichen, die er als Ausdruck seiner eigenen überlegenen Stellung verstand.<sup>41</sup> *In actu* konstituiert wurde diese durch die Inszenierung der Rituale vor der höfischen Öffentlichkeit. Als 1665 der Dominikaner Antonino Tani mit Briefen des Papstes, des Kaisers, des Königs von Frankreich, Venedigs und des Großherzogs der Toskana nach Isfahan kam, bestand der Schah deshalb darauf, den Pater in einer öffentlichen Audienz »mit größtmöglicher Feierlichkeit« und nicht, wie gewünscht, in einer Privataudienz zu empfangen.<sup>42</sup> In diesem Fall wird deutlich, wie ein Gesandter aus der entfernten imperialen Peripherie situativ Ehren erfahren konnte, die er selbst nicht erwartete. Der Dominikaner fürchtete nämlich, dass er in der öffentlichen Audienz die Konkurrenz mit einem

39 *Iskandar Bēg Munšī*, *History of ‘Abbas the Great*, Bd. 1, 193 f.

40 *Couto*, *Les missions diplomatiques portugaises*.

41 Siehe *Matthee*, *Persia in Crisis*, 20; *ders.*, *Negotiating across Cultures*. Zu den Geschenken Philipps III. für ‘Abbās I.: *Shreve Simpson*, *Gifts for the Shah*. Wie mit dem Empfang von Gesandten unterschiedlicher Herkunft die überlegene Stellung des Schahs inszeniert wurde, illustriert die »Geschichte des Weltverschönerers ‘Abbās«, die Iskandar Bēg Munšī während dessen Herrschaftszeit verfasste (*Iskandar Bēg Munšī*, *History of ‘Abbas the Great*, Bd. 1, 193 f., 308, Bd. 2, 679, 681, 856, 1074–1076, 1160 f., 1201–1203, 1304–1307).

42 *Relazione della Persia di un ambasciatore a Ferdinando II granduca di Toscana*, Isfahan, 23.5.1665: »con la maggior solennità possibile« (Biblioteca Nazionale Centrale, Firenze, Panciatichiano 219, 142 f.).

zur gleichen Zeit anwesenden Botschafter des Großmoguls, der mit zahlreichem Gefolge und prächtigen Geschenken angereist war, nicht aufnehmen könnte; Ferdinand II., Großherzog der Toskana, hatte ihm als Geschenk für ‘Abbās II. Pflanzen mitgegeben, von denen die wenigsten die lange Reise überlebt hatten.<sup>43</sup> Wenn sein Empfang dennoch als ehrenvoll wahrgenommen wurde, hatte Pater Tani dies dem Umstand zu verdanken, dass ‘Abbās II. die Gelegenheit nutzte, mit seinem Empfang den Gesandten seines imperialen Rivalen zu demütigen.<sup>44</sup> Dazu eignete sich der Dominikaner umso besser, als die Gesandten christlicher Herrscher sonst im Zeremoniell gegenüber Muslimen – nicht nur den Botschaftern des Großmoguls – das Nachsehen hatten.<sup>45</sup>

Hält man sich an die Darstellung der Beziehungen zwischen Urban VIII. und ‘Abbās I. durch Iskandar Bēg Munšī, kam allerdings Ehrerbietungen, die dem Papst zugeschrieben wurden, eine besondere Rolle bei der Inszenierung der überlegenen Stellung des Schahs zu. Während ihm die Kontakte mit christlichen Höfen sonst nur knapper Erwähnungen wert waren, zitierte der Verfasser in der abschließenden Würdigung des »Weltverschönerers‘ ‘Abbās« *in extenso* die angebliche »Übersetzung« eines Breves Urbans VIII. aus dem Jahr 1624. Dabei fördert der Vergleich der persischen Fassung mit dem lateinischen Original signifikante Bedeutungsveränderungen zutage: Beschrieb der römische Autor den »Schutz der Welt und des Menschengeschlechts« als besonderes Merkmal päpstlicher Würde, so machten die Autoren der von Iskandar Bēg Munšī wiedergegebenen »Übersetzung« daraus ein aus unterlegener Position heraus verfasstes Lob des Schahs als Zuflucht für die ganze Menschheit und als Beispiel und Quelle der Unterweisung für die Menschen und insbesondere für den Vikar Christi in Rom. Weil ‘Abbās I. den anderen Fürsten in Größe, Majestät und Macht überlegen sei, müssten alle Menschen für den Bestand seiner Herrschaft beten. Deshalb habe

---

43 Ebd., 152 f.

44 Der Ehrkonflikt hatte seine Fortsetzung in Delhi. Dort ließ Aurangzēb die Pferde, die sein Gesandter als Geschenke des Schahs mitgebracht hatte, in aller Öffentlichkeit schlachten (*Islam, Indo-Persian Relations*, 127–130). Vgl. *Relation de ce qui s'est passé dans les missions du Levant l'an 1665, écrite par F. Martial de Thorigné* (APF, SOCG, Bd. 239, fol. 57r–80v, hier 71v, ed. in: *Richard, Raphaël du Mans*, Bd. 1, 159); *Bedik, Cehil Sutun*, 200 f., engl. Übersetzung: *Ouahes/Floor* (Hg.), *A Man of Two Worlds*, 220 f.

45 So nannte Iskandar Bēg Munšī in seinem Bericht über das iranische Neujahrsfest 1595 den Gesandten des Zaren sogar nach den tributpflichtigen georgischen Fürsten, die ‘Abbās I. den Hof machten. Als besondere Gnade erlaubte der Schah hingegen im Jahr 1027 der islamischen Zeitrechnung (1617 oder 1618) einem russischen Gesandten, die Geschenke des Zaren am gleichen Tag wie der Botschafter Ġahāngīrs zu überreichen. Auch in diesem Fall zielte die Gunst gegenüber dem christlichen Gesandten auf die Erniedrigung des Botschafter des Mogulherrschers ab (*Iskandar Bēg Munšī, History of ‘Abbās the Great*, Bd. 2, 681, 1160 f.).

er – Urban VIII. – es als seine Pflicht betrachtet, in seinen Kirchen beten zu lassen, damit Gott ‘Abbās I. ein langes Leben und seine Hilfe gewähre. Wenn sogar der Papst, den Iskandar Bēg Munšī als »den größten aller christlichen Herrscher« und »Kaliphen der Christen« bezeichnete, ‘Abbās I. dermaßen lobte, dann könnten auch seine Neider, so der Verfasser der Chronik, sein eigenes Lob des Herrschers nicht als ein Elaborat abtun, wie es Sekretäre zu verfassen pflegten.<sup>46</sup>

## 2.2 Safavidische Herrschaftspraxis zwischen Inklusivität und Rechtgläubigkeit

Die Bemühungen von ‘Abbās I. um engere Beziehungen zu christlichen Mächten und seine Gunstbezeugungen gegenüber den Missionaren waren Bestandteile einer Politik, die auf die möglichst breite Einbindung unterschiedlicher soziokultureller und religiöser Gruppen in ein imperiales Herrschaftssystem ausgerichtet war.<sup>47</sup> Wie alle frühneuzeitlichen Herrscher stießen die Safaviden bei der Durchsetzung ihres Herrschaftsanspruches an strukturelle Grenzen. Das Bild eines »theokratischen Staates« mit »totalitären Tendenzen«, wie es Roger Savory in Anlehnung an einen der Pioniere der Safavidenforschung, Vladimir Minorsky, zeichnete<sup>48</sup>, gilt deshalb heute als überholt. Die Herrschaft der Safaviden war zwar unzweifelhaft aufs Engste mit der Durchsetzung der Zwölferschia verbunden. Im frühen 16. Jahrhundert versuchte Ismā‘īl I. zum Teil mit außerordentlicher Brutalität die damals noch überwiegend sunnitische Bevölkerung der von ihm unterworfenen Gebiete zur Konversion zu zwingen. Allerdings mussten seine Nachfolger mit den Vorbehalten einer ursprünglich sunnitischen Bevölkerungsmehrheit rechnen, deren Bekenntnis zum schiitischen Islam zweifelhaft blieb. Noch zu Beginn des 18. Jahrhunderts waren etwa ein Drittel ihrer Untertanen Sunniten. Deren Loyalität war umso wichtiger, als sie zumeist in Grensräumen zu

46 Ebd., Bd. 2, 1305–1307. Vgl. das Breve Urbans VIII. vom 9.3.1624: »orbis patrocinium et generis humani tutelam« (ediert in: [Chick], Chronicle, Bd. 2, 1294). Die persische »Übersetzung« wurde Iskandar Bēg Munšī zufolge von Fremden angefertigt, die in Isfahan lebten (*Iskandar Bēg Munšī*, History of ‘Abbas the Great, Bd. 2, 1307). Umgekehrt wurde in Rom der Empfang der persischen Gesandtschaften durch den Papst ebenfalls als ein Unterwerfungsritual gestaltet, bei dem der Gesandte zum Fußkuss zugelassen wurde. Zur Darstellung dieser Audienzen: *Piemontese*, I due ambasciatori di Persia, 404–411; ders., La Persia istoriata, 297–304.

47 *Matthee*, The Politics of Protection. Zum imperialen Herrschaftssystem der Safaviden; ders., Was Safavid Iran an Empire?

48 *Savory*, Some Reflections on Totalitarian Tendencies; ders., Iran under the Safavids, insbes. Kap. 2: »Theocratic State: The Reign of Shāh Ismā‘īl (1501–1524)« (27–49).



sunnitischen Nachbarmächten lebten.<sup>49</sup> Im Vergleich zu den sunnitischen Muslimen fielen Christen, Juden und Zoroastrier zahlenmäßig weniger ins Gewicht. Vor allem im Kaukasus – also dem Grenzraum zum Osmanischen Reich – erwies sich ein Auskommen mit den dortigen christlichen Bevölkerungen allerdings ebenfalls als vorteilhaft. Unter solchen Bedingungen war Inklusivität nach dem Vorbild früherer islamisch geprägter Reiche eine Voraussetzung für die Langlebigkeit der Safavidenherrschaft.<sup>50</sup> Inklusive Praktiken von Herrschaft, die mit den armenischen Kaufleuten von Neu-Dschulfa auch eine christliche Elite berücksichtigten, ermöglichten in der Regierungszeit von ‘Abbās I. (1588–1629) eine präzedenzlose Konsolidierung der Macht des Schahs.

Ismā‘īl I. – Schah von 1501 bis 1524 –, hatte sich in seinem Aufstieg zur Herrschaft noch vor allem auf die *qizilbāš* gestützt. Dabei handelte es sich um überwiegend türkischsprachige Gemeinschaften, die Ismā‘īl in seiner Eigenschaft als *šaiḥ* der Sufi-Bruderschaft, die der Dynastie den Namen gab, ergeben waren und die für die Durchsetzung seiner Herrschaft erforderlichen Truppen stellten. Allerdings konnten deren Anführer in ihren jeweiligen Herrschaftsbereichen weitgehend nach eigenem Belieben schalten und walten und gegebenenfalls dem Schah die Gefolgschaft verweigern oder rivalisierende Mitglieder der Herrscherfamilie im Kampf um die Macht unterstützen.<sup>51</sup> Eine erste Erweiterung dieser Machtgrundlage, die sich immer wieder als prekär erwies, bedeutete die schon unter Ismā‘īl I. einsetzende Rekrutierung einer Elite schiitischer Gelehrter (*‘ulamā*), die der Patronage des Herrschers materielle Vorteile und angesehene Ämter verdankten.<sup>52</sup>

Der Nachfolger von Ismā‘īl, Schah Ṭahmāsp I., begann während seiner langen Regierungszeit von 1524 bis 1576, georgische, armenische und tscherkessische Knaben zu rekrutieren, die als Sklaven zu treuen Dienern des Herrschers (*ḡulām*) erzogen wurden. Er griff damit auf eine Praxis zurück, die bereits die Osmanen in der Form der »Knabenlese« praktizierten. Auch die *ḡulām* der Safaviden waren überwiegend Menschen christlicher Herkunft, die durch ihre Konversion entwurzelt und an den Herrscher gebunden wurden. Aufgrund der frühen Integration in den Herrscherhaushalt standen sie zum Teil in einer engen persönlichen Vertrauensbeziehung zu ihrem Herrn.

Der Durchbruch zu einem Herrschaftssystem, das wesentlich auf der Ernennung königlicher Sklaven (*ḡulām*) in Schlüsselpositionen von Haushalt, Heer und Verwaltung beruhte, erfolgte unter ‘Abbās I. Wie gefährlich die Abhängigkeit von den *qizilbāš* sein konnte, hatte sich zwischen 1576 und 1590 in den kriegerischen Konflikten um die Nachfolge von Schah Ṭahmāsp gezeigt, als die *qizilbāš*

49 *Matthee*, *Persia in Crisis*, 10, 173–177. Vgl. *Foran*, *The Long Fall*, 293 f., 298 f.

50 So die These von *Newman*, *Rebirth of a Persian Empire*, 9.

51 Vgl. *Haneda*, *Le Chāh et les Qizilbāš*.

52 *Abisaab*, *Converting Persia*, 7–52; *Matthee*, *Persia in Crisis*, 175 f.

auf rivalisierende Mitglieder der Herrscherfamilie setzten. Zusammen mit einer Elite schiitischer Gelehrter, die ‘Abbās I. ebenfalls förderte, ermöglichten es die *gulām* dem Schah, sich aus der Abhängigkeit von den *qizilbās* zu lösen.<sup>53</sup> ‘Abbās I. band unterschiedliche Gruppen in sein Herrschaftssystem ein und spielte sie gegeneinander aus: neben den *qizilbās*, den ‘*ulamā* und den *gulām* auch hofferne Gemeinschaften – darunter überwiegend sunnitische Kurden –, die er sich mit Heiratsverbindungen verpflichtete.<sup>54</sup> Zusammen mit den königlichen Sklaven (*gulām*) in Herrscherhaushalt, Heer und Verwaltung waren auch die christlichen Armenier aus Dschulfa Teil einer neuen kaukasischen Elite, derer sich Schah ‘Abbās I. und dessen Nachfolger Šafi I. bedienten, um sich aus der Abhängigkeit von den *qizilbās* zu lösen. Aufgrund ihrer Rolle beim Export persischer Rohseide trugen die Armenier entscheidend dazu bei, den chronischen Silbermangel zu lindern und die neue Militär- und Verwaltungsordnung zu finanzieren.<sup>55</sup>

Nach einem Muster, das auch europäische frühneuzeitliche Monarchien prägte, war Amtsinhabere auf höchster Ebene mit der Integration der Peripherie durch Patron-Klient-Beziehungen verknüpft. Die Einbindung einer Vielzahl verschiedener Gruppen in die Netzwerke des Hofes implizierte ein erhöhtes Maß an religiöser Heterogenität: So brachen die *gulām* georgischer und armenischer Herkunft trotz ihrer Konversion zum Islam vielfach die Bindungen zu ihren christlichen Verwandtschaftsverbänden nicht ab. Den Georgiern wurde nachgesagt, dass sie sich zwar rasch zur Konversion bereitfanden, zugleich jedoch an christlichen Glaubensinhalten und Praktiken festhielten. Ihre Gegner unterließen es nicht, auf diesen christlichen Hintergrund hinzuweisen. Auch die Praxis, Verwandtschaftsverbände, die an der Peripherie des Reiches auf lokaler Ebene Einfluss und Macht ausübten, durch Heirat an das Herrscherhaus zu binden, nahm religiösen Identitäten situativ ihre Relevanz, gelangten damit doch oft Frauen mit einem nichtschiiitischen – sunnitischen oder christlichen – Hintergrund in die nächste Umgebung des Schahs. Außerhalb des schiitischen Gelehrtenmilieus blieb die Konversion zur Zwölferschia selbst im Falle der politischen Eliten zum Teil oberflächlich. Ein nominelles Bekenntnis konnte als Zeichen der Treue gegenüber dem Herrscher ausreichen, um Ämter bei Hofe oder in der Provinz zu übernehmen.<sup>56</sup>

53 Siehe *Babaie/Babayān/Baghdiantz McCabe/Farhad*, *Slaves of the Shah*, insbes. Kap. 2 »The Safavid Household Reconfigured: Concubines and Military Slaves« (20–48).

54 *Matthee*, *Persia in Crisis*, 21.

55 *Baghdiantz McCabe*, *The Shah’s Silk*, 115–170; *dies.*, *Caucasian Elites*; *Babaie/Babayān/Baghdiantz McCabe/Farhad*, *Slaves of the Shah*, insbes. Kap. 3 »Armenian Merchants and Slaves: Financing the Safavid Treasury« (49–79).

56 So *Matthee*, *Persia in Crisis*, 27–31, 146 f., 178; *Newman*, *Rebirth of a Persian Empire*, 45 f., 71 f. Über die Konversionen von Georgiern zum Islam: *Rota*, *Conversion to Islam*.

Der Umstand, dass auch höchste Amtsträger nicht immer Schiiten waren, zeigt, dass die persönliche Loyalität gegenüber dem Herrscher letztlich wichtiger war als die gemeinsame Religion. Trotz zuweilen großer Brutalität im Umgang mit Dissens hätten sich die Herrscher, so Rudi Matthee, jene, die an den Grenzen des Reiches lebten, zuweilen so sehr verpflichtet, dass diese in der Nähe des Machtzentrums handeln konnten. Noch gegen Ende der Safavidenherrschaft, als ein doktrinärer schiitischer Islam zur dominanten Kraft am Hof geworden sei, habe sich ein Schah eines sunnitischen Großwesirs bedient.<sup>57</sup>

Inklusivität manifestierte sich nicht nur in der Einbindung von Eliten mit höchst unterschiedlichem Hintergrund, sondern auch in der Legitimation imperialer Herrschaft. Die Herrscher setzten nicht nur auf ein religiöses Programm, das durch den Millenarismus der Sufi-Bruderschaft, aus der sie hervorgegangen waren, und durch die Zwölferschia definiert wurde. Als Ismā‘il I. 1501 Täbris eroberte, beanspruchte er auch den vorislamischen Titel als »pädišāh« für sich.<sup>58</sup> In der Rhetorik der safavidischen Hofkanzlei hatten Bezüge zur vorislamischen persischen Geschichte ebenso ihren Platz wie jene zu den Schlüsselfiguren der abrahamischen prophetischen Tradition und der schiitischen Überlieferung. Vorstellungen von Gerechtigkeit, Königtum und sozialer Ordnung nährten sich darüber hinaus aus der (nicht nur islamischen) türkisch-mongolischen Geschichte Zentralasiens.<sup>59</sup> Politische Philosophie und Ethik schlossen bei der griechischen Antike in ihren arabischen Übersetzungen an. Über das 16. Jahrhundert hinweg setzte die Hofkanzlei mit ihrer Herrschaftsrhetorik wechselnde Akzente, wie Colin P. Mitchell nachweisen konnte. In der Regierungszeit ‘Abbās’ I. hatte demnach der schiitische »konfessionelle« Diskurs seine um die Jahrhundertmitte errungene Dominanz bei Hofe wieder eingebüßt. Während das Herrschaftssystem in einem bisher unbekanntem Ausmaß auf den Herrscherhof ausgerichtet wurde, ließ sich der Schah zugleich als Hüter eines pluralen politischen, religiösen und kulturellen Erbes darstellen, das gerade aufgrund der Vielfalt der legitimatorischen Bezüge den imperialen Überlegenheitsanspruch des Herrschers im göttlichen Heilsplan begründete.<sup>60</sup> Als bis heute sichtbarer

57 *Matthee*, *Persia in Crisis*, 177, 254.

58 *Dale*, *The Muslim Empires*, 70.

59 *Mitchell*, *The Practice of Politics*, 3 f., 199. Die Pluralität der Bezüge charakterisierte auch die Herrschaftslegitimation anderer asiatischer Dynastien – besonders ausgeprägt im Fall der Qing-Kaiser in China, die sich als Konfuzianer und Beschützer des tibetischen Buddhismus inszenierten und zugleich die schamanistischen Rituale der Mandschu weiter pflegten (*Rawski*, *The Last Emperors*, 195–294).

60 *Mitchell*, *The Practice of Politics*, 12, 176–197, 202. Die Ausrichtung auf plurale legitimatorische Bezüge lässt sich unter ‘Abbās I. auch in der Geschichtsschreibung beobachten. Bei der Konstruktion eines imperialen Diskurses spielte insbesondere der legendäre Bezug zu Timūr eine wichtige Rolle, mit dem ‘Abbās I. in Konkurrenz zu den Moguln

materieller Ausdruck dieses imperialen Herrschaftsverständnisses kann der glanzvolle Ausbau Isfahans zur Residenzstadt gelten, in deren Zentrum ein riesiger Platz mit dem für sich sprechenden Namen »Abbild der Welt-Platz« (*Maidān-i Naqš-i Ğabān*) angelegt wurde (Abb. II, S. 195).<sup>61</sup>

Inklusivität schloss auch unter 'Abbās I. die Verfolgung christlicher Untertanen nicht aus. Den Anlass zur Gründung der armenischen Vorstadt Neu-Dschulfa boten die im Kontext des Krieges mit dem Osmanischen Reich durch Schah 'Abbās I. angeordneten Massendeportationen aus dem Kaukasus – darunter 1605 jene der Bevölkerung der Handelsstadt Dschulfa am Fluss Arax (Abb. 6<sup>62</sup>) –, die für die Betroffenen mit großen Opfern verbunden waren. Anders als dies zuweilen behauptet worden ist, war im Deportationsentscheid selbst noch keine Politik gezielter Protektion der Kaufleute von Dschulfa durch 'Abbās I. angelegt. Die Deportation erfolgte überstürzt und improvisiert unter dem Eindruck einer sich verschlechternden militärischen Lage im Konflikt mit dem Osmanischen Reich. Entsprechend schwierig gestaltete sich zunächst für die Kaufmannsfamilien aus Dschulfa der Neubeginn in Isfahan. Das Land im Bereich des heutigen Neu-Dschulfa stellte ihnen 'Abbās I. erst einige Monate nach der Ankunft in Isfahan als Siedlungsplatz zur Verfügung. Nun erst kann aus den Maßnahmen des Schahs das Ziel herausgelesen werden, seine Macht gestützt auf die Verbindung mit den armenischen Kaufleuten ökonomisch zu festigen und die finanziellen Grundlagen für den Unterhalt eines Söldnerheeres und einer bezahlten Verwaltung zu stärken. 1619 ersteigerten die Kaufleute von Neu-Dschulfa das Monopol des Exports von Rohseide, das 'Abbās I. eingerichtet hatte. Zugleich erhielten sie das Land, auf dem sie in Neu-Dschulfa lebten, als Eigentum zugesprochen.<sup>63</sup>

Die Privilegien, die 'Abbās I. den Kaufleuten aus Dschulfa gewährte, entsprachen der Bedeutung der Handelsnetzwerke, welche sie bereits von ihrer früheren Heimat im Kaukasus aus aufgebaut hatten<sup>64</sup>: Religionsfreiheit, kommunale Selbstverwaltung, eigene Gerichtsbarkeit, Steuerbefreiungen.<sup>65</sup> Privilegien

---

trat (*Lefèvre*, Jahāngīr et son frère Šāh 'Abbās, 29–33; *Quinn*, Historical Writing, 44–46, 52 f., 86–91, 127–143; *Szuppe*, L'évolution de l'image de Timour).

61 *Babaie*, Isfahan and its Palaces; *Babayan*, Mystics, Monarchs, and Messiahs, 356–364; *Dale*, The Muslim Empires, 79 f., 94 f.

62 Während die Stadt Dschulfa bei der Deportation 1605 zerstört wurde, blieb der armenische Friedhof erhalten. Dem Erdboden gleichgemacht wurde er erst seit den späten 1990er Jahren durch die aserbajdschanischen Behörden, die damit die Erinnerung an die armenische Vergangenheit der Region auslöschen wollten.

63 *Aslanian*, From the Indian Ocean, 30–43; *Herzig*, The Armenian Merchants, 46–67.

64 *Herzig*, The Rise of the Julfa Merchants.

65 *Baghdiantz McCabe*, The Shah's Silk, 79–105, *dies.*, Princely Suburb; *Gregorian*, Minorities of Isfahan, 665 f.; *Herzig*, The Armenian Merchants, 88 f., 96–101. Wenn zeitgenössische europäische Beobachter Vergleiche mit Stadtrepubliken in Europa anstellten,

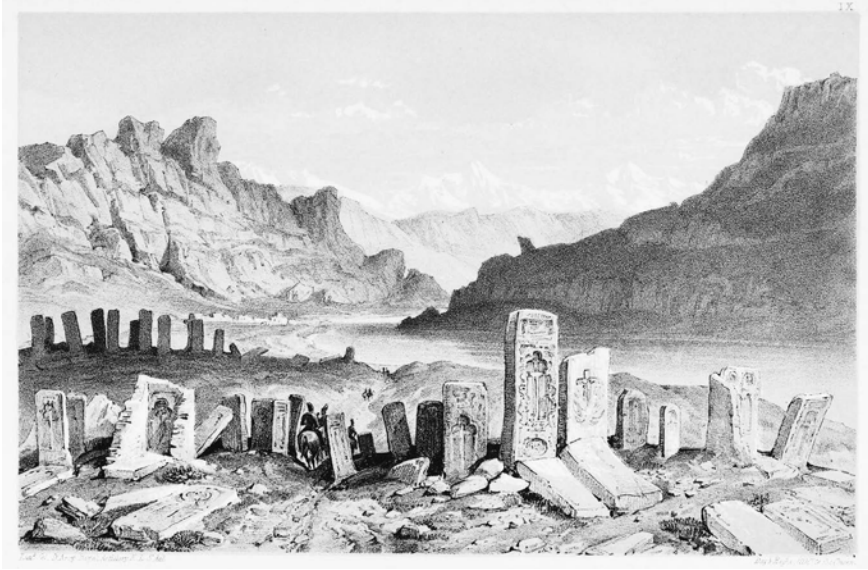


Abb. 6 Kreuzsteine des armenischen Friedhofes von Dschulfa am Arax (aus: *Chesney, Survey of the Rivers Euphrates and Tigris*, Bd. 1, Tafel 9).

und Gunstbezeugungen ‘Abbās’ I. und seines Nachfolgers Şafī I. (1629–1642) schufen die Grundlagen für den Aufstieg Neu-Dschulfas zum Zentrum weit-räumiger Handelsnetzwerke, die von Westeuropa über Persien und Indien bis nach Ostasien reichten.<sup>66</sup> Sie kamen einer Elite zugute, die eine wichtige Rolle bei der Festigung monarchischer Herrschaft spielte. Dementsprechend nahm Neu-Dschulfa nur die Wohlhabendsten der aus dem Kaukasus deportierten Armenier auf. Die reichen Verwandtschaftsverbände waren nicht nur die Träger der Handelstätigkeiten, sondern handelten auch politisch in Vertretung der armenischen Gemeinschaft.<sup>67</sup>

Mit der Protektion, die ‘Abbās I. den reichen armenischen Kaufleuten gewährte, kontrastierten die Verfolgungen anderer christlicher Gemeinschaften, die einem

---

überschätzten sie allerdings das Ausmaß der Privilegierung und die autonome Handlungsfähigkeit der armenischen Gemeinschaft (dazu *Aslanian, Julfan Merchants and European East India Companies*, insbes. 193 f.).

66 Von den neueren Studien siehe insbes. *ders.*, *From the Indian Ocean*; *ders.*, *The Circulation of Men and Credit*; *ders.*, *The Salt in a Merchant’s Letter*; *Baghdiantz McCabe, The Shah’s Silk*; *Bhattacharya, Armenian-European Relationship*; *ders.*, *The »Book of Will«*; *ders.*, *Making Money at the Place of Manila*; *Herzig, The Armenian Merchants*, 119–151.

67 In diesem Sinn *Aslanian, Julfan Merchants and European East India Companies*.

starken Druck zur Konversion ausgesetzt waren. Ein Großteil der Deportierten wurde unter schwierigen Bedingungen in ländlichen Regionen – in den Küstenregionen des Kaspischen Meeres und in Zentraliran – angesiedelt.<sup>68</sup> In Isfahan selbst lebten Handwerker und andere minderbemittelte Armenier von geringerem sozialem Status zusammen mit Angehörigen weiterer Ostkirchen (insbesondere Georgier, Chaldäer [»Nestorianer«] und Jakobiten) in verschiedenen Quartieren, wo sie unter der muslimischen Bevölkerung eine Minderheit bildeten und nicht an den Privilegien der Armenier von Neu-Dschulfa teilhatten.<sup>69</sup> Kurz vor seinem Tod 1629 erließ 'Abbās I. ein Dekret, das sich ohne Ausnahme gegen alle Nichtmuslime richtete, indem es jedem *dimmī*, der zum Islam konvertierte, einen Erbanspruch auf den gesamten Besitz seiner nicht konvertierten Verwandten gab. Diese Regelung stellte seither für den inneren Zusammenhalt der armenischen Verwandtschaftsverbände eine schwere Bedrohung dar.<sup>70</sup>

'Abbās I. spielte konkurrierende Gruppen in seiner Umgebung – christliche Missionare und Armenier ebenso wie *gūlām* und schiitische '*ulamā* – meisterhaft gegeneinander aus.<sup>71</sup> Bei der Integration unterschiedlicher Akteure in ein von ihnen dominiertes Herrschaftssystem waren seine Nachfolger nicht mehr gleich erfolgreich. Nach dem Tod 'Abbās' I. (1629) brachen die bis dahin durch den Herrscher austarierten Gegensätze zwischen verschiedenen Komponenten des Herrschaftssystems offen auf. 1632 setzte sich in einem blutigen Massaker eine Faktion königlicher *gūlām* durch. Die Blendung der aus den Ehen der Töchter 'Abbās' I. geborenen Söhne markierte die Ausrichtung auf eine ausschließlich patrilineare Erbfolge im Herrscherhaus. Hauptverlierer waren einmal mehr die *qizilbāš*. Die Entlassung von Sulṭān al-'Ulamā (auch Ḥalifa Sulṭān genannt) als Großwesir bedeutete eine weitere Stärkung des Einflusses der *gūlām* gegenüber der schiitischen Geistlichkeit. Diese nahm die Entlassung eines der ihren allerdings nicht widerstandslos hin. 1645 wurde der Großwesir Sārū Taqī ermordet, der als Eunuch zugleich ein enger Vertrauter der Schahmutter gewesen war, unter deren Protektion Neu-Dschulfa stand. An seine Stelle trat wieder der 1632 abgesetzte Sulṭān al-'Ulamā.<sup>72</sup> Die damit verbundene Stärkung des Einflusses der schiitischen Geistlichkeit erfolgte nicht nur

68 *Ghoughassian*, The Emergence of the Armenian Diocese, 36–47; *ders.*, Armenian Society, 50.

69 *Baghdiantz McCabe*, Princely Suburb; *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. I, 25.

70 *Herzig*, The Armenian Merchants, 90–92; *Matthee*, The Politics of Protection, 265 f.; *ders.*, Persia in Crisis, 178 f.; *ders.*, Christians in Safavid Iran, 22 f.

71 Matthee bezeichnet 'Abbās I. als »a master at balancing competing elements in his orbit, Christian missionaries, domestic Armenians, and Shi'i clerics« (*Matthee*, Persia in Crisis, 181).

72 *Babayan*, Mystics, Monarchs, and Messiahs, 366–378, 382–384, 403–409; *Matthee*, Persia in Crisis, 35–45. Zur Stellung Sārū Taqī's: *Babaie/Babayan/Baghdiantz McCabe/Farhad*, Slaves of the Shah, 43–47.

auf Kosten der *ḡulām*, sondern auch der armenischen Kaufleute von Neu-Dschulfa in ihrer Rolle als Finanziers des Herrschers.<sup>73</sup>

Während Šafi I. (1629–1642) im Wesentlichen noch eine Politik fortgesetzt hatte, die den Christen ein gewisses Maß an Protektion gewährte, ohne anti-christliche Maßnahmen auszuschließen, sahen sich die Christen nach seinem Tod wachsenden Ungewissheiten ausgesetzt. Auch die armenischen Kaufleute von Neu-Dschulfa litten unter einer wachsenden Abgabenlast.<sup>74</sup> In den Jahren 1655 bis 1657 mussten die Christen – mit Ausnahme der Missionare und der Vertreter der europäischen Handelsgesellschaften – die mehrheitlich muslimischen Quartiere Isfahans verlassen und sich in Neu-Dschulfa und anderen Vororten niederlassen. Dass selbst der Versuch unternommen wurde, die Juden zur Konversion zum Islam zu zwingen, lässt das Ausmaß des Druckes auf die religiösen Minderheiten ermessen.<sup>75</sup>

Solche Maßnahmen standen in einem engen Zusammenhang mit der Konsolidierung von Einfluss und Macht der schiitischen Geistlichkeit.<sup>76</sup> Seit den 1690er Jahren häuften sich die Maßnahmen, die Christen erniedrigten und ihre Handlungsspielräume einengten. Nach seinem Herrschaftsantritt 1694 verbot Schah Sulṭān Ḥusain den Armeniern, in den Bazar zu reiten oder diesen bei Regen zu betreten, angeblich um die Reinheit der Gläubigen zu schützen. In den späten 1690er Jahren verschlechterten Dekrete des Schahs einmal mehr auch die Rechtsstellung der Armenier von Neu-Dschulfa: Kein Getreide sollte mehr direkt nach Neu-Dschulfa geliefert werden; die Armenier mussten es vielmehr in Isfahan erwerben. Sie durften Muslimen keine Lebensmittel mehr verkaufen und hatten höhere Abgaben zu leisten. Schließlich wurden in der armenischen Vorstadt alle Gärten entlang des Flusses zugunsten des Schahs konfisziert.<sup>77</sup>

Bereits unter Schah ‘Abbās I. waren die Handlungsspielräume der christlichen Minderheiten und der Missionare immer wieder unerwartet in Frage gestellt worden. Dennoch zeichnete sich mit der Häufung solcher Maßnahmen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine deutlich verschärfte rechtliche und soziale Diskriminierung der religiösen Minderheiten ab. Dabei richtete sich der dominante Einfluss der schiitischen *‘ulamā* nicht nur gegen die nicht-muslimischen Minderheiten, sondern auch gegen Sufis und sunnitische Muslime. Religiöse Grenzen wurden schärfer gezogen und gewannen im Alltag

73 *Baghdiantz McCabe*, *The Shah's Silk*, 173–175; *dies.*, *Caucasian Elites*, 97–101.

74 *Dies.*, *The Shah's Silk*, 180–198; *dies.*, *Princely Suburb*; *Matthee*, *Persia in Crisis*, 182–191, 220.

75 *Ebd.*, 187. Vgl. *Herzig*, *The Armenian Merchants*, 70–72; *Moreen*, *Iranian Jewry's Hour of Peril*, 62–79.

76 *Matthee*, *Persia in Crisis*, 191–193.

77 *Herzig*, *The Armenian Merchants*, 90; *Matthee*, *Persia in Crisis*, 220.

an Bedeutung. Dementsprechend hat Tijana Krstić vorgeschlagen, das Konfessionalisierungsparadigma über Westeuropa hinaus auch für die Analyse ähnlich gerichteter Prozesse im Osmanischen Reich und im Safavidenreich nutzbar zu machen.<sup>78</sup> Auf die damit aufgeworfene Frage, ob die Geschichte Westeuropas, jene des Osmanischen Reiches und jene des Safavidenreiches in der Parallelität der Prozesse der Konfessions- und Staatsbildung miteinander verbunden waren,<sup>79</sup> wird die vorliegende Studie keine direkte Antwort geben können. Allerdings hat sie die Frage im Blick zu behalten, inwiefern aus den hier angedeuteten Veränderungen eine Einengung der Handlungsspielräume der Missionare resultierte.

Die Existenz der Missionen als solche wurde erst durch die anarchischen Verhältnisse nach dem Sturz der Safaviden 1722 und durch den damit einhergehenden wirtschaftlichen Niedergang Persiens in Frage gestellt.<sup>80</sup> Diese Entwicklungen führten zu einer Schwächung der weltlichen europäischen Diaspora in Isfahan und Neu-Dschulfa und schließlich auch zu einem Ende der Missionen. Zunächst jedoch gelang es den katholischen Geistlichen, sich mit den neuen Machthabern zu arrangieren. Sie folgten dabei dem Vorbild der armenischen Kaufleute von Neu-Dschulfa.<sup>81</sup> Um 1742 lebten in den Niederlassungen in Isfahan und Neu-Dschulfa immer noch ein Augustiner, drei unbeschuhte Karmeliten, zwei Jesuiten und ein Dominikaner. Zwei armenische Priester sorgten für die katholische armenische Pfarrei. Hingegen war der Konvent der Kapuziner nicht mehr bewohnt.<sup>82</sup>

Der eigentliche Wendepunkt kam sowohl für die Armenier als auch für die katholischen Missionare erst gegen das Ende der Herrschaftszeit Nādir Šāhs (1736–1747). Als erfolgreicher Heerführer hatte dieser in den späten 1720er Jahren zunächst formell die Herrschaft der Safaviden restauriert, bevor er sich 1736 vom Regenten zum Herrscher erhob und in seinem eigenen Namen eine imperiale Ordnung zu begründen suchte. Diese beinhaltete eine neue Praxis religiöser Inklusivität, welche die Zwölferschia als fünfte Rechtsschule in einen sunnitisch geprägten Kontext einband und auch die christlichen Gemeinschaften unter den

78 Krstić, *Contested Conversions*, insbes. 15 f., 165–174. Vgl. Baer, *Honored by the Glory of Islam*.

79 Diese These von Tijana Krstić hat Derin Terzioğlu in einem Vergleich islamischer Unterweisungsliteratur aus dem Osmanischen Reich und christlicher Katechismen aufgenommen: *Terzioğlu, Where 'İlm-İ Hal Meets Catechism*.

80 Vgl. *Barendse, Arabian Seas 1700–1763*, Bd. 2, 776–812.

81 *Herzig, The Armenian Merchants*, 105 f.

82 *Responsiones ad quaesita quaedam Sacrae Congregationis*, undatiert [1742, das heißt zehn Jahre nach der im Text erwähnten Ernennung von P. Filippo Maria di Sant'Agostino zum Bischof], nach Begleitbrief verfasst von P. Arnolphe François Duhan S.J. (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 6, fol. 360r–367v, hier 366r/v, mit falscher Signatur zit. in: [*Chick*], *Chronicle*, Bd. 1, 643).



Schutz des Herrschers stellte. Als jedoch in den 1740er Jahren in verschiedenen Teilen des Reiches der Widerstand und damit der Geldbedarf zur Finanzierung der Truppen wuchsen, nahm die herrscherliche Willkür auch in Isfahan und Neu-Dschulfa überhand. Während zweier Aufenthalte in den Jahren 1745 bis 1747 terrorisierte Nādir Šāh die dortige Bevölkerung, um exorbitante Kontributionsforderungen durchzusetzen. Auf die Ermordung Nādir Šāhs 1747 folgten Jahre der Anarchie.<sup>83</sup> Nun waren erstmals auch die Missionare selbst von gewalttätigen Übergriffen und Plünderungen betroffen. In der Folge gaben nacheinander die Augustiner<sup>84</sup>, die Jesuiten<sup>85</sup> und die unbeschuhten Karmeliten<sup>86</sup> ihre Missionen in Isfahan und Neu-Dschulfa auf. 1769 verblieb nur noch ein Dominikaner in Neu-Dschulfa, wo er auch für die schon seit Längerem aufgegebenen Niederlassung der unbeschuhten Karmeliten sorgte, die nur noch von einem Diener bewohnt war. Neben ihm lebten in den frühen 1770er Jahren in Neu-Dschulfa noch zwei katholische armenische Priester, Schüler des *Collegio urbano* der Propagandakongregation, welche die auf vierundzwanzig Personen geschrumpfte unierte Pfarrei betreuten. Lateinische Katholiken kamen nur mehr gelegentlich auf der Durchreise

83 *Herzig*, *The Armenian Merchants*, 106–108, 269 f. Zu Nādir Šāh: *Axworthy*, *The Sword of Persia*; *Lockhart*, *Nadir Shah*; *Tucker*, *Nadir Shah's Quest for Legitimacy*; *ders.*, *Nādir Shah. Über die Auseinandersetzungen nach der Ermordung Nādir Šāhs*: *Perry*, *Karim Khan Zand*.

84 1748 bat der Prior der Augustiner deshalb seinen Provinzial um die Erlaubnis, sich nach Goa zurückzuziehen (P. José de Santa Teresa O.S.A. an den Provinzial O.S.A. in Goa, Isfahan, 26.5.1748 [Évora, Biblioteca Publica, Arm. VII/n° 14–20]). Nach John M. Flannery reiste der Pater Ende 1747 aus Isfahan ab; der hier zitierte Brief zeigt, dass er sich im Mai 1748 noch in Isfahan befand (*Flannery*, *The Mission of the Portuguese Augustinians*, 109). In den frühen 1750er Jahren war die Niederlassung der Augustiner geschlossen (*Waterfield*, *Christians in Persia*, 77).

85 In einem in den *Lettres édifiantes* abgedruckten Bericht beschrieb 1750 Pater Grimod die Übergriffe auf die Jesuiten, denen der größte Teil des Kirchensilbers abgepresst wurde (Lettre du Père Grimod, missionnaire jésuite, au Père Binet, Isfahan, 20.8.1750, in: *Lettres édifiantes et curieuses*, 353–363, hier 357–360). 1753 und 1754 schrieb es der Superior der Jesuiten, Pater Michel Raymond Desvignes, der göttlichen Vorsehung zu, dass er nicht auch zu den Toten zählte. Die »Barbaren« verwüsteten alles – selbst die »vasa sacra« –, verlangten Tribute, welche die Möglichkeiten der Mission überstiegen und hätten ihn halbebenig zurückgelassen (P. Michel Raymond Desvignes S.J. an den Ordensgeneral S.J., Neu-Dschulfa, 13.2.1753 und 5.3.1754 [ARSI, Gallia, 106, fol. 109r–112v]). Als Pater Desvignes 1754 die Mission schloss, fand er bei den unbeschuhten Karmeliten Zuflucht. Er starb 1757 in Basra und wurde dort im Konvent der unbeschuhten Karmeliten bestattet ([*Index defunctorum*], 1755–1816, Eintrag vom 25.9.1757 [Nr. 16] [AG OCD, 484/c]).

86 [*Chick*], *Chronicle*, Bd. 1, 656–718; *Waterfield*, *Christians in Persia*, 77; *Memorie concernenti alla Chiesa e diocesi di Persia*, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert, fol. 179v (BA, H 136 suss.).

nach Isfahan und Neu-Dschulfa.<sup>87</sup> Das letzte datierbare Grab eines Europäers auf dem Friedhof von Neu-Dschulfa ist jenes des Genfers Jacques Rousseau aus dem Jahre 1753 (Abb. 17, S. 392). Danach klafft eine Lücke bis ins 19. Jahrhundert.<sup>88</sup> Die beiden letzten lateinischen Bischöfe von Isfahan, die unbeschuhten Karmeliten Sebastiano di Santa Margherita (Bischof von 1751 bis 1755) und Cornelio di San Giuseppe (Bischof von 1758 bis 1797), residierten nicht mehr in der Stadt, sondern lebten, soweit sie sich überhaupt im Nahen Osten aufhielten, in Handelsplätzen der Golfregion.<sup>89</sup> Dort betreuten sie kleine Gemeinschaften von Katholiken unterschiedlicher Herkunft, die überwiegend mit den Handelsgesellschaften anreisten.<sup>90</sup>

### 2.3 Globale Akteure: Die armenischen Kaufleute von Neu-Dschulfa

In Neu-Dschulfa stießen die Missionare als Folge der Politik von Schah ‘Abbās I. auf eine armenische Gemeinschaft, die durch die weit gespannte kommerzielle Vernetzung ihrer führenden Kaufmannsfamilien und deren Fähigkeit, sich in unterschiedliche kulturelle Kontexte einzufügen, geprägt wurde. Zwar war die Deportation aus dem Kaukasus auch für die reichen Kaufmannsfamilien mit enormen Opfern verbunden gewesen, doch hob in der Folgezeit das Ausmaß der Privilegien und Gunstbezeugungen die Vorstadt Neu-Dschulfa von den anderen armenischen Gemeinschaften des Safavidenreiches ab. Die Sonderstellung entsprach der Bedeutung, welche die reichen Armenier aus Dschulfa als Kaufleute und Finanziers im Herrschaftssystem von ‘Abbās I. erlangten.<sup>91</sup>

Neu-Dschulfa blühte nicht nur wirtschaftlich auf, sondern wurde in Konkurrenz zu Etschmiadsin, wo der Katholikos der armenischen Kirche residierte, als Sitz eines armenischen Bischofs auch zum wichtigsten kirchlichen Zentrum im

87 Ebd., 120, Fußnote a, fol. 182r; Dello stato presente della Persia e di quelle missioni. Relatione presentata alla S. Cong<sup>e</sup> di Propaganda da M<sup>r</sup> Cornelio di San Giuseppe Carmelitano scalzo, vescovo di Haspahan, nel mese di dicembre 1772 (APF, Miscellanee varie, Bd. 1, fol. 266r–280r, hier 272v, 276v); Auszug aus dem Schreiben von Giovanni d’Arutium, armenischer Missionar in Neu-Dschulfa, undatiert (ACDF, SO, Dubia circa matrimonium, Bd. 10: 1773–1780, III, fol. n.n.).

88 Haig, *Graves of Europeans*.

89 Eszer, *Zwischen Schwarzem Meer, Kaspisee und Persischem Golf*, 458–459. Kurzbiographien von P. Sebastiano di Santa Margherita und P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D.: [Chick], *Chronicle*, Bd. 2, 838–842, 1003–1005; *Ambrosius a Sancta Teresia*, *Hierarchia carmelitana*, 30–38.

90 Vgl. 5. *Als Christen unter Muslimen: Missionare und europäische Laien unterschiedlicher Konfession*.

91 Vgl. 2.2. *Safavidische Herrschaftspraxis zwischen Inklusivität und Rechtgläubigkeit*.

Safavidenreich. Diese Entwicklung förderte Schah 'Abbās I. als Teil einer Politik, welche die Zentrumsfunktionen von Isfahan als Residenzstadt in jeder Hinsicht zu stärken suchte. Selbst vor weitgehenden Eingriffen in das kirchliche Leben schreckte er dabei nicht zurück: So ordnete er an, die Kathedrale des armenischen Katholikos in Etschmiadsin abzubauen und Stein für Stein nach Neu-Dschulfa zu verlegen. Da sich indessen selbst unter den Kaufleuten von Neu-Dschulfa Widerspruch regte, beschränkte man sich 1614–1615 darauf, verschiedene Reliquien (darunter den rechten Arm des Heiligen Gregor), einen Altar und weitere Architekturteile aus der Kathedrale von Etschmiadsin nach Neu-Dschulfa zu bringen und hier in einer der zahlreich errichteten Kirchen aufzustellen.<sup>92</sup> Die Jurisdiktion des Bischofs von Neu-Dschulfa wurde auf große Teile des Safavidenreiches ausgeweitet; seiner Gerichtsbarkeit unterstanden darüber hinaus die Gemeinschaften am Persischen Golf, in Indien und Südostasien. Langwierige Zuständigkeitskonflikte prägten seine Beziehung zum Katholikos von Etschmiadsin, der die Einschränkung seiner Jurisdiktion nicht hinnehmen wollte und in der Auseinandersetzung mit dem Bischof von Neu-Dschulfa situativ auch Beziehungen zu den katholischen Missionaren und nach Rom auszuspielen suchte.<sup>93</sup>

Die Kultur der armenischen Kaufleute war in besonderem Maße durch die Fähigkeit geprägt, sich in Asien und Europa in die unterschiedlichsten Beziehungskontexte einzufügen und die sich dabei eröffnenden Gewinnmöglichkeiten zu nutzen. Dabei kam ihnen ihr unbestimmter politischer Status zugute.<sup>94</sup> Neben ihrer eigenen Sprache beherrschten die Armenier aus Neu-Dschulfa meistens das Persische und das Türkische; viele sprachen auch Italienisch, Französisch und andere europäische Sprachen.<sup>95</sup> John Fryer, der als Arzt der *East India Company* 1677 nach Isfahan kam, beschrieb eindrücklich ihre Fähigkeit, sich in der *lingua franca* mit den meisten westlichen Ausländern zu unterhalten.<sup>96</sup> In den armenischen

92 *Baghdiantz McCabe*, Princely Suburb; *Carswell*, New Julfa, 7, 38–40; *Ghougassian*, The Emergence of the Armenian Diocese, 84 f. Zur Anzahl der in Neu-Dschulfa errichteten Kirchen finden sich in den westlichen Reiseberichten unterschiedliche Angaben: Jean-Baptiste Tavernier spricht in seinem 1677 veröffentlichten Bericht von fünfzehn oder sechzehn armenischen Kirchen und Kapellen, André Daulier Deslandes in seiner 1673 gedruckten Beschreibung gar von über zwanzig »églises très bien bâties en dômes«. John Fryer nennt 1698 dreizehn Pfarrkirchen, die Kathedrale und mehrere Klöster (*Carswell*, New Julfa, II, 84–86). Zur Rolle der armenischen Kaufleute beim Bau von Kirchen und Klöstern: *Landau/Van Lint*, Armenian Merchant Patronage.

93 *Ghougassian*, The Emergence of the Armenian Diocese, 92–94, 105–122. Vgl. 4.2.3. *Grenzbeziehungen seitens des armenischen Klerus*.

94 *Chaudhuri*, The Trading World of Asia, 137.

95 *Carswell*, New Julfa, 10, 82 f.

96 »[...] and by *Lingua Franca* become conversant with most of the Western foreigners; which language is a mixture of Portuguese, Italian, French and Spanish, and thereby

Handelsnetzwerken waren die Wissenshorizonte global angelegt. Einer entsprechenden Nachfrage kam beispielsweise eine Übersicht über die Geldsorten, Maße und Gewichte »der ganzen Welt« entgegen, die 1699 in Amsterdam in armenischer Sprache auf Kosten eines reichen Kaufmanns aus Neu-Dschulfa gedruckt wurde.<sup>97</sup>

Die weit gespannte Verflechtung der armenischen Familienverbände schlug sich auch in der materiellen Kultur nieder. Dem französischen Juwelenhändler Jean Chardin wurden 1674 im Haus der Kaufmannsfamilie Sceriman gebrannte Wasser aus Russland und Frankreich sowie Likör aus Italien serviert; für die europäischen Gäste war Besteck nach europäischer Art vorgesehen.<sup>98</sup> Wandgemälde aus der Safavidzeit in armenischen Häusern Neu-Dschulfas zeigen eine deutliche Vorliebe für europäische Motive; die dargestellten Personen sind oft europäisch gekleidet, und die Städte- und Landschaftsdarstellungen zeugen von der Übernahme einer europäischen Ästhetik, insbesondere der Anwendung perspektivischer Verfahren.<sup>99</sup>

Der westeuropäische Einfluss manifestierte sich auch in der Ausstattung der Kirchen. Armenische Kaufleute erwarben in Europa Tafelgemälde italienischer und niederländischer Maler für die Kirchen Neu-Dschulfas. Entgegen dem bisher gepflegten weitgehenden Verzicht auf figürliche Darstellungen setzte sich die Gewohnheit durch, die Innenwände der Kirchen mit umfangreichen Bilderzyklen zumeist biblischen Inhalts zu schmücken. Diese wurden in einen aus bemaltem und vergoldetem Stuck oder aus Fliesen gefertigten Dekor eingefügt, wie er auch die Moscheen und Paläste der Residenzstadt Isfahan schmückte (Abb. 7 und 8). Während die Komposition zahlreicher Bilder auf niederländische Stiche

---

made intelligible to European traders as universally as Latin to the gentry and scholars. So that it has often been a matter of wonder to hear a merchant disown any skill in the above recited speeches, yet converse severally with those of each nation.« (*Fryer, A New Account of East India and Persia*, Bd. 2, 288).

97 Bei dem Werk handelte es sich um die gekürzte und überarbeitete Fassung eines Lehrbuches, das an der Schule für die Kaufmannsöhne im Erlöserkloster in Neu-Dschulfa verwendet wurde. Der Verfasser blickte von Westeuropa bis nach Ostasien und in den Tibet. In seinem Werk unterstrich er den gesellschaftlichen Nutzen des Handels und vermittelte Leitsätze für das ehrenwerte Verhalten von Kaufleuten. Im Weiteren stellte er die Handelswege zwischen Manila, dem Indischen Ozean und Westeuropa, die Waren, Wechselkurse sowie die Maße und Gewichte vor. Viel Platz nahmen die Erläuterungen zu Mathematik und Buchhaltung ein (*Kévonian, Marchands arméniens*, 199–206, 218–224; *Aslanian, From the Indian Ocean*, 136 f.; *ders., The Circulation of Men and Credit*, 136–138).

98 *Chardin, Voyages*, Bd. 8, 181 f.

99 Durch eine Inschrift war die Erneuerung der inzwischen zerstörten Wandmalereien im Haus des Kaufmanns Hwāğa Petros Veligianian im Jahre 1668 belegt. Neben ornamentalen Malereien, die eng bei safavidischen Repertorien angeschlossen, fanden sich hier unter anderem Jagdszenen, Städte- und Landschaftsbilder sowie Darstellungen der sieben Weltwunder der Antike (*Karapetian, Le case degli Armeni*, 63, 65, 67, 69, 71, 73, Tafeln 33–72). Vgl. *Carswell, New Julfa*, 10, 65–68, 81, 86, Tafeln VI–VIII, 70, 72 f., 75, 79 f.



Abb. 7 Erlöserkathedrale von Neu-Dschulfa.

zurückgeführt werden kann, kann die Entstehung der Bilderzyklen selbst in den wenigsten Fällen einem namentlich bekannten Maler zugeschrieben werden. Zwar waren im 17. Jahrhundert einzelne Maler aus den Niederlanden in Isfahan und Neu-Dschulfa tätig, doch soweit Namen überliefert sind, werden Armenier fassbar, die über niederländische Vorlagen verfügten.<sup>100</sup> Von Minas, einem der beiden Maler des Zyklus in der 1628 errichteten und wohl zwischen 1628 und 1649 ausgemalten Bethlehemskirche, wird berichtet, er sei als Kind nach Aleppo gebracht worden, wo er bei einem europäischen Meister in die Lehre gegangen sei. In Persien malte er zuerst vor allem in den Häusern der armenischen Kaufmannsfamilien, später auch am Hof von Schah Šafi (1629–1642).<sup>101</sup> Für die dank einer Inschrift in die 1660er Jahre datierbare Ausmalung der Erlöserkathedrale ist der Name eines gewissen

100 Zur Ausmalung der Bethlehemskirche und der Erlöserkathedrale: *Laporte-Eftekbarian*, *Le rayonnement international des gravures; dies.*, *Diffusion et exploitation des gravures; dies.*, *Transmission et métamorphose*. Vgl. *Boase*, *A Seventeenth-Century Typological Cycle*; *Carswell*, *New Julfa*, 21–26, 33 f., 38, 41 f., 45 f., 48–50, 52, 55, 57, 59, 62, 69, *Tafeln II f.*, 4–11, 15, 24–26, 28–33, 36–39, 44–49, 51, 56–59, 61 f., 64, 66 f., 82–85; *Hakhnazarian/Mebrabian*, *Nor Djulfa*; *Ghougassian*, *The Emergence of the Armenian Diocese*, 177–184; *Landau*, *Farangī-Sāzī at Isfahan*, insbes. 50 f., 202–209, 222–226; *dies.*, *European Religious Iconography*; *dies./Van Lint*, *Armenian Merchant Patronage*; *Meinardus*, *The Last Judgements*; *ders.*, *The Iconography of the Eucharistic Christ*.

101 *Ghougassian*, *The Emergence of the Armenian Diocese*, 182–184; *Landau*, *Farangī-Sāzī at Isfahan*, 50 f., 202–209, 245–248; *dies.*, *European Religious Iconography*;



Abb. 8 Fliesen in der Bethlehemskirche von Neu-Dschulfa.



Abb. 9 Ausmalung mit Szenen aus dem Leben Christi in der Erlöserkathedrale von Neu-Dschulfa.

Yovhannes Mrkuz bezeugt. Der Auftraggeber, der Kaufmann Hwāga Avetik, war Jean Chardin zufolge bei seinen Reisen nach Italien zur Überzeugung gekommen, die figürliche Ausmalung einer Kirche sei besonders gottgefällig. Diese Ansicht habe er nach seiner Rückkehr nach Neu-Dschulfa gegen den Bischof und die Mönche durchgesetzt. Nach Chardin blieben die Malereien zur Zeit seiner Persienaufenthalte (also in den Jahren 1666–67, 1669 und 1672 bis 1677) Gegenstand innerarmenischer Kontroversen.<sup>102</sup> Dies lag daran, dass in einem Gegensatz zur armenischen Tradition die Darstellung der menschlichen Natur Christi in den Mittelpunkt der Kirchengestaltung gerückt war (Abb. 9). Wie in den syrischen Provinzen<sup>103</sup> zeugt die zunehmende Verbreitung westlicher Darstellungsweisen in den Kirchen von Neu-Dschulfa auf eindruckliche Weise von einem kulturellen Austausch, der nicht in eine Konversion münden musste.

Die Grundlage für diesen Austausch schufen – zusammen mit der Präsenz katholischer Geistlicher in Persien – die weit gespannten Handelsnetzwerke der armenischen Verwandtschaftsverbände von Neu-Dschulfa. Ihre Tätigkeiten

*Laporte-Eftekharian*, Le rayonnement international des gravures, 54–56; *dies.*, Diffusion et exploitation des gravures, 56, 58.

102 *Baghdiantz McCabe*, The Shah's Silk, 175–177; *Landau*, *Farangī-Sāzī* at Isfahan, 249–251. Der Name des Malers nach: *Laporte-Eftekharian*, Le rayonnement international des gravures, 57; *dies.*, Transmission et métamorphose, 79. Vgl. *Chardin*, *Voyages*, Bd. 8, 104 f.

103 Dazu *Heyberger*, De l'image religieuse à l'image profane?

beruhten nicht auf der Organisationsform der privilegierten Handelsgesellschaft, sondern auf dem Zusammenhalt großer Verwandtschaftsverbände und dem Vertrauen, das deren Mitglieder aufgrund ihres Rufes als ehrbare Kaufleute zu verdienen schienen. Obwohl das armenische Gewohnheitsrecht die Loslösung einzelner Familienmitglieder grundsätzlich ermöglichte, war es in der Praxis ganz darauf ausgerichtet, den Zusammenhalt des Familienvermögens nach dem Tod des Vaters in männlicher Linie zu sichern. Die männlichen Erben erhielten je gleiche Anteile am Vermögen ihres Vaters, blieben aber mit gegenseitiger Haftung unter der Autorität des ältesten männlichen Mitglieds des erweiterten Verwandtschaftsverbandes miteinander verbunden. Soweit sie am gleichen Ort lebten, blieb auch die räumliche Einheit des Haushalts erhalten. Über die *Fraterna* hinaus unterstand die Leitung der Geschäfte des erweiterten Verwandtschaftsverbandes deren ältestem männlichem Angehörigen. Ein wesentlicher Vorteil dieser Verwandtschaftsorganisation bestand darin, den Zusammenhalt und die finanzielle Stabilität geographisch weit gespannter Handelsnetzwerke zu sichern. Zum Teil – etwa im Fall der Familie Sceriman, von der in dieser Studie noch näher die Rede sein wird – hatten diese Netzwerke wahrhaft globale Ausmaße. Im frühen 18. Jahrhundert bestand das verwandtschaftsbasierte Netzwerk der Sceriman aus mindestens zwanzig Partnern aus drei Generationen. Etwa die Hälfte lebte in Neu-Dschulfa, die anderen hatten sich in Venedig, Livorno, Surat (Indien) und kleineren Handelszentren niedergelassen oder waren auf Rechnung der Familie unterwegs.<sup>104</sup>

Artikulierte sich das Handelsgeschäft der Kaufleute von Neu-Dschulfa im Kern um die Bindungen zwischen den Angehörigen erweiterter Familienverbände, so gewann es darüber hinaus seine Dynamik durch das Instrument der *commenda*, mit dem das Kapital der in Neu-Dschulfa ansässigen Großkaufleute mit den Fähigkeiten und der Arbeitskraft ihrer Handelsagenten von Westeuropa bis Ostasien zusammengeführt wurden. Letztere waren keine Angestellten; sie durften als Vergütung vielmehr einen Teil der Gewinne – zwischen einem Viertel und einem Drittel – für sich behalten. Dank der Erfolgsbeteiligung konnte sich ein Teil der *commenda*-Agenten nach einiger Zeit selbständig machen, was die dynamische Expansion der Handelsnetzwerke und die Entstehung neuer Handelszentren begünstigte.<sup>105</sup>

Die auf Verwandtschaft und *commenda* beruhenden Bindungen erleichterten einerseits die Abwicklung der Handelsgeschäfte, indem sie dafür das nötige Vertrauen schufen. Andererseits ermöglichten sie eine ausgeprägte geographische Diversifizierung und damit die Risikoabsicherung und Anpassung an veränderte

104 Herzig, *The Family Firm*; ders., *The Armenian Merchants*, 156–182. Vgl. *Aslanian*, *From the Indian Ocean*, 144–164, 166–201; ders., *The Circulation of Men and Credit*, 145–157.

105 *Aslanian*, *From the Indian Ocean*, 121–144, 164–165; ders., *The Circulation of Men and Credit*, 126–145; *Bhattacharya*, *Armenian-European Relationship*, 283–287; ders., *The »Book of Will«*; ders., *Making Money at the Place of Manila*; Herzig, *The Armenian Merchants*, 213–226.



Rahmenbedingungen. Wie wichtig letzteres war, erwies sich nach dem Sturz von Schah Sulṭān Ḥusain im Oktober 1722, der das endgültige Ende eines sowohl für die Safavidendynastie als auch für die armenischen Kaufleute vorteilhaften Zusammenwirkens bedeutete.<sup>106</sup> Während sich die Armenier mit den neuen afghanischen Machthabern noch einigermaßen arrangieren konnten, gehörten die als reich geltenden Kaufleute in den 1740er Jahren zu den Hauptopfern der willkürlichen und mit äußerster Gewalt durchgesetzten Kontributionsforderungen Nādir Ṣāhs. Diese Entwicklungen setzten der Rolle Neu-Dschulfa als Knotenpunkt von Handelsnetzwerken, die von Ostasien bis Westeuropa reichten, ein Ende.<sup>107</sup> Damit war auch die Existenz der kleinen armenisch-katholischen Gemeinschaft von Neu-Dschulfa in Frage gestellt.<sup>108</sup>

Dank der breiten geographischen Diversifizierung bedeutete der Niedergang Neu-Dschulfa nicht das Ende der Handelsunternehmungen, die bis dahin ihr Zentrum in Persien gehabt hatten. Bereits im 17. Jahrhundert hatten manche Armenier große Teile ihres Kapitals auf europäischen Finanzplätzen angelegt.<sup>109</sup> Im Zuge der allmählichen Öffnung des Zarenreiches hatten die armenischen Handelshäuser von Neu-Dschulfa seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts auch in Russland mit großem Gewinn neue Märkte und Transitwege nach Nord- und Westeuropa erschlossen.<sup>110</sup> Während die russischen Obrigkeiten die armenischen Kaufleute dazu verpflichten wollten, Rohseide ausschließlich nach Russland oder auf den russischen Transitwegen nach Nord- und Westeuropa zu transportieren, verstanden die Armenier die Erschließung russischer Märkte und Transitwege

106 Vgl. *Bellingeri*, Sugli Sceriman rimasti a Giulfa.

107 Wenn auch die Chronologie des Niederganges von Neu-Dschulfa als »nodal center« im Einzelnen umstritten bleibt, zeichnen die folgenden Arbeiten doch ein eindruckliches Bild der Veränderungsprozesse: *Aslanian*, From the Indian Ocean, 202–214; *Baghdiantz McCabe*, The Shah's Silk, 171–198, 271–363; *Herzig*, The Armenian Merchants, 105–108, 269 f.

108 Vgl. 2.2. *Safavidische Herrschaftspraxis zwischen Inklusivität und Rechtgläubigkeit*.

109 *Baiburtian*, Participation of Iranian Armenians, 44. Über die Kaufleute aus Neu-Dschulfa in Marseille: *Raveux*, Entre réseau communautaire intercontinental et intégration locale.

110 Gesandte der Handelshäuser von Neu-Dschulfa hatten 1667 und 1673 vom Zar Exklusivprivilegien für den Handel zwischen Astrachan am Kaspischen Meer und den russischen Städten sowie für den Transit von Astrachan über die russischen Flüsse nach Nord- und Westeuropa erhalten. 1711 bestätigte Peter der Große diese Privilegien. Weitere Privilegien regelten den Weitertransport über Archangelsk und Nowgorod in die Niederlande und nach Skandinavien. Um 1700 kontrollierten die armenischen Kaufleute etwa drei Viertel des Handels zwischen Russland und Persien sowie drei Viertel bis vier Fünftel des Transithandels über Astrachan und die Wolga nach Nord- und Westeuropa (*Tadjirian/Karapétian*, Les voies de transit; *Troebst*, Isfahan – Moskau – Amsterdam. Vgl. *Aslanian*, From the Indian Ocean, 82 f.; *ders.*, Julfan Merchants and European East India Companies, 205–208; *Baghdiantz McCabe*, The Shah's Silk, 275–288; *Floor*, The Economy of Safavid Persia, 236–244; *Matthee*, The Politics of Trade, 192–202, 218–223).

als Teil einer Strategie der Diversifizierung ihrer Handelsnetzwerke und damit auch ihres Risikos. Eine einseitige Ausrichtung auf die russischen Märkte und Transitwege lag nicht in ihrem Interesse. Dementsprechend verhandelten sie in den 1680er und 1690er Jahren auch mit der schwedischen Krone über Privilegien für den Handel mit Schweden und über die Ostsee mit Westeuropa. Nach dem Fall der Safavidendynastie boten die Privilegien der Zaren vorteilhafte Rahmenbedingungen, die reiche Kaufleute dazu bewogen, sich in Russland niederzulassen.<sup>111</sup>

Im gleichen Kontext geographischer Diversifizierung und Risikominimierung verlagerten andere den Schwerpunkt ihrer Tätigkeiten nach Südasien. Zwar besteht in der Forschung keine Übereinstimmung über das Ausmaß der aktiven Zusammenarbeit armenischer Kaufleute mit den europäischen Handelsgesellschaften in Indien. Unzweifelhaft ist aber, dass sie die Möglichkeiten zu nutzen verstanden, welche die wachsende europäische Präsenz schuf.<sup>112</sup> So schlossen etwa 1688 armenische Kaufleute in London einen Vertrag mit der *East India Company*, der aus armenischer Sicht vor allem den Handel und die Niederlassung in den Faktoreien der Handelsgesellschaft in Indien erleichtern, aus der Sicht der *East India Company* den armenischen Handel zwischen Indien und Europa an englische Netzwerke binden sollte. Mit den lokalen Verhältnissen vertraute Armenier erbrachten in Indien wichtige Vermittlungsleistungen für Portugiesen, Niederländer und Engländer.<sup>113</sup>

Armenische Familien, die ihre Tätigkeiten schwerpunktmäßig in Gebiete verlagerten, die zum Herrschaftsbereich katholischer Obrigkeiten gehörten, neigten dazu, Kontakte mit katholischen Missionaren zu pflegen. Letzteres tat insbesondere die Familie Sceriman, die seit der Regierungszeit von 'Abbās I. zu den führenden Familien von Neu-Dschulfa gehörte, von wo aus sie unter anderem mit Italien Handel trieb. Als sie in der Zeit um 1700 den Mittelpunkt ihrer Geschäfte nach Venedig verlegte, kam ihr der Umstand zugute, dass sie in Italien aufgrund ihres Bekenntnisses zum Katholizismus als Stütze einer Union der armenischen Kirche mit Rom galt. Hinweise auf eine derartige Präferenz sind bei den Sceriman in auffälliger Weise seit den 1640er Jahren zu finden, als im lokalen Machtgefüge erste Veränderungen auszumachen waren, welche die vergleichsweise privilegierte Stellung der armenischen Kaufleute von Neu-Dschulfa unter der Herrschaft der Safaviden längerfristig gefährden sollten.<sup>114</sup>

111 *Tadjirian/Karapétian*, Les voies de transit, 161; *Troebst*, Die Kaspj-Volga-Ostsee-Route.

112 Bhaswati Bhattacharya widerspricht der Auffassung von Ina Baghdiantz McCabe, in Indien hätten sich die Armenier nur in Einzelfällen mit den Handelsgesellschaften zusammengeschlossen, um diese nicht als Konkurrenten zu stärken (*Baghdiantz McCabe*, *The Shah's Silk*, 344 f.; *Bhattacharya*, *Armenian-European Relationship*).

113 *Aslanian*, *From the Julfan Merchants and European East India Companies*, 197–205; *Ferrier*, *The Agreement*; *ders.*, *The Armenians and the East India Company*.

114 Vgl. 4.3.1. *Handelsnetzwerke, Mobilität und konfessionelle Zugehörigkeit: Die Familie Sceriman*.

## 2.4 Vorzeichen der Bekehrung oder Machiavellismus?

Persien gewann die Aufmerksamkeit der katholischen Höfe in Rom und Madrid zu einem Zeitpunkt, als der inklusive Charakter safavidischer Herrschaft besonders ausgeprägt war. Europäische Beobachter, die sich an einer Norm konfessioneller Eindeutigkeit orientierten, sahen in diesen Charakteristika von Herrschaft unter ‘Abbās I. Hinweise auf eine bevorstehende Bekehrung zum Christentum. Diese Wahrnehmung bildete in Rom eine Entscheidungsgrundlage, die erst allmählich an anderslautenden Berichten über die Praxis vor Ort zerbrach.

Hatte Pius V. die Gemeinsamkeit mit Schah Tahmāsp I. in der Abneigung gegen die Übergriffe des »Tyrannen der Türken« gegen menschliches und göttliches Recht gesucht, so ging Clemens VIII. in einem Breve, das er 1601 den Jesuiten Francisco Costa und Diego Miranda mitgab, davon aus, dass ‘Abbās I. geneigt sei, sich zum Christentum zu bekehren.<sup>115</sup> Eine der Frauen des Schahs sprach der Papst aufgrund ihrer georgischen Herkunft sogar als »unsere liebste Tochter in Christus« an.<sup>116</sup> Dieses Wunschbild eines philochristlichen Safavidenhofes entstand aus der selektiven Rezeption von Berichten über die Präsenz von Christen bei Hofe und über die Zeichen des Respekts des Schahs für den christlichen Glauben. Es setzte bei den Nachrichten an, die über die Gesandtschaft eines Augustiners, Simão de Morães, in den 1580er Jahren nach Goa und nach Europa gelangt waren. Pater Simão hatte damals im Auftrag Philipps II. als König von Portugal den Frieden mit den Safaviden bestätigt.<sup>117</sup> Mit der dauerhaften Niederlassung von Augustinern und unbeschuhten Karmeliten in Isfahan ab 1602 beziehungsweise 1607 wurde der Nachrichtenfluss schlagartig erweitert und zugleich widersprüchlicher: Berichten, die das Bild eines philochristlichen potentiellen Bündnispartners bestätigten, wurde schon in den ersten Jahren des Bestehens der Missionen zum Teil heftig widersprochen. Dennoch bildeten die vorteilhaften Berichte über ‘Abbās I. noch die Grundlage für die Entscheidungen der 1622 gegründeten Propagandakongregation im ersten Jahrzehnt ihres Bestehens.

Die Gesten des Wohlwollens, mit denen der Schah die Augustiner und die unbeschuhten Karmeliten empfing, wurden von diesen zuerst als Zeichen einer religiösen Nähe des Herrschers zum Christentum interpretiert. 1602 ließ Aleixo de Meneses, Erzbischof von Goa, durch die Augustiner Jerónimo da Cruz und António de Gouveia dem Schah ein Buch mit Darstellungen des Lebens Christi

115 Breve von Clemens VIII. an Schah ‘Abbās I., Rom, 24.2.1601 (ed. in: [Chick], *Chronicle*, Bd. 2, 1274–1276).

116 Ders. an die »Königin der Perser« (»regina Persarum«), Rom, 24.2.1601: »carissima in Christo filia Nostra« (ed. in: ebd., Bd. 2, 1276 f.).

117 *Alonso*, P. Simón de Moraes.

überreichen, weil er darüber informiert gewesen sei, »wie sehr sich der Schah dem Christentum zugeneigt zeigte«. <sup>118</sup> Diesen Eindruck schien 'Abbās I. mit dem Interesse zu bestätigen, das er dem Buch entgegenbrachte: den neugierigen Fragen nach den dargestellten »Geheimnissen« des christlichen Glaubens und der Aufforderung an António de Gouveia, alle Illustrationen mit Randnotizen in persischer Sprache zu erläutern. Solche und weitere Nachrichten über die zuvor-kommende Behandlung seiner Ordensbrüder wusste 1606 Pater Felix de Jesus in seiner Chronik der ostindischen Kongregation der Augustiner zu berichten. Die Erlaubnis, in Isfahan eine Kirche zu errichten, war dieser Darstellung zufolge mehr als eine opportunistische Geste gegenüber den Gesandten eines potentiellen Bündnispartners: ein Hinweis auf die möglicherweise bevorstehende Bekehrung des Schahs und seiner Untertanen, bestätigt durch die Besuche von Muslimen, die bei den Patres die Heilung von Krankheiten suchten. <sup>119</sup>

Die Auswahl der Geschenke, welche die unbeschuhten Karmeliten im Januar 1608 'Abbās I. überreichten – ein Kreuz aus Bergkristall, Gemälde der Madonna del Popolo und des Heiligen Michael, die vier Bücher des Neuen Testaments in arabischer Übersetzung und eine prachtvoll illustrierte Bibel aus dem 13. Jahrhundert, neben einem Glas aus Bergkristall und einer arabischen Ausgabe der *Elemente* Euklids –, wurde ebenfalls durch die Vorstellung beeinflusst, der Schah stehe kurz vor der Bekehrung zum Katholizismus. Mit den arabischen Übersetzungen der Evangelien und der *Elemente* Euklids (Abb. 14, S. 234) wurde die Rolle Roms als Zentrum des Buchdrucks in nichteuropäischen Sprachen dokumentiert, handelte es sich doch mit aller Wahrscheinlichkeit um die 1590–1591 beziehungsweise 1594 in der *Typographia Medicea* in Rom gedruckten Ausgaben dieser Werke. 'Abbās I. nahm auch diese Geschenke mit deutlichen Zeichen der Wertschätzung auf. Er ließ die heute als »Morgan Bible« bekannte Handschrift mit Erläuterungen in persischer Sprache versehen (Abb. 10) und gab den Gesandten, die er nach Europa sandte, teilweise Geschenke christlichen Inhaltes mit. <sup>120</sup>

118 »[...] por ser emformado quão affeisoado se mostrava o Xā as couzas da christandade« (*Felix de Jesus*, Primeira Parte da Chronica, 90).

119 Ebd., 90–97.

120 *Shreve Simpson*, Shah 'Abbas and his Picture Bible; *dies.*, The Morgan Bible. Zu den arabischen Ausgaben der Evangelien und der *Elemente* Euklids: *Halfi*, The Arabic Vulgate in Safavid Persia, 44–66, 70 f., vgl. *De Young*, Further Adventures. Zur Zusammensetzung der Geschenke auch: P. Paolo Simone di Gesù Maria O. C. D., Relazione dell'ambasciata che fecero li Padri Carmelitani Scalzi a Scia Abbas Re di Persia in nome della Santità di Nostro Signore Papa Paolo Quinto (AGOCD, 234/a/1); P. Juan Thadeo de San Eliseo O. C. D. an [P. Fernando de Santa María ?], *praepositus generalis* O. C. D., o. O., undatiert [zwischen Mai 1608 und Januar 1609, wahrscheinlich August 1608] (AGOCD, 236/a/2).



Abb. 10 Fol. 24v der »Morgan Bible« mit Bilderläuterungen in persischer Sprache (1. Samuell 14:37–45 und 15:2–9). Die um 1250 für Ludwig IX. von Frankreich geschaffene Bilderbibel gelangte als Geschenk von Kardinal Bernhard Maciejowski für 'Abbäs I. nach Isfahan (The Pierpont Morgan Library, New York, Sign.: MS M.638).

Neben den Nachrichten über Gunstbezeugungen des Herrschers, die als Vorzeichen einer bevorstehenden Bekehrung gedeutet wurden, gelangten schon früh Berichte nach Europa, die solche Hoffnungen hätten dämpfen können. Gegensätze zwischen den Berichten ein und desselben Geistlichen zeigen, wie sehr die Inhalte durch die jeweilige Interaktionssituation – sowohl die Beziehungen vor Ort als auch jene zu den Adressaten der Berichte – geprägt wurden. Besonders auffällig ist dies beim unbeschuhten Karmeliten Juan Thadeo de San Eliseo, von dessen späterer Stellung als Dolmetscher und Übersetzer bei Hofe noch eingehender die Rede sein wird.<sup>121</sup> Zeichnete der unbeschuhte Karmelit Paolo Simone di Gesù Maria nach seinem ersten Aufenthalt in Isfahan in den Jahren 1607–1608 noch ein eher vorteilhaftes Bild der sich abzeichnenden Möglichkeiten für die Mission<sup>122</sup>, so unterstrich sein Gefährte Juan Thadeo in einem Schreiben von 1608 oder 1609 an den *praepositus generalis* seines Ordens stattdessen den Willen von ‘Abbās I., möglichst viele Christen zum Islam zu bekehren: Er sei »in seinem Herzen ein Mohammedaner«, und alles, was er in der Vergangenheit getan habe, sei bloß vorgespielt gewesen.<sup>123</sup> In einer ebenfalls um 1609 verfassten Relation über die Sitten von Schah ‘Abbās I. verband Pater Juan Thadeo die Feindschaft gegen die Christen und die sexuellen Ausrichtungen – Polygynie und homosexuelle Neigungen – zum Bild eines Herrschers, vor dessen Begierden niemand – Knaben, Mädchen oder verheiratete Frauen – sicher sei. Bestätigt wurde dieses Bild durch die Verstöße des Herrschers gegen die Gebote seiner eigenen Religion – den Vorwurf, Schweinefleisch und Wein zu konsumieren. ‘Abbās I. habe keine Religion; im Glauben wie auch in allen Regierungsangelegenheiten lasse er sich allein durch seinen Willen leiten.<sup>124</sup> Nicht Liebe und Zuneigung zur christlichen Religion, sondern »bloßes Interesse und Staatsräson« seien es, die das Verhältnis ‘Abbās’ I. zu den Geistlichen bestimmten, stellten zwei weitere unbeschuhte Karmeliten in einem Bericht über eine Audienz fest, die der Schah 1609 den unbeschuhten Karmeliten gewährte.<sup>125</sup> In späteren Berichten äußerte sich Juan Thadeo de San

121 Vgl. 3.1.2. *Übersetzer und Dolmetscher*.

122 P. Paolo Simone di Gesù Maria O.C.D., *Descrizione di Persia*, undatiert (AGOCD, 234/b/2).

123 P. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D. an [P. Fernando de Santa María ?], *praepositus generalis* O.C.D., o.O., undatiert [zwischen Mai 1608 und Januar 1609, wahrscheinlich August 1608]: »[...] lui è Mahomettano di cuore, e tutto quello che per il passato ha fatto è stato finto [...]«. (AGOCD, 236/a/2, zit. in: [Chick], *Chronicle*, Bd. 1, 164).

124 P. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D., P. Vicente de San Francisco O.C.D., *Relación breve de las cosas pertenecientes al Rey de Persia y sus costumbres*, 1609 (AGOCD, 237/m/1 und 3).

125 *Relatione del P. Benigno di S. Michele sul suo viaggio in Persia*, verfasst durch P. Redempto de la Cruz und P. Benigno di San Michele O.C.D., Isfahan, 10.8.1609: »puro interesse e raggion di stato« (AGOCD, 234/e/bis, fol. 27v). Es ist anzunehmen, dass die unbeschuhten

Eliseo weitaus positiver als noch 1608–1609 über seine Gespräche mit Gelehrten und die Aufnahme bei Hofe. Der neue Ton entsprach der veränderten Position der unbeschuheten Karmeliten, die Beziehungen bei Hofe aufgebaut und an Wertschätzung seitens des Schahs gewonnen hatten.<sup>126</sup>

Die Wahrnehmung der Persienmission durch die Kurie und deren Entscheidungspraxis folgten nur teilweise den Berichten, die nach Rom gelangten. 1622 schenkte der *praepositus generalis*, Domingo de Jesús María, der selbst der *Propaganda fide* angehörte, den übrigen Mitgliedern der Kongregation die gedruckte Relation über das »Martyrium« von fünf zum Christentum konvertierten Muslimen, die durch die unbeschuheten Karmeliten getauft worden waren.<sup>127</sup> Damit erhielt die Persienmission der unbeschuheten Karmeliten im Gründungsjahr der *Propaganda fide* ihre eigenen Märtyrer, die ihr einen würdigen Platz neben den Asienmissionen anderer Orden verschaffen sollten. Zugleich zeigten die Ereignisse, dass an eine Bekehrung der muslimischen Bevölkerung auch in Persien nicht zu denken war.

Dennoch waren es nicht solche Nachrichten, die das Persienbild der neu gegründeten Kongregation bestimmten. Abgeschnitten vom unmittelbaren Kontakt mit dem missionarischen Wirkungsfeld erlebte die *Propaganda fide* im ersten Jahrzehnt ihres Bestehens die Persienmission auf ihre eigene Art – so wie sie sein sollte und nicht wie sie war. Obwohl die Berichte der Missionare in den 1620er Jahren insgesamt andere Schlüsse nahelegten, beruhten die Beratungen und Beschlüsse der Kongregation überwiegend auf jenen Nachrichten, die das Bild einer offenen Aufnahme der Geistlichen bestätigten. Einen Bericht des Dominikaners Gregorio Orsini, der begründete, warum die Verbreitung des christlichen Glaubens in Persien so einfach sei, versah der Sekretär der Kongregation, Francesco Ingoli, mit verschiedenen zustimmenden Randbemerkungen: Man sei dort frei, über die Wahrheit der Evangelien und die Falschheit des »mohammedanischen Glaubens« zu predigen. Die Perser teilten »viele Prinzipien und verschiedene Meinungen« mit den Christen.<sup>128</sup> Da der Weg zur Bekehrung muslimischer Perser geöffnet sei, plädierte Ingoli für die Ernennung eines lateinischen Bischofs in

---

Karmeliten den Begriff der Staatsräson über das 1589 in Venedig veröffentlichte Werk *Della Ragion di Stato* des Jesuiten Giovanni Botero rezipierten (Lee, A Printing Press for Shah 'Abbas, 325f.).

126 Dazu 3.1.2. *Übersetzer und Dolmetscher* und 3.2.1. *Geteilte Wissenskulturen*.

127 Breve relatione del martirio di cinque Persiani, 43. Vgl. [Chick], *Chronicle*, Bd. 1, 259–266.

128 Relatio undecima de fidei propagatione in Persarum Regno eiusque amplis conterminis in decem ordinate discursos, verfasst von P. Gregorio Orsini O.P., mit Randbemerkungen von Francesco Ingoli, Sekretär der Propagandakongregation, 1626: »Primo quia [...] libere coram eis de veritate evangelium, et falsitate Mahometea sermocinari licet [...]. Quia in multis principiis, variisque opinionibus cum Christianis sentiunt, et concordant, sed praesertim liberum arbitrium nobiscum admittunt, quod plane Turci negant, fatoque

Isfahan. Dank der Präsenz eines Bischofs würden die Bekehrungswilligen zum lateinischen und nicht zum armenischen Ritus finden.<sup>129</sup> Die 1632 ernannten lateinischen Bischöfe von Isfahan und Bagdad wurden dementsprechend durch die Propagandakongregation mit dem doppelten Auftrag nach Persien gesandt, den »König von Persien«, dessen Hof und andere »Personen von Autorität und Wissen« für die Wahrheit des Evangeliums zu gewinnen, und die »häretischen« oder »schismatischen« Christen zur Union mit Rom zu bewegen.<sup>130</sup>

Die *Propaganda fide* und ihr erster Sekretär, Francesco Ingoli, nahmen also jene Nachrichten zur Kenntnis, die zur Rechtfertigung der Missionspläne und damit auch zur Legitimation der Kongregation beitrugen. Die Persienmission der unbeschuheten Karmeliten, die zu den wenigen Unternehmungen gehörte, die vergleichsweise direkt der Leitung der *Propaganda fide* unterstanden, eignete sich besonders gut dazu, Erfolgserwartungen mit der eben erst eingerichteten Kongregation zu verbinden. Dabei gab es durchaus auch in Rom Stimmen – etwa Pietro della Valle –, welche diese mit Nachdruck vor überzogenen Erwartungen warnten: Im Breve des Papstes für den Schah solle man sich, so della Valle 1632, darauf beschränken, »den König zu ermahnen, die Freundschaft und Korrespondenz mit Seiner Heiligkeit und allen Christen beizubehalten und die Bischöfe, die ausgesandt würden, und alle ihnen untergebenen Christen zu begünstigen«.<sup>131</sup> Vom Schah die Errichtung und Ausstattung einer Kirche zu erwarten, sei, wie wenn man »vom Papst verlangen würde, in Rom eine Moschee zu bauen und auszustatten«.<sup>132</sup>

---

omnia attribuit [...].« (APF, SOCG, Bd. 209, fol. 8r/v). Zur Person von Francesco Ingoli: *r.r.2. Zwischen Jurisdiktionskonflikt und personaler Vernetzung*.

129 Della necessità di far un vescovo in Persia, verfasst von Francesco Ingoli, Sekretär der Propagandakongregation, undatiert [1629 ?] (APF, SOCG, Bd. 209, fol. 91r/v, zit. in: [Chick], Chronicle, Bd. 1, 295 f.).

130 Istruzione per li due vescovi che si manderanno in Persia, verfasst von Francesco Ingoli, Sekretär der Propagandakongregation, durch die Kongregation genehmigt am 8. II. 1632: »Vedino d'insinuarsi nella gratia del Re di Persia, de suoi più favoriti e grandi della Corte, e con altre persone d'autorità, e di sapere [...].« (APF, Istruzioni diverse, 1623–1638, fol. 181r/v).

131 Parere del Signore Pietro della Valle intorno alla spedizione de' Brevi per li vescovi di Persia, behandelt in der *Congregazione generale* vom 22. II. 1632: »Mi parebbe dunque che il contenuto del Breve non dovesse essere altro che esortare il Re a mantener l'amicitia e corrispondenza incominciata con Sua Santità e con tutti i Christiani et a favorire i vescovi che si mandano, et tutti i Christiani a loro soggetti.« (APF, SOCG, Bd. 209, fol. 233r/v).

132 »Il domandare al Re, non solo che fabbrichi la Chiesa, ma che la doti ancora, dubito che da lui, e se non da lui [...] almeno da i satrapi della sua seta, a i quali il Re in somiglianti cose non potrà contradire, sarà male inteso, perché tenendosi egli capo nello spirituale



Die Achtung, die der Schah ihnen selbst und den mit ihrem Glauben assoziierten Praktiken und Objekten entgegenbrachte, beschrieben die Missionare überwiegend als Vorzeichen einer baldigen Bekehrung oder als Ausdruck eines auf der Staatsräson beruhenden, machiavellistischen Opportunismus. Einzelne Berichte lassen indessen erkennen, dass solche Gesten im Kontext einer Kultur zu interpretieren sind, die Gottgefälligkeit nicht an einen Ausschließlichkeitsanspruch konfessioneller Art band. Was genau hinter den Berichten von Missionaren stand, die für sich in Anspruch nahmen, den Schah öffentlich zur Bekehrung zum »wahren Glauben« aufgefordert zu haben, kann im Einzelnen nicht überprüft werden. Wagte es der Augustiner António de Gouveia 1602 wirklich, den Schah vor versammeltem Hof dazu aufzufordern, »den falschen Glauben« (»a falça ley«), dem er bis dahin gefolgt sei, aufzugeben und stattdessen »den wahren Glauben Christi« (»a verdadeira ley de Christo«) anzunehmen? Berichte solcher Art bedienten Rollenerwartungen an die Missionare als potentielle Glaubenszeugen, vor deren Hintergrund Zweifel an der genauen Wiedergabe der Dialoge berechtigt sind. Auffallend ist allerdings die Antwort des Schahs, wie sie in der Chronik des Augustiners Felix de Jesus referiert wird; dem Pater zufolge soll der Schah erwidert haben, »auch sein Glaube sei gut und in ihm könne er errettet werden«. <sup>133</sup> Dass es unterschiedliche Zugänge zu einem gottgefälligen Leben gebe, konnte dem Augustiner und seinen Lesern nur als ein »Irrtum« mehr erscheinen, besonders wenn damit der Islam gemeint war. Stattdessen wird im Folgenden zu fragen sein, ob die Antwort des Schahs wie auch seine Respektbezeugungen gegenüber christlichen Praktiken und damit assoziierten Objekten eher als Ausdruck eines inklusiven Religionsverständnisses zu verstehen sind, das ein höheres Maß an Vieldeutigkeit und Pluralität zuließ als die Konfessionskirchen der europäischen Frühen Neuzeit.

---

della setta mahometana, il fare a lui questa domanda, sarà come a punto, se qui si domandasse al Papa che fabricasse, e dotasse una meschita in Roma.« (Ebd., fol. 232r/v).

133 »[...] respondeo que *tão bem* [Hervorhebung Ch. W.] a sua ley era boa e que nella se podia salvar [...]« (*Felix de Jesus*, Primeira Parte da Chronica, 98 f., vgl. 108: »[...] disse o Xá que a minha ley he tão boa como a vossa [...]«).

### 3 Christliche *‘ulamā*? Missionare und Muslime

Im Zuge des iberischen Ausgreifens nach Übersee bildeten sich seit dem 16. Jahrhundert hierarchische Kategorisierungen der verschiedenen Gesellschaften heraus, von denen in den Missionshandbüchern Anweisungen für die Form der Kontaktaufnahme abgeleitet wurden. Folgt man dem einflussreichen Werk *De procuranda Indorum Salute* des Jesuiten José de Acosta, so gehörten die asiatischen Reiche zur obersten Kategorie von Nichtchristen mit dauerhafter Regierung, Gesetzen, befestigten Städten, angesehenen Magistraten, prosperierendem Handel und Schriftkultur, die wie die Griechen und die Römer nach der Art der Apostel zum Evangelium gerufen werden sollten.<sup>1</sup> Für Acosta bedeutete dies, dass alles, was nicht in einem Gegensatz zum Christentum stand, respektiert werden sollte. Freundschaft und Vertrauen der zu Konvertierenden waren mit Bescheidenheit zu gewinnen, die Autorität der Obrigkeiten sollte geachtet werden.<sup>2</sup>

Die Wahrnehmung der lokalen Gesellschaft durch die seit dem frühen 17. Jahrhundert in Isfahan eintreffenden Missionare und die daraus abgeleiteten Vorgehensweisen folgten der Kategorisierung von Acosta. Außer in Fragen der Religion brachten sie der lokalen Kultur hohe Wertschätzung entgegen. Bereits aus den ersten Berichten der unbeschuhten Karmeliten sprach die Bewunderung für die materielle Kultur der Residenzstadt Isfahan. Den auch von späteren Reisenden geistlichen und weltlichen Standes viel bestaunten »Abbild der Welt-Platz« (*Maidān-i Naqš-i Ğabān*), den ‘Abbās I. bei seiner Residenz anlegen ließ (Abb. 11), beschrieben Pater Redempto de la Cruz und Benigno di San Michele 1609 als größer und schöner als jeder andere auf der Welt; die Unterkünfte für fremde Kaufleute habe der Schah »mit königlicher Herrlichkeit und Größe« errichtet. Gleichmaßen begeistert fiel ihr Urteil über die ebenfalls von ‘Abbās I. angelegte Prachtallee (*Ĉabār Bāĝ*) aus, welche die armenische Vorstadt Neu-Dschulfa über die Allāhwerdi-Brücke – eine der den Autoren zufolge weltweit am besten geschmückten – mit Isfahan verband (Abb. 12 und 13).<sup>3</sup>

---

1 »Prima classis eorum est, qui a recta ratione et consuetudine generis humani non ita multum recedunt. Hi sunt potissimum quibus et respublica constans et leges publicae et civitates munitae et magistratus insignis et certa atque opulenta commercia sunt, et quod omnium caput est, litterarum celebris usus.« (*Acosta*, *De procuranda Indorum Salute*, Bd. 1, 60–63, Zitat: 60).

2 In einem Gegensatz dazu stand das Vorgehen in der Karibik oder in Brasilien, aber auch jenes gegenüber den Landbevölkerungen und städtischen Unterschichten in Europa. Dazu am Beispiel des Königreichs Neapel: *Selwyn*, *A Paradise Inhabited by Devils*.

3 *Relatione del P. Benigno di S. Michele sul suo viaggio in Persia*, verfasst durch P. Redempto de la Cruz und P. Benigno di San Michele O. C. D., Isfahan, 10. 8. 1609: »con magnificenza

Philippe de la Très Sainte Trinité, der sich 1629–1630 einige Monate und 1640 einige Wochen in Isfahan aufhielt, hatte selbst für den ästhetischen Wert der Moscheen, insbesondere der Schahmoschee, ein offenes Auge.<sup>4</sup>

Nicht nur die Berichte der unbeschuhten Karmeliten enthielten implizite und explizite Vergleiche, welche die materielle Kultur der Residenzstadt als jener europäischer Städte zumindest ebenbürtig erscheinen ließen. Der Kapuziner Pacifique de Provins, der 1628 in Isfahan eine Niederlassung seines Ordens gründete, meinte, seitdem 'Abbās I. Isfahan als Residenzstadt gewählt habe, sei diese zum »angenehmsten Aufenthaltsort unter dem Himmel« geworden.<sup>5</sup> Alexandre de Rhodes, der 1648 als einer der ersten Jesuiten nach Isfahan kam, fand ähnliche Worte: »Das ist eine der größten und schönsten Städte, die ich auf der Welt gesehen habe.« Bezugspunkte des Vergleiches waren für den französischen Jesuiten die Städte Paris und Rom, hinter denen Isfahan nicht zurückstand: »In der Mitte der Stadt befindet sich ein schöner eckiger Platz [›Abbild der Welt-Platz‹; *Maidān-i Naqš-i Ġabān*, Ch. W.] wie die Place Royale in Paris, jedoch deutlich größer; er ist gut zweimal so groß wie die Piazza Navona, die ich in Rom gesehen habe.«<sup>6</sup>

Erster Adressat der Augustiner und der unbeschuhten Karmeliten bei deren Ankunft 1602 beziehungsweise 1607 war der Herrscher, Schah 'Abbās I. Von ihm sollten sie nicht nur die Erlaubnis erbitten, sich in Persien niederzulassen. Mit der Entsendung der Patres verband man in Madrid, Goa und Rom über die Hoffnung auf ein Bündnis gegen die Osmanen hinaus zunächst auch jene auf eine Bekehrung zahlreicher Muslime, ja des Schahs selbst, zum Christentum, wie

---

e grandezza regia« (AG OCD, 234/e<sup>bis</sup>, fol. 38v, vgl. 39r, zit. in: [*Chick*], Chronicle, Bd. 1, 189).

4 *Philippus a Sanctissima Trinitate* [*Philippe de la Très Sainte Trinité*], Itinerarium Orientale, 82 f.; ders., Voyage d'Orient, 105–107.

5 »[...] la plus agréable demeure qui soit sous le ciel« (*Pacifique de Provins*, Le voyage de Perse, 255, vgl. 254).

6 »C'est une des plus grandes, et des plus belles villes que j'ai vues dans le monde. [...] au milieu de la ville il y a une belle place carrée comme la place Royale de Paris, mais notablement plus grande, elle est bien deux fois comme la place Navone que j'ai vue à Rome.« (*Alexandre de Rhodes*, Les divers voyages et missions, 55 f.). Reisende weltlichen Standes urteilten ähnlich wie die Ordensgeistlichen. Zum *Maidān-i Naqš-i Ġabān* und dem *Ġahār Bāg* meinte der italienische Reisende Pietro della Valle 1617, sie überträfen in ihrer Art alles, was es in Konstantinopel oder der ganzen Christenheit gebe, im Besonderen die Piazza Navona in Rom (Pietro della Valle an Mario Schipano, Isfahan, 17.3.1617, in: *della Valle*, Viaggi, Parte seconda: La Persia, Bd. 1, 33). Das Urteil des Venezianers Ambrogio Bembo, der 1674 nach Isfahan gelangte, fiel kaum weniger begeistert aus: »Questo maidan dunque è la piazza del re, [...] e nella sua grandezza e bellezza supera molte delle più belle d'Europa, e credo sia superata da poche.« (*Bembo*, Il viaggio in Asia, 373).

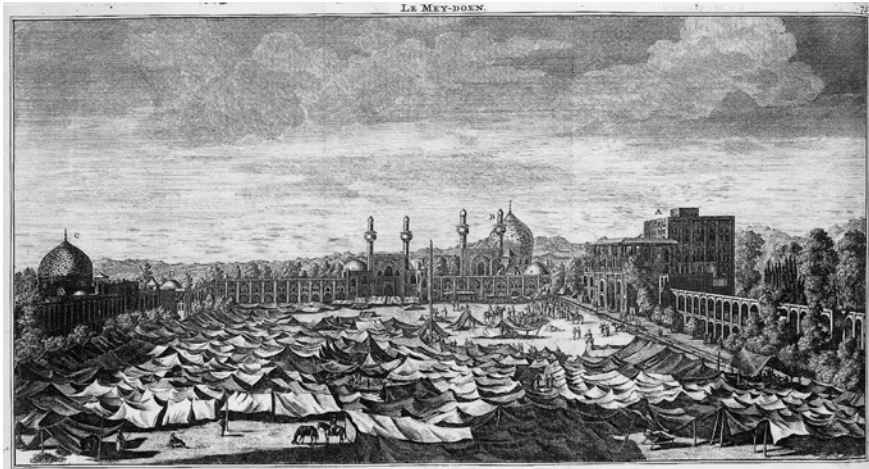


Abb. 11 »Abbild der Welt-Platz« (*Maidān-i Naqš-i Ğāhān*) in Isfahan (aus: *Bruyn, Voyages*, Bd. 1, Tafel 75).

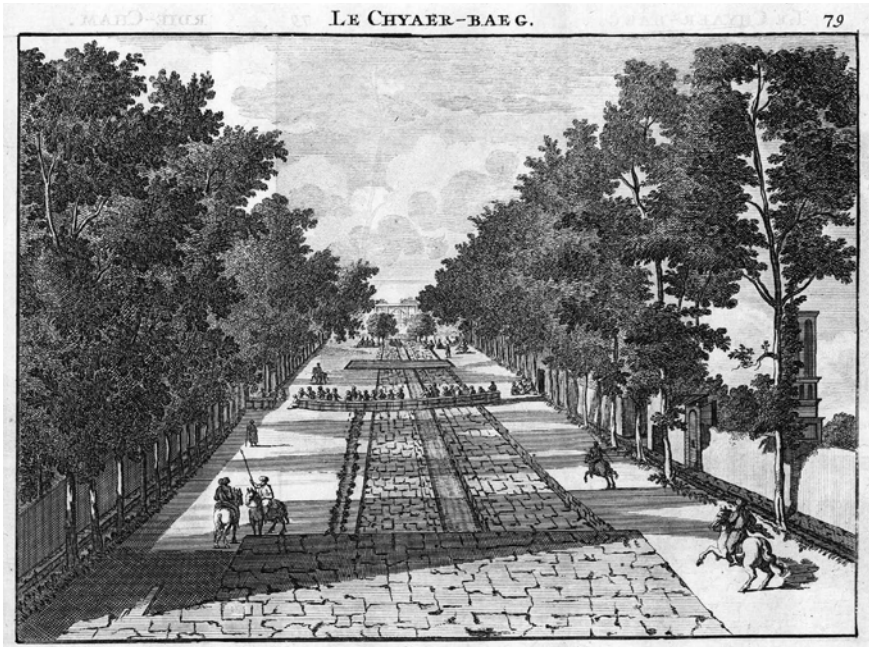


Abb. 12 Prachtallee (*Čahār Bāġ*) in Isfahan (aus: ebd., Tafel 79).

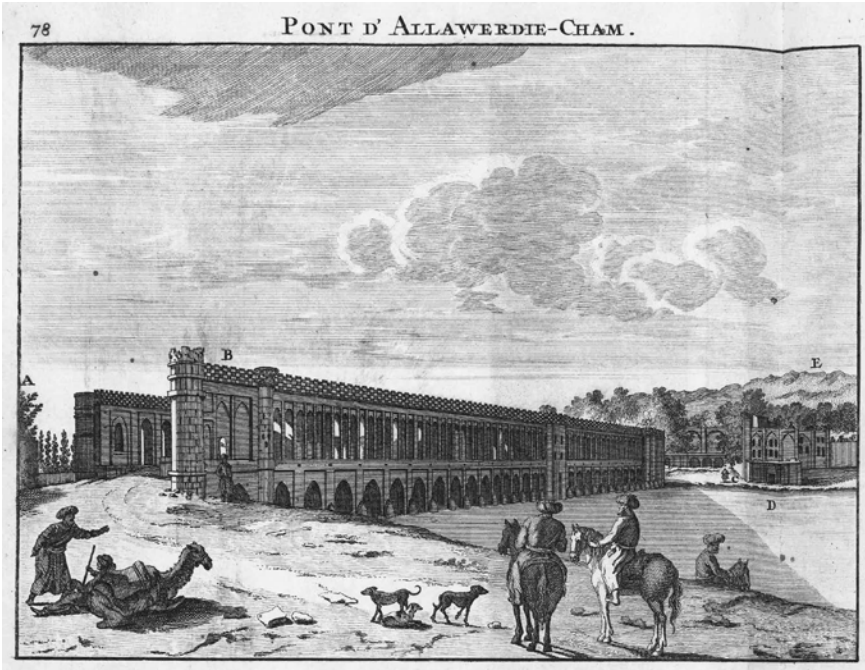


Abb. 13 Allähwerdi-Brücke in Isfahan (aus: ebd., Tafel 78).

bereits weiter oben ausgeführt wurde.<sup>7</sup> Der ausdrückliche Auftrag, Beziehungen mit dem Hof zu pflegen, unterschied die Missionen in Persien von jenen im Osmanischen Reich. Dort galt der Hof für katholische Geistliche als unerreichbar, weshalb die Praktiken indirekter Kontaktaufnahme auf höchster Ebene (zum Beispiel über die französischen Botschafter und deren Dragomane bei der Hohen Pforte) darauf ausgerichtet waren, für die Tätigkeit außerhalb des Hofes – bei den Ostchristen und in den lateinischen Diasporen – Handlungsspielräume zu schaffen. Neben dem Herrscher selbst gehörten in Persien hofnahe *'ulamā* zu den ersten Ansprechpersonen der Missionare, auch dies ein Unterschied zum Osmanischen Reich. Mit schiitischen Gelehrten sprachen die Patres nicht nur über Religion, sondern auch über antike Philosophie und weitere Wissensbereiche.

Seit den ersten Bemühungen der römischen Kurie um Kontakte mit dem Schah prägte die gemeinsame Feindschaft gegen die Osmanen die Wahrnehmung des Safawidenreiches. Diese stand zur Zeit von Schah *'Abbās I.* in einem deutlichen Gegensatz zu den abwertenden Charakterisierungen des Osmanischen Reiches, die im Gefolge von Reformation und katholischer Reform an die Stelle

<sup>7</sup> Vgl. 2. *Im Schatten des Schahs: Das Safawidenreich als Arena katholischer Mission.*

älter, inklusiver Kategorien getreten waren.<sup>8</sup> Europäische Reisende weltlichen und geistlichen Standes anerkannten das Persien der Safaviden nicht nur wie das Osmanische Reich als Ort einer glänzenden materiellen Kultur, sondern beschrieben auch eine blühende Wissenskultur. Obwohl Bildung und Wissenschaft im Osmanischen Reich kaum weniger gepflegt wurden, waren die Urteile über das Safavidenreich ungleich wohlwollender. Hier fehlten die militärischen Gegensätze, welche die Beziehungen zum Osmanischen Reich störten. Über die Rezeption antiker Autoren galten die Osmanen, die mit der Eroberung Konstantinopels den Untergang des oströmischen Reiches besiegelt hatten, als Nachfahren der nomadisch-barbarischen Skythen, während die Safaviden mit den persischen Herrschern der Antike assoziiert wurden.<sup>9</sup> Im Anschluss an den italienischen Humanismus wurde nicht so sehr die Beschreibung der Perserkönige als asiatische Despoten, wie sie von Herodot überliefert war, als vielmehr das Perserbild Xenophons rezipiert, der Kyros in seiner *Cyropaedia* als tugendhaften und weisen Herrscher charakterisiert hatte.<sup>10</sup>

Die Vorstellung, dass der gemeinsame Gegensatz zu den Osmanen auch die Ablehnung einer illegitimen, »despotischen« Regierungsform impliziere, ist bereits in der Publizistik des 16. Jahrhunderts – unter anderem bei Giovanni Botero – nachweisbar.<sup>11</sup> Sie wurde auch in den Missionsberichten fortgeschrieben. Dem »Tyranen« der Türken, der seine Untertanen zu Sklaven erniedrige und im Verkehr zwischen den Fürsten alle Regeln des Rechts missachte, stellte man den als »König« bezeichneten Herrscher Persiens gegenüber, dessen Herrschaft damit trotz des Religionsunterschieds als legitim erschien. Diesen Wahrnehmungen entsprachen die Einschätzungen von Umgangsformen und Wissenskultur. Mit dem

8 Dazu aus der Perspektive der Habsburgermonarchie: *Johnson*, Cultural Hierarchy.

9 *Brentjes*, The Interests of the Republic of Letters, 450–454; *dies.*, Western European Travellers; *dies.*, The Invention of a »Historiography of Science«. Bereits in der Geschichtsschreibung des italienischen Humanismus wurden den Osmanen als Nachfahren der Skythen andere, weniger barbarische muslimische Herrscher gegenübergestellt (*Meserve*, Empires of Islam).

10 Ebd., insbes. 218 f.

11 »Il governo di queste genti [der Perser] ha più del regio, e del politico, che si usi tra i Maomettani: anzi non è tra loro altra parte, ove fiorisca più questa sorte di governo. Perché tutti gli altri quasi estirpano la nobiltà, e si vagliono dell'opera de gli schiavi, ammazzano i loro fratelli, o gli acciecano; ma tra Persiani la nobiltà è in molta stima; e li Re trattano i loro fratelli humanamente, e tengono sotto di se molti Principi di gran possanza, e facoltà: il che non comportano nell'Imperio loro gli Ottomani.« (*Botero*, Relationi universali, 2. Teil, 203, vgl. 204). »Il governo de gli Ottomani è affatto despotico; perché il Gran Turco è in tal modo padrone d'ogni cosa compresa entro i confini del suo dominio, che gli abitanti si chiamano suoi schiavi, non che sudditi [...]« (Ebd., 255 f.). Zum Vergleich zwischen Persern und Osmanen im Venedig des 16. Jahrhunderts: *Rota*, Under Two Lions, 31–38 (hier auch der Hinweis auf Giovanni Botero).

»Geiz« und der »hochmütigen Tyrannei der Türken« kontrastierten »die umgängliche und höfliche Gemütsart der Perser« und die »Ordnung und Sicherheit ihrer Regierung«, meinte etwa ein gewisser Jean de Montheron, der 1640–1641 den Bischof von Babylon, den unbeschuhten Karmeliten Bernard de Sainte-Thérèse, nach Isfahan begleitete.<sup>12</sup>

Seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts trübten sich die Wahrnehmungen der politischen Ordnung Persiens allmählich ein. Dies entsprach zum einen den tatsächlichen Veränderungen der Herrschaftspraxis unter den Nachfolgern 'Abbās' I., die insbesondere die Lebensbedingungen der religiösen Minderheiten verschlechterten<sup>13</sup>, zum anderen den sich verändernden Wahrnehmungsmustern der europäischen Beobachter. Ihre positiven Einschätzungen bezogen sich zunehmend auf eine vergangene Blütezeit, während das Bild der Gegenwart durch Despotismus und den Niedergang der sozialen und politischen Ordnung geprägt war.<sup>14</sup> Für die zunehmend negative Beurteilung steht etwa der *État de la Perse* von Raphaël du Mans aus dem Jahre 1660. Der Kapuziner beschrieb die Regierung des Königreichs anders als noch Giovanni Botero als »despotisch«. Der König besitze die »absolute Befehlsgewalt [...] über Leben und Tod« über sein ganzes Reich und sämtliche Untertanen, die er ebenso leicht erhöhen wie erniedrigen könne. In Gerichtsfällen gebe ein Einzelner ohne Kenntnis der Gesetze dem Meistbietenden Recht; einen Adel gebe es nicht einmal dem Namen nach, und die Besteuerung des armen Volkes erfolge nach dem Belieben der Eintreiber.<sup>15</sup> Trotz seiner Abhängigkeit von den Informationen des Kapuziners relativierte hingegen Jean Chardin noch den despotischen Charakter der Safavidenherrschaft, indem er die Willkür in erster Linie am Hof verortete und zum Beispiel der These vom Bodenmonopol des Despoten widersprach sowie die geringe Besteuerung der Untertanen lobte.<sup>16</sup>

12 Relation du voyage de Perse, par M. [Jean] de Montheron, o.O., undatiert: »[...] car il n'en est plus de besoin, quand les caravanes entrent dans la Perse, où l'humeur affable et civile des Persiens, avec l'ordre et la sûreté de leur gouvernement, reçoit le voyageur, et lui fait oublier les effets de l'avarice et de l'orgueilleuse tyrannie des Turcs.« (Montpellier, Bibliothèque interuniversitaire. Section Médecine, H 100, fol. 35r, vgl. 46v–47r, 51v–53v; 58r).

13 Dazu 2.2. *Safavidische Herrschaftspraxis zwischen Inklusivität und Rechtgläubigkeit*.

14 So *Matthee*, From Splendour and Admiration.

15 P. Raphaël du Mans, *État de la Perse*, 1660: »Le gouvernement du Royaume est despotique, monarchique, le Roi ayant commandement absolu sur tout le Royaume et sur tous ses sujets [...], de vie et de mort sans appréhension de révolte, soulèvement. Et la raison de cela est que tous ces grands sont gens qui sont les premiers et d'ordinaire derniers gentilshommes de leur race, le Roi les élevant et abaissant aussi facilement l'un que l'autre.« (Ed. in: *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 2, 1–199, hier 9, vgl. 198).

16 Wenn Montesquieu das Konzept des »asiatischen Despotismus« mit Persien verband, übernahm er von Chardins Analyse jene Elemente, welche seine Konstruktion dieses

In der auf der Grundlage der *Mémoires* des Jesuiten Tadeusz Juda Krusiński verfassten, 1728 erstmals in Druck erschienenen *Histoire de la dernière Révolution de Perse* wurde dann indessen die durch die afghanische Eroberung und den Sturz der Safaviden 1722 geprägte jüngste Geschichte Persiens zum Sinnbild des Ruins eines einst blühenden Reiches als Folge der Unmoral der Eunuchen, welche die Regierungsgeschäfte an sich gerissen hätten.<sup>17</sup> Die Willkürherrschaft Nādir Šāhs (1736–1747) wurde in der europäischen Publizistik des 18. Jahrhunderts zu einem Inbegriff orientalischer Despotie.<sup>18</sup> Als der letzte lateinische Bischof von Isfahan, der unbeschulte Karmelit Cornelio di San Giuseppe, 1769 im Gefolge der Engländer Buschir am Persischen Golf verließ, wollte er damit nach seinen Worten verhindern, »Opfer der Wut jener Barbaren« zu werden.<sup>19</sup>

Solche Wahrnehmungen schufen wie in anderen asiatischen Reichen die Grundlage für die mehr oder weniger weitgehende Anpassung an das lokale soziale Gefüge. Die Fragen nach den Praktiken der Beziehungspflege und nach den Handlungserwartungen, denen die Missionare folgten, sind deshalb im Folgenden vor diesem Hintergrund zu stellen. Dazu soll zuerst auf die Kontakte bei Hofe eingegangen werden, wo vor allem die portugiesischen Augustiner und die französischen Kapuziner diplomatische Aufgaben im Dienst christlicher Höfe erfüllten, einzelne Missionare aber auch als Übersetzer und Dolmetscher in ein Dienstverhältnis zum Schah traten. Daran anknüpfend werden im zweiten Kapitel die Beziehungen der Missionare zu den schiitischen Gelehrten untersucht: ihre Teilhabe an einer Wissenskultur, deren antike Grundlagen ihnen aufgrund der eigenen Bildung vertraut waren; die Disputationen, die inhaltlich trennten, als soziale Praxis aber verbindend wirken konnten. Drittens rücken Heilungspraktiken in breiteren muslimischen Bevölkerungsschichten in den Blick. Hier ist abzuklären, inwiefern aus der muslimischen Bevölkerung heraus neben den medizinischen Kenntnissen mancher Missionare auch Fähigkeiten, Wunder zu bewirken, nachgefragt wurden, die man ihnen als Männern Gottes zuschrieb. Am Schluss dieses Kapitels steht der Fall zweier Augustiner, die – als einzige in der Geschichte der Persienmissionen – aus ihrer sozialen Einbettung in die lokale Gesellschaft heraus

---

Herrschaftstypus stützten. Dazu *Osterhammel*, Die Entzauberung Asiens, 279–284; zu den Bezügen zwischen Montesquieu und Chardin vgl. *Baghdiantz McCabe*, Orientalism, 273–280. Zum »asiatischen Despotismus«: *Grosrichard*, Structure du sérail.

17 *Cerceau*[/*Krusiński*], Histoire de la dernière Révolution. Vgl. *Krusiński*, Tragica vertentis belli persici historia, insbes. 1–231 (»Pars prima de causis, sive principii destructionis Monarchiae Persicae«).

18 Zahlreiche Nachweise bei *Bonnerot*, La Perse, 46–51, 53 f., 61 f., 64, 215 f., 223–225. Vgl. *Osterhammel*, Die Entzauberung Asiens, 221–227.

19 *Congregazione generale*, 22.8.1769: »per non restare colà vittima del furore di que' Barbari« (APF, Acta, Bd. 139, fol. 311r).



mit Orden und Kirche brachen und zum Islam konvertierten. Genauso wie es sich hier um Ausnahmefälle handelte, wurden umgekehrt die Bekehrungshoffnungen enttäuscht, welche die Patres aus den Zeichen des Respekts ableiteten, den Muslime ihnen selbst und Symbolen ihres Glaubens gegenüber bezeugten.

### 3.1 Missionare am Safavidenhof

Dass die ab 1602 am Safavidenhof eintreffenden Patres einen direkten Zugang zum Herrscher erhielten, der vor dem Hintergrund der Erfahrungen an anderen Höfen überraschte, lag zunächst an einer Praxis der Konvivialität, die das safavidische Hofzeremoniell insbesondere grundlegend von jenem der Osmanen unterschied.<sup>20</sup> Das osmanische Zeremoniell überhöhte die *majestas* des Sultans, indem es dessen öffentliche Auftritte zunehmend strikter begrenzte. Die Außenmauern des Topkapipalastes und eine Abfolge mehrerer Innentore trennten den Innenbereich des Sultanshofes von der Stadt.<sup>21</sup> Demgegenüber übten die Safaviden die Verpflichtungen zwischen Herrscher und Untertanen mit Ritualen ein, welche die hierarchisch geordnete persönliche Nähe zwischen dem Herrscher und einem ausgewählten Kreis von Untertanen betonten. Der aufwändige Ausbau Isfahans zur Residenzstadt seit der Regierungszeit 'Abbās' I. (1587–1629) sollte in Erwartung der Rückkehr des *mahdi* die Zugänglichkeit des Herrschers in einer irdischen Vision des himmlischen Paradieses verorten. Dementsprechend wurde der »Sitz der Herrschaft« (*Daulathana*) über einen zugleich als Tor und Palast ausgestalteten Bau (*'Ālī Qāpū*) mit dem riesigen, allgemein zugänglichen »Abbild der Welt-Platz« verbunden, der das Zentrum der neuen Stadtanlage bildete (Abb. 11, S. 195).<sup>22</sup> Anders als am osmanischen Hof, wo christliche Gesandte nur ausgesprochen selten und in hoch formalisierten Akten mit dem Sultan interagieren konnten und nie in Gegenwart des Herrschers zum Essen geladen wurden, drückte sich am Safavidenhof die *majestas* des Herrschers unter anderem in den Einladungen fremder Gäste – auch von Missionaren – zu den von Musik, Tanz und anderen Belustigungen begleiteten, durch den Herrscher persönlich präsierten Festmählern und im Übermaß der dabei aufgetragenen Speisen und des Weins aus.<sup>23</sup>

20 So *Babaie*, Isfahan and its Palaces.

21 Über das Zeremoniell des osmanischen Hofes: *Necipoglu*, Architecture, Ceremonial, and Power. Für einen Vergleich zwischen der Palastarchitektur der Osmanen, Safaviden und Moguln siehe *ders.*, Ottoman, Safavid and Mughal Palaces.

22 Vgl. *Babaie*, Isfahan and its Palaces, insbes. 7f., 65–69, 99–103, 143–149. Zur Art und Weise, wie im neu gestalteten städtischen Raum insbesondere während des schiitischen Trauermoments Muharram Herrschaft inszeniert und eingeübt wurde: *Rabimi*, Theater State.

23 So in Anlehnung an *Babaie*, Isfahan and its Palaces, 1f., vgl. 10f., 224–266.

Die Zugänglichkeit des Herrschers, die auch vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Praxis westeuropäischer Höfe überraschte, erleichterte die Kontaktaufnahme seitens der katholischen Missionare. Sie bot zugleich Anlass zu Fehleinschätzungen: Ihre anfänglichen Bekehrungserwartungen stützten die Augustiner und die unbeschuhten Karmeliten nicht zuletzt auf die Tatsache, dass sie nicht nur zum Herrscher vorgelassen wurden, sondern ihren Standpunkt sogar vor versammeltem Hof vortragen durften. Der Umstand, dass die Handlungen, mit denen die überlegene Stellung des Schahs inszeniert wurde, aufgrund der Sichtbarkeit der Vorgänge bei Hofe weit über die Palastmauern hinauswirkten, trug zugleich dazu bei, dass die europäischen Höfe für ihre Beziehungen zum Safavidenhof Agenten bevorzugten, die nicht als *alter ego* ihres Herrschers wahrgenommen wurden. Ordensgeistliche fielen in diese Kategorie.

### 3.1.1 Diplomatische Aufträge

1602 beziehungsweise 1607 traten die Augustiner und die unbeschuhten Karmeliten am Safavidenhof als Gesandte Philipps III. beziehungsweise des Papstes auf. Den missionarischen Auftrag sollten sie hinter die Aufgabe zurückstellen, ‘Abbās I. auf den Kampf gegen die Türken festzulegen; auch in Berichten der unbeschuhten Karmeliten selbst war dementsprechend zuerst die Rede von einer »ambasciata« im Namen des Papstes.<sup>24</sup> Während die politische Dimension des ihnen durch den Papst erteilten Auftrags bei den unbeschuhten Karmeliten rasch an Bedeutung verlor, blieb die Niederlassung der Augustiner in Isfahan existentiell an das Interesse des Hofes in Madrid (später Lissabon) und des Vizekönigs des *Estado da Índia* in Goa gebunden, mit dem Prior ihres Konvents über einen ständigen Agenten am Safavidenhof zu verfügen. Ähnliches galt bis um 1700 für den Guardian der 1628 gegründeten Niederlassung französischer Kapuziner, der ebenfalls als Agent seines Königs am Safavidenhof wirken sollte.

Für den Hof in Madrid und den Vizekönig des portugiesischen *Estado da Índia* in Goa war die ständige Präsenz eines eigenen Agenten am Hof in Isfahan im frühen 17. Jahrhundert umso wichtiger, als die Beziehungen zu den Safaviden durch die portugiesische Besetzung von Hormuz belastet waren und Engländer

---

24 P. Paolo Simone di Gesù Maria O.C.D., *Relatione dell’ambasciata che fecero li Padri Carmelitani Scalzi a Scia Abbas Re di Persia in nome della Santità di Nostro Signore Papa Paolo Quinto* (AGOCD, 234/a/1); [Puntos secretos que Pablo V encargó al P. Pablo Simón y compañeros para el Sha de Persia], [Respuesta del Sha a estos puntos] (AGOCD, 234/a/3.1. und 3.2.); P. Paolo Simone di Gesù Maria O.C.D., *Relatione di Persia*, undatiert (AGOCD, 234/b/1); ders., *Descrizione di Persia*, undatiert (AGOCD, 234/b/2).

und Niederländer im Indischen Ozean in Schifffahrt und Handel als ernst zu nehmende Konkurrenten in Erscheinung zu treten begannen. Finanziert wurde der Konvent der Augustiner in Isfahan deshalb »zum Dienste Gottes und Seiner Majestät« von Goa aus im Namen des Königs. Wurde der Prior des Konvents ausnahmsweise nicht selbst mit den Verhandlungen beauftragt und stattdessen ein Gesandter weltlichen Standes an den persischen Hof abgeordnet, sollte er diesem mit seiner Sprachkenntnis und seinem Wissen über die lokalen Verhältnisse beratend zur Seite stehen und Kontakte bei Hofe vermitteln.

Auf Empfehlung des Erzbischofs von Goa, des Augustiners Aleixo de Meneses, ordnete Philipp III. 1608 an, dass immer zwei Augustiner dem Schah nachreisen sollten, wenn dieser Isfahan verließ. Sie sollten seine Geschäfte beim Schah vertreten, über alles notwendig Erscheinende informieren und auf diese Weise das Fehlen eines Botschafters ausgleichen. Wegen seiner Erfahrung und der ihm zugeschriebenen Gunst des Schahs wurde Pater Belchior dos Anjos, der 1604 bereits einen Gesandten weltlichen Standes an den Safavidenhof begleitet hatte, für diese Aufgabe vorgesehen. Belchior dos Anjos und weitere Augustiner korrespondierten in den 160er Jahren als Agenten ohne Gesandtenstatus von Persien aus mit dem Hof in Madrid: Sie informierten über die Feldzüge 'Abbās' I. gegen die Osmanen und dessen Beziehungen mit fremden Höfen, über den Seidenhandel, über die Auseinandersetzungen um Hormuz und das englische Vordringen in den Persischen Golf.<sup>25</sup> Dabei handelten sie aus dem Kontext des portugiesischen *Estado da Índia*, weniger aus jenem der spanischen Gesamtmonarchie heraus. Als Philipp III. einen Botschafter weltlichen Standes, García de Silva y Figueroa, nach Persien sandte, dem eine Politik zugeschrieben wurde, die mehr den Interessen der Krone Kastilien folgte<sup>26</sup>, beteiligte sich Pater Belchior dos Anjos dementsprechend im Einvernehmen mit dem Vizekönig in Goa, Jerónimo de Azevedo, und dem Gouverneur von Hormuz an den Bestrebungen, diese Gesandtschaft zu hintertreiben. Der Botschafter kastilischer Herkunft wurde dazu insgesamt mehr als drei Jahre in Goa und Hormuz aufgehalten. Er kam zwar im Oktober 1614 in Goa an, konnte deshalb aber erst 1618 in Qazwīn seine erste Audienz erhalten.<sup>27</sup> In seiner Korrespondenz mit dem Staatsrat in Madrid erweckte Pater Belchior

25 Philipp III. an Aleixo de Meneses, Erzbischof von Goa und Gouverneur des *Estado da Índia*, Lissabon, 3.1. und 26.3.1608 (ed. in: Documentos remetidos da Índia, Bd. 1, 169 f., 237 f.). Vgl. *Gulbenkian*, *As embaixadas*, 494 f. Siehe die Edition der Korrespondenz in: *Alonso*, *P. Melchor de los Ángeles*, und *ders.*, *Novísimo florilegio*.

26 Zur Gesandtschaft von García de Silva y Figueroa: *Silva y Figueroa*, *Comentarios de la Embaxada*; *Loureiro/Resende* (Hg.), *Estudios sobre Don García de Silva y Figueroa*; *Gil Fernández*, *El imperio luso-español*, Bd. 2, 241–358; *ders.*, *The Embassy of Don García de Silva y Figueroa*; *Rubiés*, *Political Rationality and Cultural Distance*.

27 *Gulbenkian*, *As embaixadas*, 498 f.

dos Anjos den Eindruck, in Absprache mit García de Silva y Figueroa vorzugehen, nicht ohne diesen zugleich wegen der hohen Kosten, die er verursache, heftig zu kritisieren und den Nutzen seiner Gesandtschaft in Zweifel zu ziehen. Sich selbst präsentierte der Augustiner aufgrund seines geistlichen Standes als der bessere Diener des Königs; in Persien brauche es »eine scharfsinnige Person, die wenig koste und viel an den Hof [in Madrid], nach Indien und nach Hormuz schreibe«. <sup>28</sup>

Die Eroberung von Hormuz 1622 durch die Truppen 'Abbās' I. mit Unterstützung englischer Schiffe bedeutete eine nachhaltige Schwächung der portugiesischen Präsenz im Persischen Golf gegenüber den europäischen und asiatischen Konkurrenten, nicht jedoch deren Ende. 1630 gewährte Allāhwerdi Hān, *wazīr* von Schiras, den Portugiesen das Recht, in Bandar-i Kung eine Faktorei zu errichten. Zugleich gestand er ihnen vertraglich die Hälfte der dortigen Zolleinnahmen zu. Die weitere Schwächung der portugiesischen Seemacht, die Abneigung des Schahs, einen Vertrag zu honorieren, den nicht er selbst, sondern der *wazīr* von Schiras abgeschlossen hatte, sowie der Umstand, dass der peripher gelegene Hafen von Bandar-i Kung weitgehend durch die ansässigen Kaufleute selbst verwaltet wurde, führten allerdings dazu, dass die portugiesischen Einkünfte weit hinter den vertraglichen Zusicherungen zurückblieben. <sup>29</sup> Auf die portugiesischen Niederlagen gegen die Niederländer in Süd- und Südostasien folgten Verluste im Indischen Ozean und in der Golfregion gegenüber Schiffsverbänden aus Oman. 1650 verlor der portugiesische *Estado da Índia* den Hafen und die Festung von Muscat, von wo aus die Omanis nun die den Portugiesen verbliebenen Niederlassungen bedrohten. <sup>30</sup> In diesem Kontext waren die Augustiner immer wieder maßgeblich an Verhandlungen mit dem persischen Hof beteiligt. Ein Erfolg wäre dem Konvent nicht zuletzt finanziell zugutegekommen, weil die Krone den Patres einen Teil der Einkünfte aus Bandar-i Kung als Dotierung zugesprochen hatte. <sup>31</sup>

Als 1695 Schiffe des Imams von Oman Bandar-i Kung plünderten und damit zugleich die Interessen des *Estado da Índia* schädigten und in den Herrschaftsbereich der Safaviden hineingriffen, schienen die Voraussetzungen für ein portugiesisches Bündnis mit dem Schah gegeben. Der Gouverneur von Lār, dessen Interessen durch den Vorstoß geschädigt worden waren, bot Hand zur Aushandlung eines Vertrages, in dem die Unterstützung seiner Landtruppen durch

28 P. Belchior dos Anjos O.S.A. an Juan de Ciriza, Sekretär des *Consejo de Estado*, Isfahan, 18.1.1618: »una persona inteligente que le cueste poco y escriba mucho a esa corte, a la India y a Ormuz« (ed. in: *Alonso*, P. Melchor de los Ángeles, 292 f.).

29 *Barendse*, *The Indian Ocean World of the Seventeenth Century*, 46 f.; *Boxer*, *Anglo-Portuguese Rivalry*, 112–114; *Floor*, *Five Port Cities, 1500–1730*, 429–476; *Slot*, *The Arabs of the Gulf*, 133 f.

30 *Boxer*, *The Portuguese Seaborne Empire*, 133–135.

31 *Flannery*, *The Mission of the Portuguese Augustinians*, 108 f., Fußnote 78.

Schiffe des *Estado da Índia* unter anderem an die Erfüllung des portugiesischen Anspruchs auf die Hälfte der Zolleinnahmen von Bandar-i Kung geknüpft wurde. Zur Ratifizierung sandte der Vizekönig in Goa Gregório Pereira Fidalgo als Botschafter nach Isfahan, wo sich jedoch die Gegner der Absprache durchsetzten, sodass die Gesandtschaft scheiterte.<sup>32</sup>

Diese gescheiterte Gesandtschaft ist für uns dennoch interessant, weil an ihr die Aufgabenteilung zwischen den Beteiligten besonders gut dokumentiert ist. Gemäß der Instruktion des Vizekönigs in Goa hatte Gregório Pereira Fidalgo als Botschafter die Ratifizierung des Vertrags durch den Schah zu erhalten und dabei mit den Mitteln des Zeremoniells seinen überlegenen Rang gegenüber den anderen in Isfahan anwesenden Gesandten zu bekräftigen. Für den Augustiner António de Jesus war eine Rolle außerhalb des Gesandtschaftszeremoniells vorgesehen. Er sollte den Botschafter beraten und dessen Reise von Bandar-i Kung nach Isfahan sowie den Empfang bei Hofe vorbereiten. Wegen der Kenntnisse der lokalen Gepflogenheiten, die der Pater besaß, hatte sich der Botschafter nach dessen Rat zu richten: »[...] da dieser Geistliche so erfahren ist, müsst Ihr Euch immer sehr seinen Berichten anpassen.«<sup>33</sup>

Bei der Ankunft des Botschafters befand sich Pater António tatsächlich in Bandar-i Kung. Pereira Fidalgo zufolge entsprach die Aufgabenteilung der vizeköniglichen Instruktion: Während er selbst auf das angemessene Zeremoniell achtete, übernahm es der Augustiner, als Unterhändler in Bandar-i Kung und in Isfahan auf die Auszahlung des portugiesischen Anteils an den Zolleinnahmen zu pochen, wozu er Pereira an den Hof vorausreiste.<sup>34</sup> António de Jesus ernannte 1696–1697 großes Lob für seine Dienste als Berater und Unterhändler. Briefen

32 *Treslado dos capitulos que conthem o regamo del rey da Persia de liga que entre esta Coroa e as armas portuguezas tem feito o capitam mor do Estreito Francisco Pereira da Silva contre o inimigo Arabio por ordem do Senhor Conde de Villa Verde Vice Rey da Índia*, undatiert [1695] (DAAG, Sign. 974: *Reis Vizinhos*, Bd. 6, fol. 38r/v, ed. in: *Boletim da Filmoteca Ultramarina Portuguesa* 41–42–43 [1970], 223–226). Vgl. *Aubin*, *L'ambassade de Gregório Pereira Fidalgo*, 14–25, 77, 79; *Gulbenkian*, *As embaixadas*, 501 f.

33 *Instrucção que ha de seguir o D<sup>r</sup> Gregorio Pereira Fidalgo, o qual vai por Embaixador a el Rey da Persia, assim per lhe dar os parabens de sua promoção á Coróa, como para ratificar a liga que entre elle e as armas de el Rey nosso Senhor fez por ordem minha o Capitão mór da armada de alto bordo do Estreito de Ormuz e Mar Roxo, Francisco Pereira da Silva, tudo na fórma dos regimentos que para isso lhe dei, unterzeichnet: [Pedro António de Noronha de Albuquerque], Conde de Vila Verde, Goa, 20.3.1696: »[...] e como este Religioso he tão pratico, sempre vos deveis acomodar muito a seus informes.« (Ed. in: *Collecção de tratados e concertos de pazes*, Bd. 4, 246–283, insbes. 247 f., 251, 269, 281 [Zitat]).*

34 Gregório Pereira Fidalgo an Pedro António de Noronha de Albuquerque, Conde de Vila Verde, Vizekönig des *Estado da Índia*, Bandar-i Kung, 11.7.1696 (DAAG, Sign. 69: *Monções*, Bd. 60, fol. 180r–181r).

aus Persien zufolge, die am Hof in Lissabon eintrafen, handelten die Augustiner in Persien und vor allem Pater António gemäß ihren Pflichten. Letzterer habe mit großem Geschick und Tatkraft versucht, eine Konzession des Schahs zu hinterreiben, die es den Niederländern erlaubt hätte, sich in Bandar-i Kung niederzulassen. Der König wies seinen Vizekönig deshalb an, dem im Oktober 1696 zum Prior des Konvents ernannten Pater für seinen Einsatz bei den Verhandlungen zu danken.<sup>35</sup> Dazu kam es nicht, erreichten den Vizekönig doch fast gleichzeitig mit dem Schreiben Peters II. die Nachrichten über die Konversion des Augustiners zum Islam. Das Wissen, das António de Jesus zu einer Rolle als Berater des portugiesischen Botschafters und als Unterhändler befähigte, sollte ihm ebenso den Aufbau einer neuen Existenz im Dienste des Schahs ermöglichen.<sup>36</sup>

Gregório Pereira Fidalgo war der letzte Botschafter des Vizekönigs des *Estado da Índia* am Safavidenhof. Wie schon vor seiner Entsendung lief die Korrespondenz zwischen dem Vizekönig und anderen portugiesischen Amtsträgern einerseits und dem persischen Hof andererseits danach wieder ganz über den Faktor von Bandar-i Kung und die Augustiner in Isfahan.<sup>37</sup> Der Nachfolger von António de Jesus im Amt des Priors, António do Desterro, galt bald als ebenso wohl informierter Mittelsmann und Agent. Diese ihm beigemessene Rolle geht aus den Instruktionen an die Flottenkommandanten im Persischen Golf und den Korrespondenzen des Vizekönigs hervor. So wandte sich der Staatsrat des *Estado da Índia* in Goa im März 1709 gegen die Entsendung eines Botschafters. Die Verhandlungen mit dem Schah sollten stattdessen über António do Desterro abgewickelt werden, »von dessen Einsicht wegen seiner vielen Kenntnisse über jenen Hof mehr Wirkung erwartet werde als von jeder anderen Person«. <sup>38</sup> Francisco Pereira da Silva, *general do Estreito de Ormuz e Mar Roxo*, wurde angewiesen, den Prior mit den Verhandlungen am Hof zu betrauen.<sup>39</sup> Den Anlass zur Entsendung des Flottenverbandes hatte bereits ein Bericht des Augustiners geboten. Dieser hatte den Faktor von Bandar-i Kung darüber informiert, dass der französische Gesandte Michel am Hof in Isfahan zwischen Mai und Oktober 1708 für die *Compagnie des Indes* Zollprivilegien sowie das Recht, in Bandar-i Kung

35 Peter II. an dens., Lissabon, 26.1. und 22.3.1697 (DAAG, Sign. 70: Monções, Bd. 61, fol. 195r, 255r/v).

36 Siehe 3.4. *Von der sozialen Nähe zur Konversion zum Islam*.

37 *Gulbenkian*, *As embaixadas*, 502.

38 Rodrigo da Costa, Vizekönig des *Estado da Índia*, an Johann V., Goa, 31.12.1709: »de cuja inteligencia se esperava obrasse mais do que de outra qualquer pessoa pellas muitas noticias que tem daquella corte« (ed. in: *Arquivo Português Oriental*, Bd. 1, Vol. III, Parte II, 21). Vgl. Beratungen des *Conselho do Estado* vom 1.3.1709 (ed. in: *Assentos do Conselho do Estado*, Bd. 5, 247–252).

39 Regimento que se deo a Francisco Pereira da Silva general do Estreito de Ormuz e Mar Roxo, undatiert [1709] (DAAG, Sign. 1426: Regimentos, Bd. 9, fol. 66r–68r).

eine Faktorei einzurichten, ausgehandelt hatte. Sodann ließ der Aufenthalt eines Gesandten aus Oman in Isfahan einen Ausgleich zwischen dem Imam und den Safaviden auf Kosten der Portugiesen befürchten.<sup>40</sup> Der Faktor in Bandar-i Kung hatte seinerseits vor einer Gefährdung der portugiesischen Interessen durch die niederländische Konkurrenz gewarnt.<sup>41</sup>

Wie wichtig es war, vor Ort über zuverlässige Agenten zu verfügen, die auch ohne ausdrückliche Anweisung tätig werden konnten, zeigt allein schon die zeitliche Abfolge der Vorkehrungen, welche an den Höfen in Goa und Lissabon aufgrund dieser Nachrichten getroffen wurden. Der französische Gesandte Michel schloss seine Verhandlungen mit dem Hof in Isfahan bereits Ende Oktober 1708 ab.<sup>42</sup> Da die Schifffahrt zwischen dem Persischen Golf und Goa sowie zwischen Indien und Portugal von den Monsunwinden abhängig war, erfolgte jede Intervention von außen mit mehrmonatiger Verspätung: In Goa traf die Nachricht von den französisch-persischen Verhandlungen im Winter 1708–1709 ein; der Flottenverband unter dem Kommando von Francisco Pereira da Silva, der den portugiesischen Interessen im Persischen Golf Nachdruck verleihen sollte, konnte Goa im Frühjahr 1709 verlassen. Nach Portugal konnte der Vizekönig erst Ende Dezember 1709 berichten, als Pereira da Silva bereits wieder nach Goa zurückgekehrt war. Der König schließlich billigte das Vorgehen seines Vizekönigs im Nachhinein Ende September 1710.<sup>43</sup> Von Bedeutung waren die Bescheide aus dem fernen Lissabon deshalb weniger hinsichtlich der Vorkehrungen, auf die sie sich unmittelbar bezogen, als vielmehr auf einer instrumentellen und symbolischen Ebene hinsichtlich des künftigen Vorgehens der Akteure in Indien und Persien.

Obwohl António do Desterro nie einen diplomatischen Rang erhielt, blieb er dennoch *die* Schlüsselfigur aller Verhandlungen, die von Goa aus am persischen Hof geführt wurden. Die Anweisungen, die 1709 dem Kommandanten des portugiesischen Flottenverbandes bezüglich der Zusammenarbeit mit dem Augustiner mitgegeben wurden, fanden sich in den späteren Instruktionen an die Kommandanten wieder. Damit der Augustiner die ihm zugedachte Rolle wahrnehmen konnte, mussten ihm alle an den Schah gerichteten Schreiben in Kopie zugestellt

40 Novas de Asпам de 12 de Dezembro de 1708 dadas por P. Frey António do Desterro ao Feitor do Congo (DAAG, Sign. 83: Monções, Bd. 74B, fol. 493r/v). Zu den Bemühungen, die französischen Verhandlungen zu hintertreiben, vgl. *Gulbenkian, As embaixadas*, 502.

41 António dos Santos de Abreu, Faktor von Bandar-i Kung, an Rodrigo da Costa, Vizekönig des *Estado da Índia*, Bandar-i Kung, 9. und 12.10.1708 (DAAG, Sign. 83: Monções, Bd. 74B, fol. 491r–492v).

42 Novas de Asпам de 12 de Dezembro de 1708 dadas por P. Frey António do Desterro ao Feitor do Congo (DAAG, Sign. 83: Monções, Bd. 74B, fol. 493r).

43 Rodrigo da Costa, Vizekönig des *Estado da Índia*, an Johann V., Goa, 31.12.1709; Johann V. an Rodrigo da Costa, Lissabon, 30.9.1710 (ed. in: *Arquivo Português Oriental*, Bd. 1, Vol. III, Parte II, 20–22, 37f.).

werden, auf deren möglichst rasche Beantwortung der Pater drängen sollte.<sup>44</sup> Der Vizekönig korrespondierte öfters direkt mit dem Prior der Augustiner, um diesem Aufträge zu erteilen.<sup>45</sup> Auch gegenüber dem Schah bezeichnete der Vizekönig den Pater ausdrücklich als seinen Beauftragten, während sich der Prior in den Verhandlungen seinerseits auf die ihm gegebenen schriftlichen Instruktionen als Ermächtigung und zugleich Begrenzung seines Verhandlungsspielraumes berief.<sup>46</sup> Dem Vizekönig zufolge wurde der Augustiner am Hof in Isfahan sehr geschätzt und »machte dort die Staatsgeschäfte«.<sup>47</sup> Tatsächlich führte er die Verhandlungen, die 1718–1719 in die Entsendung eines Botschafters des Schahs nach Goa und den Abschluss eines Vertrages mündeten, der ein gemeinsames militärisches Vorgehen gegen den Imam von Oman und die Auszahlung des portugiesischen Anteils an den Zolleinnahmen von Bandar-i Kung vorsah.<sup>48</sup> Nach dem Abschluss des Vertrags durch den Botschafter des Schahs in Goa wies der Vizekönig den Prior an, in Isfahan auf die Umsetzung seiner Bestimmungen zu pochen, insbesondere die Entsendung eines Heeres gegen den Imam von Oman.<sup>49</sup> Im Mai 1719 erwartete

44 Regimento que se deo a Francisco Pereira da Silva general de armada [...] do Estreito de Ormuz e Mar Roxo, Goa, 13.3.1711 (DAAG, Sign. 1426: Regimentos, Bd. 9, fol. 94v). Vgl. Regimento que se deo a Francisco Pereira da Silva general do Estreito de Ormuz e Mar Roxo, undatiert [1709] (ebd., fol. 66r–68r).

45 So Vasco Fernandes César de Meneses, Vizekönig des *Estado da Índia*, an P. António do Desterro O.S.A., Goa, 30.11.1715 und 25.2.1716; P. António do Desterro O.S.A. an Luís Carlos Inácio Xavier de Meneses, Conde da Ericeira, Vizekönig des *Estado da Índia*, Isfahan, 23.12.1717; Luís Carlos Inácio Xavier de Meneses, Conde da Ericeira an P. António do Desterro O.S.A., Goa, 8.4.1718; ders. an Johann V., Goa, 15.1.1719 (über ein Schreiben des Priors); ders. an P. António do Desterro O.S.A., Goa, 15.3.1719 (ed. in: Arquivo Português Oriental, Bd. 1, Vol. III, Parte II, 196 f., 223–225, 310–312, 327–331, 366, 383–385).

46 Vasco Fernandes César de Meneses, Vizekönig des *Estado da Índia*, an Schah Sulṭān Ḥusain, Goa, 20.2.1715; P. António do Desterro O.S.A. an Luís Carlos Inácio Xavier de Meneses, Conde da Ericeira, Vizekönig des *Estado da Índia*, Isfahan, 23.12.1717 (ed. in: ebd., 163, 311).

47 Luís Carlos Inácio Xavier de Meneses, Conde da Ericeira, Vizekönig des *Estado da Índia*, an Johann V., Goa, 15.1.1719: »[...] recebi cartas do Padre Fr. António do Desterro [...] nomeado por sua Sanctidade vigario geral da Percia muito estimado naquella corte donde faz os Negocios do Estado [...]« (Ed. in: ebd., 366).

48 P. António do Desterro O.S.A. an Luís Carlos Inácio Xavier de Meneses, Conde da Ericeira, Vizekönig des *Estado da Índia*, Isfahan, 23.12.1717; Luís Carlos Inácio Xavier de Meneses, Conde da Ericeira an P. António do Desterro O.S.A., Goa, 8.4.1718; ders. an Johann V., Goa, 15.1.1719; Interpretação da petição que se fez ao Rey da Persia sobre as condições para a Aliança da guerra contra Mascate (ed. in: ebd., 310–312, 327–331, 365–370).

49 Luís Carlos Inácio Xavier de Meneses, Conde da Ericeira, Vizekönig des *Estado da Índia*, an P. António do Desterro O.S.A., 15.3.1719 (ed. in: ebd., 383–385).



Prior António do Desterro den portugiesischen Flottenverband mit dem aus Goa zurückkehrenden Botschafter des Schahs in Bandar-i Kung. Nach seiner Rückkehr nach Isfahan blieb er in brieflichem Kontakt mit dem Kommandanten, António de Figueiredo e Utra, der vergeblich bis Ende Oktober 1719 von Bandar-i Kung aus über die Umsetzung der vertraglichen Zusagen verhandelte, die der persische Befehlshaber verweigerte.<sup>50</sup> Mit dem Sturz der Safaviden wurden die Absprachen vollends hinfällig, auch wenn von portugiesischer Seite aus Versuche unternommen wurden, sie als Grundlage für die Regelung des Verhältnisses zu deren Nachfolgern heranzuziehen. In einem solchen Zusammenhang trat António do Desterro 1727 ein letztes Mal als Unterhändler in Erscheinung.<sup>51</sup> 1728 starb der Pater in Isfahan.<sup>52</sup>

Der hier erläuterte Einsatz von Ordensgeistlichen in Persien als Agenten der portugiesischen Krone war kein Einzelfall. Er entsprach einer Praxis, welche die Vizekönige des *Estado da Índia* bereits im 16. Jahrhundert auf dem indischen Subkontinent – etwa am Mogulhof – gepflegt hatten und von dort aus nach Persien übertrugen.<sup>53</sup> Ähnliche Aufgaben sollte auch der Guardian der 1628 gegründeten Niederlassung französischer Kapuziner in Isfahan im Dienst des Königs von Frankreich erfüllen. Zwischen den 1650er Jahren und seinem Tod im Jahr 1696 spielte der langjährige Guardian Raphaël du Mans eine ambivalente Rolle als landes- und sprachkundige Ansprechperson von Europäern unterschiedlicher Herkunft (darunter

50 António de Figueiredo e Utra an den [Vizekönig des *Estado da Índia*], Varceua [?], 15.12.1719; ders. an P. António do Desterro O.S.A., Bandar-i Kung, 26.10.1719 (DAAG, Sign. 95: Monções, Bd. 86A, fol. 234r, 240v–241r); *Gulbenkian*, *As embaixadas*, 502 f.

51 Tradução da copia do Regamo da letra Percia Sello de muito alto e muito Illustre Nababo, Februar 1727; P. Antonio de Desterro O.S.A. an Christovão de Melo, Governador e Capitão general do Estado da Índia [de Melo hatte das Gouverneursamt in Wirklichkeit nur *ad interim* zwischen 1723 und 1725 ausgeübt], Isfahan, 20.6.1727; ders. an João Fernandes de Almeida, Capitão general, Isfahan, 20.6.1727; ders. an João Roiz Machado, Secretario do Estado da Índia, Isfahan, 20.6.1727; *Noticias do que se passa em Mascate e Percia* (ed. in: *Arquivo Português oriental*, Bd. 1, Vol. III, Parte IV, 40 f., 52–58).

52 *Alonso*, *El convento agustiniano* [...] 1690–1702, 173, Anm. 58.

53 Neben der gut erforschten Entsendung von Jesuiten an den Mogulhof ist beispielsweise die Präsenz von Augustinern am ebenfalls muslimischen Hof von Golkonda zu verzeichnen. Wie ihre Ordensbrüder im Safavidenreich hatten sich die Augustiner am Hof des Nawab im Auftrag des Vizekönigs in Goa auch um höchst weltliche Geschäfte – etwa die Lieferung von Salpeter – zu kümmern. Dazu *Minuta* eines Briefes, den P. Diogo de São Nicolau, Provinzial O.S.A. dem Nawab von Golkonda schreiben sollte, Goa, 12.7.1679; *Ordem* an P. António de São José O.S.A., »residente no Reino de Golconda«, Goa, 15.7.1679; *Minutas* von 2 Briefen, die P. António de São José übergeben werden sollten (DAAG, Sign. 971: Reis Vizinhos, Bd. 3, fol. 34r–35v); Francisco de Távora, Vizekönig des *Estado da Índia*, an P. António de São José O.S.A. in Golkonda, Goa, 19.8.1682; ders. an P. Pedro da Silveira O.S.A. in Golkonda, Goa, August 1682 (DAAG, Sign. 972: Reis Vizinhos, Bd. 4, fol. 18r, 19r/v).

Abgesandten des Königs von Frankreich und der *Compagnie des Indes orientales*) einerseits und als Vertrauensmann der in dieser Zeit nacheinander herrschenden Schahs andererseits.<sup>54</sup> Konkurrenziert wurde der Guardian der Kapuziner in der Funktion als Agent des Königs von Frankreich seit dem Aufenthalt von François Picquet in Isfahan in den Jahren 1682 bis 1684 durch den Bischof von Babylon, zugleich apostolischer Vikar von Isfahan bis zur Ernennung eines eigenen Bischofs 1693. Als Picquet 1682 nach Isfahan kam, wurde er dort als Botschafter Ludwigs XIV. empfangen.<sup>55</sup> Auch der Nachfolger Picquets als Bischof von Babylon, Louis-Marie Pidou de Saint-Olon, verband sein Amt mit Aufgaben im Dienste des *Très Chrétien*, ernannte ihn Ludwig XIV. doch zum Konsul der französischen *nation* in Bagdad; blieb diese mindestens zweimal jeweils für drei Jahre erneuerte Ernennung in der Praxis bedeutungslos, weil sich Pidou nie in Bagdad aufhielt, so zeigte sie doch die enge Verbindung des Kirchenamtes mit der französischen Krone.<sup>56</sup>

Im frühen 18. Jahrhundert traten Gesandte weltlichen Standes gegenüber den Geistlichen in den Vordergrund. 1708 handelte Pierre-Victor Michel einen Vertrag aus, der die Beziehungen nach dem Vorbild der französisch-osmanischen Beziehungen regelte und zugleich die Grundlagen für die Ausweitung der Tätigkeit der *Compagnie des Indes* nach Persien schaffen und die Protektion des *Très Chrétien* für die Missionen sichern sollte.<sup>57</sup> Aus dem Hintergrund griffen Ordensgeistliche französischer Herkunft nach wie vor in die Abwicklung der Geschäfte ein: Bereits vor seiner Ankunft trat Michel in brieflichen Kontakt mit dem Superior der Jesuiten, Jacques Villotte, dem Jesuitenpater Léonard Mosnier, dem Vikar der unbeschuhten Karmeliten, Hugues de Saint-Denis, sowie dessen Ordensbruder Basile de Saint-Charles. Vereint arbeiteten die vier Geistlichen gegen den Einfluss der »feindlichen Nationen« (»nations ennemies«), zu denen sie neben den Engländern, den Niederländern und den »häretischen Armeniern« auch die katholischen Portugiesen zählten. Basile de Saint-Charles setzte seine Beziehungen bei Hofe dafür ein, dass Michel »mit allen Ehren, die dem Titel eines Botschafters geschuldet« waren, nach Isfahan geleitet und dort entsprechend empfangen wurde.<sup>58</sup> Nach der Abreise Michels gingen dessen konsularische Funktionen an

54 Dazu 3.1.2. *Übersetzer und Dolmetscher*.

55 *Goyau*, François Picquet, consul de Louis XIV, 283 f., 287–294, 297, 299, 301 f., 305–308. Vgl. *Antelmy*, La vie de Messire François Picquet, 430–443.

56 Ernennung durch den König, Versailles, 4.1.1686 (MEP, Bd. 13, 1 f.) und Marly, 3.11.1699 (MEP, Bd. 14, 177 f.).

57 *Lockhart*, The Fall of the Safavi Dynasty, 437–472. Über die Beziehungen zwischen dem französischen und dem persischen Hof zur Zeit Ludwigs XIV.: *Kroell*, Louis XIV, la Perse et Mascate.

58 Extraits des lettres écrites au S<sup>r</sup> [Pierre-Victor] Michel, envoyé extraordinaire de Sa Majesté en Perse: Briefe von Pater Léonard Mosnier S.J., Isfahan, 18.1. (»avec tous les honneurs qui sont dus au titre d'ambassadeur«) und 27.1.1708, P. Jacques Villotte S.J.,

Geistliche französischer Herkunft über: Der bereits genannte Louis-Marie Pidou de Saint-Olon, Bischof von Babylon, wurde nun auch zum Konsul in Isfahan<sup>59</sup>, Basile de Saint-Charles zum Vizekonsul<sup>60</sup> ernannt. Als Konsul ließ sich Pidou de Saint-Olon 1712 in Neu-Dschulfa nieder, wo er bis zu seinem Tod 1717 lebte.<sup>61</sup> 1718 kam mit Ange de Gardane, Sieur de Sainte-Croix, erneut ein französischer Gesandter weltlichen Standes nach Persien.

Anders als der Kapuziner Raphaël du Mans, der ohne diplomatischen *caractère* agiert hatte, verknüpften Pierre-Victor Michel und Ange de Gardane ihre persönlichen Statusansprüche mit den Funktionen diplomatischer Repräsentation. 1708 meinte Pierre-Victor Michel, den Anspruch Ludwigs XIV. auf die *préséance* gegenüber den Vertretern aller anderen christlichen Herrscher aus dem Osmanischen Reich nach Persien übertragen zu müssen. In diesem Sinn verlangte er, mit seinem Schwert vor dem Schah erscheinen zu dürfen, weil der König von Frankreich der mächtigste Monarch der Christenheit sei. Dies wurde ihm nicht gewährt. Stattdessen musste er sich mit einer schriftlichen Erklärung begnügen, wonach noch nie ein Botschafter mit dem Schwert zur Audienz zugelassen worden sei. Sodann stellte sich beim Empfang durch den Großwesir – *i' timād ad-daula* – die Frage der *préséance* gegenüber den Niederländern: Da man dem Vertreter der Generalstaaten das Essen auf Gold serviert hatte, weigerte sich Michel, aus Porzellan Geschirr zu essen, konnte diesbezüglich aber ebenso wenig ein Entgegenkommen erwirken.<sup>62</sup> Auch Ange de Gardane, Sieur de Sainte-Croix, war als Gesandter Ludwigs XV. angesichts der Anciennität und der ökonomischen Überlegenheit der niederländischen und der englischen Ostindiengesellschaft im persischen Handel nicht imstande, die *préséance* seines Königs gegenüber

---

Neu-Dschulfa, 19.1.1708, P. Hugues de Saint-Denis O.C.D., Neu-Dschulfa, 19.1.1708, P. Basile de Saint-Charles O.C.D., Neu-Dschulfa, 24.1.1708 (MAE, Correspondance politique. Perse, Bd. 2, fol. 18r–21r); Mémoire du S<sup>r</sup> [Pierre-Victor] Michel sur son voyage de Perse, o.O., undatiert (BNF, Mss. fr. 7200, 87–93, 107–115). Basile de Saint-Charles stammte aus der Pariser Ordensprovinz der unbeschuheten Karmeliten, er war 1708 44 Jahre alt und diente schon seit mehr als 14 Jahren den Missionen in Persien. 1711 wurden dem Pater die engen Beziehungen zum Hof zum Verhängnis: Er fiel vor Qandahār im Gefolge eines Heeres, das von einem befreundeten christlichen Georgier befehligt wurde ([*Chick*], Chronicle, Bd. 1, 579 f., Bd. 2, 813).

59 Lockhart, *The Fall of the Safavi Dynasty*, 453.

60 P. François de Saint-Laurent O.C.D. an ?, Paris, 23.3.1714 (MAE, Correspondance politique. Perse, Bd. 3, fol. 105v); Gratien de Galisson, Koadjutor des Bischofs von Babylon, an Jacques-Charles de Brisacier, *supérieur des Séminaire des Missions étrangères*, Isfahan, 2.6.1712 (MEP, Bd. 354, 455).

61 Louis-Marie Pidou de Saint-Olon C.R., Bischof von Babylon, an dens., Isfahan, 11.1.1713 (MEP, Bd. 355, 2).

62 Mémoire du S<sup>r</sup> [Pierre-Victor] Michel sur son voyage de Perse, o.O., undatiert (BNF, Mss. fr. 7200, 119–122, 134 f.).

den republikanisch verfassten und damit in der europäischen Fürstengesellschaft rangmäßig weit unterlegenen Vereinigten Provinzen durchzusetzen. 1721 musste er vielmehr zusehen, wie beim Einzug von Schah Sulṭān Ḥusain in Isfahan die Niederländer vor ihm zur Audienz gebeten wurden, weil, so der Großwesir, deren Niederlassung in Isfahan am ältesten sei.<sup>63</sup>

Die Beziehungen der portugiesischen und der französischen Krone zum Safavidenhof lassen die Vorteile des Einsatzes von Ordensgeistlichen deutlich zutage treten. Zu einem Zeitpunkt, wo die portugiesische Machtpolitik auf immer engere Grenzen stieß, bildeten die Augustiner in Isfahan eine aufgrund ihrer lokalen Verflechtung und ihrer Sprach- und Landeskenntnisse vergleichsweise effiziente und kostengünstige Alternative zur Entsendung temporärer Gesandter weltlichen Standes, welche mit den lokalen Verhältnissen nicht vertraut waren und durch einen Flottenverband nach Persien geleitet werden mussten, der eigentlich dringend zum Schutz der portugiesischen Besitzungen in Indien und der Schifffahrt in Südasien benötigt wurde.<sup>64</sup>

Vor allem jedoch wurden mit dem Einsatz von Mittelsleuten, die aufgrund ihres Standes in der europäischen Fürstengesellschaft nicht als *alter ego* ihres Herrschers galten, die zeremoniellen Probleme vermieden, mit denen sich Michel und Gardane konfrontiert sahen. Ordensgeistliche konnten aufgrund ihrer persönlichen Verpflichtung zu Demut und Armut nicht in die weltliche Statuskonkurrenz eintreten. Ihr Einsatz als diplomatische Akteure enthob deshalb von der Sorge um die Durchsetzung von Rangansprüchen; ohne Ehrverlust für den Herrscher, der sie aussandte, konnten Ordensgeistliche auf den Repräsentationsaufwand weltlicher Gesandter verzichten. Dies war umso wichtiger, als Gesandte am Safavidenhof nicht nur vor Schwierigkeiten standen, wenn sie Rangansprüche gegenüber europäischen Konkurrenten durchsetzen wollten. Darüber hinaus hatten sie sich dem lokalen Zeremoniell unterzuordnen, in dem die überlegene Stellung des Schahs repräsentiert wurde. Während katholische Höfe deshalb

63 Ange de Gardane an ?, Isfahan, 10.6.1721 (MAE, Correspondance politique. Perse, Bd. 6, fol. 66v–67r). Es traf zu, dass die Niederlassung der Niederländer deutlich älter war als jene der Franzosen; noch vor der VOC hatte allerdings die englische *East India Company* das Recht erhalten, in Isfahan eine Faktorei zu eröffnen. 1674 schrieb es Barthélémy Carré den Geschenken zu, dass die Niederländer in Bandar ‘Abbās den Vorrang gegenüber den Franzosen und den Engländern beanspruchen konnten (*Barthélémy Carré, Le Courier de l’Orient* [BL, IOR, Ms. Eur. D 1], Eintrag vom 8.3.1674 [ed. in: *ders., Le courrier du Roi*, 1017f.]).

64 Diese Sorge kam in der Korrespondenz des Vizekönigs immer wieder zum Ausdruck. Siehe zum Beispiel Rodrigo da Costa, Vizekönig des *Estado da Índia*, an Johann V., Lissabon, 3.1.1711 (ed. in: *Arquivo Português Oriental*, Bd. 1, Vol. III, Parte II, 46); Johann V. an Luís Carlos Inácio Xavier de Meneses, Conde da Ericeira, Vizekönig des *Estado da Índia*, 16.3.1720 (ed. in: *ebd.*, Parte III, 13f.).

vorzugsweise Ordensgeistliche mit diplomatischen Aufgaben betrauten, bot den protestantischen Generalstaaten und dem König von England die Tatsache, dass sie in Persien mit ihren Ostindiengesellschaften präsent waren, einen Ausweg. Beide statteten diese Gesellschaften zwar mit Privilegien aus und verliehen ihnen Monopolrechte, aufgrund derer sie in ihren Niederlassungen herrscherliche Prerogative einschließlich der Blutgerichtsbarkeit wahrnahmen. Aus der Perspektive einer durch adlige Werte geprägten europäischen Fürstengesellschaft wurden Vertreter von Handelsgesellschaften im diplomatischen Verkehr dennoch nicht uneingeschränkt zu Repräsentanten ihres Herrschers. Auch in Persien gilt, wie dies Christina Brauner für die Kompanievertreter an der westafrikanischen Küste herausgearbeitet hat, dass diese zwar beanspruchen konnten, ihren Herrscher zu repräsentieren, jedoch »keineswegs genötigt« waren, »stets auf die Einhaltung dieser Repräsentationsrolle bedacht zu sein«, die sie flexibel als Ressource nutzen konnten.<sup>65</sup>

Ordensgeistliche konnten ihrerseits situativ die Rolle als Agenten (aber nicht Repräsentanten) ihres Herrschers wahrnehmen oder sich bei Bedarf auf ihre »eigentliche« Berufung als Männer geistlichen Standes zurückziehen. Letzteres tat der Augustiner Manuel de Jesus, als sich zwei Angestellte der VOC 1690 im Auftrag des Botschafters der Handelsgesellschaft, Joan van Leene, bei ihm über den portugiesischen Widerstand gegen eine Niederlassung der VOC in Bandar-i Kung beklagten. Als »geistliche Person« gebe er sich nicht mit solchen Dingen ab; allerdings wisse er, dass der Faktor in Bandar-i Kung einen Brief geschrieben habe, den sein Mitbruder Pater José dem Schah überreicht habe. Pater José behauptete seinerseits, über alles Weitere im Unwissen zu sein.<sup>66</sup> Die Argumentation der beiden Augustiner erinnert an die Strategien von Frauen in der innereuropäischen höfischen Diplomatie. In ihrer Tätigkeit als Mittelsleute changierten diese ebenfalls zwischen unterschiedlichen Rollen. Sie erfüllten diplomatische Aufgaben, konnten sich aber nach Bedarf aufgrund der geltenden sozialen Konventionen aus der Verantwortung ziehen: Statt auf den geistlichen Stand beriefen sie sich dabei auf ihr Geschlecht.<sup>67</sup>

65 Brauner, *Kompanien, Könige und caboceers*, 214–225, 559 f., Zitat: 559.

66 Rapport door ons ondergeschrevene gedaen aan den wel edele heere Joan van Leene, raad extraordinaris van India, ambassadeur aan den conink van Persia ende commissaris over de comptoiren der edele Compagnie in 't selfde rijck, unterzeichnet: Jan Bonstoe, Frans Castelij, Isfahan, 20. 11. 1690: »een geestelijk persoon« (NA, VOC 1459, fol. 1028r; 1476, fol. 599r). Vgl. *Vervolg van de notulen off korte aentekening*, 26. 10. 1690–6. 1. 1691 (NA, VOC 1476, fol. 596–598, hier 596v).

67 Dazu *Bastian*, *Verhandeln in Briefen*, 274–281, 429; *Dade*, *Madame de Pompadour*, 228–242.

### 3.1.2 Übersetzer und Dolmetscher

Der Auftrag, Beziehungen mit dem Hof zu pflegen, ließ einzelne Missionare in eine Rolle als Übersetzer und Dolmetscher am Safavidenhof hineinwachsen. Den Ausgangspunkt dafür bildeten die Sprachkenntnisse, die sie sich seit ihrer Ankunft angeeignet hatten. An die Übersetzung und Kommentierung von Schriftstücken, die sie selbst zu überbringen hatten, schlossen Aufträge an, bei Aufhalten anderer, weniger sprachkundiger Besucher aus Europa – Gesandten, Agenten von Handelsgesellschaften und Reisenden in eigener Sache – als Übersetzer und Dolmetscher einzuspringen. Im Vordergrund standen diesbezüglich in den 1610er und 1620er Jahren ein unbeschuhter Karmelit, Juan Thadeo de San Eliseo, und in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ein Kapuziner, Raphaël du Mans, deren Wirken am Safavidenhof im Folgenden untersucht und anschließend verglichen werden soll.

Nach seiner Ankunft in Persien 1607 widmete sich Juan Thadeo de San Eliseo dem Studium der persischen, arabischen und türkischen Sprache. Die Prioritäten, die er beim Spracherwerb setzte, spiegelten die Ausrichtung auf den Hof und die muslimischen Eliten, in Übereinstimmung mit dem Auftrag, den er und seine Gefährten von Papst Clemens VIII. erhalten hatten, wider. 1609 berichtete der Pater, er könne die persische Sprache nun sprechen, lesen und schreiben. Türkisch verstehe er nur wenig, Arabisch hingegen lerne er mit aller Sorgfalt, weil diese Sprache wichtig sei für die Vervollkommnung im Persischen und zum Verständnis des Korans.<sup>68</sup>

Vor dem Hintergrund einer erfolgreichen Kontaktaufnahme bei Hofe und im Gelehrtenmilieu nahm Pater Juan Thadeo in den 1610er Jahren Stellung zugunsten einer Missionsstrategie, die mehr auf das Beispiel christlicher Vollkommenheit als auf die Widerlegung von »Irrtümern« und »Unwissenheit« setzte. Dank der Wertschätzung für die Reinheit der christlichen Religion und für ihre Diener würden die persischen Muslime schließlich ihre Irrtümer erkennen und sich von diesen abwenden.<sup>69</sup> Solche Missionsstrategien nahmen eine lange Zeit des Zusammenlebens mit Andersgläubigen in Kauf. Sie verbanden den Versuch, religiöse Inhalte zu vermitteln, mit Diensten, die für den Schah von unmittelbarem, praktischem Nutzen waren.

Der unbeschuhte Karmelit verfasste selbst verschiedene Werke in persischer Sprache und übersetzte eine Erläuterung der christlichen Lehre sowie biblische Texte in dieselbe Sprache. Für die Übersetzungen gewann er die Mitarbeit von

68 P. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D., *Relación breve de las cosas pertenecientes al Rey de Persia y sus costumbres*, 1609 (AGOCD, 237/m/1).

69 Ders. an P. Benigno di San Michele, Unterprior O.C.D. des Konvents von Isfahan, in Rom, Isfahan, 26.3.1616 (AGOCD, 237/m/9, zit. in: [*Chick*], *Chronicle*, Bd. 1, 231).

drei Mullahs und eines Rabbiners. Auf der Grundlage des hebräischen Textes erstellte Letzterer eine persische Übersetzung der Psalmen, die der Pater anhand der lateinischen Vulgata korrigierte. Die Mullahs wiederum halfen bei der Redaktion der persischen Fassungen der Texte.<sup>70</sup> 1618 überreichte Pater Juan Thadeo die persische Übersetzung der Psalmen – möglicherweise auch der Evangelien – sowie eine arabische Übersetzung der Evangelien ‘Abbās I. in Qazwīn, wohin er dem Schah gefolgt war.<sup>71</sup> Während die persischen Übersetzungen unter der Leitung des unbeschuheten Karmeliten entstanden waren, handelte es sich bei der arabischen Fassung der Evangelien um die 1590–1591 durch die *Typographia Medicea* in Rom gedruckte Ausgabe, von der bereits 1608 ein Exemplar zu den Geschenken für den Schah gehört hatte. Dieses Mal weckte der unbeschuhete Karmelit damit nun das Interesse ‘Abbās’ I. am Buchdruck. Mit dem Auftrag des Schahs, ihm eine arabisch-persische Druckerpresse aus Rom zu beschaffen, verband Juan Thadeo de San Eliseo die Hoffnung, christliche Literatur verbreiten und den Herrscher mit einem technischen Wunderwerk für sich einnehmen zu können.<sup>72</sup> Der Pater nahm den Auftrag so ernst, dass er ihn in der Korrespondenz mit den Ordensoberen und der Propagandakongregation immer wieder in Erinnerung rief.<sup>73</sup> Schließlich wurde die Druckerpresse unbeschuheten Karmeliten nach Isfahan mitgegeben, wo sie im Dezember 1628 oder im Januar 1629 eintraf. Erzeugnisse dieser Druckerpresse sind nicht überliefert; offenbar fehlten in Persien die Voraussetzungen, um sie funktionsbereit zu halten.<sup>74</sup>

Für den unbeschuheten Karmeliten Juan Thadeo und den mit ihm eng verbundenen Pietro della Valle, der nach der Rückkehr von seinen Reisen nach Rom ebenfalls für die Lieferung der Druckerpresse plädierte<sup>75</sup>, hatte sich die Erfüllung

70 Ebd. Vgl. *Gulbenkian*, The translation of the Four Gospels, 39 f.; *Halft*, The Arabic Vulgate, 81 f.

71 P. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D. an [P. Domingo de Jesús María, *praepositus generalis* O.C.D.], Isfahan, 3.1.1619 (AGOCD, 237/m/13, zit. in: [*Chick*], Chronicle, Bd. 1, 232 f.).

72 *Floor*, The First Printing-Press; *Gulbenkian*, The translation of the Four Gospels, 41–43; *Halft*, The Arabic Vulgate, 44–66, 70 f., 76. Vgl. Pietro della Valle an Mario Schipano, Isfahan, 22.4. und 8.5.1619, in: *della Valle*, Viaggi, Parte seconda: La Persia, Bd. 1, 344 f.

73 1621 beispielsweise erinnerte Juan Thadeo de San Eliseo einen früheren Gefährten, der inzwischen Definitor seines Ordens geworden war, an den Wunsch des Schahs, eine Druckerpresse zu erhalten (P. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D. an P. Paolo Simone di Gesù Maria, *definitor generalis* O.C.D., Isfahan, 27.10.1621 [AGOCD, 233/d/4]).

74 *Floor*, The First Printing-Press. Der Venezianer Bembo beschrieb die Druckerpresse, die er 1674 bei den unbeschuheten Karmeliten vorfand, als »tutta rovinata« (*Bembo*, Il viaggio in Asia, 360). Lee behauptet fälschlicherweise, die Druckerpresse sei nie in Persien angekommen (*Lee*, A Printing Press for Shah ‘Abbas, 204 f.).

75 *Pietro della Valle*, Informatione del Capitan Paolo Armeno data a Nostro Signore a 22 di Giugno 1627 (ASV, Archivio della Valle-del Bufalo, 52, fol. 771/v).

des Wunsches des Schahs in eine Beziehungsstrategie eingefügt, die erst mittelbar in Bekehrungserfolge münden würde. Dazu gehörte auch die Tätigkeit als Dolmetscher und Übersetzer bei Hofe, die für die Jahre 1619 bis 1621 besonders gut dokumentiert ist. Pater Juan Thadeo war damals stets anwesend, wenn ‘Abbās I. den Spanier García de Silva y Figueroa empfing. Die Briefe des Botschafters und weiterer Gäste reichte der Schah an den unbeschuhten Karmeliten weiter, der den Inhalt zunächst einmal mündlich zusammenfasste und die Texte dann schriftlich übersetzte.<sup>76</sup> Wenn der Pater selbst Briefe christlicher Höfe vorlegte, die den unbeschuhten Karmeliten zugestellt worden waren, wurde er ebenfalls gebeten, diese persönlich ins Persische zu übersetzen.<sup>77</sup> Den Augenzeugenberichten zufolge verließ sich ‘Abbās I. ganz auf die Übersetzungen des Paters. Nach gut zehnjährigem Aufenthalt war dieser demnach zum Beispiel in der Lage, einen Brief Philipps III. in spanischer Sprache – seiner Muttersprache – aus dem Stand noch während der Audienz ins Persische zu übersetzen. Als Juan Thadeo 1629 nach Rom zurückkehrte, brachte er neben Büchern, die dem Erwerb der persischen, arabischen und türkischen Sprache dienten (Grammatiken, Glossare), und überwiegend von ihm selbst übersetzten Texten religiösen Inhalts einen von ihm angelegten Band mit, der von seiner Beteiligung an der Pflege diplomatischer Beziehungen und seiner Tätigkeit als Übersetzer und Dolmetscher zeugte: Er enthielt die Briefe, die der Papst und andere christliche Fürsten ‘Abbās I. gesandt hatten, die Antworten des Schahs sowie weitere Schriftstücke, die zwischen 1609 und 1627 mit dem persischen Hof ausgetauscht worden waren.<sup>78</sup>

Für die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts ist die Stellung des Kapuziners Raphaël du Mans am Safavidenhof vielfach dokumentiert. Hervorragende Persischkenntnisse zeugten auch in seinem Fall von der Ausrichtung auf die Kontakte mit der Hofgesellschaft und dem muslimischen Gelehrtenmilieu. In seinem *État de la Perse*<sup>79</sup> von 1660 trug der Kapuziner eine eindruckliche Fülle an Kenntnissen über Glauben und Gebräuche der persischen Muslime zusammen, die ebenso wie die Sprachkenntnisse als Wissensgrundlage für seine Kontakte dienten. Den Armeniern hingegen schenkte er in seinem Text kaum Beachtung; ebenso wenig

76 Siehe Pietro della Valle an Mario Schipano, Isfahan, 24.8. und 21.10.1619, 4.4.1620, 24.9.1621, in: *della Valle*, Viaggi, Parte seconda: La Persia, Bd. 2, 23, 49 f., 62 f., 65, 72–74, 109 f., 239 f. Vgl. im Frühjahr 1619 bei der Gesandtschaft von García de Silva y Figueroa: *Silva y Figueroa*, *Comentarios de la Embaxada*, Teil 2, 533.

77 P. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D. an [P. Domingo de Jesús María, *praepositus generalis* O.C.D.], Isfahan, 28.6.1619 (AGOCD, 237/m/17).

78 Nota delli libri portati di Persia dal Padre Giovanni [Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D.] per servizio della Sacra Congregazione de Propaganda fide e della sua religione, e missione (APF, SOCG, Bd. 209, fol. 355r/v).

79 Siehe die Edition in *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 2, 1–199.



hielt er es für notwendig, deren Sprache zu erlernen.<sup>80</sup> Die politische Dimension ihrer Mission im Dienst der französischen Krone hatte schon vorher dazu geführt, dass die Patres in Persien entgegen der sozialen Breite kapuzinischer Binnenmission in Europa vor allem Kontakte mit dem Hof und den muslimischen Eliten suchten. Seit der Niederlassung 1628 stand für sie deshalb der Erwerb von Persischkenntnissen im Vordergrund.<sup>81</sup>

Wie vor ihm zeitweise der unbeschulte Karmelit Juan Thadeo de San Eliseo gewann Pater Raphaël dank seiner guten Dienste als Dolmetscher und Übersetzer das besondere Vertrauen der drei Schahs, die während seines fast fünfzigjährigen Persienaufenthalts von 1647 bis 1696 herrschten.<sup>82</sup> Erstmals bezeugt ist die Tätigkeit des Kapuziners als Übersetzer im Dienst des Hofes 1654–1655.<sup>83</sup> Für Dolmetscherdienste, die ihn in direkten persönlichen Kontakt mit dem Schah brachten, wurde Pater Raphaël zum ersten Mal während des Aufenthalts des französischen Juwelenhändlers Tavernier – eines Hugenotten – am Hof in Isfahan im Winter 1664–1665 herangezogen; dem Bericht Taverniers zufolge musste der Kapuziner inmitten der Vorbereitungen für die Gottesdienste am Heiligen Abend und am Weihnachtstag dem Ruf an den Hof folgen. Als die Geschäfte zur Zufriedenheit des Schahs abgeschlossen waren, lud dieser den Pater, Tavernier und drei Niederländer zu einem Festessen mit Musik- und Tanzdarbietungen ein, bei dem Raphaël du Mans wieder für Tavernier und die übrigen »Franken« sprach.<sup>84</sup>

80 Ebd., Bd. 1, 31–36.

81 Bereits Gabriel de Paris, Guardian von 1628 bis 1636, soll die persische Sprache so gut beherrscht haben, dass er »in der besten Gesellschaft« (»dans les meilleures compagnies«) Konversation betreiben konnte (P. Toussaint de Landerneau O.F.M. Cap. an P. Raphaël de Nantes O.F.M. Cap., Isfahan, 4. 4. 1634 [BNF, n. a. f. 10220, 195]). Wie Raphaël du Mans beherrschten um die Mitte des 17. Jahrhunderts auch die meisten übrigen Kapuziner die armenische Sprache nicht. Gabriel de Chinon, der von 1652 bis 1654 in Neuschulfa lebte und dort seine Tätigkeit auf die Armenier ausrichtete, blieb eine Ausnahme (*Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 31–37).

82 Zum Zeitpunkt der Ankunft von P. Raphaël in Isfahan: ebd., Bd. 1, 18–21.

83 Ebd., Bd. 1, 38 f. 1654 ließ 'Abbās II. ein Schreiben Karls II. von England, das ihm von Henry Bard, 1<sup>er</sup> Viscount Bellomont, überbracht worden war, von Qazwīn nach Isfahan senden, damit es der Kapuziner übersetze. Erst als die Übersetzung aus Isfahan eingetroffen war, lud der Schah den Gesandten zu einem Bankett (*Manucci*, Storia do Mogor, Bd. 1, 22 f.).

84 *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 62–68. Vgl. Relation de ce qui s'est passé dans les missions du Levant l'an 1665, écrite par F. Martial de Thorigné (APF, SOCG, Bd. 239, fol. 57r–80v, hier 69r–70v, ed. in: *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 153–155). Obwohl dieser Bericht nicht in allen Einzelheiten mit dem Reisebericht von Tavernier selbst übereinstimmt, lässt der Vergleich keine Zweifel an der Rolle des Kapuziners als Dolmetscher und Mittelsmann offen (*Tavernier*, Les six voyages, Bd. 1, 465–471, 474–477, 480–482, 485–493, 496–502). Über das Festessen: André Daulier Deslandes an seinen

Die Beziehungen des Kapuziners bei Hofe waren bereits 1665 so gut, dass er in den Verdacht geriet, mehr dem Schah als den christlichen Gesandten in die Hände zu arbeiten. Als im Mai dieses Jahres ein Dominikaner, Antonino Tani, mit Briefen des Papstes, des Kaisers, des Königs von Frankreich, Venedigs und des Großherzogs der Toskana nach Isfahan kam, musste er darauf verzichten, den armenischen Provinzial der Dominikaner von Naḥčivān, den er dafür nach Isfahan mitgenommen hatte, als Dragoman einzusetzen. Stattdessen hatte er sich mit den Diensten des Kapuziners abzufinden, der ihn im Auftrag des Schahs begrüßte und zur Audienz geleitete.<sup>85</sup> Der Schah habe ihn wissen lassen, dass er keinen anderen Dolmetscher wolle, berichtete der Dominikaner Großherzog Ferdinand II. Am dritten Tag nach seiner Ankunft in Isfahan besuchte ihn Pater Raphaël, um sich nach seiner Befindlichkeit, seinen Auftraggebern, den Angelegenheiten, über die er verhandeln sollte, und den mitgebrachten Geschenken zu erkundigen. All dies legte der Kapuziner zu Händen des persischen Hofes schriftlich nieder.<sup>86</sup>

Die Nähe des Kapuziners zum Herrscher bestätigte sich, als zwei Monate später zwei Abgesandte des Königs von Frankreich und drei der *Compagnie des Indes orientales* an den Hof kamen. Wieder fielen für Pater Raphaël Dolmetscher- und Übersetzeraufgaben an. Da die Abgesandten weder die Sprache noch die Sitten des Hofes kannten, waren sie bei ihren Kontakten von den Fähigkeiten und dem Wohlwollen des Paters und anderer Mittelsleute abhängig. Erschwerend kam hinzu, dass sich die beiden adligen Abgesandten des Königs und die drei Vertreter der Handelsgesellschaft – ihres Standes Kaufleute – gegenseitig misstrauten.<sup>87</sup> Als der Schah nicht alle Privilegien gewährte, welche sie für eine Niederlassung in Persien erwartet hatten, schoben die Abgesandten der *Compagnie* die Schuld dafür dem Kapuziner zu, der als Dolmetscher sage, was ihm gerade gefalle.<sup>88</sup> Entsprechend das

---

Bruder, Isfahan, 15.2.1665, Post scriptum (ed. in: *Daulier Deslandes*, Les beautés de la Perse, 98–100, und in: *Kroell*, Nouvelles d'Ispahan, 18 f.).

85 Relation de ce qui s'est passé dans les missions du Levant l'an 1665, écrite par F. Martial de Thorigné (APF, SOCG, Bd. 239, fol. 57r–80v, hier 71v, ed. in: *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 157 f.).

86 Relazione della Persia di un ambasciatore a Ferdinando II granduca di Toscana, Isfahan, 23.5.1665 (Biblioteca Nazionale Centrale, Firenze, Panciatichiano 219, 150 f.).

87 *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 68–74. Siehe über den Empfang der Abgesandten der *Compagnie des Indes orientales* 1665: Extrait d'une lettre écrite par le [...] père Raphaël du Mans, [...] au [...] père Sylvestre de St. Agnan [...], 8.11.1665 (ed. in: ebd., Bd. 1, 144–152); Relation de ce qui s'est passé dans les missions du Levant l'an 1665, écrite par F. Martial de Thorigné, Isfahan, 1665 (APF, SOCG, Bd. 239, fol. 57r–80v, hier 72r–73v, ed. in: ebd., Bd. 1, 162–164); P. Raphaël du Mans an Lucas Fermanel de Favery, *Syndic* der *Compagnie des Indes orientales*, Isfahan, 14.8.1667 (ed. in: ebd., Bd. 1, 197 f.).

88 Jean de Béber, Nicolas Mariage und Nicolas Dupont an die *Compagnie des Indes orientales*, Isfahan, 8.11.1665: »Il se rendra toujours le maître par ses intrigues et fera savoir

Misstrauen gegenüber dem Dolmetscher einem Topos der Reiseliteratur, so fällt doch auf, dass man hier nicht dem fremden Dragomanen<sup>89</sup>, sondern einem »eigenen« Dolmetscher misstraute, der als Guardian einer Mission unter französischer Protektion vorstand.

Die Stellung als Dolmetscher, Übersetzer und Mittelsmann im Dienst des Schahs bewahrte Pater Raphaël zeitlebens. 1673 wirkte er ein zweites Mal als Dolmetscher für eine Gesandtschaft der *Compagnie des Indes orientales*, die eine Bestätigung der 1665 gewährten Privilegien, wenn auch nur für drei Jahre, aushandelte.<sup>90</sup> Den unerfahrenen Gesandten soll der Kapuziner von allen anderen möglichen Mittelsleuten ferngehalten haben.<sup>91</sup> Im Zusammenhang mit dem Empfang und den Unterhandlungen seines Dienstherrn Ludwig Fabritius, Gesandter Karls XI. von Schweden, in den Jahren 1684–1685 sprach der Gesandtschaftssekretär Engelbert Kaempfer vom Kapuziner gar als dem »königlichen Dolmetsch«, den er als »einen bei Hofe hoch in Ansehen stehenden, grundgelehrten Mann« charakterisierte, der die von den Gesandten europäischer Fürsten vorgelegten Schreiben zu übersetzen und zu erläutern habe.<sup>92</sup>

Obwohl die Funktion als »königlicher Dolmetsch« nie in eine Beamtung oder die Verleihung eines formellen Titels mündete<sup>93</sup>, mussten Europäer, die Zugang zum Hof suchten, auf die Vertrauensstellung des Kapuziners Rücksicht nehmen. Dies galt etwa für die Vertreter der VOC. Vor dem Hintergrund der französisch-niederländischen Gegensätze des späten 17. Jahrhunderts fürchteten sie das enge Verhältnis des französischen Kapuziners zum lokalen Hof. *Directeur* François de Hase in Bandar 'Abbās war deshalb 1672 bemüht, trotz des Krieges zwischen Frankreich und den Vereinigten Provinzen »in guter Freundschaft« mit dem Pater zu bleiben und die Dienste, welche die Handelsgesellschaft auch für Franzosen erbrachte, in ein günstiges Licht zu rücken – in diesem Fall bei der Liquidation der Erbschaft des Bischofs von Babylon und der Auszahlung des Erlöses an die Erben.<sup>94</sup>

---

ce que bon lui plaira. En servant d'interprète, si vous lui dites une chose, il vous en dira une autre.« (Zit. nach: *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 69 f. [Zitat: 70]).

89 Dazu zum Beispiel *Osterhammel*, Die Entzauberung Asiens, 128–133.

90 *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 94–96.

91 *Barthélémy Carré*, Le Courier de l'Orient (BL, IOR, Ms. Eur. D 1), Eintrag vom 9.3.1674 (ed. in: *ders.*, Le courrier du Roi, 1020–1023).

92 »interpres regius«, »magnae in aulae auctoritatis interprete et viro doctissimo« (*Kaempfer*, *Amoenitatum Exoticarum*, 232 f., 237 [deutsche Übersetzung: *ders.*, Am Hofe des persischen Großkönigs, 209, 212]). Die Beschreibung wird durch folgende Briefe von Raphaël du Mans an Engelbert Kaempfer bestätigt: [Isfahan], [wahrscheinlich Oktober 1684], 13.10.[1684] und [März 1686] (ed. in: *Kaempfer*, Briefe, 203–207, 245 f.).

93 *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 62.

94 François de Hase an P. Raphaël du Mans O.F.M. Cap., Gombroon [Bandar 'Abbās], 31.10.1672: »in goede vruntschap« (NA, VOC 1285, f. 8r).

Als Mittelsmann im Dienste des Schahs stand der Kapuziner 1690 Joan van Leene gegenüber, der als Botschafter der VOC in Isfahan einen neuen Handelsvertrag mit dem Schah aushandeln sollte. Zugleich war eine Reihe von Unstimmigkeiten auszuräumen, die das Verhältnis zwischen der Handelsgesellschaft und dem Safavidenhof belasteten.<sup>95</sup> Am 24. Juli 1690 besuchte Pater Raphaël den Botschafter, um diesem die Ehre des ersten Besuches zu erweisen. Schon dies war indessen nicht bloß eine Geste der »guten Korrespondenz«, wie man sie sich in der europäischen Diaspora schuldete. Vielmehr ging es darum, den Botschafter auf die zeremoniellen Erwartungen des persischen Hofes einzustimmen.<sup>96</sup> Bei den Besuchen in den Tagen unmittelbar vor der Audienz vom 14. September 1690 berief sich Pater Raphaël explizit auf den *wāqi`a-nawīs*, den Amtsträger also, der die Audienz vorzubereiten und dem Schah die Bittschriften und Schriftstücke der Gesandten vorzutragen hatte. So berichtete er dem Botschafter am 4. September, er sei im Haus des *wāqi`a-nawīs* gewesen. Dort habe man eingehend über den Affront gesprochen, welchen die VOC 1684 dem Schah mit dem Angriff auf die Insel Qīšm angetan habe, den ihr Kommissar (*commissaris directeur*) Reÿnier de Casembroot angeordnet hatte. Dafür erwarte der Herrscher Satisfaktion. Sechs Tage später, am Sonntag, 10. September, besuchte der Pater van Leene erneut, nun ausdrücklich im Auftrag des *wāqi`a-nawīs*. Er empfahl den Niederländern, dem Schah bei der Audienz eine Entschuldigung anzubieten. Den gleichen Bescheid ließ der *wāqi`a-nawīs* am folgenden Tag noch einmal durch den Dolmetscher des Botschafters überbringen. Die Aufgabe, die Niederländer dazu zu bringen, den persischen Erwartungen entgegenzukommen, übernahm der Kapuziner auch während der Vertragsverhandlungen im Anschluss an die Audienz des Schahs. Am 10. Oktober 1690 kam er, um dem Botschafter im Namen des *wāqi`a-nawīs* zu empfehlen, sich auch für die verbotene Ausfuhr von Bargeld in armenischem Auftrag auf einem niederländischen Schiff zu entschuldigen.<sup>97</sup> Im November ließ der *wāqi`a-nawīs* den Botschafter einmal mehr durch den Kapuziner grüßen

95 Über die Mission van Leenes an den Hof in Isfahan: *Matthee*, *Negotiating across Cultures*, 50–63.

96 In diesem Sinn lenkte der Kapuziner das Gespräch unter anderem auf das Gerücht, die Niederländer verachteten die Unterhaltsentschädigung, die in Persien den Gesandtschaften gewährt wurde.

97 Notulen off corte aantijkening van de principale en voornaemste saecken en belangen van d'edele Compagnie in de ambassade aan't hoff van den koning van Persia, van den 13e Julij anno 1690 tot 22 October 1690 (NA, VOC 1476, fol. 376–395, hier 378r/v, 382r–383r, 389v). Wegen des Edelmetallmangels in ihrem Reich versuchten die Safaviden, die Ausfuhr von Bargeld und Edelmetall zu verhindern und ihre Handelspartner stattdessen zum Kauf von Waren – insbesondere Rohseide – zu veranlassen (*Matthee/Floor/Clawson*, *The Monetary History of Iran*, 78–98). Zur Funktion des *wāqi`a-nawīs*: P. Raphaël du Mans, *État de la Perse*, 1660: »[...] comme un secrétaire d'état. [...] Son

und ihm die Nachricht zutragen, dass die Portugiesen am Hof gegen die Niederländer Stimmung machten, um diese von Bandar-i Kung fernzuhalten. Um von den Niederländern mehr Entgegenkommen zu erhalten, wurde nun also von persischer Seite über den Pater die portugiesische Konkurrenz ins Spiel gebracht.<sup>98</sup>

Der Vergleich zwischen der Tätigkeit von Juan Thadeo de San Eliseo und jener von Raphaël du Mans bei Hofe führt zu einem Befund, der über den individuellen Grad an Regelkonformität hinaus auf die Rahmenbedingungen verweist, mit denen sich die Missionare konfrontiert sahen. Der Kapuziner Raphaël du Mans war zwar bis zu seinem Tod 1696 wie kein anderer Missionar vor ihm oder nach ihm am Hof des Schahs präsent. Die Berichte über seine Tätigkeit bei Hofe handeln vom Wirken als Übersetzer und Dolmetscher sowie als Vermittler von Wissen und Beziehungen. Demgegenüber war die Tätigkeit des unbeschuheten Karmeliten Juan Thadeo de San Eliseo als Übersetzer und Dolmetscher in den Anfangsjahren der Mission seines Ordens noch stärker in eine eigentliche Missionsstrategie eingebettet, die mit dem Endziel der Bekehrung auf enge Kontakte mit den muslimischen Eliten setzte. Solche Hoffnungen hatte 'Abbās I. mit einer Politik geweckt, die auf die Integration heterogener Akteure in ein imperiales Herrschaftssystem ausgerichtet war. Der dominante Einfluss, den die schiitischen 'ulamā im Laufe der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts gewannen, und die schärferen religiösen Grenzziehungen schlossen den Kapuziner Raphaël du Mans zwar nicht vom Hof aus, zwangen ihn aber zu einer Praxis weitgehender Anpassung, die ihn weit mehr als Pater Juan Thadeo dem Vorwurf aussetzte, seine eigentliche Berufung als Ordensgeistlicher und Missionar aufgegeben zu haben.<sup>99</sup>

### 3.1.3 Disputationen als Ausdruck religiöser Patronage

Wenn Missionare als Übersetzer und Dolmetscher das Vertrauen des Herrschers gewannen, lag dies zunächst am praktischen Nutzen, den ihre Tätigkeit mit sich brachte. Eine weitere Voraussetzung schuf das islamische Verständnis der Heilsgeschichte, das die christliche Offenbarung miteinschloss, wenn es diese auch als unvollkommen hintanstellte. Vor allem aber fügte sich die Präsenz von Missionaren bei Hofe in die inklusiven Strategien ein, derer sich 'Abbās I. bediente, um seine Herrschaft zu konsolidieren. Beim Umstand, dass dabei Gelehrsamkeit zu einer

---

office est que les requêtes qui sont présentées au roi lorsqu'il s'assied, celui-ci les lit et explique au roi [...].« (Ed. in: *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 2, 1–199, hier 13).

98 Vervolg van de notulen off korte aentekening, 26.10.1690–6.1.1691 (NA, VOC 1476, fol. 596–598, hier 596r/v).

99 Vgl. 5.3.4. *Wissen und Beziehungen* und 6.2.1. *Höflinge statt Missionare?*

wichtigen Grundlage von Ansehen und Einfluss wurde, schlossen in ihren Vorgehensweisen auch ein Teil der katholischen Missionare an.

Im Zuge der Konsolidierung ihrer Macht hatten sich die ersten Safaviden »ihrer« Sufi-Bruderschaft bedient und die übrigen zuvor einflussreichen Bruderschaften zurückgedrängt. Den Millenarismus der *qizilbāš* und den schiitischen Islam gelehrter *‘ulamā* führten sie in einer konfliktgeladenen religiösen Dyarchie zusammen.<sup>100</sup> Hatte Gelehrsamkeit in der persisch-islamischen Kultur schon zuvor hohes Ansehen genossen, so erlangten schiitische *‘ulamā* seit dem frühen 16. Jahrhundert im Zusammenhang mit dem Aufstieg der Dynastie und deren Hinwendung zum schiitischen Islam einen Grad an politischem Einfluss, der jenen muslimischer Gelehrter in den zeitgenössischen Reichen der Osmanen und Moguln deutlich übertraf. Dank der Förderung durch die Herrscher bildete sich ein einheimischer schiitischer Klerus heraus, der zu einem wichtigen Machtfaktor wurde.<sup>101</sup> Dabei beinhaltete die in der Zwölferschia zentrale Frage nach der legitimen Ausübung politischer Herrschaft in Vertretung des »verborgenen« Imams ein subversives Potential, das sich je nachdem, wie sie beantwortet wurde, in Form von Teilhabeansprüchen der Geistlichkeit auch gegen den Schah richten konnte.<sup>102</sup>

Unter ‘Abbās I. fand die starke Position des Schahs ihren Ausdruck unter anderem darin, dass der Herrscher trotz deutlicher Vorbehalte aus dem Kreis der *‘ulamā* zur Frage der Zulässigkeit des Freitagsgebets in der Zeit des Wartens auf das Erscheinen des Zwölften Imam oder *mahdī* als erster Vertreter der Dynastie seinen imperialen Status mit dem Bau einer repräsentativen Freitagsmoschee am Hauptplatz seiner neuen Residenzstadt Isfahan inszenieren konnte (Abb. 11, S. 195).<sup>103</sup> Auf Kosten des Millenarismus der *qizilbāš* eröffneten sich Freiräume für ein vergleichsweise breites Spektrum theologischer und philosophischer Positionen, die durch die in ihrem Einfluss gestärkten *‘ulamā* und weitere in das Herrschaftssystem eingebundene Akteure geprägt wurden. Aus der Sicht des Schahs war dabei vor allem entscheidend, dass sein imperialer Herrschaftsanspruch durch diese Vielfalt nicht in Frage gestellt, sondern im Gegenteil bestätigt wurde.<sup>104</sup> Unter der Patronage des Hofes bemühte sich eine Gruppe von Gelehrten, die von Henry Corbin als »Schule von Isfahan« bezeichnet worden ist, schiitische Theologie, Mystik und antike Philosophie zu einer Synthese zusammenzuführen. Neben dem breiten Interesse für die Philosophie der griechischen Antike fand

100 *Babayan, Mystics, Monarchs, and Messiahs*, 356.

101 Zur politischen Rolle der *‘ulamā*: *Newman*, »Isfahan School of Philosophy«. Vgl. *Dale, The Muslim Empires*, 190 f.

102 *Babayan, Mystics, Monarchs, and Messiahs*, 405 f.

103 *Abisaab, Converting Persia*, 56, 71 f.; *Babaie, Isfahan and its Palaces*, 86 f.

104 Vgl. *Babayan, Mystics, Monarchs, and Messiahs*, 362–366.

sich bei diesen Gelehrten auch die Bereitschaft, sich mit der vorislamischen persischen und zum Teil gar der altindischen Überlieferung auseinanderzusetzen.<sup>105</sup> Einer der einflussreichsten von ihnen, Mir Findiriskī (gestorben im Jahr 1050 der islamischen Zeitrechnung, das heißt 1640 oder 1641), war selbst an der Übersetzung altindischer Texte aus dem Sanskrit ins Persische beteiligt.<sup>106</sup>

Bis zur Regierungszeit von Schah Sulaimān (1666–1694) versahen Vertreter dieses Kreises von Gelehrten zahlreiche Ämter und prägten die theologischen und philosophischen Debatten.<sup>107</sup> Unter ‘Abbās II. (1642–1666) konnte sich die Vielfalt der verschiedenen Positionen noch einmal unter der direkten Patronage des Herrschers entfalten: Der Schah verkehrte einerseits mit Sufiderwischen und philosophisch gebildeten Gelehrten und protegierte diese, andererseits inszenierte er sich als schiitischer Herrscher in der leitenden Rolle bei den Feiern zum Gedenken an die Schlacht von Kerbela im Jahre 680, bei welcher der Prophetenkel Ḥusain den Tod fand. Diese Feiern, die für schiitische Muslime identitätsstiftend waren, verlegte er in eine neu errichtete Halle auf dem Palastgelände. Angesichts der potentiellen Gefahr, die von den Ansprüchen der Geistlichen auf die Teilhabe an der weltlichen Herrschaft in Erwartung des verborgenen Imams ausgehen konnte, knüpfte ‘Abbās II. an das Bemühen von ‘Abbās I. an, ein breites Spektrum unterschiedlich ausgerichteter Gelehrter in die Netzwerke des Hofes einzubinden.<sup>108</sup> In den beiden letzten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts wurde dieses Spektrum stark eingeschränkt. Unter den ‘ulamā setzten sich jene durch, die sich eindeutig von der Mystik der Sufis abgrenzten und auch der antiken Philosophie einen niedrigeren Stellenwert einräumten.<sup>109</sup>

Unter ‘Abbās I. waren die Disputationen zwischen Vertretern unterschiedlicher Positionen unter offensichtlicher Duldung des Herrschers oder gar in dessen Anwesenheit Teil einer Politik religiöser Patronage gewesen. Sie inszenierten die überlegene Rolle des Schahs als *arbiter* in einem Herrschaftssystem, das in jeder Hinsicht ausgesprochen heterogene Akteure zusammenführte. Disputationen waren Bestandteile einer Praxis symbolischer Kommunikation, die mittels demonstrativer Inklusion die Autorität des Herrschers stärken sollte. Voraussetzungen dafür schuf außerdem die Wissenskultur der schiitischen ‘ulamā, welche

105 Für einen Überblick: *Corbin*, *Histoire de la philosophie*, 462–475. Vgl. *ders.*, *L'École d'Iсфаһan*, 7–201; *ders.*, *La philosophie iranienne*; *Dabashi*, *Mir Dāmād*; *Rizvi*, *Iсфаһan School of Philosophy*.

106 Dazu *Shayegan*, *Les relations de l'hindouïsme et du soufisme*.

107 *Babayan*, *Mystics, Monarchs, and Messiahs*, 407f.; *Lewisohn*, *Sufism and the School of Iсфаһan*, 84–132.

108 *Babayan*, *Mystics, Monarchs, and Messiahs*, 410–412.

109 *Ebd.*, 471f., 484f. Vgl. *Abisaab*, *Converting Persia*, 121–138; *Lewisohn*, *Sufism and the School of Iсфаһan*, 132–134; *Newman*, *Clerical Perceptions of Sufi Practices*.

die selbständige Wahrheitssuche mit den Mitteln des menschlichen Verstandes anerkannte, mathematische, naturwissenschaftliche und medizinische Kenntnisse schätzte und die aktive Rezeption des antiken Wissenskanons förderte. Der Einbezug katholischer Missionare in die lokale Praxis der Disputation war also nicht nur das Ergebnis außenpolitischer Opportunitätsabwägungen – der Hoffnung, die christlichen Höfe als Verbündete im Kampf gegen die Osmanen zu gewinnen –, die einen mehr oder weniger pfleglichen Umgang mit den katholischen Missionaren nahelegten.

An die Praxis der innermuslimischen Disputation schloss eine Disputation an, die 'Abbās I. 1621 zwei unbeschuhte Karmeliten – Juan Thadeo de San Eliseo und den Generalvisitator Vicente de San Francisco – einerseits und den protestantischen Agenten der englischen Ostindiengesellschaft, dessen Kaplan, den Übersetzer sowie weitere Engländer andererseits in seiner Anwesenheit austragen ließ. Zwei Tage zuvor hatten die Engländer die Katholiken der Idolatrie bezichtigt, was den Schah dazu bewog, die Patres und die Engländer zu dieser Disputation zu laden. Er befragte die Kontrahenten nach deren Positionen zum Fasten und den guten Werken, zur Verehrung des Kreuzes und der Bilder, zum freien Willen sowie zum Alter der römischen Kirche und dem Primat des Papstes.<sup>110</sup>

Den unbeschuhten Karmeliten zufolge handelte es sich über weite Strecken um ein Zwiegespräch zwischen dem Schah und den beiden Patres, deren Argumenten sich die Engländer kaum erwehren konnten. Im Gegensatz zu den sprachkundigen Patres waren der Agent der Ostindiengesellschaft und sein Kaplan auf ihren Übersetzer angewiesen. Der Schah ließ sich seinerseits die Argumente der Engländer durch Juan Thadeo de San Eliseo übersetzen und erläutern. Aufgrund der einseitigen Quellenlage muss offenbleiben, inwiefern die Disputation tatsächlich genau den für die Missionare so erfolgreichen Gang nahm. Klar zu

110 Die Angaben bezüglich der Teilnehmer an der Disputation seitens der unbeschuhten Karmeliten gehen je nach Quelle auseinander: 1.) P. Juan Thadeo de San Eliseo O. C. D. und Generalvisitator Vicente de San Francisco O. C. D.: *Relatione della prima audienza che il R. P. Fra Vincenzo di San Francesco, Visitatore generale nelle Persia, et India, hebbe col Re di Persia Xa Abbas, 1621* (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 1, fol. 33r–39v, hier 34v–39v). So auch [*Chick*], *Chronicle*, Bd. 1, 248–252. 2.) nur Juan Thadeo de San Eliseo: *Relatione della missione de' Carmelitani Scalzi in Persia del Padre Giovanni Taddeo di Santo Eliseo fatta per li ministri della S. Congregazione de Propaganda fide*, undatiert [um 1630] (AGOCD, 234/c/7, 23–28). So auch *Lee*, *A Printing Press for Shah 'Abbas, 135–143*. Nur knappe Hinweise auf die Disputation finden sich in den publizierten Briefen und im Reisetagebuch della Valles: Pietro della Valle an Mario Schipano, Isfahan, 24. 9. 1621, in: *della Valle, Viaggi, Parte seconda: La Persia*, Bd. 2, 239 f.; ders., [*Diario di viaggio*], 1614–1626 (hier 5. 6. 1621) (BAV, Ottob. lat. 3382, fol. 11r–260r, hier 147v).



erkennen ist aber aufgrund der Berichte der unbeschuhten Karmeliten, wie diese auf innermuslimische Argumente zurückgriffen, um dem Schah ihre Position als katholische Christen plausibel erscheinen zu lassen. Sie argumentierten also nicht aus den christlichen Kontroversen des konfessionellen Zeitalters heraus, sondern rechtfertigten die katholische Lehre und Praxis, indem sie Parallelen zu schiitischen Positionen konstruierten, während sie die Engländer in die Nähe der sunnitischen Osmanen rückten.

Am schwierigsten fiel den Patres die Verteidigung katholischer Praktiken im Umgang mit Bildern und bei der Verehrung des Kreuzes, deren Kritik durch die Engländer den Anlass zur Disputation geboten hatte. Gegenüber dem Schah, der den protestantischen Vorwurf der Götzenverehrung aufgenommen hatte, argumentierten die Patres aus der schiitischen Praxis heraus und zugleich in Übereinstimmung mit der Bildertheologie des Konzils von Trient, indem sie die rhetorische Frage stellten, ob der Schah und sein Volk etwa aufgrund des Gebrauchs von irdenen Gebetssteinen (*muhr*) und Gebetsketten als »Anbeter von Siegeln oder Abdrucken aus Erde« (»*idolatri de' sigilli, o calculi di terra*«) zu bezeichnen seien. Die Frage war insofern geschickt gestellt, als es sich um eine schiitische Praxis handelte, die innerislamisch umstritten war. Die Antwort nahmen die unbeschuhten Karmeliten vorweg: Natürlich sei dies nicht der Fall, verehrten die Betenden doch diese Gegenstände nicht als Gott, sondern gebrauchten sie aus Pietät gegenüber der Erde, in welcher ihre Ahnen und großen Männer begraben seien. An diese Deutung, mit der 'Abbās I. nicht vollends einverstanden war<sup>111</sup>, knüpfte die Rechtfertigung des katholischen Umgangs mit Bildern an, wie ihn das Konzil von Trient definiert hatte: Man bete die Bilder nicht an, als ob diese Götter wären, und erhoffe von den Bildern selbst auch keine Fürsprache beim Jüngsten Gericht. Vielmehr verehere man in den Bildern das, was diese darstellten. Zugleich dienten die Bilder der Erinnerung an die Tugenden der Heiligen, damit diese als Vorbilder wirkten und um sie um die Fürsprache vor Gott zu bitten.<sup>112</sup>

Leichter fiel den Missionaren – zumindest gemäß ihren eigenen Ausführungen – die Verteidigung der katholischen Position in den übrigen Punkten. Das Fasten rechtfertigten die Patres unter Verweis auf die Übereinstimmung zwischen den religiösen Gesetzen von Katholiken, Muslimen, Juden und »Heiden«, was der

111 Er wandte ein, mit dem Gebrauch der irdenen Steine und Ketten anerkenne man, dass Gott die Menschen aus Erde erschaffen habe.

112 Zur Bildertheologie des Konzils von Trient: *Angenendt*, Heilige und Reliquien, 242 f.; *Hecht*, Katholische Bildertheologie, 248–316. Vgl. das Dekret des Konzils von Trient vom 3./4. Dezember 1563 (ed. in: *Wohlmuth* [Hg.], Konzilien der Neuzeit, 774–776). Dass die katholische Bildertheologie in der Praxis nicht mit jener des Konzils gleichzusetzen war, ließen die unbeschuhten Karmeliten in ihrer Argumentation unberücksichtigt.

Schah und seine Höflinge ihrerseits gestützt auf das Gesetz Moses, das Evangelium und den Koran bestätigt hätten, die alle Fasten, Beten und gute Werke empfehlen würden.

Die Fragen des freien Willens, des Alters der römischen Kirche und des päpstlichen Primats boten den Patres schließlich den Anlass, Parallelen zwischen den Engländern und den innerislamischen Hauptgegnern des Schahs, den Osmanen, herzustellen. So stimmten die Engländer in der Frage des freien Willens mit den Türken überein, die ebenfalls den freien Willen der Menschen verleugneten. Türken und Engländer behaupteten, dass Gott alles bewirke – das Gute ebenso wie das Schlechte. Die unbeschuhten Karmeliten griffen damit eine Debatte auf, in welcher die Zwölferschia tatsächlich Positionen vertrat, die jenen der katholischen Kirche näherkamen. In den Fragen des Alters ihrer Kirche und des päpstlichen Primats beanspruchte der Agent der Ostindiengesellschaft für die Engländer, die ursprünglichen Christen zu sein, die sich deshalb auch nicht dem päpstlichen Primat zu unterwerfen hätten. Demgegenüber legten die unbeschuhten Karmeliten dem Schah mit dem Hinweis auf den früheren Gehorsam der Engländer gegenüber dem Papst erneut den Vergleich mit den Türken nahe: So wie die Türken 'Umar statt Ḥusain das Kalifat zusprachen, versagten die Engländer dem Papst als Vikar Christi den Gehorsam.<sup>113</sup>

Die Disputation erfolgte vor einem aktuellen politischen Hintergrund: der verstärkten englischen Präsenz im Vorfeld der Eroberung von Hormuz, bei der 1622 englische Schiffe den überwiegend landgebundenen persischen Truppen zu Hilfe kommen sollten. Unter diesen Umständen zogen die unbeschuhten Karmeliten den Bogen von der Leugnung des freien Willens zum Alltagshandeln: Hier liege der Grund, warum die Engländer, die weder Gewissen noch Gottesfurcht hätten, Seeräuber seien und man ihrem Wort nicht vertrauen könne. Dem stellten die unbeschuhten Karmeliten ihr eigenes Beispiel eines guten Christenlebens gegenüber.

Die Disputation von 1621, bei welcher der Schah in innerchristlichen Differenzen persönlich eine Rolle als Schiedsrichter beanspruchte, stellte in dieser Form eine Ausnahme dar. Zugleich lässt jedoch die Art und Weise, wie die unbeschuhten Karmeliten vor dem Schah aus dem schiitischen Islam heraus argumentierten, den Bezug zu einer Praxis der Disputation mit schiitischen Gelehrten erkennen, die ihnen die erforderliche Vertrautheit mit innermuslimischen Argumenten vermittelt hatte. Diese Praxis galt den Persienmissionaren als ein Spezifikum ihrer Mission in Abgrenzung zu den Verhältnissen im Osmanischen Reich.

Eine Parallele zur Praxis der Disputation, auf welche die Augustiner und unbeschuhten Karmeliten im frühen 17. Jahrhundert in Persien stießen, bot hingegen die 1580 gegründete Jesuitenmission am Hof der Mogulherrscher in

---

113 Zu den innerschiitischen Debatten über den freien Willen: *Gimaret*, Free Will.

Indien. Die beiden Mogulherrscher Akbar (1556–1605) und Ğahāngīr (1605–1627) ermöglichten den Jesuiten den Bau von Kirchen. Sie schätzten die Patres als Vermittler von Wissen über ihre Herkunftsgesellschaft und waren wie ‘Abbās I. mit Blick auf den praktischen Nutzen und auf die symbolische Inszenierung ihrer Herrschaft an gewissen Aspekten der europäischen materiellen Kultur – Feuerwaffen, Uhren oder Malerei – interessiert. In diesem Kontext luden sie die Jesuiten zu den Streitgesprächen ein, an denen sie mit breiter Beteiligung von Gelehrten verschiedener Religionszugehörigkeit – neben Muslimen verschiedener Ausrichtung auch Hindus, Parsen und Jain – ihren imperialen Herrschaftsanspruch repräsentierten und performativ vollzogen. Was die Jesuiten aus einer konfessionellen Logik heraus nur als Vorzeichen einer bevorstehenden Bekehrung oder – wenn diese ausblieb – als Ausfluss von machiavellistischem Machtopportunismus sehen konnten, war für Akbar und Ğahāngīr also ebenfalls Bestandteil einer Politik religiöser Patronage.<sup>114</sup>

Wenn Akbar Jesuiten an seinen Hof berief, damit sie ihm die wichtigsten Bücher des Christentums erläuterten, war dies zugleich auch Ausdruck einer Gottessuche, die den Herrscher von der sunnitischen Orthodoxie weg-, jedoch nicht zum Christentum hinführte. Im Sinne lokaler religiöser Kulturen, die von einem breiten Set von Manifestationen von Göttlichkeit und von ebenso vielfältigen Formen der Verehrung und des gottgefälligen Lebens ausgingen, schätzten Akbar und seine nächste Umgebung die Patres als Männer Gottes, ohne die spezifisch christlichen Dogmen, insbesondere die Vorstellung von der Gottessohnschaft Jesu, aufzunehmen.<sup>115</sup> Die religiöse Patronage Akbars und Ğahāngīrs verbesserte die Stellung der nichtmuslimischen Untertanen in einem für ein frühneuzeitliches muslimisches Reich einzigartigen Ausmaß.<sup>116</sup> Zugleich schuf sie den Rahmen, in dem einer der Jesuitenmissionare, Jerónimo Javier de Ezpeleta y Goñi, theologische Abhandlungen in persischer Sprache – der Sprache des Mogulhofes – verfassen und in Umlauf bringen konnte.<sup>117</sup> Von diesen Werken wurde der *Spiegel der Wahrheit* durch die unbeschuheten Karmeliten auch an den persischen Hof gebracht, wo er Gegenstand der Disputationen mit schiitischen Gelehrten wurde.

114 Dazu unter Berücksichtigung indischer Quellen: *Alam/Subrahmanyam*, Catholics and Muslims (Erstpublikation: Frank Disputations). Zur Bedeutung von Religion in der politischen Kultur der Moguln: *Alam*, The Languages of Political Islam, 69–80. Zur Praxis der Disputation am Hof von Akbar vor der Ankunft der Jesuiten: *Rezavi*, Religious Disputations.

115 Siehe *Didier*, Les jésuites auprès du Grand Mogol; *ders.*, Muslim Heterodoxy.

116 *Asher/Talbot*, India Before Europe, 129–144.

117 *Camps*, Jerome Xavier S.J.; *Bailey*, »The Truth-Showing Mirror«.

## 3.2 Missionare und schiitische Gelehrte

### 3.2.1 Geteilte Wissenskulturen

In den Kontakten mit schiitischen Gelehrten gelangten die Missionare zu positiven Einschätzungen der persischen Wissenskultur. In Verbindung mit der Einsicht, dass es sich dabei um eine hochangesehene und einflussreiche Elite handelte, bildeten diese Wahrnehmungen den Ansporn dazu, solche Beziehungen anzubahnen und zu pflegen. Damit erhofften sich die Missionare, Ansehen zu erwerben, das ihnen weitere Türen vor Ort öffnen würde und das sie auch dazu nutzen könnten, ihre Reputation in den Augen der europäischen Adressaten ihrer Korrespondenz zu mehren. Die Berichte verwiesen also einerseits auf den potentiellen Nutzen ihrer Tätigkeit für die Kirche, andererseits auf ein Kapital der Ehre, das über den lokalen Kontext hinaus transkulturell seinen Stellenwert behielt. Zu den ersten katholischen Missionaren, die mit den *'ulamā* verkehrten, zählte der uns bereits bekannte unbeschuhte Karmelit Juan Thadeo de San Eliseo. Hatte dieser in seinen ersten Berichten von 1608 oder 1609, nicht nur was die Religion, sondern auch was die Philosophie und die »Geheimnisse der Natur und des Verstandes« betraf, nichts Gutes an den persischen Muslimen gefunden<sup>118</sup>, so fielen seine späteren Berichte weitaus positiver aus. 1616 schrieb er dem *praepositus generalis*, bei allen gelehrten Persern, mit denen er disputiert habe, erkenne er vermehrt Achtung und Wohlwollen. Die Disputationen mit den Gelehrten gäben den unbeschuhten Karmeliten die Möglichkeit, regelmäßig auch bei Hofe vor Persern zu predigen.<sup>119</sup> In einem Brief an einen Mitbruder in Rom unterstrich der unbeschuhte Karmelit die Wertschätzung und den Respekt, der den Patres bei Hofe entgegengebracht werde: »Es gibt keinen Großen an diesem Hof und keinen Minister des Königs, mit dem wir nicht Freundschaft pflegen würden. Alle schätzen und ehren uns in höchstem Maße.«<sup>120</sup> Pater Juan Thadeo gehörte zu jenen Missionaren, die über viele Jahre hinweg erfolgreich auf höchster Ebene Kontakte knüpften und dort Ansehen erwarben. Nach dem

118 P. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D. an [P. Fernando de Santa María ?], *praepositus generalis* O.C.D., o.O., undatiert [zwischen Mai 1608 und Januar 1609, wahrscheinlich August 1608]: »[...] quantunque noi insino adesso non habbiamo incontrato persona che sia dotta in quella [la setta di Mahoma] né in filosofia né in secreti naturali et di buona ragione [...]«. (AGOCD, 236/a/, zit. in: [Chick], Chronicle, Bd. 1, 165).

119 Ders. an dens., Isfahan, 12.2.1616 (AGOCD, 237/m/8, zit. in: [Chick], Chronicle, Bd. 1, 230).

120 Ders. an P. Benigno di San Michele, Unterprior O.C.D. des Konvents von Isfahan, in Rom, Isfahan, 26.3.1616: »No hay ningún grande en esta corte ni ministro del Rey con quien no tengamos amistad. En suma, todos nos estiman y reverencian summamente.« (AGOCD, 237/m/9).

Vorbild einheimischer Gelehrter beanspruchte er den Ehrentitel »Mir«, wie die Inschrift auf seinem persönlichen persischen Siegel zeigt.<sup>121</sup> Am Hof des Schahs erbrachte Juan Thadeo de San Eliseo Dienste als sprachkundiger Mittelsmann; zugleich bemühte er sich, dem Rollenmodell des Gelehrten gerecht zu werden. Dazu gehörten nicht nur die bereits erwähnten persischen Übersetzungen biblischer Texte und katholischer theologischer Schriften, bei denen schiitische Geistliche und ein Rabbiner mitarbeiteten<sup>122</sup>, sondern ebenso die Beschäftigung mit den Glaubens- und Wissenshorizonten seiner muslimischen Bezugspersonen und Kontrahenten. Einen Eindruck von dieser doppelten Ausrichtung vermittelt die Liste der Manuskripte, die Pater Juan Thadeo 1629 – nach einem Aufenthalt von gut zwanzig Jahren in Persien – nach Rom brachte: einerseits persische Übersetzungen biblischer Texte, die Ordensregel der unbeschuhten Karmeliten in arabischer und persischer Sprache, zwei Werke von Jerónimo Javier de Ezpeleta y Goñi in persischer Sprache und weitere einschlägige theologische Werke: die *Dottrina christiana* von Roberto Bellarmino in persischer und arabischer Übersetzung<sup>123</sup>, der *Confessionario* von Girolamo Panormitano<sup>124</sup> und das *Libro de la oración y meditación* von Luis de Granada<sup>125</sup>, beide in persischer Übersetzung; andererseits der Koran, ein Band mit Sprüchen 'Ali's und eine Sammlung des islamischen Rechts, sodann ein Fürstenspiegel und ein Moraltraktat mit Kommentar in persischer Sprache. Von der Arbeit mit diesen Texten zeugen die Zusatzvermerke: Zur leichteren Lesbarkeit hatte der unbeschuhte Karmelit zwei Schlüsseltexte in persischer Sprache im lateinischen Alphabet transkribiert, einerseits den Dialog über die christliche Lehre von Ezpeleta y Goñi, andererseits eine persische Übersetzung des Korans. Zum Werk von Ezpeleta y Goñi hatte er einen Kommentar in spanischer Sprache verfasst.<sup>126</sup>

Während seines mehrjährigen Aufenthalts in Persien konnte der italienische Reisende Pietro della Valle die Beziehungen des unbeschuhten Karmeliten nutzen,

121 *Halft*, The Arabic Vulgate, 81.

122 Dazu 3.1.2. *Übersetzer und Dolmetscher*.

123 *Bellarmino*, Roberto, S.J., Dichiaratione più copiosa della dottrina christiana composta per ordine di N.S. papa Clemente 8, Rom, appresso Luigi Zannetti, 1603. Dieses Werk erschien in zahlreichen Ausgaben und wurde in verschiedene Sprachen übersetzt.

124 *Girolamo Panormitano* O.P., Confessionario raccolto da dottori catolici, per lo reverendo maestro Girolamo Panormitano del ordine de predicatori, Neapel, appresso Giovanni Maria Scotto, 1564 (zahlreiche Nachdrucke und Neuausgaben).

125 *Luis de Granada* O.P., Libro de la oración y meditación, en el qual se trata de la consideración de los principales mysterios de nuestra Fe, con otras cosas provechosas, Salamanca, Andrés de Portonariis, 1554 (zahlreiche Nachdrucke und Neuausgaben).

126 Nota delli libri portati di Persia dal Padre Giovanni [Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D.] per servizio della Sacra Congregazione de Propaganda fide e della sua religione, e missione (APF, SOCG, Bd. 209, fol. 355r/v).

um seinerseits enge Kontakte mit persischen Gelehrten zu knüpfen.<sup>127</sup> Della Valle beschrieb diese als ebenbürtige Mitglieder der *république des lettres*, denen es nur an der Erkenntnis des wahren Glaubens mangle.<sup>128</sup> So findet sich in seinem Tagebuch eine Notiz über einen Besuch bei einem gewissen »Husain Quli Mirzā, unserem Freund«, den er 1617 zusammen mit Juan Thadeo de San Eliseo unternahm. Della Valle charakterisierte den befreundeten Mullah als einen »Gelehrten«, der ein bescheidenes, »ganz den Studien und den Dingen der Religion hingegebenes« Leben führte, »weit entfernt von jedem Gedanken und jedem Umgang mit den Dingen des Staates«.<sup>129</sup> Der italienische Reisende schrieb dem Mullah damit Verhaltensformen zu, wie sie im Sinne des christlichen Humanismus katholische Ordensgeistliche für sich beanspruchten.

Die Bilder der Gelehrtigkeit wurden in späteren Texten unbeschuhter Karmeliten fortgeschrieben. Den Ordensoberen gegenüber plädierten die Verfasser für eine Auswahl neuer Missionare, die derartigen lokalen Umständen angemessen sein sollte. Als Felice di Sant'Antonio 1649 als Prokurator dem Generalkapitel der unbeschuhten Karmeliten die Missionen in Persien und Indien vorstellte, pries er nicht nur die Schönheit der Stadt Isfahan, sondern auch die Bildung und das Wissen der Perser, denen die Missionare zu entsprechen hätten. Die Geistlichen, die nach Persien gesandt würden, sollten gelehrt sein, weil die Perser das Wissen pflegten, öffentliche philosophische Universitäten unterhielten und sich sehr für Mathematik und Astrologie interessierten. Mit den Wissenschaften könne man großen Ertrag erzielen, wenn man »zusammen mit der Wahrheit der natürlichen Dinge die Wahrheit des Glaubens lehre«. Die Perser ehrten die Fremden sehr, »vor allem die gelehrten und tugendhaften« unter ihnen.<sup>130</sup>

127 Über die Kontakte della Valles mit einem Gelehrten in Lār, die gemeinsame astronomische Interessen zum Gegenstand hatten und die Frage des Heliozentrismus einschlossen: *Ben-Zaken*, *Cross-Cultural Scientific Exchanges*, 46–75; *Lee*, *A Printing Press for Shah 'Abbas*, 202–236, 250–261.

128 *Brentjes*, *Western European Travellers*, 406–412. Zum gleichen Ergebnis kommt *Lee*, *A Printing Press for Shah 'Abbas*, insbes. 207, 214, 218, 221 f., 252–254, 259.

129 Pietro della Valle, [Diario di viaggio], 1614–1626 (hier 28. 8. 1617): »Questo Hhussein-culi Mirza [...] fa professione d'huomo di lettere, e como dicono essi di Mullā, e così tutti i suoi figli [...]. Vive questo principe con grandissima modestia, dato tutto come ho detto ai studii et alle cose della religione, lontano molto da ogni pensiero e maneggio di cose di stato.« (BAV, Ottob. lat. 3382, fol. 1r–260r, hier 77v–78v, Zitat: fol. 77v–78r).

130 P. Felice di Sant'Antonio O. C. D., Prokurator der Missionen in Persien, an das Generalkapitel, Rom, 15. 10. 1649: »Li missionarii che si mandano alla Persia è bene che siano dotti, perché i Persiani attendono alle lettere, tengono pubbliche università de filosofia; sono molto curiosi de matematica, ed astrologia. Si può far gran frutto per mezzo delle scienze insegnandoli con la verità delle cose naturali la verità della nostra Santa Fede. Honorano molto i forestieri, e principalmente i dotti, e virtuosi.« (AG OCD, 261/m/1).

Ähnlich gestand der unbeschulte Karmelit Ange de Saint-Joseph im Prolog zu seinem 1684 in Amsterdam gedruckten *Gazophylacium linguae Persarum* den persischen Autoren das gleiche Maß an Eloquenz und Wissen zu wie den europäischen Gelehrten. Allein schon der Umstand, dass »ein in so zahlreichen Disziplinen gebildetes Volk [...] der Finsternis eines abergläubischen Gesetzes« folge, habe ihn bedrückt. Das *Gazophylacium linguae Persarum* sollte die Missionare in die Lage versetzen, den Persern entgegenzutreten und sie der »Finsternis ihres Gesetzes« zu entreißen.<sup>131</sup> Dazu enthielt das Werk nicht nur eine Übersetzung persischer Begriffe ins Lateinische, Italienische und Französische, sondern auch vielfältige Informationen zu Bevölkerung, Institutionen, Wirtschaft und Gesellschaft, Kultur und naturräumlichen Begebenheiten. Für Ange de Saint-Joseph stand zwar fest, dass die persischen Muslime als »Ungläubige« nicht an den Wahrheiten teilhatten, die Gott durch seinen Sohn offenbart hatte. Zugleich spricht aus seinen Werken die Bewunderung für eine Gesellschaft, in welcher Gelehrsamkeit hohe soziale Wertschätzung einbrachte. Die persischen Gelehrten waren aus seiner Sicht keine »Barbaren«, sondern gerade aufgrund ihrer hohen Bildung anspruchsvolle Gesprächspartner, wenn es darum ging, die christliche Offenbarung zu vermitteln. In seinem *Gazophylacium* bezeichnete Ange de Saint-Joseph insbesondere die persische Medizin ausdrücklich als der europäischen ebenbürtig.<sup>132</sup> Mit der Übersetzung der Arzneilehre von Muzaffar b. Muḥammad al-Ḥusaini aš-Šifā'ī unter dem Titel *Pharmacopoea persica* bezeugte er seine Wertschätzung für die medizinischen Kenntnisse der Perser, deren Wohlwollen die Missionare mit ebenbürtigen Fähigkeiten gewinnen sollten.<sup>133</sup> Seine Werke publizierte der Pater nach seiner Rückkehr nach Europa. Vorangegangen waren Kontroversen unter den Missionaren vor Ort, bei denen Pater Ange mangelnde Regelobservanz

131 »[...] afflabat interim aetatis vigor, tot Persarum authorum studium, qui in quacumque facultate omnibus Orientalibus palmam auferant, et cum nostratibus partiantur eloquentiae ac scientiae lauros [...], sed unum illud conficiebat animum, quod tot tantisque disciplinis exulta gens superstitiosae legis tenebras pro verae fidei lumen sectaretur.« (*Angelus a Sancto Ioseph [Ange de Saint-Joseph]*, *Gazophylacium linguae Persarum*, partielle Edition in: *Bastiaensen*, *Souvenirs de la Perse safavide*, 38–41).

132 *Angelus a Sancto Ioseph [Ange de Saint-Joseph]*, *Gazophylacium linguae Persarum*, partielle Edition in: *Bastiaensen*, *Souvenirs de la Perse safavide*, 120 f. Der spanische Priester Pedro Cubero Sebastián, der 1674 in Qazwīn durch den Schah in Audienz empfangen wurde, widersprach ebenfalls ausdrücklich der Vorstellung, die Asiaten seien Barbaren, obwohl das Titelblatt seines 1680 veröffentlichten Berichts genau mit diesem Klischee das Leserinteresse zu wecken versuchte: »Ésto lo digo, para que no tengamos en Europa por bárbaros a los Asiáticos, pues puedo asegurar que dejando aparte el engaño en que viven tocante a la Religión, en lo demás son muy sagaces [...].« (*Cubero Sebastián*, *Breve relación de la peregrinación*, 217 f.).

133 Zu diesem Werk vgl. 3.3.1. *Priestertum, Medizin und Wunderheilung*.

vorgeworfen worden war, während er selbst in der Korrespondenz mit Ordensoberen unterstrichen hatte, wie wichtig es sei, bei der Auswahl der Geistlichen auf Bildung und Sprachkenntnisse zu achten.<sup>134</sup> Wenn ein Pater nach mehrjährigem Aufenthalt nicht in der Lage sei, seine Standpunkte in der Sprache der Gelehrten zu vertreten, stoße er selbst und mit ihm die Geheimnisse seines Glaubens auf Verachtung. Ein Geistlicher hingegen, der den persischen Gelehrten gewachsen sei, werde von diesen »unendlich« geschätzt.<sup>135</sup>

Mit der Auswahl der Geistlichen sollten also die Voraussetzungen dafür geschaffen werden, dass die Missionare von den Gelehrten als Menschen gleichen Standes anerkannt würden. Die Argumentation, die sich bei den unbeschuhten Karmeliten gegen die primär kontemplative Ausrichtung des Ordenslebens wandte<sup>136</sup>, wurde durch die Erfahrungen in anderen asiatischen Reichen gestützt. So bedienten sich die Jesuiten in China der Gespräche mit konfuzianischen Literati dazu, um Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen und sich selbst als – westliche – Literati zu profilieren. Dementsprechend führten die Patres weniger kontroverse Disputationen als vielmehr konviale Tischgespräche, die möglichst auf Konvergenz abzielten. In der Chinamission galt es als Gemeinplatz, dass die Vermittlung religiöser Wahrheiten von der Anerkennung der Vermittlungsleistungen im Bereich der Mathematik und der Naturwissenschaften abhängig war.<sup>137</sup> Thematisch entsprechend breit angelegt war deshalb die Übersetzungs- und Publikations-tätigkeit der Chinamissionare: Von den insgesamt ungefähr 450 Texten, die sie zwischen 1583 und 1700 in chinesischer Sprache verfassten und veröffentlichten, behandelten etwa 120 Werke Aspekte europäischer Naturwissenschaften, Technik und Geographie, während die restlichen 330 religiösen Themen gewidmet

134 Vgl. 6.4. *Die Mission als Gegenwelt: Rechtfertigungsstrategien eines landeskundigen unbeschuhten Karmeliten.*

135 P. Ange de Saint-Joseph O.C.D. an P. [Jean Chrysostome de Saint-Paul, *praepositus generalis* O.C.D.], [Isfahan], Ergänzung vom 18. 1. 1676 eines zu einem früheren Datum begonnenen Briefes: »[...] il serait nécessaire qu'on eût des sujets parfaits et agissants pour confondre la témérité persane, car comme cette nation est très studieuse, ayant leurs universités, et docteurs, livres et autres avantages en toutes facultés, ils estiment infiniment un religieux qui leur peut tenir tête, et il en redonde de grands fruits [...].« (AG OCD, 236/b/20).

136 Dass die Gelehrtenkontakte ordensintern unter dem Gesichtspunkt der Regelobservanz umstritten waren, findet in der Studie von Rosemary Lee keine Berücksichtigung: *Lee*, A Printing Press for Shah 'Abbas.

137 Siehe u. a. *Brockey*, *Journey to the East*, 15 f., 34 f., 46–48, 52, 58–60, 75–78, 257 f., 284–294, 410 f. Am Kaiserhof mussten die Jesuiten in ständiger Konkurrenz mit einheimischen Gelehrten die Überlegenheit ihres astronomischen und mathematischen Wissens beweisen. Deshalb maßten sie der Versorgung mit möglichst dem neuesten Stand der europäischen Wissenschaften entsprechender Literatur hohe Bedeutung zu (*Golvers*, *Distance as an Inconvenient Factor*. Vgl. *Jami/Delabaye*, *L'Europe en Chine*).



waren. Fragt man nach der Rezeption außerhalb des Milieus der chinesischen Katholiken, so standen hier die wissenschaftlichen Texte im Vordergrund, während die Rezeption christlicher Texte wesentlich vom Ansehen Matteo Riccis abhing. Beides bestätigt die Bedeutung wissenschaftlicher Kenntnisse als »Türöffner« und Stützen des gesellschaftlichen Ansehens der Missionare.<sup>138</sup>

Ähnlich wie manche Jesuitenpatres am chinesischen Kaiserhof, allerdings ohne Beamtung, gewann der Kapuziner Raphaël du Mans auch mit seinen Mathematik- und Astronomiekenntnissen Wertschätzung bei Hofe und im Gelehrtenmilieu.<sup>139</sup> Tavernier etwa präsentierte seine Mathematikkenntnisse und schrieb, mehrere Höflinge besäßen astronomische Instrumente, die der Kapuziner eigenhändig hergestellt habe.<sup>140</sup> Eine Bittschrift, mit welcher der Pater 1665 den Schah um die Bestätigung der Zugeständnisse seiner Vorgänger für die Kapuziner ersuchte, soll er mit dem Geschenk eines Kompasses in Form eines Astrolabiums, den er selbst angefertigt hatte, begleitet haben.<sup>141</sup> Schiitische Geistliche – auch solche aus anderen persischen Städten – suchten den gelehrten Kapuziner in dessen Konvent in Isfahan auf.<sup>142</sup>

Auf die Anziehungskraft des Unbekannten setzte der Jesuit Jacques Villotte, wenn er in der Niederlassung in Neu-Dschulfa eine Art Kuriositätenkabinett einrichtete. Dabei kamen ihm 1699 zwei deutsche Jesuiten zu Hilfe, die auf der Durchreise nach Indien in Isfahan Halt machten und nun all das, was sie an Kuriositäten aus Deutschland mitbrachten, ausstellten. Diese Ausstellung soll »all die angesehenen Personen« aus Isfahan und Neu-Dschulfa zum Haus der Jesuiten gezogen haben.<sup>143</sup> Die Ausstellung soll die »Herren des Hofes« daran gewöhnt haben, die Jesuiten auch nach der Abreise der beiden Patres noch in großer Zahl zu besuchen. Empfangen wurden die Gäste in einem Raum, in welchem Stiche, Himmels- und Landkarten ausgestellt waren, welche die Besucher in Erstaunen versetzen sollten.<sup>144</sup>

138 Hsia, *The Catholic Mission and Translations*, 39, 49 f.

139 Richard, Raphaël du Mans, Bd. 1, 7, 37–39, 62–68, 97 f. Zur mathematischen Wissenskultur im Safavidenreich: Brentjes, *The Mathematical Sciences*.

140 »Il entend parfaitement les mathématiques, et il y a plusieurs Seigneurs de la Cour qui ont des instruments faits de sa main.« (Tavernier, *Les six voyages*, Bd. 1, 465).

141 Ebd., Bd. 1, 482. Zu den von Pater Raphaël angefertigten Instrumenten: King, *World-Maps*, 312–317.

142 P. Raphaël du Mans O.F.M. Cap. an Engelbert Kaempfer, Isfahan, 19.9.[1685] (ed. in: Kaempfer, *Briefe*, 218 f.).

143 »L'étalage qu'ils en firent attira dans la maison des Jésuites ce qu'il y avait de personnes distinguées dans Ispahan et dans Julfa; c'était chez eux un flux et reflux de monde, qui ne pouvait se lasser de voir une infinité de choses qui piquaient la curiosité.« ([Frizon/Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, 442–446, Zitat: 443).

144 »[...] ils avaient tellement accoutumé les seigneurs de la cour à venir chez les Jésuites, qu'ils continuèrent à les visiter en grand nombre depuis le départ des deux missionnaires: on les recevait dans une salle ornée de quantité de belles estampes, de cartes célestes du fameux

Während Naturwissenschaften, Mathematik und Medizin Zugänge zu den Mächtigen öffneten, galten die gemeinsamen Bezüge zur antiken Philosophie wie bereits im Mogulreich<sup>145</sup> als geeignetste Ausgangspunkte für gelehrte Gespräche, die zu den christlichen Glaubenswahrheiten führen sollten, insbesondere der Fleischwerdung des Wortes Gottes in Christus und der Trinität. Die Kenntnis der Werke der Philosophen der Antike und die Fähigkeit, darüber gelehrte Konversation zu führen, verschafften den Missionaren Respekt. Auf diese Weise kam das humanistische Curriculum, das in Europa an Kollegien und Universitäten vermittelt wurde, der Mission zugute. Auf die gemeinsame Wertschätzung für das Wissen der griechischen Antike setzte man in Rom bereits bei der Auswahl der Geschenke, welche die unbeschuhten Karmeliten bei ihrer ersten Reise nach Persien 'Abbās I. überreichen sollten: Zu den Geschenken christlichen Inhalts fügte Kardinal Cinzio Passeri Aldobrandini die 1594 in der *Typographia Medicea* in Rom gedruckte arabische Übersetzung der *Elemente* des griechischen Mathematikers Euklid hinzu (Abb. 14).<sup>146</sup> In Persien stellte Juan Thadeo de San Eliseo fest, von den Büchern, die man senden könnte, würden jene über »die Geheimnisse der Natur«, Astrologie, Philosophie und Geschichte am meisten geschätzt.<sup>147</sup> 1621 bat der unbeschuhte Karmelit Próspero del Espíritu Santo um Editionen der Werke von Aristoteles und Platon, weil deren Ausführungen von den Persern verteidigt und wie eine heilige Sache hochgehalten würden.<sup>148</sup> Als sich die unbeschuhten Karmeliten 1623 in Schiras niederlassen durften, wurden sie durch den *hān* der Stadt gebeten, aus Rom für die »Universität« (*madrassa*) von Schiras neben der arabischen Übersetzung der Bibel und arabisch-lateinischen Wörterbüchern die Werke von Aristoteles und Platon in griechischer oder lateinischer Sprache zu besorgen. Pater Próspero empfahl dem *praepositus generalis* und dem Definitorium, diesen Wunsch zu erfüllen, denn durch Bildung könnten die unbeschuhten Karmeliten Zugang gewinnen.<sup>149</sup> Tatsächlich lehrte damals ein führender Vertreter

---

Père [Ignace-Gaston] Pardies, et de cartes géographiques les plus curieuses, que ces messieurs prenaient plaisir à voir, et sur quoi ils faisaient mille questions.« (Ebd., 445–448, Zitat: 445 f.).

145 Dazu *Bailey*, »The Truth-Showing Mirror«, 385 f.

146 *Halft*, *The Arabic Vulgate*, 71.

147 P. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D. an [P. Fernando de Santa María ?], *praepositus generalis* O.C.D., o.O., undatiert [zwischen Mai 1608 und Januar 1609, wahrscheinlich August 1608] (AG OCD, 236/a/2).

148 P. Próspero del Espíritu Santo O.C.D. an P. Mathías de San Francisco, *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 2.12.1621 (AG OCD, 238/d/9 und 10, ed. in: *Próspero del Espíritu Santo*, *Relaciones y cartas*, 489).

149 Ders. an P. Paolo Simone di Gesù Maria, *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 23.9.1623: »VV.RR. per amor di Nostro Signore procuri mandarcili perch'il modo ch'habbiamo da tenere per intrare ha de essere per lettere. E non c' stato puocho ch'il Signore habbi permesso che se sii aperta questa porta.« Vgl. ders. an dens. und an die *definitores generales*

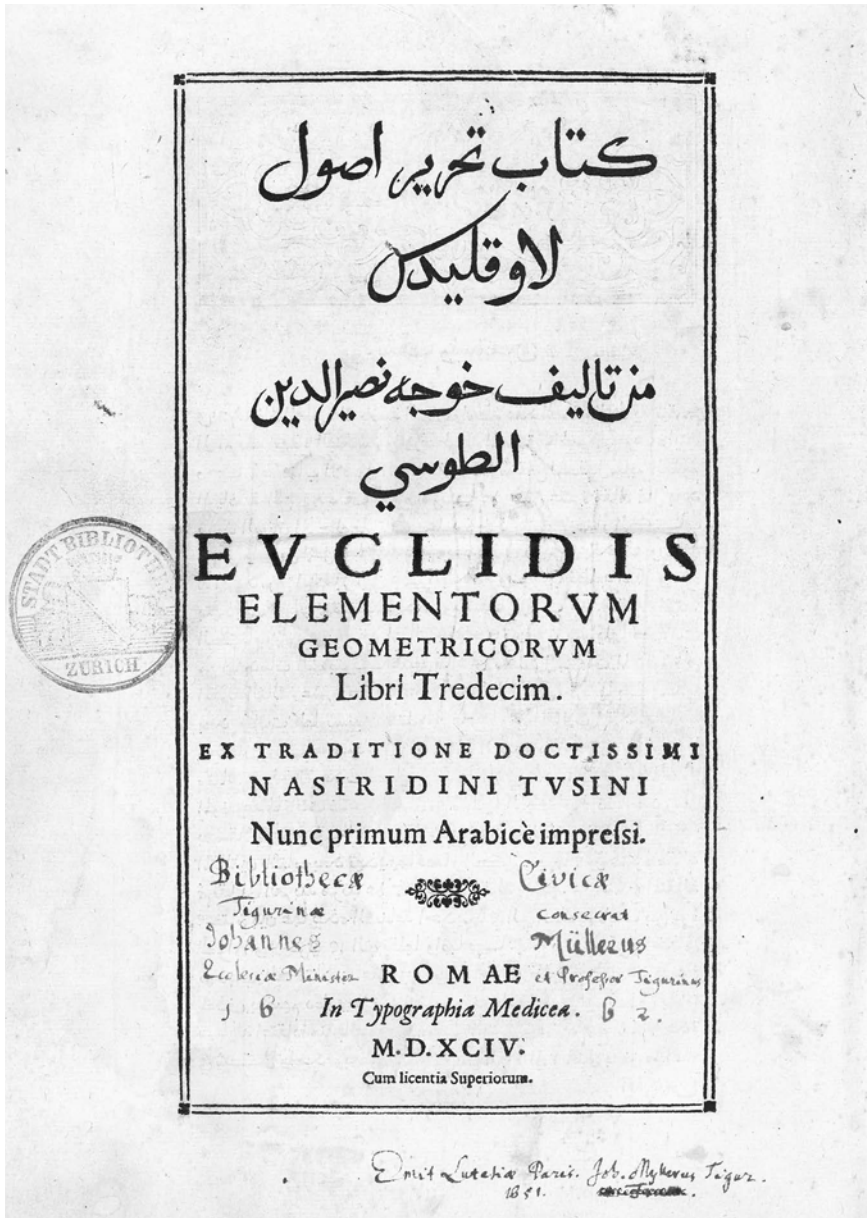


Abb. 14 Titelblatt der 1594 in der *Typographia Medicea* in Rom gedruckten arabischen Übersetzung der *Elemente* Euklids.

des als »Schule von Isfahan« bezeichneten Gelehrtenkreises, Mullā Ṣadrā Širāzī (979/1571 oder 1572 bis 1050/1640 oder 1641), an der *Madrassa-i Hān* in Schiras, die Allāhwerdi Hān (Gouverneur der Provinz Fars von 1003/1594 oder 1595 bis zu seinem Tod 1021/1612) für ihn hatte errichten lassen. Im Anschluss an seinen Lehrer Mir Dāmād trug Mullā Ṣadrā Širāzī entscheidend zu jener Verbindung von griechischer Philosophie und schiitischem Islam bei, die Letzteren dauerhaft geprägt hat. In Abgrenzung zur sunnitischen Gelehrtensamkeit, die stark durch die *summae* Avicennas geprägt war, griffen Mir Dāmād und Mullā Ṣadrā vermehrt auf die ältere griechische Überlieferung zurück.<sup>150</sup> Wenn die Aussagen von Próspero del Espíritu Santo zutreffen, hätten die Kontakte mit den Missionaren bei gewissen schiitischen Gelehrten den Wunsch geweckt, nicht nur, wie dies bislang üblich war, mit arabischen und persischen Übersetzungen und Kommentaren zu arbeiten, sondern sich den direkten Zugriff zu den antiken Originaltexten zu erschließen.<sup>151</sup>

### 3.2.2 Gelehrte Disputationen

Neben den gemeinsamen Inhalten im Bereich der griechischen Philosophie beschrieben Reisende geistlichen und weltlichen Standes die Praxis der Disputation und Kontroverse als hervorstechendes Merkmal der persischen Wissenskultur. Diese Charakterisierung ging einher mit der Abgrenzung gegenüber den Türken. In einem der ersten Berichte überhaupt, der 1606 in Europa über die Persienmission der Augustiner veröffentlicht wurde, meinte António de Gouveia, die Perser seien »verrückt danach zu argumentieren und zu disputieren«, tags und nachts ließen sie keine Gelegenheit dazu aus.<sup>152</sup> Aussagen über eine spezifische Kultur der Disputation finden sich über die ganze Zeit des Bestehens der Persienmission; sie wurden durch protestantische Reisende bestätigt, die, obgleich sie theologische Laien waren, ebenfalls zu religiösen Disputationen herausgefordert wurden.<sup>153</sup>

O.C.D., Isfahan, 23.9.1623 (AG OCD, 238/d/21 und 22, ed. in: Próspero del Espíritu Santo, Relaciones y cartas, 535 f., vgl. 533). Vgl. [Chick], Chronicle, Bd. 1, 279.

150 Vgl. Corbin, Histoire de la philosophie, 467–472; ders., L'École d'Isfahan, 54–122; ders., La philosophie iranienne, 49–83; Pourjavady/Schmidtke, An Eastern Renaissance?; Rizvi, Mullā Ṣadrā Širāzī; Terrier, La représentation de la sagesse grecque.

151 Pourjavady/Schmidtke, An Eastern Renaissance?, 270, bezeichnen den fehlenden Zugang zu den griechischen Originaltexten als einen entscheidenden Unterschied zwischen den persischen und den westeuropäischen Gelehrtenkulturen des 16. und 17. Jahrhunderts.

152 »[...] estes Persas são perdidos por argumentar, & disputar, que de dia, & de noite nos nam deixão se tem occasião, & folgão de ouuir falar em livros [...]«. (Gouveia, Jornada do Arcebispo de Goa, fol. 147r).

153 So Kaempfer, Amoenitatum Exoticarum, 152 f. (deutsche Übersetzung: ders., Am Hofe des persischen Großkönigs, 141).

Freiräume dafür öffneten die inklusiven Herrschaftsstrategien 'Abbās' I. und teilweise noch seiner Nachfolger. Debatten religiösen Inhalts, zum Beispiel zwischen schiitischen *'ulamā* und Sufi-Derwischen, wurden nicht nur in den Moscheen und den Medresen, sondern auch in Kaffeehäusern sowie auf Märkten und zentralen Plätzen ausgetragen, wo neben schiitischen auch sunnitische Muslime, Christen, Juden und Zoroastrier anwesend sein konnten.<sup>154</sup> Sprachkundige Missionare versuchten, sich diese Verhältnisse zunutze zu machen.<sup>155</sup>

Einblicke in ihre Rolle bei solchen Streitgesprächen vermitteln neben den Korrespondenzen der Missionare die Briefe, die Pietro della Valle seinem Gelehrtenfreund Mario Schipano, Arzt in Neapel, schrieb und die später in überarbeiteter Form publiziert wurden. Für della Valle waren die privaten und öffentlichen Disputationen Teil jener Wissenskultur, welche die persischen mit den westeuropäischen Gelehrten verband:

Denn die Perser, als sehr wissbegierige Menschen, von denen sich viele in der Philosophie und anderen Wissenschaften auskennen, empfangen und lesen nicht nur gerne unsere Bücher, sondern sprechen und disputieren auch gerne privat und öffentlich über die Dinge des Glaubens, wie ich selbst es mehrmals gesehen habe; sie pflegen nicht jene Strenge wie die Türken, die nicht zuhören wollen.<sup>156</sup>

154 *Babayan*, Mystics, Monarchs, and Messiahs, 439–448. Vgl. den Bericht von Jean Chardin über die Kaffeehäuser als Orte freier Konversation: *Chardin*, Voyages, Bd. 4, 67–69. Anders als dies im Sinne der Forschung über den Wandel frühneuzeitlicher Öffentlichkeitsstrukturen im Anschluss an Jürgen Habermas angenommen wurde, erscheint die Praxis öffentlicher Kontroverse unter Berücksichtigung solcher Quellen nicht als ein Spezifikum westlicher Gesellschaften im Übergang zur Moderne (*Rabimi*, Theater State, 124–128, 130–135, dort auch weitere Literaturangaben).

155 Schriftliches Zeugnis von den Glaubensgesprächen legen die daraus entstandenen Schriften muslimischer und christlicher Autoren ab, die jeweils die Argumente der Gegenseite zu widerlegen suchten. Dazu *Richard*, Catholicisme et Islam chiite; *ders.*, Le Franciscain Dominicus Germanus de Silésie; *ders.*, Un Augustin portugais renégat; *ders.*, Aux origines de la connaissance de la langue persane; *ders.*, L'apport des missionnaires; *ders.*, Le Père Aimé Chézaud; *Halft*, Schiitische Polemik; *ders.*, Hebrew Bible Quotations; *ders.*, The Arabic Vulgate; *Tiburcio Urquiola*, Convert Literature, 45–190; *ders.*, Muslim-Christian Polemics. Über die Kontakte der Missionare mit sunnitischen Muslimen in den syrischen Provinzen des Osmanischen Reiches vgl. *Heyberger*, Les Chrétiens du Proche-Orient, 319–326; *ders.*, Polemic Dialogues. Einen Überblick vermitteln die Beiträge in: *Thomas/Chesworth* (Hg.), Ottoman and Safavid Empires.

156 Pietro della Valle an Mario Schipano, Isfahan, 22.4. und 8.5.1619: »Perché in fatti i Persiani, come curiosissimi che sono & intendenti, molti di loro, della Filosofia, e di altre scienze; non solo ricevono, e leggono i nostri libri volentieri, ma parlano anche volentieri, e disputano delle cose della fede, come io stesso ho veduto più volte, & in privato, & in

In einem späteren Brief beschreibt della Valle, wie er im April 1621 zusammen mit dem Augustiner Manuel da Madre de Deus im Haus eines angesehenen persischen Bekannten, Mir Muḥammad ‘Abd al-Wahhābī, verschiedene Fremde vorfand, die das Gespräch pflegten, unter anderem auch einen Gelehrten. Wie gewohnt, habe man sofort begonnen, über Glaubensfragen zu sprechen. Anders als die Türken ließen es die Perser nämlich zu, dass man gegen sie sage, was man wolle. Und so habe man über jene drei Punkte disputiert, welche im Wesentlichen die Kontroversen mit den Muslimen ausmachten – warum nämlich die Christen nach den Propheten und dem Alten und Neuen Testament nicht auch Mohammed und den Koran annähmen, ob das Evangelium und die anderen Bücher der Christen, wie dies die Muslime behaupteten, verfälscht worden seien und ob die Katholiken wegen ihres Umgangs mit Bildern Bilderverehrer seien.<sup>157</sup>

Nach der Disputation verfasste Pietro della Valle einen kurzen *discorso*, in dem er die Argumente der Katholiken zu diesen drei Punkten zusammenfasste. Mit Billigung der Missionare legte er den Traktat, mit einer Widmung versehen, im September 1621 dem Gastgeber, also Mir Muḥammad ‘Abd al-Wahhābī, vor und bat diesen, ihn zusammen mit dem Gelehrten zu lesen.<sup>158</sup> Tatsächlich sahen sich hochrangige schiitische Geistliche veranlasst, eine Widerlegung der Apologie della Valles in Auftrag zu geben, die von Sayyid Aḥmad ‘Alawī verfasst und offenbar in zahlreichen Kopien verbreitet wurde.<sup>159</sup> Der namentliche Bezug zu Sayyid Aḥmad ‘Alawī ist insofern aufschlussreich, als er es erlaubt, die Kontroversen auf muslimischer Seite in den Kontext des von Henry Corbin als »Schule von Isfahan« bezeichneten Gelehrtenkreises einzuordnen. Sayyid Aḥmad ‘Alawī war ein Cousin, Schüler und schließlich Schwiegersohn von Mir Dāmād (Mir Muḥammad Bāqir Astarābādī, gestorben 1041/1631–1632), der als Lehrer im Persien des 17. Jahrhunderts in einer Reihe mit Aristoteles und al-Fārābī genannt wurde, zu den Vertrauensleuten ‘Abbās’ I. gehörte und die »Schule von Isfahan« als Autor und Lehrer weit über dessen Regierungszeit und seinen eigenen Tod hinaus wie kaum ein anderer entscheidend prägte.<sup>160</sup>

---

publico; non usando essi di stare in quel rigor de’Turchi, di non voler sentire.« (In: *della Valle, Viaggi*, Parte seconda: La Persia, Bd. 1, 345).

157 Ders. an dens., Isfahan, 24.9.1621, in: ebd., Bd. 2, 253 f. Vgl. *Halfť*, Schiitische Polemik, 282 f.; ders., *The Arabic Vulgate*, 86–89. Der Name »Mir Muhammed Abd el Vehabi« nach: Pietro della Valle, [Diario di viaggio], 1614–1626 (hier 14.9.1621) (BAV, Ottob. lat. 3382, fol. 1r–260r, hier 149r); die Schreibweise des Namens nach *Halfť* (Schiitische Polemik, 282; ders., *The Arabic Vulgate*, 87), der hinter dem Namen einen nicht weiter bekannten Isfahaner Notabeln vermutet.

158 Pietro della Valle an Mario Schipano, Isfahan, 24.9.1621, in: *della Valle, Viaggi*, Parte seconda: La Persia, Bd. 2, 254 f.

159 Dazu *Halfť*, Schiitische Polemik, 283–286; ders., *The Arabic Vulgate*, 88.

160 Über Mir Dāmād und Aḥmad ‘Alawī: Corbin, *Histoire de la philosophie*, 462–464; ders., *L’École d’Isfahan*, 9–53; ders., *La philosophie iranienne*, 26–37, 168–179; *Halfť*, *The*

Pietro della Valle hatte seine Schrift noch in Unkenntnis der Werke geschrieben, die der Jesuitenpater Jerónimo Javier de Ezpeleta y Goñi in persischer Sprache für die Mission im Mogulreich verfasst hatte.<sup>161</sup> Die Kenntnis Letzterer erreichte spätestens 1622 die schiitischen Gelehrten der Residenzstadt Isfahan. Auch der *Spiegel der Wahrheit* von Ezpeleta y Goñi wurde zum Gegenstand von Kontroversen zwischen katholischen und schiitischen Geistlichen. In den Jahren 1622 bis 1625 berichtete der unbeschulte Karmelit Próspero del Espíritu Santo von einem Mullah, der die Patres in der arabischen und persischen Sprache unterrichtete und sie um eine Kopie des Werkes von Ezpeleta y Goñi bat. Die schiitischen Gelehrten sandten dem Papst dann ihrerseits eine Widerlegung dieses Werkes, die wie die Antwort auf die Apologie della Valles wieder von Sayyid Aḥmad ‘Alawī verfasst worden war.<sup>162</sup> Aus den im Ton gelehrter Kontroverse verfassten Antworten auf die Schrift della Valles und auf den *Spiegel der Wahrheit* geht hervor, wie führende muslimische Gelehrte ihr Verhältnis zum Christentum verstanden. Dem historischen Christentum der Kirchen stellten sie ein Urchristentum gegenüber, dessen Reinheit durch die koranische Offenbarung wiederhergestellt worden sei. Sayyid Aḥmad ‘Alawī versuchte einerseits, im Alten und Neuen Testament Hinweise auf die kommende Prophetenschaft Mohammeds nachzuweisen, die ihm als Muslim als Abschluss der göttlichen Offenbarung galt. Andererseits warf er den Aposteln und Evangelisten vor, »die ›wahre‹ Offenbarung Gottes an den Propheten Jesus [...] entstellt zu haben«.<sup>163</sup> Solche Argumente waren nicht neu, sondern gehörten zum etablierten Repertoire muslimisch-christlicher Kontroverse: Mit dem Vorwurf, die Christen irrten in der Interpretation der biblischen Texte oder hätten diese gar verfälscht, hatten muslimische Autoren seit der Frühzeit die Unterschiede zwischen der islamischen und der christlichen Überlieferung gerechtfertigt.<sup>164</sup>

---

Arabic Vulgate, 98–142; *ders.*, Sayyid Aḥmad ‘Alawī, 529 f.

161 Dazu *Halfi*, Schiitische Polemik, 284. Über den *Spiegel der Wahrheit* von Pater Jerónimo Javier de Ezpeleta y Goñi: *Bailey*, »The Truth-Showing Mirror«, 386, 388–391; *Camps*, Jerome Xavier S.J., 93–178.

162 *Próspero del Espíritu Santo*, Compendio [...] dall’anno 1621 fino a questo presente 1624, 104 f.; *ders.*, Breve suma, 162 f.; *ders.*, Compendio [...] dal anno 1621 fino a questo presente 1625, 187–189; P. Próspero del Espíritu Santo O.C.D. an P. Mathías de San Francisco, *praepositus generalis*, und die *definitores generales* O.C.D., Isfahan, 14. 6.1622; *ders.* an P. Mathías de San Francisco, *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 4. 8. und 22. II. 1622; *ders.* an P. Paolo Simone di Gesù Maria, *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 19. 6. 1622 (ed. in: *Próspero del Espíritu Santo*, Relaciones y cartas, 503, 507 f., 512, 539). Vgl. *Halfi*, The Arabic Vulgate, 121–124, 134 f.

163 Die Ausführungen zum Inhalt der Antwort auf den *Spiegel der Wahrheit* nach *Halfi*, Schiitische Polemik, 277 f., 291 f. [Zitat]; *ders.*, The Arabic Vulgate, 126–133; *ders.*, Sayyid Aḥmad ‘Alawī, 536–539. Vgl. *Corbin*, La philosophie iranienne, 169.

164 Vgl. *Landron*, Chrétiens et musulmans, 145–150; *Lazarus-Yafēh*, Intertwined Worlds, 50–74; *Tiburcio Urquiola*, Convert Literature, 67–73. In der Frühen Neuzeit wurde der

Den Kontrahenten in Isfahan gemeinsam war die intensive Beschäftigung mit den heiligen Schriften des Anderen – also mit dem Koran beziehungsweise der Bibel.<sup>165</sup> Dies zeigen neben der Liste der Manuskripte, welche der an den Kontroversen der 1620er Jahre beteiligte unbeschulte Karmelit Juan Thadeo de San Eliseo 1629 nach Rom brachte<sup>166</sup>, auch die Schriften in persischer Sprache, die der erste Guardian der Kapuziner in Isfahan, Gabriel de Paris, und der Jesuit Aimé Chézaud verfassten. 1635 erläuterte Gabriel de Paris in einem Schreiben an die *Propaganda fide*, wie die Missionare in philosophischen und theologischen Gesprächen die Achtung der Gelehrten suchten, um das Gespräch dann auf die Fragen der Dreieinigkeit und der Erlösung der Menschen durch den Tod Christi zu lenken. Auch Pater Gabriel hatte unmittelbar nach der Ankunft in Isfahan mit dem Studium der persischen Sprache begonnen. 1636 berichtete er der Propagandakongregation über sein Wirken, wobei er die Höflichkeit und Umgänglichkeit der »Großen« pries.<sup>167</sup> Die in der Nationalbibliothek in Paris erhaltenen Manuskripte vermitteln Einblicke in diese Tätigkeit. Von 1629 datiert sind die Abschriften dreier Texte in persischer Sprache, die für den Pater erstellt worden waren, vermutlich im Zusammenhang mit seinen Sprachstudien: Es handelte sich um zwei Traktate persischer Autoren medizinischen und astrologischen Inhaltes sowie um eine Kurzfassung einer Apologie des Christentums des Jesuiten Jerónimo Javier Ezpeleta y Goñi. Von diesen drei Werken erstellte Pater Gabriel wohl eigenhändig eine Transkription in lateinischen Buchstaben.<sup>168</sup>

Eindrücke von der Art und Weise, wie der Kapuziner an die muslimischen Gelehrten heranzutreten gedachte, bietet ein Werk, das er um 1634 verfasste und einem *qāzī* widmete, der die Patres beim Kauf eines Hauses protegirt hatte und Pater Gabriel in Anwesenheit weiterer Gelehrter über die Zehn Gebote referieren ließ. Der Kapuziner wurde seinem Bericht zufolge von den Anwesenden gebeten, seine Ausführungen schriftlich niederzulegen. Pater Gabriel erweiterte dabei seine Ausführungen über die Zehn Gebote zu einer Einführung in den christlichen Glauben. Bezeichnenderweise zog er es dabei vor, vom »göttlichen« und nicht vom »christlichen Glauben« zu sprechen. Ausgehend von

---

Vorwurf, die Heiligen Schriften verfälscht zu haben, auch im Osmanischen Reich in der antichristlichen Kontroversliteratur weitherum eingesetzt (*ders.*, *Muslim-Christian Polemics*, 255 f.).

165 Zur Rezeption biblischer Texte (insbes. der arabischen Vulgata in ihrer 1590–1591 durch die *Typographia Medicea* in Rom gedruckten Form) im Safavidenreich: *Halfz*, *Schiitische Polemik*, 291–314; *ders.*, *Hebrew Bible Quotations*; *ders.*, *The Arabic Vulgate*.

166 Vgl. 2.1. *Geteilte Wissenskulturen*.

167 P. Gabriel de Paris O.F.M. Cap. an die Propagandakongregation, Isfahan, 6.3.1635 und 30.1.1636 (APF, SOCG, Bd. 135, fol. 502r, 504r/v).

168 *Richard*, *Catholicisme et Islam chiite*, 340–343.



den gemeinsamen Überzeugungen von Muslimen und Christen – zum Beispiel dem Glauben an die Einheit Gottes – legte Pater Gabriel den besonderen Auftrag Christi als Erlöser und dessen Eigenschaft als Sohn Gottes dar. Lief der Traktat darauf hinaus, die Heilsnotwendigkeit des Glaubens an Christus zu belegen, so attestierte der Autor den Muslimen dennoch eine partielle Teilhabe an der von Gott offenbarten Wahrheit: So unterstrich er, dass es sich Muslimen gegenüber erübrige, die Einheit Gottes zu betonen. Ebenso stellte er die Heiligung des Freitags als Tag Gottes durch die Muslime als Erfüllung des dritten Gebotes dar. Neben den biblischen Texten zitierte Pater Gabriel Verse persischer Dichter – Nāsir Husrau Qubādiyānī und Abū Muḥammad Muṣliḥ al-Dīn b. ‘Abdallāh Širāzī, bekannt unter dem Namen Sa‘dī – und bezog sich auf Sokrates, Platon und Aristoteles, die er zum festen Wissensbestand der Adressaten seines Traktats zählte.<sup>169</sup>

Die Tragweite der innermuslimischen Debatten, bei denen die Praktik der muslimisch-christlichen Kontroversen anknüpfte, erkannten die Missionare nur ansatzweise. Dass die Bezüge zur antiken Philosophie innerschiitisch kontrovers waren und spezifische Positionen definierten, schimmert in den beiden Bänden durch, mit denen der Jesuit Aimé Chézaud 1656 in persischer Sprache die Ausführungen von Sayyid Aḥmad ‘Alawī gegen den *Spiegel der Wahrheit* von Pater Ezpeleta y Goñi widerlegte. Der schiitische Geistliche hatte behauptet, die Bibel sei an wichtigen Stellen verfälscht worden. In einer dem Werk vorangestellten Epistel, welche Pater Chézaud an den Sohn des inzwischen Verstorbenen adressierte, erklärte der Jesuit seine Wertschätzung für das theologische und profane Wissen seines Kontrahenten, für dessen Kenntnis der hebräischen Originaltexte und die Mäßigung, welche er in seinem Werk an den Tag lege. Bezeichnenderweise inszenierte Pater Chézaud nach dem Vorbild des Traktats von Ezpeleta y Goñi im ersten Teil seines Werks ein sich über mehrere Tage erstreckendes Gespräch zwischen einem Missionar, einem Mullah und einem Philosophen. Letzterer nimmt zunächst eine skeptische Mittlerposition ein, bevor er sich schließlich von den Argumenten des Missionars überzeugen lässt. So hätten wohl aus der Sicht Chézauds die Disputationen verlaufen sollen, die er selbst vor allem über die Gottessohnschaft Jesu führte. Auch Chézauds Werk lässt profunde Kenntnisse der jüdisch-christlichen und islamischen Überlieferung sowie der antiken Philosophie erkennen. Dabei rekurrierte der Autor unter anderem auf den Koran, um die Wahrheit der Bibel zu belegen: Den Mullah, der behauptete, die Evangelien seien gänzlich verfälscht worden, verwies der Missionar im Laufe der Gespräche zum Beweis der Wahrheit der Bibel auf eine Reihe von Passagen des Korans, die der Bibel

<sup>169</sup> Ebd., 345–348.

entliehen seien; im Koran selbst stehe, es habe bereits zur Zeit Mohammeds von Gott offenbarte Bücher gegeben.<sup>170</sup>

Dieses Vorgehen von Chézaud war nichts Neues: Die Möglichkeit, christliche Glaubenswahrheiten aus der islamischen Überlieferung heraus nachzuweisen, hatte dazu beigetragen, dass sich sprachkundige Missionare seit Beginn der Persienmissionen in das Studium des Korans vertieften. 1617 meinte der unbeschuhte Karmelit Redempto de la Cruz dazu, so wie im Evangelium gesagt werde, Christus sei das Wort, und das Wort sei Fleisch geworden, sage Mohammed in seinem Buch, Christus sei das Wort Gottes, er sei die Seele Gottes und der Geist Gottes. Wenn die Muslime die Wahrheit kennen wollten, würden sie diese in diesen Worten Mohammeds leicht erkennen. Allerdings implizierte diese Argumentationsweise unerwünschte Weiterungen: das Zugeständnis, dass die islamische Überlieferung wenigstens teilweise an der Wahrheit teilhatte. Die Antwort auf entsprechende Vorbehalte nahm Redempto de la Cruz vorweg, wenn er meinte, niemand müsse erschrecken, wenn er das christliche Verständnis der Gottessohnschaft Jesu aus dem Koran zu belegen beanspruchte.<sup>171</sup> Wie in einem breiteren Zusammenhang noch darzulegen sein wird, bewog der Umstand, dass die Strategien der Missionare als nichtintendierte Folge eine Relativierung von christlichem Glauben und Moral implizierten, die *Propaganda fide* dazu, die Verbreitung der 1649 gedruckten *Considerationes ad Mahomettanos* zu verbieten, die Filippo Guadagnoli in Rom im Auftrag der Kongregation als Antwort auf das Traktat von Sayyid Ahmad ‘Alawī verfasst hatte.<sup>172</sup>

Wie im Fall von Pater Gabriel de Paris waren Aimé Chézauds kontrovers-theologische Schriften aus der Praxis der Disputation mit schiitischen Gelehrten entstanden.<sup>173</sup> Sein theologisches Werk war eingebettet in eine Präsenz bei Hofe und in den Gelehrtenkreisen, bei denen der Pater mit seinem nichttheologischen, in diesem Fall mathematischen Wissen Ansehen zu erwerben suchte. Bevor Chézaud 1653 nach Persien entsandt wurde, hatte er in Syrien gewirkt. Seit 1639

170 Ebd., 383–395. Vgl. *ders.*, *Le Père Aimé Chézaud*.

171 P. Redempto de la Cruz, *Relación de algunas cosas hechas en la Persia por los Padres Carmelitas Descalzos desde el año de 1609 y de algunos otros casos dignos de memoria que desde ese tiempo sucedieron hasta el año de 1616, 1617* (AG OCD, 234/d, fol. 7v).

172 Dazu 7.1. *Doktrinäre Klärungen*.

173 Vgl. P. Alexandre de Rhodes S.J. an P. Pierre Le Cazre, *assistant de France S.J.*, Isfahan, 16.2.1657 (MEP, Bd. 352, 75–77). Übertriebene Berichte von P. Alexandre de Rhodes über die Erfolge von Pater Chézaud wurden von einem Kompilator aufgegriffen und veröffentlicht. Chézaud selbst beklagte sich darüber, dass in der gedruckten Relation behauptet wurde, er allein könne in den Disputationen die Wahrheit des Glaubens hochhalten und werde als »einziger fränkischer Gelehrter« (»l’unique docteur franc«) bezeichnet (P. Aimé Chézaud S.J. an P. Pierre Le Cazre, *assistant de France S.J.*, Isfahan, 21.10.1660 [ARSI, Gallia, 97 II, Dok. 108, fol. 314r]).

hatte er dort die arabische und die armenische Sprache gelernt.<sup>174</sup> Der Jesuit war zugleich einer der Missionare, die sich am eingehendsten anhand der Texte mit dem Islam befassten, und jener, der aus den ausbleibenden Bekehrungen die radikalsten Konsequenzen zog: der Verzicht auf die Disputationen und die Verlegung der Mission in ein von Christen bewohntes Quartier. 1661 riet der Pater von der Weiterführung der Disputationen mit den muslimischen Gelehrten ab, weil diese nur dazu führten, die Positionen der Kontrahenten zu verhärten, sie dem »heiligen Glauben zu entfremden und zu verbittern«.<sup>175</sup> Die Mission verlegte er deshalb in die unmittelbare Nähe der armenischen Vorstadt Neu-Dschulfa, wo die meisten Christen lebten. Dort betrieben die Jesuitenpatres bis Mitte des 18. Jahrhunderts eine Schule, mit der sie in erster Linie die Bildungsnachfrage armenischer Notabeln zu befriedigen suchten, sich zugleich aber auch an die kleine europäische Diaspora unterschiedlicher Konfession wandten.<sup>176</sup>

### 3.2.3 Inhaltlicher Dissens und persönlicher Respekt

Bedeutete die Absage Chézauds an die Praxis der Disputation, dass sich dort unversöhnliche Gegner auch in persönlicher Feindschaft gegenüberstanden? Richtig ist, dass die Disputationen nie in Bekehrungen in die eine oder andere Richtung mündeten, sondern auf beiden Seiten die je eigene Position schärften. Zugleich aber fügten sich die Disputationen in soziale Kontexte ein, in denen sich Missionare und schiitische Gelehrte persönlich näherkamen. Missionare, die für sich selbst die Attribute der Gelehrsamkeit beanspruchten, anerkannten die schiitischen *doctores* als Angehörige eines dem ihren ebenbürtigen Standes, mit denen sie sozialen Umgang von gleich zu gleich zu pflegen suchten, in der Hoffnung, in der lokalen Gesellschaft einen vergleichbaren Rang zugeschrieben zu erhalten. Diesbezüglich ergeben sich Parallelen zu den Beziehungen, welche die Jesuiten in China zu den dortigen *literati* knüpften. Um ihre Gäste angemessen zu empfangen, richteten die Augustiner und die unbeschuheten Karmeliten in ihren Konventen einen als »Diwan« bezeichneten Versammlungssaal ein.<sup>177</sup> Die

174 Richard, *Catholicisme et Islam chiite*, 395 f.; ders., *Le Père Aimé Chézaud*, 10.

175 P. Aimé Chézaud S.J. an den *assistant de France* S.J., Isfahan, 16.12.1661: »Les disputes que nous avons faites nuisent plus aux Persans [...] et les aguerrissent, aliènent de notre Sainte Foi et les enaigrissent [...]« (ARSI, Gallia, 97 II, Dok. 111, fol. 320r).

176 Vgl. 4. *Unter »Brüdern«, »Schismatikern« oder »Häretikern«? Missionare und Armenier* und 5. *Als Christen unter Muslimen: Missionare und europäische Laien unterschiedlicher Konfession*.

177 Zu den Augustinern: *Relatione del stato della Cristianità nelle Filippine in tutti li suoi regni, terre, et isole dell'Indie orientale, nella Persia, Armenia, Giorgia, e Babilonia fatta da Fr. Andrea de Salazar dell'Ordine di S. Agostino alla Sacra Congregazione de*

Hinweise im Tagebuch und den Briefen della Valles sprechen von einer Praxis gegenseitiger Besuche unter gleichrangigen »Freunden«. Entgegen einer in der Gegenwart übermächtigen Tendenz, islamisch geprägte Gesellschaften als durch und durch religiös bestimmt zu verstehen, konnten die Missionare in ihrer Praxis der Kontaktpflege immer auch auf die Existenz soziokultureller Teilsysteme setzen, die weniger als andere von der Religion durchdrungen waren. Letzteres war im Bereich der Medizin, der Mathematik und Naturwissenschaften, aber auch bei der Beschäftigung mit antiker Philosophie der Fall. In ihren Beziehungen zum Hof erwies sich, dass religiöse Diskurse situativ einen höchst unterschiedlichen Stellenwert beanspruchten. Religion nahm in den verschiedenen Teilsystemen eine jeweils spezifische Funktion an. Religiöse Diskurse waren keineswegs »immer wichtiger und richtiger als nichtreligiöse«; die religiöse Norm weit davon entfernt, sich in allen Lebenssituationen durchzusetzen.<sup>178</sup> In die wenig durch religiöse Diskurse bestimmten Bereiche konnten die Missionare weitgehend unbelastet durch ihre Eigenschaft als katholische Geistliche vorstoßen, wenn sie ihrem Gegenüber etwas anderes zu bieten hatten: Aussichten auf ein Bündnis gegen die Osmanen, Fähigkeiten als Übersetzer und Dolmetscher oder auch Kenntnisse der Medizin, Mathematik, Naturwissenschaften oder antiken Philosophie, die vor Ort anschlussfähig waren. Dabei war der Sprachgebrauch bezeichnend für die Asymmetrie, welche diese Kontakte charakterisierte. Wie in China hatten sich die Missionare auch in Persien immer der Sprachen der einheimischen Gelehrten zu bedienen.<sup>179</sup>

In den Disputationen selbst gestanden sich die Kontrahenten gegenseitig zumindest zu, auf der Suche nach der Wahrheit der göttlichen Offenbarung zu sein und den Glauben an einen und denselben Gott zu teilen. Eine Voraussetzung für die Disputationen bildete die Bereitschaft der Beteiligten, den eigenen Wahrheitsanspruch so weit einzugrenzen, dass konkurrierende Ansprüche als eine Art »Arbeitshypothese« nebeneinander treten konnten. Christliche Positionen rückten auf diese Weise neben die verschiedenen innermuslimischen Zugänge zum Islam, wie sie beispielsweise von Sufis und schiitischen Geistlichen formuliert wurden. Auf der gegenseitigen Anerkennung als Wahrheitssuchende baute eine Praxis des Gesprächs über Glaubensfragen auf, in der man sich unter Wahrung der Konventionen eines höflichen Umgangs gegenüberstand. Im Kontroverschrifttum

---

Propaganda fide, 1633 (ed. in: *Alonso*, *Miscellánea missionaria*, 261). Zu den unbeschuheten Karmeliten: P. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D. an [P. Domingo de Jesús María, *praepositus generalis* O.C.D.], Isfahan, 3.1.1619 (AGOCD, 237/m/14).

178 So Thomas Bauer zu durch den sunnitischen Islam geprägten Gesellschaften der Vormoderne (*Bauer*, *Die Kultur der Ambiguität*, 194–203).

179 Zur praktischen und symbolischen Bedeutung dieses Sprachgebrauchs im chinesischen Kontext: *Standaert*, *The Interweaving of Rituals*, 7.

gingen die Widerlegung und entschiedene Zurückweisung von »Irrtümern« einher mit Bezeugungen persönlichen Respekts gegenüber den Kontrahenten.

Als Faktor persönlicher Nähe zwischen Missionaren und schiitischen Geistlichen wirkte dabei insbesondere auch der Unterricht in persischer und arabischer Sprache. So wie Juan Thadeo für seine persischen Übersetzungen die Mitarbeit von drei Mullahs und eines Rabbiners gewinnen konnte<sup>180</sup>, stellten sich schiitische Gelehrte den katholischen Geistlichen als Sprachlehrer zur Verfügung und kopierten für sie Handschriften in arabischer und persischer Sprache<sup>181</sup>. Ausgangspunkt der Debatten der 1620er Jahre um den *Spiegel der Wahrheit* war die Bitte eines Mullahs, der den unbeschuheten Karmeliten Arabisch- und Persischunterricht erteilte, um eine Kopie dieser Schrift.<sup>182</sup> 1630 erlaubte das *Definitorium generale* der unbeschuheten Karmeliten seinen Missionaren, sich für den Sprachunterricht eines Mullahs zu bedienen; ganz geheuer war es den Ordensoberen mit ihrem Entscheid nicht, ermahnten sie die Missionare doch, wenn möglich einen der ihren dafür einzusetzen, der die erforderliche Begabung besitze.<sup>183</sup> Tatsächlich war davon auszugehen, dass die schiitischen Gelehrten im Umgang mit den Missionaren ihrerseits Bekehrungshoffnungen hegten. Zudem waren diese Beziehungen Teil einer sozialen Praxis, welche die Missionare von der ausschließlichen Festlegung auf ihre Rolle als Ordensangehörige wegführte.

In den Beziehungen über religiöse Grenzen hinweg entwickelten die Unterschiede im Glauben je nach Situation mehr oder weniger stark trennende Wirkungen. Wenn Missionare in Schwierigkeiten gerieten, konnten auch Beziehungen zu schiitischen Gelehrten einen Ausweg eröffnen. Dies gelang zum Beispiel den Augustinern, als nach dem Tod 'Abbās' I. ihr Verfügungsrecht über die ihnen durch den Schah zugesprochenen Gebäulichkeiten in Frage gestellt wurde. Kläger waren die Erben der ursprünglichen Besitzer, die durch den Schah enteignet worden waren. In dieser Situation intervenierte ein Mullah, der einigen der Patres Persischunterricht gegeben hatte, zugunsten der Augustiner bei Hofe. Er half den Patres, eine Denkschrift zu verfassen, und riet ihnen, diese persönlich dem Schah vorzulegen. Bei Hofe wurden die Augustiner durch den *dārūga*, den obersten Richter der Stadt Isfahan (einen zum Islam konvertierter Georgier), unterstützt, den der Schah anwies, ihnen Recht widerfahren zu lassen.<sup>184</sup> Als 1648–1649 ein

180 Siehe 3.1.2. *Übersetzer und Dolmetscher*.

181 Dazu Richard, *L'apport des missionnaires*, 257.

182 Siehe 3.2.2. *Gelehrte Disputationen*.

183 *Instruzione per gli nostri padri della missione de Persia et Oriente che si manda d'ordine del definitorio generale del 1630 a 6 di Jenaro*, unterzeichnet durch P. Fernando de Santa María, *praepositus generalis* O. C. D. (AGOCD, 289/e/1).

184 P. Pedro dos Santos O. S. A., *Breve relatione delli servitii che li Religiosi di Sant'Agostino hanno fatto et fanno nell'India Orientale, e particolarmente nelle missioni di Persia*,

schiitischer Gelehrter, den die Kapuziner in einer Disputation in die Enge getrieben hatten, seine Kontrahenten vor dem *šaiḥ al-islām* verklagte und dieser die Geistlichen vor den *dārūga* sandte, der ihnen verbot, vor Muslimen zu predigen, suchte der Guardian der Kapuziner, Valentin d'Angers, seinerseits den Rat eines befreundeten Richters. Dieser riet dem Pater, an den *dārūga* zu appellieren, der nun tatsächlich in einem abschließenden Urteil auf seinen Entscheid zurückkam und die bisherige Praxis bestätigte, das heißt die Zulässigkeit der Glaubensgespräche mit Gelehrten und das Verbot einer darüber hinausgehenden missionarischen Tätigkeit gegenüber der muslimischen Bevölkerung.<sup>185</sup>

Hinter dem, was Aimé Chézaud 1661 als Misserfolg wahrnahm, standen die Maßnahmen gegen die einheimischen Christen in Isfahan seit den 1650er Jahren, aber auch die sich abzeichnende Verengung des Spektrums der religiösen Debatten in Persien, die nicht nur das Verhältnis zu den Missionaren, sondern auch die innermuslimischen Beziehungen betraf.<sup>186</sup> Der Entscheid von Aimé Chézaud bedeutete nicht das Ende der Disputationen. In späteren Berichten wurden solche Gespräche jedoch eher beiläufig erwähnt, zum Teil in Verbindung mit dem ausdrücklichen Kommentar, diese brächten nicht viel Erfolg.<sup>187</sup> In den Berichten der unbeschuhten Karmeliten aus dem frühen 18. Jahrhundert war keine Rede mehr von der Erwartung, auf diesem Weg Muslime bekehren zu können. Die einen beschrieben die Bereitschaft, über religiöse Fragen zu disputieren, als Ausdruck bloßer Neugierde und des Bestrebens, Gelehrsamkeit zur Schau zu stellen, und nicht der Absicht, daraus einen religiösen Nutzen zu ziehen.<sup>188</sup> Andere berichteten ohne abwertenden Unterton von den häufigen Besuchen persischer Notabeln in ihrem Konvent. 1721 schrieb der Provinzialvikar der unbeschuhten Karmeliten, diese fänden Gefallen an den Gesprächen mit ihm, die in seinem Bericht mehr als Ausdruck sozialer Anerkennung und weniger als Teil von Bekehrungsbemühungen in die eine oder andere Richtung erscheinen.<sup>189</sup>

---

Gorgistano, Bazorà e stretto d'Ormuz, undatiert [1640] (ed. in: *Alonso*, Stato delle missioni, 321 f.).

185 *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 33 f.

186 Dazu 2.2. *Safavidische Herrschaftspraxis zwischen Inklusivität und Rechtgläubigkeit* und 3.1.3. *Disputationen als Ausdruck religiöser Patronage*.

187 So etwa: Relazione delle missioni delli Padri Carmelitani Scalzi di Levante, fatta dal Padre Valerio di S. Giuseppe [O.C.D.] procuratore d'ordine a Monsignore [Federico] Baldeschi, segretario della Sacra Congregazione della Propaganda, Rom, Convento della Scala, 26.3.1671 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 1, fol. 252r–273v, hier 263r/v).

188 P. Pietro d'Alcantara di Santa Teresa O.C.D. an die Propagandakongregation, Isfahan, 20.4.1702 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 2, fol. 427r–428v, hier 427r, zit. in: [*Chick*], Chronicle, Bd. 1, 518).

189 P. Faustino di San Carlo O.C.D. an das *Definitorium generale* O.C.D., Isfahan, 26.5.1721 (AGOCD, 238/g/9, zit. in: [*Chick*], Chronicle, Bd. 1, 518).

Im Vergleich zur ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts besaßen die Gelehrtenkontakte nicht nur einen geringeren Stellenwert in den Korrespondenzen der Missionare. Die Schriften des Kapuziners Raphaël du Mans zeigen auch, wie sich die Einschätzung persischer Gelehrsamkeit vor dem Hintergrund der Veränderungen der europäischen Wissenskulturen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts allmählich eintrübte. Zwar hob er in seinem *État de la Perse* ebenfalls den hohen Status hervor, dessen sich die Gelehrten im Vergleich zu seiner französischen Heimat erfreuten. Die Orientierung an der Antike scheint dem Kapuziner jedoch zusehends als Manko gegenüber den Fortschritten gegolten zu haben, die in Frankreich insbesondere im Bereich der Mathematik zu verzeichnen waren.<sup>190</sup> Dabei pflegte der Kapuziner nach wie vor engen Kontakt mit schiitischen Geistlichen, die er im Konvent empfing und als Informationsquelle nutzte. Auf diesem Weg konnte er dem gelehrten Sekretär des schwedischen Gesandten Fabritius, Engelbert Kaempfer, Beschreibungen der Schulen, Moscheen und Märkte Isfahans beschaffen; dass der schiitische Geistliche, der diese ausgearbeitet hatte, Kaempfer zugleich einen Brief des Kapuziners überbrachte, also gewissermaßen als Bote diente, mag als Hinweis auf alltäglichere Formen des Kontakts gesehen werden.<sup>191</sup>

Gelehrsamkeit galt in den Beziehungen mit dem Safawidenhof auch noch in den 1680er Jahren als ein Kapital, das Ansehen vermittelte und Türen öffnete. Zugleich wurde damit die Erwartung verbunden, die eigene Überlegenheit zur Schau stellen zu können. Solchen Hoffnungen entsprach die Auswahl der Geschenke, die Ludwig XIV. 1683 oder 1684 durch François Picquet, Bischof von

190 *Brentjes*, The Interests of the Republic of Letters, 457–460. Siehe das Urteil des Kapuziners über das »libellum geographiae informis et mappae mundi Persarum. Cui iconi deberetur altera terra sicut physices aristotelicae alia elementa quam nostra«: P. Raphaël du Mans O.F.M. Cap. an Engelbert Kaempfer, [Isfahan], 19.9.[1685] (ed. in: *Kaempfer*, Briefe, 218 f.). Vgl. die negative Einschätzung des Kapuziners am Ende seines *État de la Perse* von 1660: »Pour les sciences, entre le dernier grimaut d'une école jusques à un chancelier d'Université, combien de belles chaires, exercice d'arts libéraux, de professeurs, docteurs, maintien unique de l'État tant temporel que spirituel. Ici, rien de tout cela, l'étude sans ordre, sans aide d'imprimerie, de charité et conscience, des maîtres qui ici ne tâchent d'assembler un grand nombre d'étudiants que pour s'acquérir autant de trompettes qui fassent courir partout la renommée de leur suffisance, tout leur procédé n'ayant rien en vue que la vaine gloire. [...] Ici dans l'Orient, toutes ces déductions susdites, l'on en peut remarquer quelques crayons, quoi que obscurément, mais un peu plus clairement dans la Perse, à laquelle, le reste passant pour aveugle, l'on lui peut concéder un demi œil.« (Ed. in: *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 2, 1–199, Zitat: 199). Ein ähnliches Urteil auch in P. Raphaël du Mans, De Persia, 1684 (ed. in: *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 2, 279–381, insbes. 302–307, 378–381).

191 P. Raphaël du Mans O.F.M. Cap. an Engelbert Kaempfer, [Isfahan], 19.9. und 8.10.1685 (ed. in: *Kaempfer*, Briefe, 218 f., 230 f.).

Babylon, dem Schah überbringen ließ: Neben technisch besonders ausgefeilten Uhren und mehreren Bänden mit Bildern des Königs und des Dauphins und mit Ansichten der königlichen Schlösser und der Stadt Paris befanden sich darunter astronomische Geräte. Bei deren Auswahl hielt man sich nicht an die kirchlichen Verurteilungen der heliozentrischen Vorstellungen. Vielmehr zeigte eines der Geräte die Bewegungen der Himmelskörper nach dem kopernikanischen System.<sup>192</sup> Erfüllte sich die Hoffnung, mit der Ausrichtung auf den letzten Stand des astronomischen Wissens die persische Hofgesellschaft zu beeindrucken? Schenkt man Engelbert Kaempfer Glauben, war dies nicht der Fall. Vielmehr seien die »kostbaren Astrolabia und astronomischen Instrumenta Copernicana« als »afrikanische Monstra« angesehen und nicht geschätzt worden, weil das kopernikanische Weltbild den persischen Gelehrten unvertraut war.<sup>193</sup>

Vor dem Hintergrund des Niederganges des Safavidenreiches und der Veränderungen im europäischen Selbstverständnis häuften sich im Laufe des 18. Jahrhunderts auch in kirchlichen Korrespondenzen und Relationen die abwertenden Beschreibungen der Perser. In den 1760er Jahren griff der letzte lateinische Bischof von Isfahan, der unbeschuhete Karmelit Cornelio di San Giuseppe, in einer seiner *Centurie* zwar noch auf die Unterscheidung zwischen den Türken und den »scharfsinnigeren« und »weniger barbarischen« Persern zurück, nun allerdings um die Missionare zu ermahnen, sich nicht auf die Dispute mit persischen Gelehrten einzulassen.<sup>194</sup> Das Rollenmodell des Gelehrten, das seit dem frühen 17. Jahrhundert

192 Description des présents que le Roi Très-Chrétien envoie au Sophy de Perse en faveur de la religion, o. O., undatiert (ARSI, Gallia, 97 II, Dok. 102, fol. 299r–303v, zum Gerät, das die kopernikanischen Vorstellungen aufnahm: fol. 300r/v). Dazu *Chapuis*, Pendules somptueuses. Die pauschale Verurteilung kopernikanischer Bücher wurde erst unter Papst Benedikt XIV. aufgehoben (*Heilbron*, Benedict XIV and the Natural Sciences, 193; *Finocchiaro*, Benedict XIV and the Galileo Affair).

193 Engelbert Kaempfer an Hofrat Johan Bergenhielm, Šamāhi, 12. und 22. 4. 1684; ders. an Georg Weijer, Isfahan, 1. 10. 1685 (ed. in: *Kaempfer*, Briefe, 167, 226–228). Die Geschenke sollen in ein Festungsgelass gebracht worden sein, wo man »Waffen und sonstiges Gerümpel« (»in vetusto [...] castello [...] custodiae armorum et rerum superfluarum dicato«) aufbewahrte (*Kaempfer*, *Amoenitatum Exoticarum*, 48 f.; deutsche Übersetzung: *ders.*, *Am Hofe des persischen Großkönigs*, 50 f.).

194 *Miscellanea d'alcune historiette piacevoli e risposte pronte in diverse Centurie divise e raccolte per puro divertimento e passatempo da F. C[ornelio] di S. Giuseppe Carmelitano Scalzo. Centuria quinta*, o. O. [Buschir], undatiert [wohl 1767, vgl. 103v], fol. 99v: »Né credano sì facilmente che manchino a Maomettani delle persone dotte; potrebbe comunemente ciò credersi in riguardo a Turchi, detti *Osmala*, il disputar con li quali è l'istesso, ch'esporsi a perder la vita; ma per rapporto a Persiani, li quali sogliono amare, e cercar simili dispute, non è così. Più studiosi, e d'ingegno più acuto e meno barbari, che li maomettani soggetti all'impero ottomano non lasciano sovente co loro sofismo d'imbarazzare il missionario con le loro apparenti difficoltà, se questo non va cauto nelle



die Beziehungen der Missionare zu ihrem muslimischen Umfeld geprägt hatte, war an Voraussetzungen gebunden, die in den 1760er Jahren nicht mehr gegeben waren: zum einen an den durch die inklusiven Herrschaftsstrategien 'Abbās' I. geförderten Pluralismus, zum anderen auf europäischer Seite an die Wahrnehmung der persischen Kultur als einer Kultur, die der eigenen in nichtreligiösen Dingen ebenbürtig war.

### 3.3 Medizin, Wunderglauben und Verwaltung der Sakramente

Als sich die Augustiner und die unbeschuhten Karmeliten im frühen 17. Jahrhundert in Isfahan niederließen, stellten sie bald fest, dass auch Muslime ihre Kirchen aufsuchten. 1605 berichtete der Augustiner Belchior dos Anjos, viele »Mauren und Maurinnen« kämen in die kleine Kirche seines Ordens – die meisten aus Neugierde, einige aber auch, weil sie krank seien. Sie flehten die Patres an, ihnen Heilung zu verschaffen, indem sie für sie zu Christus beteten und über ihrem Haupt aus dem Evangelium vorläsen. Durch die Gnade Gottes seien tatsächlich einige geheilt worden. Alle verehrten die Heiligenbilder und küssten diese mit großem Respekt.<sup>195</sup> Der unbeschuhte Karmelit Paolo Simone di Gesù Maria berichtete nach seinem ersten Aufenthalt in Isfahan in den Jahren 1607–1608 Ähnliches: Persische Muslime kämen aus Neugierde in die Kirche, verneigten sich vor den Evangelien und brächten manchmal Kranke, damit die Patres das Evangelium auf deren Haupt legten.<sup>196</sup>

Um 1700 soll die Kirche der Jesuiten zu den »Raritäten« gehört haben, die in Isfahan und Neu-Dschulfa von Personen unterschiedlicher Religion »mit Vergnügen und Verwunderung« besichtigt wurden. Dementsprechend hatten die Patres die Ausstattung ihrer Kirchen den Erwartungen der einheimischen Besucher angepasst: Einem 1707 gedruckten Reisebericht zufolge hatten die Jesuiten ihre Kirche mit einem Teppich ausgelegt, der nur mit bloßen Füßen betreten werden durfte. Dies tue man, weil dies die Perser in den Moscheen so täten und es »für ein große Unehriethsamkeit hielten, in dem Haus, so Gott gewittmet, mit anbehaltenen Schuhen zu erscheinen«.<sup>197</sup> Von der Kirche der Augustiner ist bekannt, dass die Frauen wie in den Moscheen räumlich von den Männern getrennt

---

risposte, e non possiede a perfezione la loro lingua per distinguere e conoscere la forza e la proprietà de termini. Però, ripeto, è meglio astenersene.« (BA, L 13 suss.).

195 *Belchior dos Anjos*, *Relação das cousas da cristandade*, 81, 143. Vgl. *Felix de Jesus*, *Primeira Parte da Chronica*, 96, III.

196 P. Paolo Simone di Gesù Maria O.C.D., *Descrizione di Persia*, undatiert (AG OCD, 234/b/2, zit. in: [*Chick*], *Chronicle*, Bd. 1, 162).

197 *Schillinger*, *Persianische und Ost-Indianische Reis*, 241f.

wurden und die Kirche »nach persischem Brauch in lebhaften Farben ausgemalt und das Gewölbe und die Frauengalerie ganz vergoldet« waren.<sup>198</sup>

In der Anfangszeit der Persienmission verbanden die Geistlichen mit den Kirchenbesuchen noch die Hoffnung, sie könnten ein erster Schritt zur Konversion sein. So berichtete der unbeschuhte Karmelit Paolo Simone di Gesù Maria 1607–1608, jenen Besuchern, die Fragen stellten, könnten die Patres den heiligen Glauben lehren. Allerdings sei bisher noch keiner konvertiert; er glaube, dass die Perser warteten, bis einer ihrer »Großen« oder Mullahs den Anfang mache.<sup>199</sup>

Für die Augustiner und unbeschuhten Karmeliten, die im frühen 17. Jahrhundert nach Persien kamen, war es eine ungewohnte Erfahrung, dass Gegenstände (einschließlich der Sakramentalien) und Rituale ihrer Kirche zum Objekt einer religiös geprägten Verehrung durch Muslime wurden und sie selbst von Andersgläubigen als Männer Gottes aufgenommen und respektiert wurden. Dass die daraus abgeleiteten Hoffnungen auf Konversionen fast ausnahmslos unerfüllt blieben, erklärten sich die Missionare mit dem »machiavellistischen«, an der Staatsräson orientierten Opportunismus des Schahs und mit der angeblichen Permissivität des Islams gegenüber menschlichen Lastern insbesondere im sexuellen Bereich, auf welche die Konvertiten hätten verzichten müssen.

Dabei gab es für die Besuche auch andere Erklärungen: Im Nahen Osten, in Kleinasien und auf dem Balkan empfingen manche Klöster und andere christliche Kultstätten in der Vormoderne und zum Teil noch bis in die jüngste Vergangenheit zahlreiche Muslime, die sich von ihrem Besuch insbesondere die Heilung von Krankheiten erhofften. Mancherorts wurden sakrale Räume von Muslimen und Christen nach komplexen Regeln, die zugleich Abgrenzungen zwischen den Gruppen aufrechterhielten, gemeinsam genutzt. Dass es in der Regel Muslime waren, die christliche heilige Orte aufsuchten und nicht umgekehrt, verweist auf den Umstand, dass der Islam in seinen verschiedenen Ausrichtungen die vorgängige christliche Offenbarung in sein eigenes Verständnis der Heilsgeschichte integrierte.<sup>200</sup>

198 Memorie concernenti alla Chiesa e diocesi di Persia, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert, fol. 177r: »dipinta con vivi colori all'usanza persiana, ed il soffito colorito tutto in oro, come pure la galleria delle donne« (BA, H 136 suss.).

199 P. Paolo Simone di Gesù Maria O.C.D., *Descrizione di Persia*, undatiert: »Insino adesso non si è convertito alcuno di loro, credo che aspettano che qualche d'uno de' grandi o de' suoi molli rompa el ghiaccio. Vengono alla chiesa per curiosità, fanno riverenza alli Santi Evangelii e menano gl'infermi alle volte perché se gli pongano sopra [...]« (AG OCD, 234/b/2, zit. in: [*Chick*], *Chronicle*, Bd. 1, 162).

200 Eine Zusammenstellung in: *Hasluck*, *Christianity and Islam*, Bd. 1, 63–74. Überlegungen zu den verschiedenen Formen der Konvergenz: *Kedar*, *Convergences*; *Weltecke*, *Multireligiöse Loca Sancta*. Für das 8. und 9. Jahrhundert, vgl. *Landron*, *Chrétien et musulmans*,

Dass hinter der positiven Aufnahme von Gegenständen und Praktiken der katholischen Kirche durch Andersgläubige ein nicht ausschließlich an eine bestimmte Religion gebundenes Verständnis des Sakralen stand, wurde am deutlichsten in dem in der Einleitung zitierten Bericht des Calvinisten Jean Chardin ausgesprochen.<sup>201</sup> Manche Missionare hatten jedoch selbst schon früher erahnt, dass sie es mit Praktiken zu tun hatten, die in den konfessionellen Kategorien ihrer Kirche nicht erklärt werden konnten. So berichtete etwa Pietro della Valle um 1620, dass der Vikar der unbeschuhten Karmeliten aufgrund seiner Landeskennntnis »nichts Schlechtes« daran sah, dass Schah 'Abbās I. bei einem Besuch in Neu-Dschulfa die durch die armenischen Priester präsentierten Reliquien küsste, auf seinen Kopf legte und einen Knochen der Märtyrerin Ripsime sogar eigenhändig zerbrach, um dem Vikar einen Teil davon zu überreichen.<sup>202</sup> 1621 bezog der unbeschuhte Karmelit Próspero del Spíritu Santo den Respekt, der den Geistlichen in ihrem Ordenshabit seitens der muslimischen Bevölkerung entgegengebracht wurde, zwar primär auf die persönlichen Qualitäten der Missionare, erkannte darin aber auch eine religiöse Komponente, berichtete er doch, dass seine muslimischen Reisebegleiter mit ihm zusammen zum Gebet niedergekniet seien.<sup>203</sup>

Dass es eine muslimische Nachfrage nach christlichen Objekten und Ritualen gab, wird von verschiedener Seite erwähnt: Der Venezianer Ambrogio Bembo etwa warf den Armeniern vor, in Isfahan mit katholischen Devotionalien Handel zu treiben und diese zusammen mit Heiligenbildern selbst an Muslime zu verkaufen.<sup>204</sup> Was für den Autor ein Beleg mehr für den Opportunismus der Armenier war, die ihr Bekenntnis den Umständen anpassten, bezeugt eine Nachfrage nach katholischen Devotionalien, die über die religiösen Grenzen hinausreichte.<sup>205</sup>

---

31–35. Aus anthropologischer und religionswissenschaftlicher Sicht mit einem Fokus auf die Persistenz der Praktiken im 20. Jahrhundert: *Albera, Pèlerinages mixtes; Albera/Courougli* (Hg.), *Sharing Sacred Spaces; Ayoub, Cult and Culture*.

201 Siehe *Einleitung*.

202 Pietro della Valle an Mario Schipano, Isfahan, 4.4.1620: »Ma il Padre Giovanni, più pratico, e meglio informato, non haveva queste cose per male [...]«. (In: *della Valle, Viaggi*, Parte seconda: *La Persia*, Bd. 2, 101–104). Vgl. ders., [Diario di viaggio], 1614–1626 (hier 16.1.1620) (BAV, Ottob. lat. 3382, fol. 11–260r, hier 137r).

203 P. Próspero del Spíritu Santo O.C.D. an P. Fernando de Santa María, *definitior generalis* O.C.D., Isfahan, 29.9.1621 (AG OCD, 238/d, ed. in: *Próspero del Spíritu Santo, Relaciones y cartas*, 476).

204 *Bembo, Il viaggio in Asia*, 383.

205 Bestätigt wird dieser Befund durch den Bericht des französischen Reisenden Poulet, der 1659 in Isfahan weilte: Die Jesuiten hätten dort eine Kongregation gegründet; der Wunsch, Bilder oder Agnus Dei zu erhalten, ziehe die Kinder der »Schismatiker« und

Hoffnungen in die Wirksamkeit christlicher sakraler Orte, Objekte und Rituale wurden vor allem dann greifbar, wenn bei schwerer Krankheit Heilung gesucht wurde. Jean Chardin erweist sich auch diesbezüglich als ein aufmerksamer Beobachter, der sich allerdings in diesen Fragen mit konfessionell geprägter Kritik an den katholischen Geistlichen nicht zurückhielt. Seinem Bericht zufolge glaubten die muslimischen Perser, dass »die Gebete aller Menschen gut und wirksam sind«; sie suchten deshalb im Krankheitsfall und bei anderem Anlass »die Frömmigkeit der Personen unterschiedlicher Religion«. <sup>206</sup> Wenn sie gegen Krankheiten auf übernatürliche Heilmittel zurückgriffen, verbanden sie das Sakrale nicht ausschließlich mit Vertretern ihrer eigenen Religion, sondern wandten sich ebenso an »Heiden«, Juden und Christen. Die Christen lasen dann über den kranken Männern, Frauen und Kindern das Evangelium des Heiligen Johannes, das bei der Messe gebraucht werde. Chardin warf den Missionaren vor, dies noch mehr als die Ostchristen zu tun, obwohl man darin angesichts der fehlenden Lateinkenntnisse der Perser nur eine »magische Handlung« sehen könne und das Evangelium deshalb profaniert werde. Trotz entsprechender Vorhaltungen ließen die Missionare von der »schlechten Praktik« nicht ab, weil sie sich davon materiellen Gewinn oder Ansehen erhofften. <sup>207</sup>

Die kirchliche Dokumentation bestätigt, dass mit solchen Praktiken ein Gewinn an sozialem Ansehen in der muslimischen Bevölkerung verbunden war. Wie noch näher auszuführen sein wird, waren die Praktiken dennoch auch innerkirchlich umstritten. Sie führten zu verschiedenen kontrovers abgehandelten

---

»manchmal einiger Türken« (»quelques fois de quelques Turcs«) an (*Poulet, Nouvelles relations du Levant*, 276).

206 »Ils croient que les prières de tous les hommes sont bonnes et efficaces; et ils acceptent, et même ils recherchent dans leurs maladies, et en d'autres besoins, la dévotion des gens de différentes religions, chose que j'ai vue pratiquer mille fois.« (*Chardin, Voyages*, Bd. 3, 409).

207 »Ils se servent beaucoup de ces remèdes magiques et d'autres semblables dans les maladies, durant lesquelles ils se vouent, non seulement à tous leurs saints, mais aussi à des saints de toutes religions; ils s'adressent aux Gentils, aux Juifs, aux Chrétiens, à tout le monde. Les Chrétiens lisent sur les malades l'évangile de Saint-Jean qu'on dit à la messe; et les missionnaires latins, encore plus que les Chrétiens orientaux, font métier de lire cet évangile sur les hommes, les femmes et les enfants; ce qui ne peut passer que pour un acte magique, car vous concevez bien que les Persans n'entendent pas plus le latin, que les Européens entendent le persan; mais de plus cela doit être regardé comme une grande profanation, puisque les Mahométans ne croient point au Verbe éternel, annoncé dans cet évangile; mais ils croient, au contraire, notre religion la plus fausse et la plus damnable. Cependant, quoiqu'on en fasse honte aux missionnaires, ils ne s'abstiennent point de cette mauvaise pratique, à cause que presque toujours on leur donne quelque chose pour cet office, ou à cause que cela les rend plus considérables.« (Ebd., Bd. 4, 440f.).

Fragen, denen im Folgenden nachzugehen ist: jener nach dem Verhältnis von Medizin, Priestertum und Wunderheilung, jener nach der Verortung der Missionare auf einem interreligiösen Feld von Wunderheilungen und jener nach der Heil und Heilung bringenden Rolle der Taufe und nach der möglichen Entweihung dieses Sakraments.

### 3.3.1 Priestertum, Medizin und Wunderheilung

Die katholische Kirche anerkannte einerseits die Medizin als eine auf Naturkausalität beruhende Wissenschaft und postulierte andererseits, dass Gott beziehungsweise der Teufel jederzeit selbst oder durch Mittler in das weltliche Geschehen eingreifen konnte. Aufgrund des Sakraments der Weihe hatte der Priester als Werkzeug Gottes und Vermittler göttlicher Wunder *par excellence* zu gelten. Die Abgrenzung als geistlicher Stand hatte hingegen seit dem 12. Jahrhundert dazu geführt, dass Priestertum und Medizin grundsätzlich als unvereinbar betrachtet wurden. Während im frühen Mönchtum die medizinische Zuwendung zum kranken Mitmenschen auch für Personen geistlichen Standes noch als wesentliches Element der *Caritas* gegolten hatte, häuften sich seit dem Konzil von Clermont (1130) die Regelungen gegen das Studium und die Ausübung der Medizin durch Geistliche. 1215 verbot das vierte Laterankonzil den Priestern die Ausübung der Chirurgie, insbesondere wenn diese mit Brennen und Schneiden verbunden war. Die verschiedenen Verbote fanden 1234 Eingang in die Dekretalen Gregors IX. (Ugo/Ugolino di Segni, 1227–1241) und damit in das kanonische Recht. Die Ausübung medizinischer Tätigkeiten durch Priester erforderte nun eine auf die jeweilige Ausnahmesituation bezogene Rechtfertigung, die eine päpstliche Dispens begründen konnte.<sup>208</sup> Begünstigt durch die neuen Ausbildungsmöglichkeiten an den Universitäten entwickelte sich die Medizin im Laufe des Spätmittelalters trotz dieser Praxis der Dispens zu einer vom Priesterstand getrennten weltlichen Wissenschaft, die sich zugleich von der als Handwerk definierten, weniger angesehenen Chirurgie abgrenzte.<sup>209</sup>

Im Ordensklerus ließ diese Entwicklung allerdings manche Ausnahme zu. Von den strikten Einschränkungen kaum betroffen war die pharmazeutische Tätigkeit von Ordensleuten weiblichen und männlichen Geschlechts. Entgegen den Einschränkungen des kanonischen Rechts wurde der pharmazeutische Einsatz für die Kranken insbesondere in den missionierenden Orden in der Frühen

208 Vgl. Diepgen, Die Theologie und der ärztliche Stand.

209 Vgl. Mouliniér-Broggi, La médecine des religieux, 60–64. Zur Organisation der medizinischen Tätigkeiten in Rom im 16. Jahrhundert: Andretta, Roma medica.

Neuzeit nach wie vor als eine Praxis in der Nachfolge Christi verstanden und gelebt.<sup>210</sup> Bezüglich der Ausübung von Medizin und Chirurgie richteten sich die Vorbehalte vor allem gegen die Überschreitung der Grenze zur Welt der Laien, die mit der Krankenpflege verbunden war. Wenn ein Arzt in einen Orden eintrat, überwog das Interesse der Gemeinschaft an seinen Kenntnissen oft gegenüber den kanonischen Vorbehalten.<sup>211</sup> Beschäftigte die Gesellschaft Jesu in Rom in den frühen 1550er Jahren für die medizinische Betreuung ihrer Mitglieder zwei Laien, so entließ sie diese nach dem Ordenseintritt eines angesehenen Arztes im Jahr 1553 und dem Erhalt einer päpstlichen Dispens, zog aber weiterhin nach Bedarf auch Ärzte weltlichen Standes hinzu. Insgesamt prägten Letztere die Praxis der Medizin in Rom.<sup>212</sup>

Einen Bereich von Ausnahmerecht im Hinblick auf die Ausübung der Medizin durch Priester bildeten vor allem die Missionen. Den Jesuiten erteilte Papst Gregor XIII. (Ugo Boncompagni, 1572–1585) 1576 eine allgemeine Dispens für den Fall, dass es vor Ort keine anderen Ärzte gab.<sup>213</sup> 1641 definierte eine Partikularkongregation der *Propaganda fide* Regeln für die Gewährung von Dispensen. Nicht erforderlich war ein solcher im Dringlichkeitsfall (»in casu necessitatis«), was weite Interpretationsspielräume eröffnete. Für die Gewährung von Dispensen sprachen verschiedene Umstände: die Möglichkeit, zum Lebensunterhalt beizutragen; das Wohlwollen, das damit zu gewinnen war; der leichtere Zugang zu den Häusern der Ungläubigen; die Möglichkeit, sich Mächtige zu Freunden zu machen, welche die Missionare mit ihrer Autorität vor Verfolgungen schützen würden. Dennoch lehnte die Propagandakongregation die Gewährung von Dispensen im Grundsatz ab. Nur in Ausnahmefällen sollte einem Priester mit den entsprechenden Fähigkeiten die Dispens gewährt werden: Er hatte die Medizin kostenlos auszuüben, durfte keine Operationen vornehmen und nur an Orten tätig werden, wo keine Ärzte weltlichen Standes wirkten.<sup>214</sup> Neben der kanonischen Unvereinbarkeit von Priestertum und Medizin sprachen die individuellen Gewinnmöglichkeiten dagegen, dass Ordensegeistliche medizinische Tätigkeiten

210 Wie Gilles Sinicropi gezeigt hat, gehörte die Versorgung mit medizinischen Heilmitteln zusammen mit der Krankenseelsorge zum Nutzen, den Obrigkeiten und Bevölkerungen in Frankreich von den unbeschuhten Karmeliten erwarteten. Die pharmazeutische Tätigkeit wurde auch dort zu einer Quelle von Einkünften (*Sinicropi*, »D'oraison et d'action«, 273–284). Vgl. zu den Jesuiten in Europa und in der äußeren Mission: *Anagnostou*, Missionspharmazie, 89–115; *dies.*, Übermittler von heilkundlichem Wissen.

211 Vgl. *Moulinier-Brogi*, La médecine des religieux, 65–74.

212 *Andretta*, Medicina e comunità religiose, 119–125; *dies.*, Roma medica.

213 *O'Malley*, The First Jesuits, 172. Über die Verbindung von Medizin und Jesuitenmission in Indien: *Županov*, Missionary Tropics, 195–231; *dies.*, Conversion, Illness and Possession.

214 *Congregazione particolare*, 28. II. 1641 (APF, Acta, Bd. 14, fol. 492r–494r).

ausübten und mit den damit erzielten Einkünften ein nicht standesgemäßes Leben führten.<sup>215</sup>

In der Persienmission behielten vor Ort die Argumente für die Ausübung der Medizin eindeutig die Oberhand. Eine Möglichkeit, ihre Vorteile mit den Vorbehalten des kanonischen Rechts in Einklang zu bringen, bestand darin, die Ausübung von Medizin und Chirurgie einem Laienbruder<sup>216</sup> oder einem Laien zu übertragen. Der Niederlassung der *Missions étrangères* in Hamadan diene zwischen 1699 und 1703 ein französischer Laie, Antoine Hermet, als Arzt. 1703 ließ sich Hermet in Isfahan nieder, wo er in ein ähnliches Verhältnis zu den Jesuiten trat.<sup>217</sup> Indessen übten in der Persienmission keineswegs nur Laienbrüder oder Laien ärztliche Tätigkeiten aus. Entsprechende Hinweise finden sich über die ganze Zeit ihres Bestehens beiläufig in der Korrespondenz und den Berichten von Reisenden. Della Valle fand 1618 lobende Worte für einen Augustinerpater in Isfahan, der ihn in seiner Krankheit beraten habe und seiner Meinung nach »der beste Arzt dieser Lande« war.<sup>218</sup> 1659 schrieb ein französischer Reisender seine Heilung von einer langwierigen Fiebererkrankung dem Antimonium zu, das ihm die Kapuziner auf seine Bitte hin verabreichten.<sup>219</sup> François Pétis de la Croix verdankte 1674 die Heilung von schwerem Fieber der Pflege des Kapuziners Raphaël du Mans.<sup>220</sup> Wenn die Subsidien aus Europa nicht eintrafen, bot die Ausübung von Medizin und Chirurgie auch eine Einnahmequelle. 1724 brachte

215 Vgl. die Vorwürfe gegen einen Dominikaner, der aus der Medizin »un vero commercio« mache und wegen seiner unangemessenen Kleidung als »P. Giannizzaro« bezeichnet werde (*Congregazione generale*, II. 7.1785 [APF, Acta, Bd. 155, fol. 223r/v]).

216 So in den frühen 1660er Jahren die Jesuiten in Isfahan: P. Aimé Chézaud S.J. an den *assistant de France* S.J., Isfahan, 16.12.1661 (ARSI, Gallia, 97 II, Dok. 112, fol. 322r); ders. an P. Claude Boucher, *assistant de France* S.J., Isfahan, 20.5. und 20.6.1662 (ebd., Dok. 113, fol. 324v). Zum jesuitischen Laienbruder Bazin als Leibarzt Nādir Šāhs 1746–1747: *Elgood*, A Medical History, 417–423; *Mémoires sur les dernières années du règne de Thamas Kouli-Khan, & sur sa mort tragique, contenus dans une lettre du Frère Bazin, de la Compagnie de Jésus, au Père Roger, Procureur général des Missions du Levant, Bandar ‘Abbās*, 2.2.1751, in: *Lettres édifiantes et curieuses*, 277–321, hier 302–307.

217 Dazu etwa Jean-Baptiste Roch an ?, Hamadan, 10.8.1699 (MEP, Bd. 353, 405); Martin Belley an die *directeurs des Séminaire des Mission étrangères*, Hamadan, 13.8.1699 (ebd., 407); Louis-Marie Pidou de Saint-Olon C.R., Bischof von Babylon, an dies., Isfahan, 9.1.1700, 5.11.1701 und 16.8.1703 (MEP, Bd. 351, 439, 452, 467, 470).

218 Pietro della Valle an Francesco Crescenzi, Isfahan, 29.12.1618: »il meglio medico di questi paesi« (BAV, Ottob. lat. 3383, fol. 77v).

219 *Pouillet*, *Nouvelles relations du Levant*, 221.

220 François Pétis de la Croix, *Extrait du Journal du sieur Fr[ançois] Pétis de la Croix, professeur royal en arabe, [...] où est marqué ce qu’il a fait en Orient durant dix années qu’il y a demeuré par ordre de Sa Majesté; présenté à M<sup>sr</sup> Phéliepeaux, secrétaire d’État, en l’an 1694* (BNF, Mss. fr. 14683, 8r).

sich der Vikar der unbeschuhten Karmeliten in Isfahan mit der Ausübung der Chirurgie durch.<sup>221</sup> Ein jesuitischer Laienbruder und ein Pater, Tadeusz Juda Krusiński, gewannen damals mit ihren medizinischen Erfolgen die Wertschätzung der neuen afghanischen Machthaber.<sup>222</sup> 1742 hatte der Kapuziner Damien de Lyon auf Anordnung Nādir Šāhs den kranken russischen Residenten bis zu dessen Tod zu pflegen; erfolgreicher war der Pater als Arzt des Schahs, der ihm dafür ein Geldgeschenk und Privilegien für die Missionen gewährte.<sup>223</sup> Gegenüber kranken Christen schließlich waren Medizin und Seelsorge aufs Engste miteinander verbunden: Wenn der Prior der Augustiner in Isfahan in den frühen 1740er Jahren einen schwer erkrankten katholischen georgischen Handelsmann in seinem Konvent aufnahm, bot er ihm physische und seelsorgerische Pflege bis zum Tod. In seinem Testament setzte der Kranke den Pater als Testamentsvollstrecker ein; zugleich trug er ihm auf, aus einem Legat für ihn Seelenmessen zu lesen.<sup>224</sup>

Ein Pater, dessen medizinische Tätigkeit in Isfahan besonders gut dokumentiert ist, war der unbeschuhte Karmelit Ange de Saint-Joseph. 1674 kümmerte er sich um die Dragomane des Venezianers Ambrogio Bembo und um zwei Patres, die alle ernsthaft erkrankt waren. Aber auch an den Persern, deren Sprache er perfekt verstehe, habe er seine Kenntnisse angewandt.<sup>225</sup> Der Pater, der Jean Chardin zufolge ein »in der Medizin, wie in vielen Wissenschaften, gebildeter Mann« war<sup>226</sup>, veröffentlichte nach der Rückkehr von seinem vierzehnjährigen Persienaufenthalt 1681 in Paris unter dem Titel *Pharmacopoea persica* eine lateinische Übersetzung der Arzneilehre von Muzaffar b. Muḥammad al-Ḥusaini

221 P. Filippo Maria di Sant'Agostino O.C.D. an ?, Neu-Dschulfa, 17.11.1724 (AG OCD, 238/u/5). Das Interesse der Patres an der Medizin wird auch durch ein aus der Niederlassung der unbeschuhten Karmeliten in Neu-Dschulfa stammendes Exemplar des Kommentars der Bücher des griechischen Arztes Dioscurides von Pietro Andrea Mattioli bestätigt, das in einer Bibliothek in Teheran erhalten geblieben ist (*Richard*, *Un Augustin portugais renégat*, 83 f.). Der unbeschuhte Karmelit Leandro di Santa Cecilia berichtet, dass er sich vor seiner Abreise ein päpstliches Breve beschaffte, welches ihm die Ausübung der Medizin in der ganzen Levante erlaubte (*Leandro di Santa Cecilia*, *Persia ovvero secondo viaggio*, 194).

222 *Cerceau*[/*Krusiński*], *Histoire de la dernière Révolution*, Bd. 1, VII–IX.

223 P. Damien de Lyon O.F.M. Cap. an P. Hyacinthe de Tours, *custode* O.F.M. Cap. in Aleppo, bei Darband, 21.9.1742 (MAE, *Correspondance politique*. Perse, Bd. 7, fol. 194r).

224 *Miscellanea d'alcune historiette piacevoli e risposte pronte in diverse Centurie divise e raccolte per puro divertimento e passatempo da F. C[ornelio] di S. Giuseppe Carmelitano Scalzo*. Centuria ottava, o. O. [wohl Buschir], undatiert [wohl 1767, vgl. 103v], fol. 120r (BA, L 13 suss.).

225 *Bembo*, *Il viaggio in Asia*, 370.

226 »[...] homme éclairé dans la médecine, comme en beaucoup de sciences« (*Chardin*, *Voyages*, 75 f.).



aš-Šifā'ī aus der Mitte des 16. Jahrhunderts.<sup>227</sup> Diesem Werk stellte er ein langes Vorwort voran, in welchem er aufgrund seiner Erfahrung in Persien den Nutzen seiner Übersetzungsarbeit und allgemein medizinischer Kenntnisse für die Missionare rechtfertigte. Medizinische Kenntnisse seien »der wahre, ja der einzige Schlüssel zu den Häusern und Herzen«<sup>228</sup>, sie böten dort Schutz, wo es weder Konsuln, Gesandte, Kaufleute noch Schiffe aus Europa gebe; nicht selten komme es sogar vor, dass Muslime den Missionaren aus Dankbarkeit Almosen spendeten.<sup>229</sup> Die Vereinbarkeit von Medizin und Priestertum verteidigte der unbeschuhte Karmelit anhand zahlreicher Beispiele aus dem Alten und Neuen Testament sowie aus der Kirchengeschichte. Auch die Kirchenväter hätten es nicht verschmäht, »auf diese so edle Kunst bedacht zu sein und sie auszuüben«.<sup>230</sup>

Der Autor erklärte, aufgrund seiner Kenntnis von der Bedeutung medizinischer Erfahrung habe er das Studium der persischen Sprache mit jenem der Medizin, Mathematik und Astronomie verbunden.<sup>231</sup> Mit den gelehrten Eliten des Safavidenreiches könnten die Missionare besonders dann ins Gespräch kommen, wenn sie in der Lage seien, ihnen mathematische und naturwissenschaftliche Kenntnisse zu vermitteln.<sup>232</sup> Während die Mathematik indessen nur den Zugang zu einer kleinen Minderheit eröffne und mathematische Abhandlungen den Geist so heftig beschäftigten, dass kein Raum für die Argumente der Religion mehr bleibe, könne man mit der Medizin in die Herzen und Seelen der Menschen eindringen. Von dieser Feststellung ausgehend preist Pater Ange seine eigenen Erfahrungen bei der Verbindung von Medizin und Mission. Die medizinische Praxis sei dazu geeignet, das Wohlwollen der muslimischen Obrigkeiten zu gewinnen, welches die Tätigkeit als Missionar erst ermögliche. Die Hoffnung auf körperliche Heilung veranlasse Nichtkatholiken dazu, in schwerer Krankheit die Patres um Hilfe anzuflehen. Pater Ange beschreibt, wie er solche Gelegenheiten nutzte, um medizinische Pflege mit christlicher Unterweisung zu verbinden.<sup>233</sup>

227 *Angelus a Sancto Ioseph [Ange de Saint-Joseph]*, *Pharmacopoea persica*. Über den Autor: *Bastiaensen*, *Souvenirs de la Perse safavide*; *Neuenschwander*, *Mission und Wissenstransfer*.

228 »[...] vera, ac pene unica clavis & domorum, & cordium« (*Angelus a Sancto Ioseph [Ange de Saint-Joseph]*, *Pharmacopoea persica*, 5).

229 Ebd., 7.

230 »Inde compertum quidem, quod hanc artem utpote nobilissimam, Sanctissimi Patres, meditari, & exercere quondam nequaquam dedignabantur [...]« (Ebd. 35–37, Zitat: 35).

231 Ebd., 11 f.

232 In seinem *Gazophylacium linguae Persarum* nannte Pater Ange Beispiele mathematischer und astronomischer Fertigkeiten, für welche die Patres von persischen Gelehrten aufgesucht würden (*Angelus a Sancto Ioseph [Ange de Saint-Joseph]*, *Gazophylacium linguae Persarum*, partielle Edition in: *Bastiaensen*, *Souvenirs de la Perse safavide*, 118–121).

233 *Angelus a Sancto Ioseph [Ange de Saint-Joseph]*, *Pharmacopoea persica*, 12–25. Ähnlich wie der unbeschuhte Karmelit argumentierte der Jesuit Tadeusz Juda Krusiński: Kranke

In der Praxis blieben die Übergänge zwischen der als Pflicht eines jeden Priesters vorgegebenen seelsorgerischen Betreuung von Kranken und Verwundeten einerseits und deren medizinischer Pflege andererseits ebenso fließend wie jene zu alltagsmagischen Heilungspraktiken; alle waren aus der Sicht der Gläubigen »Hilfsmittel, die der Alltagsbewältigung dienen«. <sup>234</sup> Für die Kranken und ihre Umgebung stand der Glaube an die heilende Kraft kirchlicher Rituale und an jene alltagsmagischer, nicht durch die Kirche sanktionierter Praktiken eng vermengt neben dem Vertrauen in die Fähigkeiten von Ärzten, Chirurgen und Apothekern. Die Ausrichtung der Heilungserwartungen entsprach den unterschiedlichen Erklärungen der Ursachen von Krankheit: medizinische Naturkausalität, ein Eingreifen Gottes oder des Teufels. <sup>235</sup>

Auch in der Praxis der Persienmissionare wurde Ambiguität im Umgang mit Krankheit noch nicht zugunsten eines einzigen Diskurses beseitigt; vielmehr nahm ein und dieselbe Person Heil und Heilung bringende Handlungen vor, welche die verschiedenen Erwartungen bedienten. <sup>236</sup> Die Einführung von Pater Ange zur *Pharmacopea persica* zeugt von dieser engen Verbindung von Wunderglauben und Medizin und zugleich von dem für die nachtridentinische Kirche charakteristischen Versuch, die von ihr als Aberglauben bekämpften alltagsmagischen Praktiken – jene also, die »außerhalb des christlichen Heilsangebots« standen – zu christianisieren <sup>237</sup>: Die Missionare sollten bei den kranken Kindern ungläubiger Eltern Exorzismen lesen, statt eines Amuletts jedoch »die Worte des Evangeliums« anwenden und bei offensichtlicher Todesgefahr das Sakrament der Taufe spenden. Auf diese Weise habe der Karmelitenpater Denis de la Couronne d'Épines tausende von todkranken Kindern taufen können. <sup>238</sup> Solche

---

heilen sei der »goldene Schlüssel« (»clavis aurea«), der die Gelegenheit zum Gespräch mit den »Häretikern« öffne und die Protektion der Magnaten verschaffe ([P. Tadeusz Juda Krusiński S.J.], *Informatio de missionibus persicis: Appendix seu memoriale ad informationem generalem de statu temporali et spirituali missionum Persiae*, undatiert [1727] [ARSI, Fondo Gesuitico, 720 II, Nr. 9]).

234 So mit Bezug auf Magie und Religion in einem westeuropäischen Kontext: *Thiessen*, *Die Kapuziner*, 412–416, Zitat: 416.

235 Diese Bilanz, die aufgrund der Dokumentation zur Tätigkeit der katholischen Missionare in Persien gezogen werden kann, deckt sich mit den Ergebnissen der neueren Forschung im italienischen und französischen Kontext. Siehe etwa *Gentilcore*, *Contesting Illness; ders.*, *Healers and Healing*, insbes. Kap. 1 über »medical pluralism«, [1–28 sowie 203–210]; *Sodano*, *Il miracolo*, insbes. 127–145; *Burkardt*, *Les clients des saints*.

236 In diesem Sinn über Südindien: *Županov*, *Conversion, Illness and Possession*.

237 Vgl. *Thiessen*, *Die Kapuziner*, 411–449, Zitat: 413.

238 *Angelus a Sancto Ioseph [Ange de Saint-Joseph]*, *Pharmacopoea persica*, 8 f. Vgl. Fr. Francesco Maria di San Siro O.C.D., *Itinerario Orientale in cui si contengono varie notizie della Turchia, della Persia, di una gran parte delle Indie*. Fatto, e composto da un Religioso Converso dell'Ordine de' Carmelitani Scalzi, che, come testimonio di veduta fedelmente

missionarischen »Erfolge« beruhten in entscheidendem Maße auf der Polysemie der vorgenommenen Handlungen. Wenn sich der unbeschuhte Karmelit Matteo di San Giuseppe beim Gang durch die Straßen in Bandar ‘Abbās von seinem Akoluth als »Arzt, der gratis Heilmittel für jedes Leiden spendet«, anpreisen ließ und damit nicht nur die Gemüter der Engländer und Niederländer für sich gewonnen habe, sondern auch in die Herzen aller Ungläubigen eingedrungen sei und Hunderte von Kindern getauft habe, so gelang ihm dies dank der Vieldeutigkeit der *remedia*, die sowohl als Sakramente im Sinne der katholischen Kirche als auch als Medikamente zu verstehen waren.<sup>239</sup> Dabei war die Vieldeutigkeit der *remedia* auch im kirchlichen Verständnis der Sakramente selbst angelegt, wie im Folgenden zu zeigen sein wird.

### 3.3.2 Wunderheilung in der interreligiösen Konkurrenz

In seinem *Gazophylacium linguae Persarum* beschrieb Ange de Saint-Joseph die im geistlichen und körperlichen Sinne heilende Wirkung des Taufwassers als ein großes Geheimnis der christlichen Religion. Die meisten Kinder genäsen, wenn die Patres das heilige Evangelium über ihren Köpfen läsen, vor allem aber, wenn sie ihnen Wasser über den Kopf gössen. Wenn das Kind sterbe, nachdem es mit diesem Wasser gewaschen worden sei, gehe es ins Paradies ein.<sup>240</sup> Dass den Sakramenten der Kirche zugleich eine spirituelle und körperliche Wirkung zugeschrieben wurde, war kein Spezifikum der Persienmission. Die Vorstellung, dass die Sakramente auch eine körperliche Heilung bewirken könnten, entsprach dem Verständnis des Wunders als einer Manifestation des Eingreifens Gottes.

Vor dem Hintergrund protestantischer Kritik wurde von kirchlicher Seite im Anschluss an das Konzil von Trient zwar versucht, eine möglichst eindeutige Trennlinie zwischen wahrer Religion und durch den Teufel inspiriertem Aberglauben zu ziehen. Dementsprechend hatte das Konzil die Anerkennung von Wundern – definiert als »außergewöhnliche, mit der Naturkausalität nicht erklärbare Ereignisse«<sup>241</sup> – einer Zertifizierung durch die Ortsbischöfe unterworfen. Diese räumte der medizinischen Prüfung der fehlenden Naturkausalität

---

l'addita, Mss., datiert S. 712: »Scritto in Vienna d'Austria l'anno 1706, e rescritto in Milano l'anno 1713« (BAV, Borg. lat. 317), 162.

239 »[...] ecce Medicum, qui gratis dispensat remedia ad omnem infirmitatem« (*Angelus a Sancto Ioseph [Ange de Saint-Joseph]*, *Pharmacopoea persica*, 9 f.).

240 *Angelus a Sancto Ioseph [Ange de Saint-Joseph]*, *Gazophylacium linguae Persarum*, partielle Edition in: *Bastiaensen*, *Souvenirs de la Perse safavide*, 164 f.

241 *Thiessen*, *Die Kapuziner*, 330.

einen zentralen Platz ein und führte dazu, dass die Zahl kirchlich anerkannter Wunder stark zurückging.<sup>242</sup> Die Wundererfahrung der Gläubigen war allerdings ebenso wenig wie der Umgang des Klerus mit Wundern deckungsgleich mit der restriktiven Praxis der römischen Kurie in den Selig- und Heiligsprechungsprozessen: So blieben im 17. Jahrhundert in katholischen Gebieten Wunder »eine geradezu alltägliche Erscheinung«.<sup>243</sup> Voraussetzungen dafür schufen zum einen die prekären Lebensbedingungen und allgegenwärtigen Bedrohungen menschlicher Existenz sowie die Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis. Zum anderen war die Alltäglichkeit von Wundern und Wundererwartungen an die Tätigkeit kirchlicher Akteure gebunden, die sich als Vermittler der Gnadenkraft Gottes verstanden und inszenierten. Wenn Geistliche Wunder wirkten, galt dies »als Ausweis der Gottesnähe«.<sup>244</sup> Wunder wurden von den Gläubigen insbesondere lebenden und verstorbenen Ordensgeistlichen zugeschrieben, deren Gemeinschaften daraus besonderes Ansehen bezogen. Bei der Kultpromotion kam den Orden der Umstand zugute, dass sie weiträumig verflochten waren und über Zugänge zur römischen Kurie verfügten.<sup>245</sup>

Geistliche, die Dämonen austreiben und Wunder wirken konnten, erbrachten Beweise »für die Wahrheit der katholischen Konfession im allgemeinen und der Wirksamkeit der Priesterweihe im besonderen«.<sup>246</sup> Wunder häuften sich deshalb in konfessionellen Konkurrenzsituationen, in denen nach dem Verständnis der nachtridentinischen Kirche die Diener Gottes und jene des Teufels um die Seelen der Menschen kämpften.<sup>247</sup> Was lag gerade in solchen Kontexten näher, als Ereignisse, die sich einer naturkausalen Erklärung entzogen,

242 In der Praxis der Heiligsprechung führte die Skepsis gegenüber falschen Wundern im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts dazu, dass als Wunder fast nur noch Heilungen anerkannt wurden, welche die dazu konsultierten Ärzte nach dem jeweiligen Stand der Wissenschaft nicht erklären konnten. Siehe *Daston*, *Marvelous Facts*, insbes. 124–125; *Duffin*, *Medical Miracles*, insbes. 15–35, 71–111; *Pomata*, *Malpighi and the Holy Body*; *Sodano*, *Il miracolo*, 261–280; *Vidal*, *Miracles, Science and Testimony*; *ders.*, *Prospero Lambertini's*.

243 *Thiessen*, *Die Kapuziner*, 330. Vgl. *Gentilcore*, *Contesting Illness*; *ders.*, *Healers and Healing*, 156–202; *Sodano*, *Il miracolo*. Zur Vielfalt der lokalen, nur zum Teil durch die Kirche anerkannten Praktiken von Heiligkeit: *Sidler*, *Heiligkeit aushandeln*.

244 *Thiessen*, *Die Kapuziner*, 330, vgl. 331–363.

245 Zur Rolle der Orden bei der Verbreitung der Wunderberichte: *Sodano*, *Il miracolo*, 15–103.

246 *Thiessen*, *Die Kapuziner*, 320–329, Zitat: 321. Von protestantischer Seite wurden umgekehrt die Berichte über »falsche« und »erfundene« Wunder dazu genutzt, die katholische Kirche als »falsche« Kirche darzustellen (*Parish*, *Lying Histories*. Vgl. *dies.*, *Magic and Priestcraft*, über die protestantische Kritik der Messe als Magie).

247 Dazu jüngst *Zwyszig*, *Täler voller Wunder*. Vgl. *Walsbam*, *Miracles*; *dies.*, *In Sickness and in Health*.

als Manifestationen des Eingreifens Gottes beziehungsweise des Teufels zu deuten? Wunder waren aus dieser Sicht Zeichen des durch die Kirche vermittelten Eingreifens Gottes, Magie hingegen Ausdruck eines Paktes mit dem Teufel, dessen die Nichtkatholiken bezichtigt wurden. In der Praxis des Exorzismus fand der Kampf mit dem Teufel eine im *Rituale romanum* kodifizierte rituelle Form, die dem Priester vorbehalten war. Es war kein Zufall, dass diese in konfessionellen und religiösen Grenzsituationen besondere Bedeutung gewann.<sup>248</sup> Auch in der körperlichen Heilkraft ihrer Rituale sah die katholische Kirche ihren Anspruch bestätigt, die wahre Kirche Gottes zu sein. Die Kraft, Wunder zu bewirken, wurde indes nicht nur den Sakramenten und weiteren kirchlichen Ritualen, sondern darüber hinaus auch einer Vielzahl von Gegenständen zugeschrieben. Dazu gehörten Reliquien von Heiligen und Sakramentalien, mit deren massenhaften Verbreitung der Zusammenhalt der katholischen Kirche in Europa und darüber hinaus angesichts mannigfaltiger Bedrohungen gefestigt werden sollte.<sup>249</sup>

Grenzsituationen *par excellence* waren die inneren und äußeren Missionen. Dass sich die Missionare in Persien dabei selbst in der christlichen Bevölkerung mit der Konkurrenz muslimischer Heilungspraktiker konfrontiert sahen, wird in den Quellen selten so eindrücklich greifbar wie in den *Centurie* des letzten lateinischen Bischofs von Isfahan, Cornelio di San Giuseppe. Sie zeigen, dass in der Praxis der Gläubigen die Grenzen zwischen Wunder und Magie und zwischen religiösen Spezialisten unterschiedlicher Herkunft weit weniger eindeutig gezogen wurden, als sich dies ein Bischof gewünscht hätte. In der wahrscheinlich 1767 in Buschir verfassten *Centuria quinta* schilderte Cornelio di San Giuseppe neben vielen anderen Vorkommnissen, die er seit 1739 im Nahen Osten selbst erlebt oder von anderen Missionaren erfahren hatte, wie armenische Christen, die sich zur katholischen Kirche bekannten, in Notsituationen auch bei muslimischen »Zauberern« Hilfe suchten. Diese verkauften »dem leichtgläubigen Volk« Talismane,

248 Über die Klerikalisierung des Exorzismus im 16. und frühen 17. Jahrhundert: *Levack*, *The Devil Within*, 85–93; *Slubovskiy*, *Believe Not Every Spirit*, 61–93. Ines G. Županov unterstreicht die Bedeutung des Exorzismus in den Jesuitenmissionen in Südindien: *Županov*, *Conversion, Illness and Possession*, 277–289.

249 Zur Translation von Reliquien, Gnadenbildern und Heilmitteln in ein konfessionelles Grenzgebiet aus der Perspektive einer katholischen Verflechtungsgeschichte: *Zwyssig*, *Täler voller Wunder*, 187–205. Vgl. *Walsbam*, *Miracles*. Zur Translation von zwei Reliquien der 1614 selig, 1618 aber noch nicht heilig gesprochenen Theresa von Ávila – ein Teilchen eines Rippenknochens und etwas Fleisch – aus Spanien nach Isfahan: P. José de Jesús María, General der spanischen Kongregation O.C.D., an P. Juan Thadeo de San Eliseo, Madrid, 12. 3. 1618 (AGOCD, 233/d/18). Dem General der spanischen Kongregation der unbeschuheten Karmeliten zufolge bewirkte Gott durch den Kontakt mit diesen Reliquien täglich große Wunder.

fertigten Schriften an, um Liebe oder Hass zu stiften, zum Glück zu verhelfen oder verlorene Gegenstände wiederzuentdecken, und würden gerufen, um mit ihrer Kunst gegen Geld Krankheiten zu heilen.<sup>250</sup>

Cornelio di San Giuseppe negierte die Wirksamkeit des mit Naturkausalitäten nicht erklärbaren Einwirkens muslimischer Heilungspraktiker nicht, sondern erblickte darin ein Eingreifen des Teufels. So berichtet er etwa, wie Anna, die Gattin des Oberhauptes der Armenier von Neu-Dschulfa, Arutiun Sceriman, seit der Geburt ihres Sohnes Sarat an einer Krankheit litt, deren Ursache und Name nicht ergründet werden konnten: ein kaltes Fieber, das sie selbst bei der größten Sommerhitze dazu zwang, sich in allerlei warme Kleider zu hüllen. Nachdem sie sieben Jahre lang darunter gelitten hatte und ihr weder die Medizin noch die Gebete in der katholischen Kirche Besserung gebracht hatten, habe sie auf den Rat anderer Armenierinnen, welche die Krankheit für die Folge eines Malefizes hielten, eingewilligt, dass ohne Kenntnis ihres Ehemannes einer der »Zauberer« in ihr Haus gerufen wurde. Dieser sei mit einem Buch in der Hand durch das ganze Haus gezogen und habe schließlich zwei Knochen mit einer persischen Inschrift ausgraben lassen, die er als Ursache der Krankheit bezeichnete. Er ließ die Knochen verbrennen und die Asche in den Fluss streuen, worauf Anna sofort genesen sei. Als die Missionare davon erfuhren, hätten sie Arutiun Sceriman dargelegt, das Vorgehen seiner Frau sei »unzulässig und verboten« (»illicito, e proibito«). Als »guter Katholik« habe Arutiun daraufhin seine Frau angeschrien und den Bediensteten eingeschärft, nie wieder solche Personen ins Haus einzulassen. Als Anna neun Monate später erneut an der gleichen Krankheit erkrankte, sei der »Zauberer« wieder beim Haus erschienen: Der Rückfall sei damit zu erklären, dass sich im Haus ein dritter, noch nicht entdeckter Knochen befinde. Nun sei er gekommen, um diesen Knochen aufzuspüren und der Kranken ihre Gesundheit gänzlich wiederzugeben. Dieses Mal habe man den »Zauberer« weggeschickt, und Anna sei krank geblieben.

In einem anderen Fall sei in Neu-Dschulfa ein Armenier, dessen schwarzer Bart wegen des Kammers ob eines Unglücks über Nacht weiß geworden sei, an Koliken erkrankt, die um sein Leben fürchten ließen. Viele Monate lang habe

250 Miscellanea d'alcune historiette piacevoli e risposte pronte in diverse Centurie divise e raccolte per puro divertimento e passatempo da F. C[ornelio] di S. Giuseppe Carmelitano Scalzo. Centuria quinta, o.O. [Buschir], undatiert [wohl 1767, vgl. 103v], fol. 102v: »Nella città d'Ispahan eravi al tempo mio una contrada appellata delli sciek dove in piccole boteghe, dimoravano alcuni persiani il mestiere de quali era di vendere alla gente credula certi telesmani, e scritture per farsi amare, per metter odio fra altre persone, per incontrar fortuna, per discuoprir le cose perdute, et altri simili viglietti di negromanzia etc. Oltre questo cotidiano impiego, non lasciavano di ricavare del denaro da chi erano appellati per curar con l'arte loro qualche malatia.« (BA, L 13 suss.).

er unter diesem schlimmen Zustand gelitten, ohne dass ihm die Kuren seines Priesters und Arztes – der Formulierung nach könnte es sich um die gleiche Person gehandelt haben – Erleichterung gebracht hätten. Schließlich habe ihn seine Frau, eine »schismatische« Armenierin, in der Überzeugung, es handle sich um ein Malefiz, dazu gebracht, einen der »Zauberer« rufen zu lassen. Als guter und gottesfürchtiger Katholik habe sich der Armenier von seinem Priester das Evangelium des Johannes auf ein Papier schreiben lassen, in der Annahme, wenn er dieses in der Hand hätte, würde ihn keine Schuld treffen. Als der »Zauberer« das Krankenzimmer betrat, sei dieser sogleich in Zorn ausgebrochen und habe die Anwesenden gefragt, warum sie ihn eigentlich riefen, wenn sie doch kein Vertrauen in ihn hätten. Zum Beweis seiner Kraft habe er, obwohl er des Armenischen unkundig gewesen sei, das Evangelium des Johannes in eben dieser Sprache niedergeschrieben.<sup>251</sup> Mit der Geschichte, die eigenartig, aber wahr sei, wie er selbst als Beichtvater des Armeniers bezeugen könne, sah Cornelio di San Giuseppe seine Annahme bestätigt, dass es sich bei den Taten der muslimischen »Zauberer« um Werke des Teufels handelte, gegen welche die Missionare anzukämpfen hatten. Weil der Glaube an solche »Hexereien« unter den Armeniern, »besonders den von Natur sehr abergläubischen Frauen«, so tief verwurzelt sei, sei dies allerdings sehr schwierig.<sup>252</sup>

In einem sozialen Umfeld, das den Glauben an ein Eingreifen übernatürlicher Kräfte zum Wohl oder Übel der Menschen nicht ausschließlich mit einer bestimmten Religion verband, hatten die Missionare ihre Überlegenheit gegenüber Konkurrenten zu beweisen, die sie als Diener des Teufels verurteilten. Neben den muslimischen »Zauberern« erwähnte Cornelio di San Giuseppe in seiner *Centuria quinta* diesbezüglich einen »indischen Scharlatan«, der nach Isfahan gekommen war und dort auf den Plätzen mit seiner »Teufelskunst« gegen Geld allerlei Wunderwerke vollbrachte. All dies sei das Werk des Teufels, der damit die einfachen Leute

251 Ebd., fol. 102v–103v.

252 »La credenza a simili fattucherie è si radicata nell'animi della maggior parte dell'armeni Giulfalini, massime fra le donne naturalmente superstiosissime (senz'escludere anche molte delle cattoliche) che per la pratica, che tengo, assai difficile è a missionarii di fargliele deporre.« Als Beleg führte Cornelio di San Giuseppe ein weiteres Beispiel an, bei dem er sich auf die Berichte verschiedener Augenzeugen stützte: Ein armenischer Kaufmann, dem ein Gegenstand von großem Wert abhanden gekommen war, habe sich, weil er den Dieb nicht finden konnte, ebenfalls an einen der »Zauberer« gewandt. Dieser habe den Armenier angewiesen, die Namen der Verdächtigen auf kleine Papierstücke zu schreiben und diese in ein Becken mit Wasser zu werfen. Daraufhin berührte er ein Papierstück nach dem anderen mit einer Rute, bis eines davon – jenes mit dem Namen des Schuldigen – an der Rute hängen blieb. »Durch Zufall oder durch Teufelswerk« habe es sich tatsächlich um den Schuldigen gehandelt: »Ed in fatti, fosse per accidente, fosse per arte del demonio, si trovò esser la verità.« (Ebd., fol. 103v).

täusche.<sup>253</sup> Den »Zauberern« als Dienern des Teufels stellten sich die Geistlichen als »Werkzeuge Gottes« in den Weg. Wundersame Heilungen sollen das Ansehen der Missionare in der lokalen Gesellschaft gemehrt haben: In einem Bericht aus der Zeit um 1640 beschreibt ein Augustiner, wie seit den ersten Jahren der Mission seines Ordens in Isfahan muslimische Männer und Frauen mit ihren kranken kleinen Kindern oft zu Pater Jerónimo da Cruz gekommen seien, damit dieser die Kranken segne. Auf wunderbare Weise seien die Kinder geheilt worden, und so sei Pater Jerónimo von allen als Heiliger bezeichnet worden.<sup>254</sup>

### 3.3.3 Heil und Heilung bringende Rituale

Während die Missionare einerseits mit allerlei Heilmitteln physische Genesung versprachen, boten sie andererseits mit dem Lesen des Evangeliums und den Gebeten über den Kranken sowie der Taufe Rituale an, die noch in letzter Not Heilung zu versprechen schienen. Sowohl in Persien als auch im Osmanischen Reich öffneten solche Rituale den Missionaren den Zugang zu Menschen, die sonst kaum den Kontakt mit ihnen gesucht hätten.<sup>255</sup> Der Vorwurf, dass diese Handlungen damit aus ihrem christlichen Bedeutungszusammenhang gelöst und »profaniert« würden, stand in der innerkatholischen Debatte über deren Zulässigkeit anders als im bereits zitierten Bericht Chardins nicht im Vordergrund. Im Mittelpunkt stand hier vielmehr die Befürchtung, dass Todkranke, die wider Erwarten doch überlebten, das Sakrament der Taufe durch ihre »Apostasie«, das heißt ein Leben in ihrer angestammten Religion, entweihen könnten.

Den Ausgangspunkt für die Durchführung des Taufrituals bildete die Hoffnung muslimischer Eltern auf eine körperliche Heilung ihrer todkranken Kinder. Das Vertrauen in die medizinischen Fähigkeiten der Missionare verband sich dabei mit den Erwartungen, die in die heilende Kraft der von ihnen vollzogenen Rituale gesetzt wurden. In der Korrespondenz der unbeschuheten Karmeliten finden sich

253 »Operazioni magiche d'un ciarlatano indiano. Anche più della Persia abbonda l'India di simile razza di Gente vagabonda, la quale suol vivere dal denaro, che per timore, o speranza di qualche beneficio cava dal volgo credulo con l'arte loro diabolica. Uno di questi venuto in Ispahan, sapeva con l'arte sua nella publica piazza sì bene fascinare li occhi de circostanti, che tutta la città concorrea a vedere quelli stupendi apparenti prodigii.« (Ebd., fol. 103v–104r, Zitat: 103v). Über die »troupes de charlatans indiens« in den persischen Städten, vgl. *Chardin, Voyages*, Bd. 3, 447–450.

254 P. Pedro dos Santos O.S.A., Breve relatione delli servitii che li Religiosi di Sant'Agostino hanno fatto et fanno nell'India Orientale, e particolarmente nelle missioni di Persia, Gorgistano, Bazorà e stretto d'Ormuz, undatiert [1640] (ed. in: *Alonso, Stato delle missioni*, 308 f.).

255 Vgl. zu den syrischen Provinzen: *Heyberger, Les Chrétiens du Proche-Orient*, 321, 351–353.



seit den 1620er Jahren Hinweise auf die Taufe todkranker Kinder muslimischer Eltern.<sup>256</sup> Ein Bericht von 1634 illustriert, wie die Zuschreibung medizinischer Kenntnisse die Taufe eines Knaben ermöglichte: Einem Muslim, »Freund« und »Bekannter des Hauses«, der für das kranke Findelkind, das er aufgenommen hatte, eine »körperliche Medizin« erwartete, boten die unbeschuhten Karmeliten an, in seinem Haus über dem todkranken Knaben zu beten und ihm nach ihrem Können zu helfen. Der Prior und ein weiterer Pater fanden den Knaben *in extremis* vor; der Prior spendete ihm »das Wasser des Heils« – die Taufe. Fast sofort danach habe es dem Herrn gefallen, ihn »ins Paradies zu rufen«.<sup>257</sup>

Während die ersten derartigen Rituale noch eher zufällig erfolgten, entdeckten die unbeschuhten Karmeliten, gefolgt von Kapuzinern und Jesuiten, diese Taufen seit den 1640er Jahren als ein Feld, auf welchem doch endlich greifbare größere Erfolge zu verzeichnen waren, nachdem die anfänglichen Hoffnungen auf eine Konversion der persischen Muslime und eine Union der armenischen Kirche verfliegen waren. Dabei waren sich die Geistlichen bewusst, dass die um ihre Kinder bangenden Eltern von ihnen nicht die Spende eines spezifisch christlichen Sakraments erwarteten. In einem Bericht über Hunderte in den Jahren 1646–1650 vorgenommene Taufen schreibt der unbeschuhte Karmelit Denis de la Couronne d'Épines ausdrücklich, die muslimischen Eltern suchten bei den Missionaren die

256 In einem um 1621 verfassten Bericht über die in Isfahan durch die unbeschuhten Karmeliten gespendeten Taufen fand sich der Hinweis auf vier solche Taufen (*Memoria de los Cristianos que en la Persia han bautizado los Padres Carmelitas descalzos*, nach einer Notiz eines Archivars durch P. Juan Thadeo de San Eliseo verfasst, undatiert [1621 oder kurz danach; die letzte der im Bericht aufgezählten Taufen erfolgte 1621] [AG OCD, 235/h/6]). 1636 teilte Dimas della Croce der Propagandakongregation mit, »man sende viele kleine Geschöpfe in den Himmel« (»se mandano al Cielo molte creature piccole«), indem man sie, wenn keine Überlebensehoffnungen mehr bestanden, taufe (P. Dimas della Croce O. C. D. an die Propagandakongregation, Isfahan, 13. 8. 1636 [AG OCD, 237/b/48]).

257 P. Ignazio di Gesù O. C. D. an P. Paolo Simone di Gesù Maria, *praepositus generalis* O. C. D., Schiras, 30. II. 1634: »Fu buttato un bambino nel Maidano del Re [...] et vedendolo [...] un moro che era amico nostro et conoscente di casa lo raccolse da terra, et non havendo figli se lo portò a casa, et lui con la sua moglie lo allevavano, et tenevano come proprio figlio, ma dopo alcuni mesi detto bambino si infermò, et dopo che fu stato infermo alcune settimane nostro Signore spinse il detto moro nostro conoscente a venir a nostra casa a dimandar alcuna medicina corporale per il figliolino quando già egli stava all'estremo della vita, ma io gli risposi per ordine del nostro Priore che lo portasse a nostra casa che gli havessimo dato qualche rimedio, et egli rispondendo che non stava in termine da poter esser portato, gli dissi che saressimo andati a sua casa a far oratione sopra di lui, et aiutarlo in quel ch'havessimo potuto, del che contentandosi andassimo il nostro Priore et io, et trovandolo in estremis il detto nostro Priore gli diede l'acqua salutare chiamandolo Sennen, et piacque al Signore di chiamarlo quasi subito con li Santi Abdon et Sennen a godere il Paradiso.« (AG OCD, 238/r/1).

körperliche Gesundung ihrer todkranken Kinder und nicht etwa deren Taufe im Sinne der Kirche. Der Bericht von Pater Denis setzt im September 1646 ein, als die Patres zu einem Jüngling gerufen wurden, der schon seit langer Zeit krank war und in der Nacht nach der Taufe dann tatsächlich starb. In diesem Fall soll der Taufe noch eine rudimentäre Unterweisung vorangegangen sein: Obwohl Familienangehörige anwesend waren, hätten sie den Jüngling im Flüsterton über die Seele und den christlichen Glauben belehrt und dabei die Bereitschaft zur Taufe feststellen können. Zwischen der Taufe und dem Tod in der folgenden Nacht habe er weder gegen den Glauben gehandelt noch gesprochen. Ab 1647 weiteten die unbeschuhten Karmeliten, insbesondere Pater Denis, die Taufstätigkeit immer stärker aus: 1647 taufte sie 95, 1648 120 und 1649 375 kranke Kinder; neben Kindern muslimischer Eltern befanden sich darunter auch einzelne jüdischer und zarathustrischer Herkunft.<sup>258</sup>

In einem Bericht von 1656 sprach der unbeschuhte Karmelit Alessandro di San Silvestro von mehr als 1000 Taufen todkranker Kinder, welche die Patres in ihrer Kirche in Isfahan bisher vorgenommen hätten; in der Stadt und in den umliegenden Dörfern habe Pater Denis schon mehr als 2000 Kinder getauft, die anderen Patres etwa 900. Die (muslimischen) Eltern brächten ihre kranken Kinder in den Konvent, damit die Patres sie segneten und über ihnen das Evangelium läsen und Gebete sprächen. Von sich selbst schrieb Alessandro di San Silvestro, da man wisse, dass er medizinische Fertigkeiten besitze, bringe man ihm die Kinder nicht bloß in den Konvent, sondern rufe ihn aus allen Quartieren der Stadt, damit er ihnen ein körperliches Heilmittel gebe und in ihrer Anwesenheit das Evangelium vorlese. Der unbeschuhte Karmelit rühmte sich, insgesamt 2916 todkranken Kinder getauft zu haben.<sup>259</sup> Diese Zahl findet sich in einem Bericht wieder, den der Prokurator der Missionen in Persien und Indien, Valerio di San Giuseppe, 1671 der Propagandakongregation vorlegte.<sup>260</sup>

258 *Relatione dell'administratione del Santo Battesimo a putti moribondi et d'altre fontioni delli nostri missionarii d'Aspahan fatta nel 1650; Relatione d'alcune cose [...] successe in questa missione, verfasst durch P. Denis de la Couronne d'Épines O. C. D., o. O., n. d. [1650] (AGOCD, 235/d/1 und 2). Vgl. P. Felice di Sant'Antonio O. C. D. an P. Isidore de Saint-Joseph, procurator generalis O. C. D., Isfahan, 15. 9. 1651 (AGOCD, 237/i/7); ders. an dens., definitior generalis O. C. D., Schiras, 20. 12. 1655 (AGOCD, 237/i/19); P. Denis de la Couronne d'Épines O. C. D. an P. Isidore de Saint-Joseph, procurator generalis O. C. D., Isfahan, 26. 12. 1652 (AGOCD, 237/c/8); ders. an [P. Isidore de Saint-Dominique], praepositus generalis O. C. D., Isfahan, 3. 1. 1657 (AGOCD, 237/c/31).*

259 *Briève relation des missions des Révérends Pères Carmes déchaussés, en Syrie et en Perse, faite en l'année 1656, par le R. Père Alexandre de Saint-Sylvestre, Carme déchaussé (ed. in: Rabbath, Documents inédits, 432–443, hier 438–440).*

260 *Relatione delle missioni delli Padri Carmelitani Scalzi di Levante, fatta dal Padre Valerio di S. Giuseppe [O. C. D.] procuratore d'ordine a Monsignore [Federico] Baldeschi,*

Pater Valerio zufolge waren die persischen Muslime »den heiligen Evangelien und den anderen Devotionspraktiken oder, besser gesagt, Gebeten sehr zugetan, welche die Kirche über den Kranken vorzutragen pflege«. <sup>261</sup> Im Zusammenhang mit ihren Diensten für die Kranken wurde den Missionaren demnach eine besondere Wertschätzung seitens der Muslime unterschiedlichen Standes und Geschlechts zuteil, die sie als Gott geweihte *padri* anerkannten, die nicht den sonst üblichen Vorbehalten gegenüber »unreinen« Andersgläubigen unterlagen. Zugleich treten hier ausnahmsweise muslimische Frauen in Erscheinung, die sonst in den Berichten der Missionare so gut wie nie Erwähnung fanden: So berichtet Pater Valerio, dass sich Frauen wie Männer von den Patres das Evangelium und die Hände auf den Kopf legen ließen, obwohl Muslime allgemein doch sehr abergläubisch seien und sich von niemandem »außerhalb ihrer Sekte« berühren ließen, um nicht unrein zu werden. Gemäß Valerio wurden die Patres in Isfahan nicht nur von gewöhnlichen Leuten, sondern auch von den »Großen« aufgesucht. Sogar der Großwesir habe einen der unbeschuhten Karmeliten in sein Haus gerufen, damit er für einen kranken Sohn das Evangelium rezitiere und Gebete spreche. <sup>262</sup>

Dem Beispiel der unbeschuhten Karmeliten folgten die Jesuiten und die Kapuziner. Wenn die Jesuiten sahen, dass die Kinder sterben würden, taufte sie diese ebenfalls, in der Hoffnung, dass sie im Himmel »als Mittler für das Heil und die Bekehrung ihrer Eltern« wirken würden. <sup>263</sup> Der Kapuziner Gabriel de

---

secretario della Sacra Congregazione della Propaganda, Rom, Convento della Scala, 26.3.1671 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 1, fol. 252r–273v, hier 263v).

261 »[...] molto affetti allı Sacri Evangelii, ad altre devotioni, o per meglio dire orationi, che la chiesa costuma recitare sopra li amalati« (ebd.).

262 »Io come testimonio di vista essendomi fermato passante un mese in questa casa [Isfahan], havendo veduto la quantità di persone che correvano ad essa per lo effetto sopraccennato, mi sono meravigliato, vedendoli ingenocchiarsi avanti delli Padri, per essere essi maomettani, et molto superstitiosi, non lasciandosi toccare d'alcuno fuori delle sua setta, per non diventare negis, che vol dire immondi, lasciandosi dalli Nostri Padri porre il libro dell'Evangelio, et le mani sopra la testa, così donne, come homini, il che se fosse fatto d'alcuno altro Europeo, non dubbito, che lo ammazzerebbero, non essendo però conosciuto per padri, che tra di loro anchora vole significare persona consecrata a Dio, et Religioso [...]« (Ebd., fol. 264r). Wenn eine seiner Frauen erkrankte, rief der Wesir von Aserbaidschan in Täbris, Mirzā Ibrāhīm, dem katholischen Armenier Petros Bedik zufolge die Kapuziner, damit sie über deren Kopf aus dem Evangelium läsen (*Bedik*, Cehil Sutun, 385, engl. Übersetzung: *Ouahes/Floor* (Hg.), *A Man of Two Worlds*, 433 f.).

263 P. Alexandre de Rhodes S.J. an P. Pierre Le Cazre, *assistant de France* S.J., Isfahan, 16.2.1657: »intercessori per la salute e conversione de lor parenti« (ARSI, Gallia, 97 I, Dok. 103, fol. 305r/v). Vgl. ders. an P. Bernardin Bauguil S.J. in Rom, Isfahan, 4.7.1658 (ARSI, Gallia, 97 II, Dok. 105, fol. 309r); ders. an P. Goswinus Nickel, Ordensgeneral S.J., Isfahan, 11.9.1656 (ARSI, Gallia, 103 II, fol. 221v); ders. an dens., Isfahan, 20.9.1658 (ebd., fol. 246r); ders. an einen Jesuiten in Frankreich, Isfahan, 20.5.1658 (ed. in: *Rabbath*,

Chinon berichtete, »unter dem Vorwand, sie von den Krankheiten des Körpers zu heilen und dazu das Evangelium über ihrem Kopf zu lesen«, vermittelten die Missionare den Kindern vor dem Tod »die Gnade der Taufe«. <sup>264</sup> Trotz des positiven Urteils gab sich der Pater also bezüglich der unterschiedlichen Erwartungen der Eltern und der Missionare keinen Illusionen hin. Hier setzten aber auch die Kritiker an. Während etwa der Provinzialvikar der unbeschuhten Karmeliten, Dominicus a Sancto Nicolao, das Vorgehen von Pater Denis für zulässig hielt, musste er feststellen, dass sein Vorgänger im Amt des Vikars der Meinung war, dass die Kirche nicht das Recht habe, ohne Zustimmung der Eltern zu taufen. Als besonders entschiedener Kritiker trat der Dominikaner Paolo Piromalli in Erscheinung, der sich auch in anderen Fragen (insbesondere dem Verhältnis zu den Armeniern) als Sachwalter strenger konfessioneller Regeltreue präsentierte. Angesichts dieser kritischen Stimmen hoffte Pater Dominicus, durch Vermittlung des Generalprokurators der unbeschuhten Karmeliten in Rom eine Erklärung der *Propaganda fide* zugunsten der Zulässigkeit der Praxis zu erhalten. <sup>265</sup> Kurz danach unterbreitete der Generalvisitorator der unbeschuhten Karmeliten, Stefano di Gesù, das Vorgehen als *dubium* der Propagandakongregation und dem Heiligen Offizium. Ihm bereitete nicht die fehlende Zustimmung der Eltern, sondern jene wenigen Fälle getaufter Kinder, die wider Erwarten überlebten und trotz der Taufe nicht im katholischen Glauben erzogen wurden, Skrupel. <sup>266</sup>

Die Entscheide, welche das Heilige Offizium im 17. Jahrhundert zu solchen *dubia* fällte, bejahten die Gültigkeit der von den Missionaren administrierten Taufen und bestätigten zugleich die Zweifel von Stefano di Gesù. Zulässig waren sie dann, wenn der administrierende Priester nach bestem Wissen und Gewissen vom baldigen Tod der Täuflinge ausgehen konnte. Solche Entscheide halfen, eine

---

Documents inédits, 82–85, hier 85). P. Alexandre de Rhodes bezeichnete den unbeschuhten Karmeliten Denis de la Couronne d'Épines als Beispiel für die jesuitische Taufpraxis: P. Alexandre de Rhodes S.J. an P. Barnaba di San Carlo O.C.D., Isfahan, 18.11.1656 (AGOCD, 236/a/52). Der Kapuziner Raphaël du Mans zog die Taufferfolge der Jesuiten in Zweifel: P. Raphaël du Mans, Mémoire de ce qui est arrivé dans l'établissement et progrès de la mission des r. pp. Jésuites dans Hispan Capitale de la Perse, undatiert [ca. 1662] (ed. in: *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 2, 201–256, hier 241f.).

264 »[...] sous prétexte de les guérir des maladies du corps, et de leur lire l'Évangile sur la tête« (*Gabriel de Chinon*, Relations nouvelles du Levant, 174f.). Über P. Ambroise de Preuille O.F.M. Cap.: *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 34.

265 P. Dominicus a Sancto Nicolao O.C.D. an P. Isidore de Saint-Joseph, *procurator generalis* O.C.D., Isfahan, 17.1.1649 (AGOCD, 237/g/1, zit. in: [*Chick*], Chronicle, Bd. 1, 395). Zu Paolo Piromalli: 4.2.2. *Konfessionelle Scharfmacher in römischer Gunst*.

266 Relazione dell'administracione del Santo Battesimo a putti moribondi et d'altre fontioni delli nostri missionarii d'Aspahan fatta nel 1650; P. Stefano di Gesù, Generalvisitorator O.C.D., an ?, Isfahan, 18.11.1650 (AGOCD, 235/d/1 und 2).

bis ins 20. Jahrhundert in Missionsgebieten verbreitete Praxis der Taufe Ungläubiger *in articulo mortis* zu begründen.<sup>267</sup>

Die Entscheide des Heiligen Offiziums zugunsten der Zulässigkeit solcher Taufen beruhten auf einer Herangehensweise, welche die weiteren Bedeutungszusammenhänge, in welche das Taufsakrament vor Ort eingefügt wurde, weitgehend ausklammerte. Das formal korrekt gespendete Sakrament wurde demnach nur dann entweiht, wenn die Täuflinge überlebten und mangels katholischer Erziehung zu Apostaten wurden. Auch in Rom wurden jedoch bereits im 17. Jahrhundert Zweifel bezüglich einer solchen Herangehensweise laut. Sie manifestierten sich etwa 1683 in einem Nichtentscheid des Papstes zur Frage, ob dem Begehren muslimischer oder ungläubiger Eltern stattgegeben werden dürfe, ihre Kinder in der Hoffnung auf die Befreiung von einer Krankheit oder einem Malefiz taufen zu lassen: Während sechs Kardinäle ein negatives und fünf ein positives Votum abgaben, entschied Innozenz XI., dass das *dubium* nicht beantwortet werden sollte: »Nihil esse respondendum.«<sup>268</sup> Obwohl die Gefahr eines »Abfalls« von wider allen Erwartungen doch genesenden Kindern nach wie vor im Vordergrund stand, dürfte der Nichtentscheid von 1683 auch durch das Unbehagen über die mögliche Umdeutung des Taufsakraments vor Ort

267 1637 erklärte das Heilige Offizium die Praxis, Kinder von Muslimen zu taufen, für zulässig, sofern der bevorstehende Tod der Täuflinge feststehe und die Taufe »ohne Skandal« (»sine scandalo«) vorgenommen werden könne. Bei diesem Entscheid bezog sich die Kongregation auf die Praxis der Nottaufe durch Laien, in diesem Fall durch christliche Mägde von Muslimen (Entscheid des Heiligen Offiziums vom 28.1.1637 [ACDF, SO, Dubia circa Baptismum, Bd. 1: 1618–1698, VI, fol. 178r]). Aufgrund des Berichts eines unbeschulten Karmeliten konsultierte der Sekretär der *Propaganda fide* 1658 seine Kongregation. Kardinäle, die zugleich Mitglieder des Heiligen Offiziums waren, verwiesen auf bereits ergangene Entscheide dieses Gremiums im genannten Sinn (*Congregazione generale*, 18.2.1658 [APF, Acta, Bd. 27, fol. 31v–32r]. Vgl. [Chick], Chronicle, Bd. 1, 395). 1659 hatte sich das Heilige Offizium aufgrund eines *dubium* des Jesuiten Alexandre de Rhodes, das ihm durch die Propagandakongregation vorgelegt worden war, erneut mit der Frage zu beschäftigen, dieses Mal den Taufen durch die Missionare. In seinem Entscheid verwies es jetzt auf die in den Jahren 1639 und 1641 ergangenen Verbote, jüdische Kinder gegen den Willen ihrer Eltern zu taufen. Abweichungen von diesem Verbot waren gemäß dem Entscheid von 1641 dann statthaft, wenn sich die Kinder in offensichtlicher Todesgefahr befanden (Feria IV, 1.10.1659 [ACDF, SO, Dubia circa Baptismum, Bd. 1: 1618–1698, XXVII, fol. 530r–531v]. Vgl. Feria IV, 23.3.1639 [ebd., 236v] und Feria II, 8.7.1641 [ebd., 247r–248r]). Zu weiteren Entscheiden des Heiligen Offiziums über die Taufen von Kindern muslimischer Eltern: *Caffiero*, L'Inquisizione romana nei confronti di ebrei e musulmani, 501–508.

268 Entscheid der Feria IV vom 22.3.1683 zur Frage: »An sit dandum Baptismum infantibus a patre, vel a matre Turca, vel infideli oblati pro corporali salute, scilicet, ad hoc, ut aiunt, liberentur a fetore, comitiali morbo, maleficiorum periculo, lupis, etc.« (ACDF, SO, Dubia circa Baptismum, Bd. 1: 1618–1698, XXII, fol. 421r, 422r, 492r).

beeinflusst worden sein, welche die Gefahr mit sich brachte, dass der römischen Kirche heilige Handlungen entweiht würden. An der Tatsache, dass die Missionare ein Sakrament ihrer Kirche in einen sozialen Kontext einbrachten, in welchem das Sakrale nicht entlang der von der römischen Konfessionskirche gewollten Grenzen definiert wurde, änderte der Nichtentscheid, der als solcher nicht kommuniziert wurde, nichts.

\*

Die unbeschuheten Karmeliten, die in den 1640er und 1650er Jahren mehrere tausend todkranke Kinder muslimischer Eltern taufte, hatten allen Grund, dies als Erfolg zu verzeichnen. Zum einen dürften sie – wie die Kapuziner und Jesuiten, die es ihnen nachtaten – davon überzeugt gewesen sein, den Kindern damit tatsächlich das ewige Leben zu sichern.<sup>269</sup> Zum anderen gehörten Heilungspraktiken im Spannungsfeld von Medizin und Wundertätigkeit zu den Handlungen, welche über die religiösen Grenzen hinweg ihr soziales Ansehen mehrten. Die erfolgreiche Integration in lokale soziokulturelle Bezugssysteme war dabei durchaus an die Rolle der Missionare als religiöse Spezialisten gebunden, die an einer Aura des Sakralen teilhatten und deshalb als Heiler neben Spezialisten anderer Religionen treten konnten.

In diesem Zusammenhang ist an die zu Beginn dieser Studie zitierte Aussage Jean Chardins zu erinnern, wonach die Missionare in der Verbindung von Heilungs- und Heilerwartungen mit Derwischen assoziiert und »als von der Welt gelöste, der Verehrung Gottes und dem Dienst des Nächsten zugetane Männer« respektiert wurden.<sup>270</sup> Von den Rollenmodellen der lokalen Gesellschaft kam jenes des Derwischs dem geistlichen Stand der Missionare möglicherweise noch näher als jenes des Gelehrten, knüpfte es doch bei der Verpflichtung der Angehörigen von Bettelorden zu einem Leben in Armut und Weltabgewandtheit an. Die Aussage Chardins, die Missionare würden aufgrund ihrer Lebensweise und Kleidung mit Derwischen assoziiert, findet sich denn auch in einem Bericht des Jesuiten Jacques Villotte über die Kapuziner wieder.<sup>271</sup> Es dürfte allerdings kein Zufall sein, dass Chardin und Pater Villotte verallgemeinernde Feststellungen machten, die sich auf den »Orient« und nicht spezifisch auf

---

269 Laut dem *Decretum super peccato originali* des Konzils von Trient vom 17. Juni 1546 war die Spende der Taufe erforderlich, um neugeborene Kinder von der Erbsünde zu befreien. Zugleich bestätigte das Dekret die Auffassung, dass mit der Gnade der Taufe »der Zustand der Ursünde vergeben wird« (ed. in: *Wohlmuth* [Hg.], *Konzilien der Neuzeit*, 666 f.).

270 *Chardin*, *Voyages*, Bd. 7, 438. Vgl. *Einleitung*.

271 [*Frizon/Villotte*], *Voyages d'un missionnaire*, 179.

Persien bezogen. In Korrespondenzen und Berichten der Persienmissionare hingegen wurden solche Parallelen kaum je explizit beschrieben. Allerdings sieht man sich an die Heils- und Heilungspraktiken der Missionare erinnert, wenn Cornelio di San Giuseppe in seiner *Centuria quinta* in einer Aufzählung verschiedener Arten von Derwischen jene an erster Stelle nannte, die ihren Unterhalt bestritten, indem sie mit Kräutern und Samen die Medizin ausübten, über den Kranken »gewisse Worte« sprachen oder ihnen kleine Kapseln mit Texten um den Hals hängten.<sup>272</sup>

Dass aus Gemeinsamkeiten in Lebensweise und Wahrnehmung auch in Persien soziale Nähe wie auch Konkurrenzsituationen resultierten, lassen andere Geschichten der *Centuria quinta* vermuten: So erzählte der Bischof von einem Derwischorden, der beansprucht habe, wie der Karmeliterorden durch den Propheten Elias gegründet worden zu sein. Einer seiner Oberhäupter habe in Isfahan einmal den Konvent der unbeschuhten Karmeliten besucht, dabei in der Kirche den Bildern der Maria und des Propheten Elias »großen Respekt und Verehrung« gezeigt und die Patres aufgrund des gemeinsamen Gründers als Brüder der gleichen Religion bezeichnet. Im Habit der Derwische meinte Cornelio di San Giuseppe jenes des Heiligen Elias erkennen zu können.<sup>273</sup> Die Geschichte knüpfte bei der Verehrung an, die der Prophet Elias wegen seines Kampfes gegen die Priester des Baal im Islam<sup>274</sup> und hier insbesondere in der Mystik genoss<sup>275</sup>. Diese Umstände, die Cornelio di San Giuseppe offenbar nicht bekannt waren, geben seinem Bericht, dessen Inhalt sonst nirgends bezeugt ist, eine gewisse Plausibilität. Aus der Zeit seines eigenen Aufenthaltes in Neu-Dschulfa in den Jahren 1743 bis 1745 wusste Cornelio di San Giuseppe von einem Derwisch zu berichten, der ihm von seinem

272 *Miscellanea d'alcune historiette piacevoli e risposte pronte in diverse Centurie divise e raccolte per puro divertimento e passatempo da F. C[ornelio] di S. Giuseppe Carmelitano Scalzo. Centuria quinta, o. O. [Buschir], undatiert [1767, vgl. 103v], fol. 104v (BA, L 13 suss.).*

273 »[...] doppo aver girato il giardino, li dormitorii etc. e introdotto nella chiesa mostrò grande rispetto e venerazione all'immagine della Beata Vergine e sopra tutto ad un'altra che gli dissero esser l'immagine di S. Elia profetta. In udir ciò, ecco, disse, il nostro Santo institutore. Li Padri gli dissero, esser anch'essi suoi discepoli, e di riconoscerlo come fondatore del loro ordine. E bene, riprese il gran dervisc, siamo dunque tutti fratelli e della medesima religione. [...] Veramente l'abito di questa sorte di dervisc, sovente da me veduti in Persia, sembrano conformi (mi si perdoni l'improprietà dell'applicazione) a quelli con cui suol dipingersi S. Elia [...].« (Ebd., fol. 105v–106r).

274 *Sure* 37, 123–132, vgl. *Sure* 6, 85.

275 So suchten Muslime die Elias-Grotte am Fuße des Karmel in der Hoffnung auf Heilung von Krankheiten auf. Seit dem frühen 17. Jahrhundert hatten Derwische von ihr Besitz ergriffen (*Carmel, Geschichte Haifas*, 20, 22–24. Vgl. *Böttrich/Ego/Eißler, Elia und andere Propheten, 171–173, 178 f.; Meri, Re-Appropriating Sacred Space, 254–264; ders., The Cult of Saints, 177–183*).

Vorgänger anempfohlen worden sei. Dieser pflegte den unbeschuhten Karmeliten zu besuchen, der ihn mit einem Almosen oder dem Geschenk von Brot, Reis oder einer Frucht aus dem Garten als »Freund« zu erhalten suchte. Tatsächlich habe der »dervisc nostro amico« die unbeschuhten Karmeliten vor den Anfeindungen eines anderen Derwischs geschützt.<sup>276</sup>

Trotz Gemeinsamkeiten in Lebensweise und Wahrnehmung erlangte das Rollenmodell des Derwischs für die Selbstverortung der Missionare in der lokalen Gesellschaft indessen kaum eine Bedeutung. Von den katholischen Geistlichen wurde es im Gegensatz zu jenem des Gelehrten nie explizit beansprucht – etwa mit Blick auf die Auswahl geeigneter Missionare. Dies dürfte auf den Umstand zurückzuführen sein, dass der Sufismus in seiner institutionell organisierten Form unter der Herrschaft der Safaviden zunehmend marginalisiert wurde. Schon die ersten unbeschuhten Karmeliten erkannten richtig, dass die *'ulamā* und nicht die Derwische im Ansehen von Herrscher und Hof standen.<sup>277</sup> Das bei Cornelio di San Giuseppe ebenso präsente Bild der Derwische als Scharlatane und Diener des Teufels, die teilweise selbst von den Muslimen verachtet würden, wurde nicht zuletzt von den schiitischen *'ulamā* in der Auseinandersetzung mit den Sufiorden mitgeprägt.<sup>278</sup> Deshalb war das Rollenmodell des Derwischs nicht geeignet, den Missionaren in der lokalen Gesellschaft Ansehen zu verleihen.<sup>279</sup> Vielmehr taugte es bestenfalls zur gelegentlichen Dissimulation der eigenen Identität, wie dies eine Episode aus der Anfangszeit der Persienmission illustriert: Als Paolo Simone di Gesù Maria 1608 mit der Antwort des Schahs auf das Schreiben des Papstes nach Aleppo reiste, tat er dies auf Veranlassung eines persischen Heereskommandanten in Begleitung eines alten Derwischs, der den ebenfalls in zerschlossener Derwischkleidung reisenden Pater als »fränkischen Derwisch« bezeichnen sollte, der von den Persern ausgeraubt worden sei.<sup>280</sup>

276 Miscellanea d'alcune historiette piacevoli e risposte pronte in diverse Centurie divise e raccolte per puro divertimento e passatempo da F. C[ornelio] di S. Giuseppe Carmelitano Scalzo. Centuria quinta, o. O. [Buschir], undatiert [1767, vgl. 103v], fol. 106r/v (BA, L 13 suss.).

277 P. Paolo Simone di Gesù Maria O.C.D., Relatione di Persia, undatiert (AGOCD, 234/b/1, zit. in: [Chick], Chronicle, Bd. 1, 156); ders., Descrizione di Persia, undatiert (AGOCD, 234/b/2).

278 Vgl. Algar, Darviš; Anzali, Safavid Shi'ism; Lewisohn, Sufism and the School of Işfahān; Newman, Clerical Perceptions of Sufi Practices.

279 Dem entsprach auch die verächtliche Schilderung im *État de la Perse* des Kapuziners Raphaël du Mans von 1660 (ed. in: Richard, Raphaël du Mans, Bd. 2, 1–199, über die Derwische: 169 f.).

280 Gulbenkian, L'habit arménien, 379–381.



### 3.4 Von der sozialen Nähe zur Konversion zum Islam

Die Ausrichtung auf das Rollenmodell des Gelehrten brachte eine Anpassung an lokale soziokulturelle Bezugssysteme mit sich, die innerhalb der Orden und seitens der Kurie wegen der damit verbundenen Abweichungen von Observanz und konfessioneller Regelmäßigkeit auf Vorbehalte stieß. Dabei fällt allerdings auf, dass vom frühen 17. bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts nur gerade zwei Geistliche in Persien den Schritt von der sozialen Nähe zur Konversion machten. Als Ausnahmen in der Geschichte der Persienmissionen sorgten die Konversionen der Augustiner Manuel de Santa Maria (1691) und António de Jesus (1697) unter Christen und Muslimen für umso größeres Aufsehen. Erklärt wurden sie auf unterschiedliche Weise: Waren es Schulden aufgrund der nicht regelkonformen aufwändigen Lebensweise und Beziehungen mit Frauen<sup>281</sup>, wie von christlicher Seite behauptet wurde? Stand ein religiöses Bekehrungserlebnis dahinter, wie Pater António alias 'Alī-Qulī Ġadīd al-Islām selbst in seinen Traktaten in persischer Sprache behauptete? Während Manuel de Santa Maria seinen Abfall im Nachhinein bereut haben soll<sup>282</sup>, festigte 'Alī-Qulī Ġadīd al-Islām seinen Ruf als rechtgläubiger schiitischer Muslim, indem er sich mit verschiedenen Traktaten in persischer Sprache an den Kontroversen gegen das Christentum, den sunnitischen Islam und die Sufis beteiligte, sich also auch in der innerislamischen Kontroverse auf die Seite der schiitischen 'ulamā schlug.<sup>283</sup> Bereits unmittelbar nach

281 So über P. Manuel de Santa Maria: Louis-Marie Pidou de Saint-Olon C.R. an die Propagandakongregation, Isfahan, 9.10.1691: »l'horrenda apostasia del Padre Emmanuele [de Santa Maria] [...] fattosi qui publicamente mahometano dopo haver dissipato in scandalose dissoluzioni somme immense di danaro« (ed. in: *Alonso*, El convento agustiniano [...] 1690–1702, 145); P. Giacinto David Avenisense O.P. an die Propagandakongregation, Isfahan, 24.1.1692: »[...] dopo haver sprecato li beni della chiesa con le meretrice [...] seguendo la gloria del diavolo, con grandissimo orrore di tutti li christiani, se fece fare turco, rinegò la vera fede di Christo.« (Ed. in: ebd., 146 f.); *Congregazione generale*, 17.8.1693: »[...] dopo haver consumati le beni della chiesa lussoriosamente, s'è fatto turco [...]« (Ed. in: ebd., 147); P. Gaspar dos Reis O.S.A. an P. Antonio Pacini, Ordensgeneral O.S.A., Isfahan, September 1694: »Obdormivit ad cantus syrenarum, a somno caducarum et turpium libidinum arreptus.« (Ed. in: ebd., 153). Über António de Jesus: Louis-Marie Pidou de Saint-Olon C.R., Bischof von Babylon, an seinen Bruder [François Pidou], seigneur de Saint-Olon, Isfahan, 25.10.1697: »[...] voilà ce que c'est de laisser des jeunes gens en pays de libertinage, ubi vinum et mulieres apostatare faciunt sapientes.« (Ed. in: ebd., 171).

282 Vgl. P. Gaspar dos Reis O.S.A. an P. Antonio Pacini, Ordensgeneral O.S.A., Isfahan, September 1694 (ed. in: *Alonso*, El convento agustiniano [...] 1690–1702, 153).

283 *Richard*, Un Augustin portugais renégat; *Flannery*, The Mission of the Portuguese Augustinians, 98–102; *Tiburcio Urquiola*, Convert Literature, 45–51, 67–190 (zur Schilderung der Konversion als Ergebnis eines Bekehrungserlebnisses: 48); *ders.*, Muslim-Christian

der Konversion war deshalb die Rede davon, dass er zum »Gelehrten des Koran« gemacht worden sei und ein Buch gegen die christliche Religion verfasse.<sup>284</sup> Sein Nachfolger im Priorenamt, António do Desterro, erklärte, mit beiden Konvertiten des Öftern gesprochen zu haben, »fast immer über Religion«. Während ʿAlī-Qulī Ġadīd al-Islām als »offensichtlich schlechte« Person nichts einsehe, möge der andere seinen Irrtum bekennen, könne sich aber nicht dazu entschließen, nach Europa oder Indien zu reisen, obwohl er ihm Geld dafür gegeben habe.<sup>285</sup>

Wegen der Rolle, die Pater António alias ʿAlī-Qulī Ġadīd al-Islām nach der Konversion als Mittelsmann im Dienst des Schahs spielte, ist seine Lebensgeschichte besser dokumentiert als jene seines Gefährten, dessen Spuren sich einige Zeit nach der Konversion verlieren. Im Folgenden soll einerseits die Tätigkeit von Pater António als Mittelsmann über die Konversion hinaus weiterverfolgt werden. Andererseits eröffnen die Überlegungen, die im Augustinerorden zu den Gründen für die beiden Konversionen angestellt wurden, über den Einzelfall hinausreichende Einblicke in die Beziehungen der Patres mit ihrem muslimischen Umfeld.

Just zum Zeitpunkt, als der Vizekönig des *Estado da Índia* von Peter II. den Auftrag erhielt, António de Jesus für seine Dienste bei der Aushandlung eines Bündnisses mit den Safaviden zu danken, drangen aus Persien beunruhigende Nachrichten nach Goa: Der erst gerade zum Prior ernannte Pater habe »den wahren Glauben Christi zugunsten der falschen Lehren Mohammeds aufgegeben«. <sup>286</sup> Tatsächlich konvertierte António de Jesus im September 1697, heiratete

---

Polemics, 249. Vgl. die Zusammenfassung eines der Werke des Ex-Augustiners in: P. Basile de Saint-Charles O.C.D. an ?, Neu-Dschulfa, 20.5.1708 (AGOCD, 238/u/7). In einem 1711 vollendeten Traktat suchte der Konvertit die *Apologia pro Christiana Religione* von Filippo Guadagnoli und den *Spiegel der Wahrheit* des Jesuiten Jerónimo Javier Ezpeleta y Goñi zu widerlegen (*Tiburcio Urquiola*, *Convert Literature*, 102–140; *ders.*, *Muslim-Christian Polemics*, 254–264).

284 Louis-Marie Pidou de Saint-Olon C.R., Bischof von Babylon, an seinen Bruder [François Pidou], seigneur de Saint-Olon, Isfahan, 25.10.1697: »docteur de l'Alcoran« (ed. in: *Alonso*, *El convento agustiniano* [...] 1690–1702, 171).

285 P. António do Desterro O.S.A. an [P. Nicola Serani], Ordensgeneral O.S.A., Isfahan, 21.12.1699: »Quantam ad istos nostros duos miserabiles, qui in ista civitate facti fuerunt mauri, supono remedium nullum esse nisi divinum. Multoties locutus sum cum illis, et quasi semper de religione. Ultimus, cum sit notabiliter malus, numquam stat pro ratione; et alius, qui a novem annis est maurus, licet suum confiteatur errorem, tamen numquam accipit resolutionem. Isti dedi aliquas pecunias, ut in Europam discedat vel ad Indiam revertatur; sed omnia consumpsit et adhuc non rediit.« (Ed. in: *Alonso*, *El convento agustiniano* [...] 1690–1702, 175).

286 Pedro António de Noronha de Albuquerque, Conde de Vila Verde, Vizekönig des *Estado da Índia*, an Peter II., Goa, 28.12.1697: »deixado a Ley verdadera de Christo pelos falsos dogmas de Mahoma« (DAAG, Sign. 70: Monções, Bd. 61, fol. 196r). Vgl. P. Raphael [...]

eine Muslimin und diente zwischen etwa 1701 und 1721 dem Schah als Übersetzer und Dolmetscher für europäische Sprachen – anstelle des 1696 verstorbenen Kapuziners Raphaël du Mans. In dieser Funktion spielte er nun auf persischer Seite eine wichtige Rolle bei den Verhandlungen mit den Gesandten und Agenten christlicher Herrscher. 1702 fand »der Renegat Bruder Antonio, der heute Aly Guilibeque genannt wird«, in den Akten des Staatsrates in Goa wieder Erwähnung, weil er an einer Korrespondenz beteiligt war, die wie bereits die Verhandlungen unmittelbar vor seiner Konversion einem gemeinsamen Vorgehen gegen den Imam von Oman den Weg bereiten sollte.<sup>287</sup>

Aufgrund der Stellung als Übersetzer und Dolmetscher im Dienst des Schahs galt 'Alī-Qulī Ġadīd al-Islām als kenntnis- und einflussreicher Mittelsmann, um dessen Wohlwollen Gesandte weltlichen Standes und Geistliche – selbst sein Nachfolger im Amt als Prior der Augustiner – gleichermaßen warben. Trotz des religiösen Bruchs gingen sie offenbar davon aus, sich den Konvertiten aufgrund seiner Herkunft aus Europa und der früheren sozialen Nähe verpflichten zu können.<sup>288</sup> Wenn der unbeschulte Karmelit Basile de Saint-Charles 1708 im Zusammenhang mit den Verhandlungen von Pierre-Victor Michel den »renegato agostiniano portoghese« mit der Aussicht auf Belohnung günstig zu stimmen suchte, rechtfertigte er dies mit dem großen Ansehen, das der Konvertit bei Hofe genieße, wo man seine Konversion »als ein großes Wunder Mohammeds« betrachte.<sup>289</sup>

Der Konvertit wirkte als »interprète du roi« sowohl bei der bereits erwähnten französischen Gesandtschaft von Michel 1708<sup>290</sup> als auch 1712 bei den Verhandlungen zwischen Gratien de Galisson und dem Hof in Isfahan mit. Galisson, Koadjutor des Bischofs von Babylon, meinte deshalb, man müsse ihn mit Hilfe von Geldgeschenken immer auf seine Seite ziehen.<sup>291</sup> Auf diese Weise sei es ihm gelungen, den Übersetzer und Dolmetscher für die Interessen Frankreichs zu gewinnen, die er bereits bei der Gesandtschaft von Michel unterstützt habe.<sup>292</sup>

---

O. S. A. an Pedro António de Noronha de Albuquerque, Bandar-i Kung, 4.10.1697 (ebd., fol. 198r/v).

287 Beratungen des *Conselho do Estado* vom 14.1.1702: »o arnegado Frey Antonio hoje chamado Aly Guilibeque« (ed. in: *Assentos do Conselho do Estado*, Bd. 5, 130).

288 Zur ambivalenten Stellung konvertierter Christen im Osmanischen Reich: *Graf*, »Renegades« in the Ottoman Empire.

289 P. Basile de Saint-Charles O. C. D. an ?, Neu-Dschulfa, 20.5.1708: »come un gran miracolo di Mahometo« (AG OCD, 238/u/7).

290 Siehe 3.1.1. *Diplomatische Aufträge*.

291 Gratien de Galisson, Koadjutor des Bischofs von Babylon, an Jacques-Charles de Brisacier, *supérieur des Séminaire des Missions étrangères*, Isfahan, 3.2.1712; ders. an dens. (?), Isfahan, 24.2.1712 (MEP, Bd. 354, 397f., 400–402).

292 Ders. an Jérôme Phélypeaux, Comte de Pontchartrain, o. O. [Isfahan], undatiert [1712] (MEP, Bd. 354, 420).

‘Alī-Qulī Ğadīd al-Islām wurde zum wichtigsten Mittelsmann des französischen Bischofs gegenüber dem persischen Hof. Bei häufigen Besuchen versorgte er Galisson mit Informationen über den Gang der von ihm vorgebrachten Geschäfte, erklärte ihm etwa, weshalb die ihm in der Audienz des Schahs versprochenen Dekrete zugunsten der Missionen nicht sogleich ausgefertigt wurden. ‘Alī-Qulī Ğadīd al-Islām hinterbrachte dem Bischof aber nicht nur Informationen über die Situation der Niederländer und Engländer, sondern auch Hinweise auf die Intrigen der Ordensgeistlichen gegen ihn und die Priester der *Missions étrangères*. Die Ordensgeistlichen – wohl die ebenfalls französischen Jesuiten oder die Kapuziner – wollten demzufolge den Bischof von Babylon nach Hamadan oder außer Landes drängen, das Amt des französischen Konsuls einem Laien ihrer Wahl zuhalten und ihre Kirche zur Konsulatskapelle machen.<sup>293</sup> Mit seinen Hinweisen stellte sich ‘Alī-Qulī Ğadīd al-Islām Galisson als ebenso gut informierter wie vertrauenswürdiger Mittelsmann vor. Galisson folgerte daraus, der Konvertit sei »Frankreich ganz ergeben« und könne deshalb auch die Intrigen und die Parteinahme von Missionaren für die (protestantischen) Engländer nicht ertragen.<sup>294</sup>

Dabei waren es gerade auch Anliegen der Missionen, die Galisson dem Abgefallenen vortrug. Anders als die Priester der *Missions étrangères* in den 1680er und 1690er Jahren unterhielt Galisson ein gutes Verhältnis zu den unbeschuhten Karmeliten, bei denen sich der Bischof von Babylon, Louis-Marie Pidou de Saint-Olon, nach dem Tod Galissons im September 1712 mit dem Titel als französischer Konsul niederlassen sollte. Als ihn ‘Alī-Qulī Ğadīd al-Islām am 31. Mai 1712 besuchte, nutzte Galisson deshalb die Gelegenheit, um diesem den Wunsch der Patres vorzutragen, auf den Grundmauern des von Élie de Saint-Albert begonnenen und aufgrund eines von den Armeniern erhaltenen Gerichtsurteils 1694 wieder zerstörten Kirchenbaus in Neu-Dschulfa eine Kirche zu errichten, die an die Stelle der zu kleinen Hauskapelle treten sollte. ‘Alī-Qulī Ğadīd al-Islām erläuterte ihm, wie die unbeschuhten Karmeliten vorgehen sollten: Falls sie bereits über ein Dekret des Schahs verfügten, das ihnen die Niederlassung in Neu-Dschulfa und den Bau einer Kirche erlaubte, sei es nicht notwendig, bei Hofe etwas zu unternehmen. In diesem Fall sollten sie bauen und sich dann gegebenenfalls gegen Einsprachen der Armenier zur Wehr setzen.<sup>295</sup>

293 Ders. an Jacques-Charles de Brisacier, *supérieur des Séminaire des Missions étrangères*, Isfahan, 18.5., 1.6., und 2.6.1712, 23.7.1712 (MEP, Bd. 354, 442–444, 446, 453–457, 496 f., 527 f.). ‘Alī-Qulī Ğadīd al-Islām versorgte den französischen Bischof auch mit Informationen über Kontroversen unter den Missionaren zu einer Zeit, als er selbst noch Augustiner war, insbesondere die Vorgänge um den unbeschuhten Karmeliten Élie de Saint-Albert, Bischof von Isfahan (ders. an dens., Isfahan, 1.6.1712 [ebd., 494–497]).

294 Ders. an dens., Isfahan, 2.6.1712: »tout dévoué à la France« (MEP, Bd. 354, 455<sup>bis</sup>).

295 Ders. an dens., Isfahan, 1.6.1712 (MEP, Bd. 354, 494).

Vertraut man dem Bericht Galissons beziehungsweise den darin wiedergegebenen Aussagen des vormaligen Augustiners, versuchte sogar Prior António do Desterro, den Abgefallenen für sich einzunehmen. Dem Vernehmen nach wollte er ihn 1711 mit großen Geldversprechungen dazu bringen, beim Schah und dessen Ministern portugiesische Begehren zugunsten der Missionen zu unterstützen, um so der römischen Kurie seine Ernennung zum Bischof von Isfahan nahezu legen. Anders als der Franzose Galisson konnte der portugiesische Augustiner den Konvertiten aber offenbar nicht zu einem Wohlverhalten bewegen.<sup>296</sup>

Die Konversion von António de Jesus war vor dem Hintergrund eines Prozesses der Integration in lokale Bezugssysteme erfolgt. Seine sprachliche Qualifikation und sein kulturelles Wissen befähigten ihn nicht nur dazu, seinen Stand als Ordensgeistlicher und Agent des Königs von Portugal gegen die Stellung als besoldeter Übersetzer und Dolmetscher im Dienst des Schahs<sup>297</sup> einzutauschen, sondern gleichzeitig auch in der theologischen Kontroverse die Seite zu wechseln. Die ordensinternen Überlegungen, die nach den beiden Konversionen angestellt wurden, um dem Abfall weiterer Ordensmitglieder entgegenzuwirken, zielten deshalb darauf ab, die Auswahl der Missionare und die Besetzung des Prioren amtes zu verbessern, vor allem aber klare Trennlinien zwischen dem Lebensbereich der Geistlichen und jenem der andersgläubigen Laien zu ziehen. Die Regelobservanz war an das Leben in einer Ordensgemeinschaft und die Einhaltung der Klausur gebunden. Daher sollten einer ordensinternen Denkschrift zufolge immer mindestens vier Geistliche zusammen mit dem Prior in Isfahan leben. Es sollte das Möglichste getan werden, damit die Geistlichen den Konvent immer nur in Gemeinschaft verließen, nie nachts und auf keinen Fall zur persönlichen Unterhaltung und um in den Häusern von Muslimen und »Häretikern« zu schlafen. Mit diesen durften sie auch nicht spielen, und sie sollten es möglichst vermeiden, Muslime und »Häretiker« zum Essen einzuladen oder sich von diesen einladen zu lassen. Keinem Muslim dürfe Wein ausgeschenkt werden, außer einigen »Großen«. Ein früher nicht vorhandener Nebeneingang zum Garten des Konvents musste zugemauert werden, weil er nur »Zerstörung« in vielen geistlichen und weltlichen Dingen bringe. Muslime durften nicht als Hausdiener angestellt werden; Armenier mussten dafür mindestens 25 Jahre alt sein.<sup>298</sup>

296 Ebd., 497. Der Prior der portugiesischen Augustiner soll sich bei seinem früheren Mitbruder beklagt haben, dass er für ihn nicht die gleichen Zugeständnisse wie für Galisson erhalten habe (ders. an dens., Isfahan, 24.5.1712 [MEP, Bd. 354, 451]).

297 *Richard*, Un Augustin portugais renégat, 74; *ders.*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 132.

298 Informação do convento de Santo Agostino em a cidade de Aspan pera o Rev<sup>mo</sup> e dignissimo Padre Geral de toda la Ordem Agustiniãna, 1700: »Da mesma manera se faça todo o possivel pera não andar de noite fora e em nenhum modo por particular recreação, e em especial dormir em caça de mahometanos e hereges, e, dizendo que tem

Zur Praxis »guter Korrespondenz« gehörte auch die Teilnahme christlicher Geistlicher und Laien an muslimischen Festtagen.<sup>299</sup> Auch hier setzte die Denkschrift an: Zu den muslimischen Festtagen und zum Fastenmonat Ramadan sollten die Patres den Persern kein gutes Fest mehr wünschen; eine Ausnahme durften sie nur beim persischen Neujahrsfest machen, das nicht an ein religiöses Bekenntnis gebunden war und auch von Zoroastriern und Christen begangen wurde. Abgesehen davon, dass es ein »unsagbarer Gräuel« sei, den Persern zu sagen, »sich über Riten zu freuen, die sie fliehen sollten«, sei es auch »eine von wahren Katholiken beklagte Sache, dass einige diesen pestartigen Glückwunsch machten«.<sup>300</sup>

Der Abfall von António de Jesus erfolgte auch im Kontext eines Abhängigkeitsverhältnisses der Missionare gegenüber einflussreichen und wohlhabenden Muslimen. Der Pater heiratete nach seiner Konversion die Schwester eines gewissen »Mīrzā Phagi«. Die ordensinterne Denkschrift von 1700 zeigt, dass die Augustiner in Isfahan auf das Wohlwollen des Schwiegervaters des Konvertiten angewiesen blieben. Deswegen wagte es der Verfasser nicht, einen Bruch zu riskieren: Der Prior und die Geistlichen sollten zwar nie in das Haus des Schwiegervaters gehen und sich »besonderer Freundschaft mit besagtem Mohammedaner« enthalten. Allerdings sollten sie ihm den Zugang zum Konvent nie verbieten, wenn die Geistlichen zu Hause seien, und ihm weiterhin auch das eine oder andere Geschenk aus dem Garten und dem Konvent geben. Ebenso wenig solle man

---

obediencia do seu mayor, se dificarão muito, e assim tambem não yugarem con elles, e absterce muito de os convidar our serem convidados pera comerem con elles; nem menos se dé vino a nenhum mahometano, salvo for a algunos magnates.« (Ed. in: *Alonso*, El convento agustiniano [...] 1690–1702, 178–180, Zitat: 179). Carlos Alonso vermutet, dass die Denkschrift durch Pater António do Desterro verfasst wurde (ebd., 180, Anm. 69). Dafür sprechen die Ortskenntnisse, welche hinter einem Teil der Empfehlungen stehen. Allerdings hätte die Umsetzung der Empfehlungen seine eigenen Handlungsspielräume in der lokalen Gesellschaft, von denen seine Rolle als Mittler und Unterhändler abhing, beträchtlich eingeschränkt.

299 Als der Dominikaner Antonio di Fiandra, der 1647 als Gesandter des Königs von Polen und der Republik Venedig am Hof in Isfahan weilte, durch den Schah zum Bairamfest eingeladen wurde, stellte sich ihm nicht die Frage der religiösen Zulässigkeit seiner Teilnahme. Vielmehr wollte er sicherstellen, dass sein eigener diplomatischer Rang gegenüber jenem anderer Gesandter nicht beeinträchtigt würde (P. Antonio di Fiandra O.P. an Francesco Molin, Doge von Venedig, [Venedig], 28. 3.1649, in: *Berchet*, Venezia e la Persia, 218–225, hier 220 f.).

300 Informacione do convento de Santo Agostino em a cidade de Aspan pera o Rev<sup>mo</sup> e dignissimo Padre Geral de toda la Ordem Agustiniana, 1700: »Que não dem boas festas aos percianos em as suas festas e yeyunos mahometanos, salvo boas festas de anno novo, allem de ser innominavel abominação que digamoslhes se alegrem de rittos que devião fugir, he ya couza lhorada de verdaderos catholicos fazerem alguns esta gratulação tão pestifera.« (Ed. in: *Alonso*, El convento agustiniano [...] 1690–1702, 178–180, Zitat: 179).

ihm den Gewinn wegnehmen, den er mit dem Kauf von Teppichen und anderen Dingen im Auftrag des Konvents erziele. Auch ein Glas Wein dürfe man ihm anbieten, hingegen solle man ihm nie eine Flasche Wein nach Hause mitgeben.<sup>301</sup>

Die Aufsehen erregenden Konversionen der beiden Augustiner führten also dazu, dass im ordensinternen Schriftverkehr Formen der Integration in die lokale Gesellschaft thematisiert wurden, die meistens nur erahnt werden können: eine Praxis des sozialen Austauschs mit Muslimen und »Häretikern«, geprägt durch gegenseitige Einladungen zu Speise und Trank, gemeinsames Spiel und Unterhaltung; die Teilnahme am lokalen Festkalender, einschließlich der spezifisch muslimischen Festtage; wirtschaftliche Verflechtungen und Abhängigkeiten.

\*

Gewöhnlich blieb trotz der sozialen Nähe die religiöse Grenze zwischen den Missionaren und ihrem muslimischen Umfeld insofern stabil, als Konversionen in die eine oder andere Richtung ausblieben. Zugleich hatten die katholischen Geistlichen jedoch an einer Kultur teil, die ihnen als Christen einen zwar niedrigeren, aber autonomen und rechtlich gesicherten Rang zuschrieb.<sup>302</sup> Ausgehend von einem Auftrag, der sie zur Kontaktaufnahme auf höchster Ebene verpflichtete, übernahmen sie verschiedene Funktionen, die sie zum Teil von ihrem religiösen Auftrag wegführten, aber wie in anderen Missionsgebieten damit gerechtfertigt wurden, dass sie die Mission überhaupt erst ermöglichten beziehungsweise deren Fortbestand sicherten. Die Praktiken der Akkommodation, die mit solchen Tätigkeiten verbunden waren, standen in einem umso schwierigeren Verhältnis zur geforderten Regelobservanz, als in Persien Orden tätig waren, denen die jesuitische Praxis der Freistellung von äußerer Disziplinierung im Alltag fremd war. Missionaren, die besonders enge Kontakte bei Hofe pflegten, wurde ordensintern und in der Konkurrenz zwischen den Orden vorgehalten, sich wie Höflinge zu benehmen.<sup>303</sup> Wenn Jean Chardin den Geistlichen vorwarf, sie würden das Ziel ihrer Mission aus den Augen verlieren, weil sie durch ihre weltlichen Funktionen

301 »Que nunca os religiosos e prior deste convento vâ a caza do Mirza Phagi, com cuya irmana cazou o serito sogetto que o Rev<sup>mo</sup> Padre Geral sabe, e se abstenha assim o prior e os mais de particular amizade com o dito mahometano; porem por alhumas razones nunca se lhe prohiba a entrada do convento quando os religiosos estão em caza, nem se lhe nega alguma coza da horta e convento que se lhe pode dar, nem menos se lhe tire o ganho que tem nas compras das encomendas assim das alcatifas como outras couzas pera o convento, e ainda se lhe conceda e dê un copo de vinho, mais nunca se lhe dê frasquo de vinho nen nenhum pera levar a sua caza por nenhum dos cazos.« (Ebd.).

302 Vgl. *Bauer*, Die Kultur der Ambiguität, 353–357.

303 Dazu 6.2.1. *Höflinge statt Missionare?*

abgelenkt würden, knüpfte er an entsprechende kircheninterne Kritik an. Dem reformierten Autor zufolge hatten sich die Missionare in Persien nicht nur dank des erwarteten politischen Nutzens, der für die Safaviden aus ihrem diplomatischen Auftrag resultieren konnte, niederlassen können, sondern sie hätten sich auch mit ihrer Kenntnis neuer astronomischer Geräte und der Medizin bei großen und kleinen Leuten Zugänge eröffnet.<sup>304</sup>

Aufgrund der Präsenz bei Hofe zeichnen sich in Persien Parallelen zu anderen asiatischen Großreichen ab; wegen der religiösen und sprachlichen Nähe – Persisch als gemeinsamer Sprache – liegt dabei der Vergleich mit dem Hof der indischen Moguln am nächsten. Die Art und Weise, wie ein Teil der Missionare mit der Anpassung an Rollenmodelle der lokalen Gesellschaft Ansehen gewannen, erinnert indessen ebenso an die Chinamissionare des Jesuitenordens. Wie Letztere waren die Patres in Persien »mehr als nur Missionare des christlichen Glaubens«.<sup>305</sup> Anders als manche Jesuiten in China bekleidete zwar keiner von ihnen ein Amt bei Hofe, in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts erlangte jedoch ein Kapuziner für mehrere Jahrzehnte eine Vertrauensstellung, aufgrund derer er von Europäern, die mit ihm zu tun hatten, als »königlicher Dolmetscher« beschrieben wurde. Während mehrerer Jahrzehnte kamen europäische Besucher am persischen Hof kaum um Raphaël du Mans herum, auch wenn sie es, wie etwa die Vertreter der niederländischen Ostindiengesellschaft, noch so sehr gewünscht hätten.

Auch die Persienmissionare orientierten sich bei der Pflege von Beziehungen an lokalen Rollenmodellen, die Ansehen versprachen und zugleich ihrem geistlichen Stand mehr oder weniger angemessen zu sein schienen. Der hohen Einschätzung persischer Gelehrsamkeit entsprach die Ausrichtung auf die schiitischen Gelehrten (*'ulamā*), die im Anschluss an die Kontaktaufnahme bei Hofe zu ihren wichtigsten Bezugspersonen und Kontrahenten wurden. Die Patres erkannten, dass es sich dabei um eine einflussreiche und angesehene Elite handelte, mit der sie ein Wissen und eine kulturelle Praxis teilten: die Kenntnis von Autoren der griechischen Antike und die Praxis der Disputation und Kontroverse als Weg zur Erkenntnis der Wahrheit. Zudem boten die *'ulamā* ein soziales Rollenmodell, das dem geistlichen Stand der Missionare nahezukommen schien. Demgegenüber wurde der Derwisch trotz Gemeinsamkeiten in Lebensweise und Wahrnehmung wegen der zunehmenden Marginalisierung der Sufiorden unter der Herrschaft der Safaviden nicht zu einem von den Ordensgeistlichen beanspruchten Rollenmodell.

304 »Ces missionnaires se sont aussi insinués par leurs sciences. Leurs télescopes et autres nouveaux instruments d'astronomie ont plu. Leur habileté à ouvrir la veine et à guérir heureusement les plaies et les blessures a gagné le cœur des grands et des petits dans ce pays-là, où il n'y a personne qui s'y entende bien.« (*Chardin, Voyages*, Bd. 6, 155f.).

305 »[...] more than just missionaries of the Christian Faith« (*Hsia, Translating Christianity*, 94).



Berichte über die Praxis, über dem Kopf todkranker Kinder muslimischer Eltern das Evangelium zu lesen oder Gebete zu sprechen und die Kinder *in extremis* zu taufen, bieten Einblicke in Formen der Integration in lokale soziale Kontexte, die sonst kaum dokumentiert sind. Tausende von Taufen todkranker Kinder zeugen davon, dass die Missionare Heilungserwartungen der muslimischen Eltern zu bedienen wussten, die ihre Hoffnungen nicht nur in ihre medizinischen Kenntnisse, sondern trotz unterschiedlicher Religion auch in die Kraft der Rituale setzten, welche katholische Geistliche als Männer Gottes vollzogen.

Solche Praktiken zeugen von der Einbindung in gesellschaftliche Kontexte, in denen die Einschätzung der Gottgefälligkeit eines Lebens nur zum Teil von einem Bekenntnis und den dadurch vorgeschriebenen Verehrungspraktiken abhängig gemacht wurde. Was der Hugenotte Jean Chardin vor dem Hintergrund der Verfolgung seiner Glaubensbrüder in Frankreich als Ausdruck eines Religionsverständnisses pries, das Gottgefälligkeit mehr an die aufrichtige Verehrung Gottes und die sich daraus ergebende Lebensweise als an die Einhaltung amtskirchlicher Normen band<sup>306</sup>, konnte aus einer konfessionellen Sichtweise indessen nur als »Irrtum« angeprangert werden. So geißelte der Dominikaner Gregorio Orsini in einem Bericht, den er 1626 nach einem Aufenthalt im Safavidenreich der Propagandakongregation vorlegte, mit Blick auf die »schismatischen Armenier« jene »erbärmlichen Geschöpfe« (»homunciones«, wörtlich »Menschlein«), die Konversionen zum Islam damit entschuldigten, dass sich der Mensch bei Gott nicht aus dem Glauben an Christus, sondern aus seinen guten Werken rechtfertige, und behaupteten, Juden, Heiden, Christen, Muslime und alle anderen Menschen könnten gerettet werden, wenn sie nur gut handelten und den Nächsten nicht schädigten. In Italien merkten selbst die Kinder und einfachsten Leute, wie »unvernünftig« solche Behauptungen seien.<sup>307</sup> Ebenso verurteilungswürdig waren aus konfessionskirchlicher Perspektive die Praktiken der Sakramentsgemeinschaft (*communicatio in sacris*) mit nichtkatholischen Christen, mit denen sich die Missionare konfrontiert sahen und an denen sie vielfach selbst teilhatten, wie in den folgenden Kapiteln gezeigt werden soll.

306 Siehe *Einleitung* und 5.1.2. *Institutionelle Bedingungen einer »großen Freiheit«*.

307 P. Gregorio Orsini O.P., *De statu Christianae Religionis in Armenia aliisque multis, ad Fidei propagationem proficuis et necessariis relationes* [...], 1626: »[...] asserentes, non ex Christi fide, sed ex bonis operibus hominem apud Deum iustificari; quare, tam Iudaeos, quam Gentiles; tam Christianos, quam Turcas, et cuiusvi generis homines, dummodo bene agant, et proximum non laedant, salvari posse, toto ore et apertis tibiis asseverant: [...] Quod plane, quam sit irrationabile quamve insipiens: ipsi Italorum pueri quique simplicissimi homines advertere possent.« (Ed. in: *Eszer*, *Der Bericht des Gregorio Orsini O.P.*, 342 f.).

Aus der Sicht der lokalen Gesellschaft stellt sich die Frage, inwiefern solche Praktiken – von Muslimen gegenüber den Missionaren sowie zwischen Christen – als Ausdruck eines Verständnisses des Sakralen zu betrachten sind, das nicht ausschließlich an eine bestimmte Religion beziehungsweise Konfession gebunden war. In seinen Arbeiten über die syrischen Provinzen hat Bernard Heyberger den Stellenwert eines »gemeinsamen Glaubensschatzes« unterstrichen, den die Christen verschiedener Kirchen dort untereinander sowie mit Muslimen und Drusen teilten.<sup>308</sup> Dem standen die Schwierigkeiten der Missionare gegenüber, religiöse Kulturen zu verstehen, die sich nicht um die unbestrittene Autorität einer »festen Lehre« artikulierten<sup>309</sup>. Während die ältere Forschung über das Osmanische Reich die Schärfe der Grenzziehungen betonte, richtete sich seit den 1990er Jahren das Augenmerk stärker auf die vielfältigen Formen des Austausches zwischen religiösen und ethnischen Gruppen. Dabei wurde ein Maß an Durchlässigkeit religiöser Grenzen im Alltag an den Tag gefördert, das vor dem Hintergrund der älteren Forschung und der Konflikte der Gegenwart überraschte.<sup>310</sup>

Bei solchen Feststellungen anschließend hat Thomas Bauer die These vertreten, die islamisch geprägten Gesellschaften des Nahen Ostens hätten sich vor dem 19. Jahrhundert durch ein vergleichsweise hohes Maß an »Ambiguitätstoleranz« ausgezeichnet. Erst in der defensiven Interaktion mit westlichen kulturellen Normen seien diese Gesellschaften zu jenen extremen Formen der Ablehnung von Vieldeutigkeit und Pluralität gelangt, die heute bisweilen als wesensmäßig mit ihnen assoziiert werden. Bauer räumt zwar ein, dass auch die europäische Geschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit »in Sachen Ambiguität alles andere als ereignislos« verlief.<sup>311</sup> Während er dabei aber die Ambiguitätsintoleranz des kartesianischen Rationalismus und der Aufklärung in den Vordergrund rückt, geht die vorliegende Studie von der These aus, dass bereits die Herausbildung distinkter Konfessionskirchen seit der Reformation und der damit einhergehende gesellschaftliche Fundamentalprozess der Konfessionalisierung einen Disambiguierungsschub bewirkten, der dazu führte, dass christliche Europäer die religiösen Kulturen islamisch geprägter Gesellschaften zunehmend als fremdartig

308 »[...] fonds commun de croyances« (Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, 155–160).

309 *Ders.*, *Peuples »sans loi, sans foi, ni prêtre«*.

310 Maurus Reinkowski hat in diesem Zusammenhang von »Metadoxie« als einem Zustand vordogmatischer Vieldeutigkeit gesprochen (*Reinkowski*, *Keine Kryptoreligion*, insbes. 79 f.). Vgl. *Deguilhém*, *Proximité professionnelle, proximité autre?*; *Georgon/Dumont* (Hg.), *Vivre dans l'Empire ottoman*; *Greene*, *A Shared World*; *Smyrnelis*, *Une société hors de soi*; *Valensi*, *La Tour de Babel*; *dies.*, *Inter-Communal Relations* (in leicht abgewandelter Form: *dies.*, *Relations intercommunaires*).

311 *Bauer*, *Die Kultur der Ambiguität*, 32, vgl. 388–397.

wahrnahmen – dass Jean Chardin als reformierter Refugiant die dortigen Verhältnisse vorteilhaft von der Repression in seiner Heimat abgrenzte, Missionare sie hingegen zumindest in der Korrespondenz mit Kurie und Ordensoberen als »Irrtum« verurteilten.<sup>312</sup> Zugleich führen die Äußerungen Chardins zur Frage, inwiefern die Kontakte mit fremdartigen Religionskulturen und die Verbreitung der daraus resultierenden Beschreibungen in Westeuropa Widerstandskräfte gegen die Zwänge zur konfessionellen Festlegung nährten, also Praktiken der Unentschiedenheit rechtfertigten, die auch dort möglicherweise weiter verbreitet waren, als dies insbesondere die deutschsprachige Konfessionalisierungsforschung lange wahrhaben wollte.<sup>313</sup>

---

312 Zu den Zusammenhängen zwischen der Herausbildung konfessioneller Identitäten und den abwertenden Schilderungen der Osmanen aus der Perspektive der Habsburgermonarchie: *Johnson*, Cultural Hierarchy.

313 Siehe dazu die Beiträge in: *Pietsch/Stollberg-Rilinger* (Hg.), Konfessionelle Ambiguität.

## 4 Unter »Brüdern«, »Schismatikern« oder »Häretikern«? Missionare und Armenier

Als Clemens VIII. 1604 die unbeschulten Karmeliten Juan de San Eliseo und Paolo di Gesù Maria nach Persien sandte, fügte er ihren Namen jene der Apostel hinzu, die der Tradition der Kirche zufolge in Armenien und Persien gewirkt und dort in den Händen der Ungläubigen das Martyrium erlitten hatten: Aus Juan de San Eliseo wurde Juan *Thadeo* de San Eliseo, aus Paolo di Gesù Maria Paolo *Simone* di Gesù Maria.<sup>1</sup> Die Namen waren Anspruch und Verpflichtung zugleich: Aus dem Primatsanspruch des Papstes als Nachfolger Petri wurde die Verpflichtung für die Patres abgeleitet, das Werk des Simon Zelotes gegenüber den Persern und jenes des Judas Thaddaeus gegenüber den Armeniern zu vollenden. Der Bezug zu Letzterem beinhaltete damit zugleich einen Gegensatz zur armenischen Kirche, die ihre Stellung als autokephale, apostolische Kirche auf das Wirken der Apostel Judas Thaddaeus und Bartholomaeus zurückführt.<sup>2</sup>

Als die nachtridentinische Kirche seit dem späten 16. Jahrhundert die Bemühungen um eine Union der Ostkirchen mit Rom intensivierte, war damit die Rekonstruktion einer gemeinsamen Vergangenheit verbunden.<sup>3</sup> In den ostchristlichen Gemeinschaften erkannte man die Reste der ältesten Kirchen der Christenheit. Aus der innereuropäischen konfessionellen Kontroverse wuchs ein Bestreben, Gemeinsamkeiten der Ostkirchen mit der römischen Kirche in jenen Punkten zu dokumentieren, welche diese von den Protestanten trennten. Mit dieser Intention wandten sich Antoine Arnauld und Pierre Nicole bei der Vorbereitung ihres gegen das reformierte Abendmahlsverständnis gerichteten Werks *La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie* über Charles Olier de Nointel, Botschafter in Konstantinopel von 1670 bis 1680, an den Klerus der Ostkirchen. In Isfahan vermittelte der Kapuziner Raphaël du Mans die Kontakte zum armenischen Bischof von Neu-Dschulfa, der 1671 zusammen mit Geistlichen und Laien (darunter dem *kalāntar*, Gemeindevorsteher<sup>4</sup>) die Anfrage beantwortete. Anders als bei den reformierten »Neuerern« entdeckten der Kapuziner und seine Auftraggeber im Osten Kirchen, die seit der Spätantike einen Kern

---

1 [Chick], *Chronicle*, Bd. 1, 107.

2 *Nersessian*, *Armenian Christianity*, 25 f. Bis in die Gegenwart verehrt die armenische Kirche das Grab des Apostels Thaddaeus im Thaddaeuskloster bei Maku im heutigen Nordiran.

3 Dazu aus der Perspektive der Beziehungen zu den Griechen: *Herklotz*, *Die Academia Basiliana*.

4 Zur Funktion des *kalāntar* als Gemeindevorsteher: *Floor*, *Kalāntar*.

von Glaubenswahrheiten, insbesondere die Lehre von der Realpräsenz und der Transsubstantiation sowie die sieben Sakramente, bewahrt hätten. Die römische Kirche und die Ostkirchen nährten sich also im Gegensatz zu den Protestanten aus der gleichen Quelle, die, so Botschafter Nointel, als »apostolische Tradition« zu bezeichnen sei.<sup>5</sup>

Im von der Welt abgewandten Leben der ostchristlichen Mönche glaubten insbesondere Angehörige von Reformorden Überreste des frühen Einsiedlerwesens zu entdecken, das ihnen selbst Vorbild war. Die Reisen in den Nahen Osten boten ihnen die Gelegenheit, die wichtigsten Stätten der biblischen Heilsgeschichte aufzusuchen, und führten sie an eine Vergangenheit heran, die sie als Teil der Geschichte ihrer eigenen Orden und – etwa über das Wirken der Kirchenväter – der römischen Kirche betrachteten. Der Blick dafür war durch die Pflege der Kirchengeschichte geschärft worden, die in den Bildungsprogrammen des christlichen Humanismus einen hohen Stellenwert einnahm. Zugleich leiteten die Geistlichen, die im 17. Jahrhundert in Kontakt mit den Ostkirchen traten, aus dem Kontrast zwischen den Idealbildern des frühchristlichen Mönchswesens und den üblen Zuständen, die sie in der Gegenwart zu entdecken glaubten, ihre Mission ab, die von Rom getrennten Kirchen von deren »Irrtümern« abzubringen und auf den Weg des Heils zurückzuführen.<sup>6</sup> Davon ausgehend nahmen sie in der Alltagspraxis die Ostchristen je nach Interaktionssituation als verlorene und nun wiedergefundene unwissende »Brüder«, als »Schismatiker« oder als »Häretiker« wahr, wie im Folgenden aufzuzeigen sein wird.

Doch blicken wir zuerst kurz auf die Vorgeschichte der frühneuzeitlichen Beziehungen zwischen der römischen Kirche und den Ostkirchen. In der Geschichte der Schismata war die Trennung der armenischen Kirche von Byzanz und Rom vergleichsweise früh erfolgt, nämlich bereits im Gefolge der christologischen Auseinandersetzungen der Spätantike. Die Nichtteilnahme am Konzil von Chalcedon (451) war zwar noch auf die Lage Armeniens am Rand des Sassanidenreiches und nicht auf grundlegende Differenzen in der Glaubenslehre zurückzuführen gewesen. Seit dem 6. Jahrhundert jedoch folgte die armenische Kirche der alexandrinischen in deren Ablehnung der Position des Konzils von Chalcedon, wonach die göttliche und menschliche Natur Christi unvermischt nebeneinander stehen. Von ihren griechischen und lateinischen Gegnern wurden deshalb auch die Armenier als »Monophysiten« bezeichnet;

5 *Arnauld*, La perpétuité de la foi de l'Église catholique, Bd. 3, 776–783, Zitat: 778. Vgl. *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 83–89. Zur Beschäftigung mit den Ostkirchen im Kontext der Kontroverse zwischen Katholiken und Protestanten: *Girard*, Le christianisme oriental, 62–83; *Hamilton*, From East to West; *Snoeks*, L'argument de la tradition, 205 f., 223–225, 269–278, 286–290, 346–348, 357–362, 374–382.

6 Dazu *Heyberger*, Monachisme oriental. Vgl. *Girard*, Le christianisme oriental, 45–61.

es wurde ihnen also vorgeworfen, nur eine einzige, göttliche Natur Christi anzuerkennen. Die armenische Kirche betonte ihrerseits nicht die Einzahl, sondern die dauerhafte Einheit des Göttlichen und des Menschlichen. Mit den christologischen Differenzen verbanden sich die Kontroversen um das Verhältnis zwischen Byzanz und den Kirchen am Rande des Reiches, postulierte das Konzil von Chalcedon doch auch den Primat Konstantinopels gegenüber den übrigen östlichen Patriarchaten.<sup>7</sup>

Seitens der armenischen Kirche erfolgte die Abgrenzung zunächst gegenüber Byzanz und weniger gegenüber Rom. Als es im Kontext des ersten Kreuzzuges zu engen Kontakten kam, war das armenische Verhältnis zu Rom anders als jenes zu Byzanz nicht durch die Erinnerung an erlittene Verfolgung und auch noch nicht zu sehr durch die gegenseitige Zuschreibung von Irrtümern im Glauben belastet. Aufgrund des Bekenntertodes der Apostel Petrus und Paulus in Rom galt diese Stadt auch der armenischen Kirche zusammen mit Jerusalem als besonders heiliger Ort. Dem Papst als Bischof von Rom einen Ehrenrang unter den Patriarchen einzuräumen, lag deshalb auf der Hand; dies kam etwa in den armenischen Viten Gregors des Erleuchteters zum Ausdruck, die dessen Weihe zum Katholikos Papst Silvester zuschrieben.<sup>8</sup>

Die lateinischen Kreuzfahrer brachten willkommene Unterstützung gegen die muslimischen Seldschuken und gegen Byzanz. Ihr Vordringen implizierte zugleich eine Intensivierung der Kontakte zwischen armenischen und lateinischen Geistlichen und Laien. Abweichungen in Glaubenslehre und Riten dienten nun kontextabhängig dazu, die jeweils Anderen als im Irrtum verharrend zu verurteilen. Im lateinischen Blick auf die Armenier kristallisierte sich die Verschiedenheit insbesondere in zwei abweichenden Praktiken, dem Gebrauch unvermischten Weines bei der Messe und der Feier der Geburt Christi zusammen mit jener der Epiphanie am 6. Januar – beides Fragen, die bis in die Neuzeit zentral bleiben sollten. Dem römischen Primatsanspruch widersprachen die Armenier, indem sie die Christenheit als aus verschiedenen autokephalen Kirchen unter jeweils eigenem Patriarchen bestehend beschrieben. Eine Union bedeutete demnach weder Unterwerfung noch Bekehrung, sondern bloß eine Anerkennung des Ehrenvorangs des »Patriarchen« von Rom als Nachfolger Petri. Bei Unionsverhandlungen lag eine praktische Schwierigkeit in den begrenzten Prärogativen des Katholikos gegenüber den Bischöfen: Ein Katholikos mochte auf seine Weise unionsbereit

7 Zum Konzil von Chalcedon und den Auseinandersetzungen um das Chalcedonense: *Hauschild/Dreccoll*, *Alte Kirche und Mittelalter*, 333–349. Zur Ablehnung des Konzils von Chalcedon durch die armenische Kirche: *Garsoïan*, *L'Église arménienne*, insbes. 401–409; *Sarkissian*, *The Council of Chalcedon*, v.a. 196–217. Über Geschichte und Lehre der armenischen Kirche: *Spuler*, *Die morgenländischen Kirchen*.

8 *Halfter*, *Das Papsttum und die Armenier*, 68–84, 164–170.

sein, die Verwirklichung der Union hing jedoch von der Zustimmung der Bischöfe der verschiedenen Ortskirchen ab.<sup>9</sup>

Auch Teilunionen gingen von den Kontakten einzelner Ortskirchen mit lateinischen Missionaren aus. Sie verschärfte die Bekenntnisgegensätze – dies umso mehr als sie vor dem Hintergrund kirchlicher und politischer Konflikte zustande kamen. Dies gilt insbesondere für die in die Frühe Neuzeit hineinwirkende Mission der Dominikaner im Kaukasus, wo diese seit dem frühen 14. Jahrhundert die Armenier Naḥčivāns zur Union bewogen. Mit den armenischen *Fratres Unitores* entstand eine mit dem Dominikanerorden verbundene und schließlich 1583 in diesen Orden integrierte Gemeinschaft. Im weiteren Kontext der Unionsbestrebungen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit ungewöhnlich war die hier erfolgte Übernahme des lateinischen Ritus, den die Dominikaner in Naḥčivān in armenischer Sprache zelebrieren durften.<sup>10</sup>

Den wichtigsten Bezugspunkt für die nachtridentinischen Unionsbestrebungen bildete das Konzil von Florenz (1439), zu welchem Papst Eugen IV. den Katholikos von Sis, Konstantin VI., eingeladen hatte. Konstantin VI. entsandte den Bischof von Aleppo und weitere Geistliche, die einer Union zustimmten. Ausstehend blieb jedoch die Ratifizierung und Umsetzung dieses Beschlusses durch die armenische Kirche, welche in sich gespalten war. Als 1441 der Katholikos-Sitz in Etschmiadsin wieder begründet wurde, war damit auch eine Zurückweisung der Unionsbestrebungen verbunden.<sup>11</sup>

Die »monophysitischen« Armenier waren für die römische Kirche des frühen 17. Jahrhunderts also keine Unbekannten. Der Umstand, dass die dogmatische Differenzierung zwischen der armenischen Kirche und Byzanz beziehungsweise Rom bereits seit der Spätantike erfolgt war, bedeutete, dass um 1600 auf beiden Seiten grundsätzlich auf ein altes Wissen über die jeweils Anderen als nicht rechtgläubige Christen zurückgegriffen werden konnte. Die gegenseitigen Exkommunikationen im Zusammenhang mit der Rezeption des Konzils von Chalcedon lebten in kirchlichen Ritualen weiter. So wurde Dioscorus, der durch das Konzil von Chalcedon als »Häretiker« abgesetzte Patriarch von Alexandria,

9 Ebd., 122–143, 163, 177–181, 221–232, 297–303, 307–330. Für die lateinische Historiographie des 12. bis 14. Jahrhunderts spielte der Umstand, dass die Armenier Nichtchaldonenser waren, im Vergleich zu den Unterschieden in der liturgischen Praxis eine untergeordnete Rolle. Dazu *Brincken*, Die »Nationes Christianorum orientaliū«, 181–210. Vgl. *Rouxpetel*, L'Occident au miroir de l'Orient chrétien, 428–435.

10 *Richard*, La Papauté et les missions d'Orient, 167–225. Vgl. *Alonso*, Angel María Cittadini, 15–20; *Gulbenkian*, Rapports entre augustiniens et dominicains portugais; *Halfter*, Das Papsttum und die Armenier, 326–328; *Loenertz*, La société des Frères pègrinants, 141–150; *Longo*, Relazioni di Armenia (Edition von Quellen); *Van den Oudenrijn*, Uniateurs et Dominicains.

11 Zum Konzil von Florenz und den Armeniern: *Gill*, The Council of Florence, 305–310.

von der armenischen Kirche als Heiliger verehrt. Ebenso wurde in der armenischen Liturgie an die Verurteilung Papst Leos I. (440–461), der Dioscorus exkommuniziert hatte, erinnert. Sodann waren die erfolglosen Unionsbestrebungen, zuletzt jene des Konzils von Florenz, immer auch von dogmatischer Klärung und Abgrenzung begleitet gewesen. Letzteres sollte sich im Zusammenhang mit den Unionsbestrebungen der nachtridentinischen Kirche wiederholen.

Aus der Sicht Roms bedeutete die Union eine Abkehr von den »Irrtümern« im Bereich der Glaubenslehre sowie die Anerkennung des Primats des Papstes als Inhaber der *plenitudo potestatis*. Im Gefolge des Konzils von Trient ermöglichte es der Begriff des »orientalischen Ritus«, die Sonderstellung der unierten Ostkirchen in einer überwiegend lateinischen katholischen Kirche rechtlich zu fassen.<sup>12</sup> Die von »Irrtümern« und »Missbräuchen« gereinigten unierten Kirchen behielten im Rahmen ihrer Unterordnung gegenüber Rom ihre eigene Rechtspersönlichkeit. Inwiefern in abweichenden liturgischen Praktiken und Recht das »Schisma« oder gar die »Häresie« bekundet wurde, wurde in Einzelentscheidungen geklärt, was dazu führte, dass die Politik der Kurie letztlich widersprüchlich blieb: Zum Teil wurde das Gleiche den einen Kirchen gewährt und den anderen verwehrt.<sup>13</sup> Der Papst beanspruchte zwar grundsätzlich die Autorität, allgemein verbindliche Normen zu erlassen, anerkannte jedoch zugleich in vielen Dingen das partikulare Kirchenrecht.<sup>14</sup> Dass unierte Ostchristen bei ihrem angestammten Ritus bleiben sollten, gehörte zu den Grundsätzen, die von den Kurienkongregationen immer wieder in Erinnerung gerufen wurden. Die Trennung wurde in symbolischer Kommunikation eingeübt und bekräftigt, wenn etwa katholischen armenischen Priestern untersagt wurde, die Messe mit den lateinischen Paramenten zu zelebrieren.<sup>15</sup> Lateinische Missionare durften den Ostchristen die Beichte abnehmen, sollten ihnen aber nur im Notfall (»in casu necessitatis«, das heißt wenn kein Priester ihres Ritus zur Verfügung stand) die Pfarreisakramente – insbesondere Taufe und Ehe – spenden.<sup>16</sup> Die römische Praxis des Respekts gegenüber den »orientalischen Riten«, die sich in Einzelentscheidungen herausgebildet hatte, erfuhr 1755 mit der Enzyklika *Allatae sunt* Benedikts XIV. eine rechtliche Formalisierung. Dabei

12 Zu Entstehung und Gebrauch des Begriffs: *Girard, Le christianisme oriental*, 348–373.

13 Zu den Entscheidungen über die Zulässigkeit abweichender Riten aus der Perspektive der syrischen Provinzen des Osmanischen Reiches: *Heyberger, Les Chrétiens du Proche-Orient*, 235–239.

14 *Vries, Rom und die Patriarchate*, 226–232.

15 So zum Beispiel *Congregazione generale*, 2.4.1764 (APF, Acta, Bd. 134, fol. 150r–151v).

16 Vgl. *Congregazione generale*, 23.9.1783, unter Verweis auf die *Congregazione generale* vom 1.10.1758 (APF, Acta, Bd. 153, fol. 476v–477r). Vgl. *Congregazione generale*, 19.9.1785: die Missionare seien, was die Ostchristen betraf, ausgesandt »in subsidium, et quasi adiutorium« ihres eigenen Klerus (APF, Acta, Bd. 155, fol. 439r).



implizierte der Begriff des »orientalischen Ritus« allerdings nicht die Anerkennung eigenständiger Kirchen, sondern die Validierung abweichender Praktiken nach Maßgabe des in der Nachfolge des Konzils von Trient reformierten lateinischen Ritus, dessen Überlegenheit also bekräftigt wurde.<sup>17</sup>

Obwohl die armenische Kirche Gegenstand eines in seinen Ursprüngen bis in die Spätantike zurückreichenden kontroverstheologischen Diskurses war, standen die katholischen Geistlichen, die seit dem frühen 17. Jahrhundert nach Persien entsandt wurden, weitgehend unvertrauten Verhältnissen gegenüber, die sie erst allmählich entdeckten. Das erste Kapitel führt vom Empfang der Missionare bei deren Ankunft durch den armenischen Klerus zur »großen Freundschaft«, welche die unbeschuhten Karmeliten in den 1620er Jahren mit Vardapet Moses (ab 1629 Katholikos seiner Kirche) und einer Gemeinschaft armenischer Mönche in Neu-Dschulfa pflegten. Untersucht wird, wie die Missionare die Unterschiede in Glaubenslehre und ritueller Praxis wahrnahmen und wie sie mit diesen umgingen. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, ob sie die Kontakte mit armenischen Geistlichen über soziale Praktiken hinaus vertieften, welche die Zeitgenossen als »gute Korrespondenz« bezeichneten. Zu klären ist also, ob sich die Beziehungen auf Formen des Umgangs beschränkten, bei denen sich die Beteiligten die in den Beziehungen zwischen Personen gehobenen Standes geschuldeten Zeichen gegenseitiger Achtung bezeugten und damit das standesspezifische Kapital der Ehre bestätigten. Oder gelangten Missionare und armenische Geistliche darüber hinaus auch zu Praktiken sakramentaler Nähe, welche die gegenseitige Anerkennung als Mitchristen implizierten?

Im zweiten Kapitel werden die Prozesse konfessioneller Vereindeutigung beleuchtet, die sich ansatzweise seit den 1630er Jahren abzeichneten. Weiträumige Vernetzung, zu deren Pflege auch die Aufnahme von Beziehungen nach Rom beitrug, prägte die armenische Gemeinschaft. Trotz einer Entfernung von gut 3500 km wirkten deshalb Konflikte in der Lemberger armenischen Gemeinde um die Besetzung des dortigen Erzbischofsamtes nach Neu-Dschulfa zurück. Gefragt wird sodann nach der Art und Weise, wie konfessionelle Regelhaftigkeit vor Ort von einzelnen Missionaren eingefordert wurde, die dafür in Rom Protektion erfuhren, und inwiefern der armenische Klerus seinerseits eindeutiger Grenzen zog.

Das dritte Kapitel gilt den Praktiken der Akkommodation und Dissimulation, die auch im späten 17. und im 18. Jahrhundert mehr auf ein ambivalentes Nebeneinander als auf ein konfessionelles Gegeneinander ausgerichtet blieben, die Tendenz zur konfessionellen Vereindeutigung also begrenzten. Der Blick richtet sich dabei auf die Beziehungen der Missionare zu armenischen Kaufmannsfamilien, deren Angehörige aufgrund ihrer Mobilität im Handel zum Teil unter einer katholischen

---

17 *Fattori*, Benedetto XIV e Trento, 203–229.

Obrigkeit lebten oder zumindest enge Beziehungen in katholische Länder pflegten. Es soll gezeigt werden, wie deren weiträumige Tätigkeiten von Westeuropa bis Ostasien dazu beitrugen, Handlungsspielräume für die Unionsbemühungen zu schaffen, die mit einem beträchtlichen Maß an konfessioneller Uneindeutigkeit einhergingen.

#### 4.1 »Gute Korrespondenz« und sakramentale Gemeinsamkeit mit wieder gefundenen »Brüdern«

##### 4.1.1 Als Mitchristen empfangen

Wie die Portugiesen in ihren ersten Kontakten mit den Thomas-Christen in Südindien machten die Augustiner und die unbeschuheten Karmeliten im Safavidenreich mit den Armeniern zunächst die erfreuliche Erfahrung, in einem nichtchristlichen Umfeld auf Christen zu stoßen, die sie ihrerseits als Mitchristen aufnahmen. So berichtete der Augustiner Belchior dos Anjos, wie ihm und seinem Gefährten, Pater Guilherme de Santo Agostinho, vor Dschulfa am Arax im Jahr 1604 – also unmittelbar vor der Deportation der Bevölkerung dieser Stadt durch 'Abbās I. – zahlreiche armenische Priester mit Kreuzen und Weihrauchfässern, Hymnen singend, entgegenkamen, um sie nach Dschulfa in eine Johannes dem Täufer geweihte Kirche zu geleiten. Dort hießen sie die Patres nach einigen Gebeten willkommen. Der Vorschlag der Augustiner, der armenischen Messe beizuwohnen und die Armenier ihrerseits ihre Messe hören zu lassen, wurde dem Bericht zufolge freudig aufgenommen, denn man habe in dem Land zuvor noch keine anderen »fränkischen Brüder« gesehen. Drei Tage später begaben sich alle zur Messe in die Georgkirche von Dschulfa. Nach der Messe versammelten sich die Augustiner mit den Priestern und befragten diese über ihren Glauben. Während die Armenier den Papst als Oberhaupt der Kirche anerkannt hätten, beharrten sie auf ihren eigenen Riten, die sie auf Gregor den Erleuchter zurückführten.<sup>18</sup> Was die Glaubensartikel und die Sakramente betraf, konnten die Augustiner in den Antworten, die ein Dolmetscher übersetzte, indessen keine Irrtümer erkennen. In der Darstellung des Augustiners Belchior dos Anjos beschränkten sich die Unterschiede auf die Formen des Rituals, in welchem er jenes der griechischen Kirche zu erkennen glaubte. Mit keinem Wort thematisierte der Pater die christologischen Differenzen; unter diesen Umständen erübrigte sich auch die Frage, ob seine Anwesenheit bei einer armenischen Messe zulässig oder vielmehr als *communicatio in sacris* abzulehnen sei.<sup>19</sup>

18 *Belchior dos Anjos*, *Relação das cousas da cristandade*, 83 f., 145.

19 »Preguntamos lhe pellos artigos da fee, e pellos sacramentos da igreja, e pella materia do creer. Não lhe achamos erros conforme a resposta do lingoa.« (Ebd., 84 f., 145 f.). Vgl.

Wenn Belchior dos Anjos ein Bild »beinahe rechtgläubiger« Armenier vermittelt, die sich mehr in äußeren Formen als in der Glaubenslehre von der römischen Kirche unterschieden, stellt sich allerdings die Frage, inwiefern er und sein Gefährte, Guilherme de Santo Agostinho, überhaupt in der Lage waren, die fremden Verhältnisse zu erfassen. Grenzen der Verständigung waren zum einen durch fehlende Sprachkenntnisse, zum anderen durch die Unkenntnis der fremden Kirchen gegeben. Ersteres zwang die beiden Augustiner dazu, für die Gespräche mit armenischen und georgischen Geistlichen einen Dolmetscher heranzuziehen. Der Bericht von Pater Belchior über ein Gespräch mit georgischen Geistlichen zeigt, dass er sich der daraus resultierenden Konsequenzen für einen Austausch über komplexe theologische Fragen bewusst war. Die Augustiner hätten keinen Irrtum entdeckt, »denn der Dolmetscher kannte die Begriffe nicht, welche einen solchen hätten erkennen lassen«. <sup>20</sup>

Zweifel sind auch angebracht bezüglich der Kenntnisse der Differenzen, welche die Ostkirchen untereinander trennten: So wusste Belchior dos Anjos nicht, dass sich die Armenier in besonderem Maße von der griechischen Kirche abgrenzten, deren Riten er in jenen der armenischen Kirche zu erkennen glaubte. Er und sein Gefährte hätten verstanden, dass die Armenier diesbezüglich derart mit der griechischen Kirche verbunden seien, dass sie nicht davon abweichen würden. Zugleich behauptete der Augustiner, nur aus Furcht vor den Türken würden die Armenier noch dem Patriarchen von Konstantinopel [sic] gehorchen. Sonst wären sie bereit, den Papst als Kirchenoberhaupt anzuerkennen. <sup>21</sup> Für den Augustiner implizierte dies die effektive Ausübung einer übergeordneten Jurisdiktionsgewalt, doch meinten seine Gesprächspartner, falls er diese überhaupt richtig verstanden hatte, möglicherweise nur einen Ehrentitel als »Patriarch« und Bischof von Rom.

Zusammen mit seinem Gefährten tastete sich Belchior dos Anjos also ohne einschlägiges Vorwissen an Mitchristen heran, die er als bedrohte Glaubensbrüder

---

P. Belchior dos Anjos O.S.A. und P. Guilherme de S. Agostinho O.S.A. an den [Provinzial der portugiesischen Provinz O.S.A. ?], Dschulfa, 8. II. 1604: »[...] preguntandolhe eu pellos artigos da fé achei que os profesavão todos, e assi dos sete sacramentos usavão, posto que com ceremonias gregas, que elles em tudo usão.« (Ed. in: *Alonso*, Nueva documentación inédita, 355). *Felix de Jesus*, Primeira Parte da Chronica, 118: »[...] e a todos os mais artigos da fé, e sacramentos responderão bem, e posto que no esencial conformarão com nosco, sò nas seremonias tem muita differença [...].« Vgl. *Flannery*, The Mission of the Portuguese Augustinians, 117 f.

20 »E posto que ao principio parecia que o negauão, todauia, entendendo nos melhor, entendemos e achamos que tinhão o mesmo que nós na processão das divinas pessoas, lhe não pudemos aueriguar erro, porque o jnterprete não sabia dizer os termos por onde se avia de entender, sómente entendemos o confessarem as tres pessoas, e igualdade nellas assi como nós.« (*Belchior dos Anjos*, Relação das cousas da cristandade, 93 f., 150 f.).

21 Ebd., 84, 145.

wahrnahm. Sein dürftiger Wissensstand erinnert an die Verwechslungen, die in anderen Missionsgebieten zu beobachten sind.<sup>22</sup> Umso prägender waren die Praktiken »guter Korrespondenz«, bei denen die Frage nach der Rechtgläubigkeit nicht ausdrücklich gestellt wurde. Vor dem Hintergrund des freundlichen Empfanges zeigten die beiden Augustiner selbst im sakramentalen Bereich keine Berührungszwänge. Als die aus Dschulfa am Arax deportierten Armenier zusammen mit Katholikos David IV. 1605 nach Isfahan kamen, halfen die Patres nicht nur bei der Errichtung einer Kirche für den Katholikos mit, sondern schenkten diesem auch einen ihrer beiden Messkelche – eine Gabe von hohem Symbolwert, die implizit die Anerkennung des armenischen Messsakramentes voraussetzte.<sup>23</sup>

Der Empfang der unbeschuhten Karmeliten durch den armenischen Klerus 1607 entsprach in den Grundzügen jenem, der den Augustinern drei Jahre zuvor zuteilgeworden war. Auf dem Weg nach Isfahan ließen sich Paolo Simone di Gesù Maria und seine Gefährten in Ardabil von etwa fünfzehn armenischen Priestern in einem Prozessionszug in die Kirche führen, wo sie der Messe beiwohnten, bei der alle für den Papst gebetet hätten. Den unbeschuhten Karmeliten »schien es, [die armenischen Priester] seien Katholiken, weil sie gut von Seiner Heiligkeit und allem anderen sprachen, das sie ihnen vom Glauben sagten«.<sup>24</sup> Anders (und zutreffender) als der Augustiner Belchior dos Anjos meinte der unbeschuhte Karmelit, die Armenier seien den Griechen sehr Feind; lieber ließen sie jeden Hund als einen Griechen in ihre Kirche hinein. Hingegen seien sie »Freunde der Lateiner«; sie würden bekennen, dass sie ihren Glauben von Rom erhalten hatten und der Heilige Gregor der Erleuchter dem Papst gehorsam gewesen sei. Er, Paolo

22 Neben dem materiellen Gewinn aus dem Gewürzhandel hatte die Suche nach bisher fast nur vom Hörensagen bekannten christlichen Gemeinschaften im 15. und 16. Jahrhundert eine wichtige Motivation für die portugiesischen Unternehmungen in Asien und Afrika gebildet. Man hoffte, in den Thomas-Christen oder den äthiopischen Christen des legendären Reiches des Priesters Johannes Glaubensbrüder und Verbündete zu finden (*Rogers, The Quest for Eastern Christians; Thomaz, A lenda de S. Tomé Apóstolo*). Als im Laufe des 16. Jahrhunderts gegenüber den Gemeinsamkeiten allmählich die Einsicht in die Unterschiede der Glaubenslehre und Praktiken überwog, fiel es schwer, die fremden Christenheiten theologisch einzuordnen (*Couto, Arméniens et Portugais, 173–176*).

23 *Gulbenkian, Relações religiosas, 314*. In den Jahren nach 1605 führten die Unionsbemühungen der Augustiner allerdings zu Konflikten innerhalb der armenischen Gemeinschaft von Neu-Dschulfa und belasteten deren Beziehungen zum Schah. Siehe dazu *Flannery, The Mission of the Portuguese Augustinians, 126–143*, und 4.2.1. *Weiträumig vernetzt*.

24 P. Paolo Simone di Gesù Maria O.C.D., *Relatione di Persia*, undatiert: »parendoci che erano cattolici, perché parlavano bene di V. S<sup>ia</sup> e di tutto l'altro che gli dicevamo della fede« (*AGOCD, 234/b/i*).

Simone di Gesù Maria, habe nicht festgestellt, dass die Armenier sich im Glauben irrten, hätten sie doch das in Rom in armenischer Sprache gedruckte Glaubensbekenntnis gebilligt. Zweifelhaft sei einzig, ob sie dem Papst Obödienz gäben.<sup>25</sup> Juan Thadeo de San Eliseo schrieb 1608 oder 1609 dem *praepositus generalis*, die unbeschuhten Karmeliten hätten bis dahin im »armenischen Volk keine Häresie oder Schisma entdeckt«; die Armenier sagten, dass sie seit der Zeit Gregors des Erleuchters den Papst als »Oberhaupt der ganzen Kirche« anerkannten.<sup>26</sup>

Als die Kapuziner Pacifique de Provins und Gabriel de Paris 1628 in Isfahan eintrafen, um dort eine Niederlassung ihres Ordens zu gründen, wurden sie von armenischen Laien und Geistlichen nicht weniger gut aufgenommen als zuvor die Augustiner und unbeschuhten Karmeliten. Statt in einem der beiden katholischen Konvente in Isfahan stiegen sie in Neu-Dschulfa im Haus eines armenischen Kaufmanns ab, dem sie zuvor bei einer Reise nach Paris behilflich gewesen waren. Sein einziger Sohn war mit einer Tochter von Hwāğa Nazar, Vorsteher (*kalāntar*) von Neu-Dschulfa, verheiratet, dessen »Kredit« beim Schah die Kapuziner zu Recht als sehr groß einschätzten. Untergebracht wurden sie in zwei aufwändig nach Landessitte ausgestatteten Zimmern, wo ihnen ein Bediensteter zur Verfügung stand. Kurz nach der Ankunft in Neu-Dschulfa stattete der armenische Bischof von Neu-Dschulfa, Cacciatur, den Kapuzinern einen Besuch ab, um sie zu begrüßen und in sein Kloster einzuladen. Der Bischof führte die beiden Patres in seine Kirche, wo er alle Geistlichen versammelte, Psalmen singen ließ, den Kapuzinern einen schönen Chorrock überzog und ihnen mit parfümiertem Wasser die Füße wusch. In ihrer Unterkunft wurden die Patres von vielen der wichtigsten armenischen Kaufleute besucht. Hwāğa Nazar führte die Kapuziner bei Hofe ein, damit sie dort persönlich dem Schah ihre Anliegen vortragen konnten. Diese Vermittlung trug demnach entscheidend dazu bei, dass 'Abbās I. den Kapuzinern je ein Haus in Isfahan und Bagdad zur Nutznießung zusprach. Zur

25 Ders., Descrizione di Persia, undatiert: »[...] sono inimicissimi delli Greci, et dicono che più tosto lasciavano entrare nelle loro chiese ogni cane che un Greco, sono amici dei Latini, et confessano che hanno ricevuto la loro fede da Roma, et che San Gregorio che venerano come loro patriarca et maestro dava ubedienza al Pontefice. Non ho trovato che abbiano errori nella fede, perché hanno approvato la professione della fede che fu stampata in Roma in lingua armena, [...] solo vi è dubio se danno ubedienza al Sommo Pontefice [...]«. (AG OCD, 234/b/2).

26 P. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D. an [P. Fernando de Santa María ?], *praepositus generalis* O.C.D., o.O., undatiert [zwischen Mai 1608 und Januar 1609, wahrscheinlich August 1608]: »In questo popolo Armeno insino adesso non habbiamo scoperto nessuna heresia né scisma perché tutti confessano che il Sommo Pontefice è capo di tutti i Christiani, et in tempo di San Silvestro (dicono) che San Gregorio suo Patriarcha andò a Roma insieme col Re di Armenia et diede l'obedientia al Papa et dall'ora in qua sempre lo riconoscono per capo di tutta la Chiesa [...]«. (AG OCD, 236/a/2).

ersten Messe, welche die Kapuziner in dem ihnen überlassenen Haus in Isfahan feierten, lud Pater Pacifique neben den Augustinern und den unbeschuhten Karmeliten auch den armenischen Bischof Cacciatur, Hwāğa Nazar und die übrigen führenden Notabeln von Neu-Dschulfa ein. In deren Anwesenheit segnete der Prior der Augustiner die Kapelle und zelebrierte die Messe. Danach empfingen die Kapuziner ihre Gäste zu einem Essen.<sup>27</sup>

Trotz der Unterschiede im Detail stimmen die Berichte der Augustiner, der unbeschuhten Karmeliten und der Kapuziner darin überein, dass sie allesamt Rituale beschrieben, mit denen ihnen der armenische Klerus in der gemeinsamen Eigenschaft als christliche Priester die Ehre erwies: also nicht nur Gesten der »guten Korrespondenz« wie zum Beispiel gegenseitige Besuche, sondern der Empfang durch Hymnen singende Priester mit Kreuzen und Weihrauchfässern, Einladungen in die Kirche (teilweise zu Messfeiern), die Einkleidung mit einem kostbaren Priestergewand, Fußwaschungen durch einen ranghohen armenischen Geistlichen. Pacifique de Provins unterstrich denn auch, die Kapuziner seien im Kloster von Bischof Cacciatur nicht »als fremde Menschen unterschiedlicher Religion, sondern als Engel« empfangen worden.<sup>28</sup> Dem entsprachen die Kapuziner mit der Gegeneinladung zur ersten Messe und dem anschließenden Gastmahl in dem Haus, das ihnen der Schah dank der Vermittlung eines einflussreichen Armeniers überlassen hatte. Solche Praktiken der »guten Korrespondenz«, die den sakramentalen Bereich miteinschlossen, waren Teil einer Missionsstrategie, die der unbeschuhte Karmelit Juan Thadeo de San Eliseo 1608–1609 folgendermaßen beschrieben hatte: Man brauche nur einen guten Umgang mit den Armeniern zu pflegen, in ihren Kirchen die Messe zu feiern und die armenischen Geistlichen ihrerseits einzuladen, in den Kirchen der Missionare zu zelebrieren. Dann würden sie Zuneigung gewinnen und, wenn sie aus Unwissenheit Irrtümer hätten, diese ablegen.<sup>29</sup>

27 *Pacifique de Provins*, *Le voyage de Perse*, 225–244. Zur Stellung von Hwāğa Nazar: Herzig, *The Armenian Merchants*, 84 f., 97, 207 f.

28 »Nous suivions donc ce bon et vénérable prélat, qui nous reçut chez lui, non comme des hommes étrangers et de différente religion de la sienne, mais comme des anges. Tous ses religieux nous embrassaient avec tant d'humilité, de charité et de tendresse, qu'il faut l'avoir vu pour le ressentir.« (*Pacifique de Provins*, *Le voyage de Perse*, 226).

29 P. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D. an [P. Fernando de Santa Maria ?], *praepositus generalis* O.C.D., o.O., undatiert [zwischen Mai 1608 und Januar 1609, wahrscheinlich August 1608]: »Mi pare che per adesso (se non vogliamo perder il tutto), niente altro è necessario ma si bene trattar con loro, celebrando nelle sue chiese et facendoli celebrar nelle nostre, et con questo ci pigliariano affettione, et se ne hanno alcuni errori, che per l'ignorantia vi siano che acompagna sempre il captiverio, se li levariano.« (AGOCD, 236/a/2).

#### 4.1.2 Mit »Unwissenden« kommunizieren

Wie Bernard Heyberger unterstrichen hat, waren im frühen 17. Jahrhundert auch die Missionare in den syrischen Provinzen noch davon überzeugt, dass die Ursachen von »Häresie« und »Schisma« in der Unwissenheit der Ostchristen lagen.<sup>30</sup> Unwissende waren nicht wirklich von der römischen Kirche getrennte »Schismatiker« oder gar »Häretiker«. Aufgabe der Missionare war es, ihnen im Geist christlicher Nächstenliebe die göttliche Wahrheit zu eröffnen und sie so auf den Weg des Heils zu geleiten. Zu diesem Zweck sollten sie persönliche Kontakte knüpfen und das Vertrauen der zu Unterweisenden gewinnen.

Hinweise auf eine soziale Nähe der unbeschuhten Karmeliten zu den Armeniern von Neu-Dschulfa werden bereits 1616–1617 greifbar. Genannt werden dabei führende, mit dem Ehrentitel *Ḥwāḡa* bezeichnete armenische Kaufleute, die später auch als Mittelleute und Konkurrenten der Ostindiengesellschaften in Erscheinung traten: 1616 bürgte der Vorsteher (*kalāntar*) der Vorstadt, *Ḥwāḡa Safar*, ein reicher Kaufmann, zusammen mit seinem Bruder und späterem Nachfolger im Amt des *kalāntar*, *Ḥwāḡa Nazar*, für einen Kredit, mit dem Juan Thadeo de San Eliseo die Errichtung der Umfassungsmauer der ordenseigenen Begräbnisstätte außerhalb der Stadt finanzierte.<sup>31</sup> Dem Tagebuch des italienischen Reisenden Pietro della Valle ist zu entnehmen, dass ihn Pater Juan Thadeo 1617 auf dem Rückweg von einem Ausritt zu dieser Begräbnisstätte zum Gebet in eine armenische Kirche in Neu-Dschulfa führte, die ebenfalls *Ḥwāḡa Safar* hatte errichten lassen. Dort trafen sie den *kalāntar*, mit dem sie Ehrenbezeugungen austauschten.<sup>32</sup> Das Gebet in der armenischen Kirche war eingebunden in eine Praxis der »guten Korrespondenz«, zu der auch Besuche in den Häusern der armenischen Notabeln gehörten. Bei einem weiteren Ausritt einige Monate später besuchten der unbeschuhte Karmelit und della Valle den *kalāntar* und dessen Bruder, »die ersten und Oberhäupter von ganz Dschulfa«, sowie einen weiteren armenischen Notabel, »einen sehr liebenswürdigen und uns Franken sehr zugeneigten Mann«, in deren Häusern.<sup>33</sup>

30 Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, 139 f. Vgl. Penneç, *Des jésuites au Royaume du Prêtre Jean*, 38, über das Schreiben des Bruders von Johann III. von Portugal an den äthiopischen Herrscher aus dem Jahre 1539.

31 P. Juan Thadeo de San Eliseo O. C. D. an P. Benigno di San Michele, Unterprior O. C. D. des Konvents von Isfahan, in Rom, Isfahan, 26. 3. 1616 (AG OCD, 237/m/9). Zur Stellung von *Ḥwāḡa Safar*: Herzig, *The Armenian Merchants*, 84 f., 97, 207 f.

32 Pietro della Valle, [Diario di viaggio], 1614–1626 (hier 26. 5. 1617) (BAV, Ottob. lat. 3382, fol. 11–260r, hier 74v–75r).

33 Ebd., 19. 10. 1617: »[...] e dopo andammo in Ciolfà, dove visitammo un tal Chogia Maligian principale fra i Ciolfalini, huomo molto garbato, et affettissimo a noi altri franchi. Visitammo poi Chogia Sefer, dove trovammo anco Chogia Nazar suo fratello,

Besonders ausgeprägt richtete sich Dimas della Croce, der nach einem zwei-jährigen Aufenthalt in Bagdad 1618 nach Isfahan kam, auf die Armenier aus. Ende 1618 berichtete der Pater dem Generalprokurator seines Ordens in Rom über seine Sprachstudien, die ihn bereits dazu befähigten, auf Armenisch die Beichte abzunehmen. Wenn die unbeschuhten Karmeliten in die Kirchen und Häuser der Armenier gingen, erböten ihnen diese viel Ehre – mehr als ihren eigenen Geistlichen – und bäten sie um ihren Segen. Dimas della Croce ersuchte den Generalprokurator um die Vermittlung einer päpstlichen Lizenz, die Messe in armenischer Sprache zu feiern, weil dies die Geneigtheit der Armenier gegenüber den Missionaren noch mehren würde. Mit der 1627 durch die Propagandakongregation abschlägig beantworteten Anfrage verband er den Vorschlag, diese Messfeiern auch in den armenischen Kirchen durchzuführen. Mit der »Kommunikation in geistlichen Dingen« könne man allmählich »Missbräuche« in den Ritualen der Armenier beseitigen und deren Willen gewinnen.<sup>34</sup>

Dem Provinzialvikar der unbeschuhten Karmeliten zufolge trug die Heirat Pietro della Valles in Bagdad mit Maani Gioerida [Ĝuwairī], Tochter eines nestorianischen Vaters und einer armenischen Mutter, dazu bei, dass neben den wenigen »Franken« mehr als zuvor auch Angehörige verschiedener Ostkirchen in die Kirche der Mission kamen. Auch für Dinge, welche die kirchliche Gerichtsbarkeit betrafen (Ehedispense und Ähnliches), wandten sich diese an die unbeschuhten Karmeliten. Die Patres kämen ihnen in solchen Fragen entgegen, um sie allmählich zur Obödienz gegenüber dem Papst und zur Anerkennung des Primats der römischen Kirche zu führen. Der 1616 außerhalb der Stadt eingerichtete Friedhof sollte nicht nur den unbeschuhten Karmeliten und den katholischen Laien, sondern auch den »Schismatikern« eine angemessene Grabstätte bieten. Damit mache man wenigstens »in der letzten Stunde den Gewinn, den man das ganze Leben hindurch nicht hatte machen können«. <sup>35</sup> Vor dem Hintergrund der engen Kontakte relativierte Juan Thadeo de San Eliseo die Bekenntnisunterschiede.

---

che sono, per dir così, i primi et i capi di tutta Ciolfa, al meno di ricchezze se non di nobiltà.« (Ebd., fol. 80r/v).

- 34 P. Dimas della Croce O.C.D. an P. Benigno di San Michele, *procurator generalis* O.C.D., Isfahan, 31.12.1618: »la communicatione nelle cose spirituale« (AGOCD, 237/b/2). Entsch eid der Propagandakongregation: *Congregazione generale*, 18.8.1710 (APF, Acta, Bd. 80, fol. 365r). Zur Verwendung der Volkssprache in der Liturgie, vgl. 4.3.2. *Die armenische Kirche »in ihren Häresien verlassen«*.
- 35 P. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D. an [P. Domingo de Jesús María, *praepositus generalis* O.C.D.], Isfahan, 3.1.1619: »fare in quell' hora estrema il guadagno, che per innanzi non s'è potuto fare in tutta la vita« (AGOCD, 237/m/14). Über Maani Gioerida [Ĝuwairī] und deren Familie: *Gurney*, della Valle, Pietro. Vgl. Pietro della Valle an Mario Schipano, Bagdad, 23.12.1616 und Farahābād, Anfang Mai 1618, in: *della Valle*, *Viaggi*, Parte prima: La Turchia, 743–746, 749, und *ders.*, *Viaggi*, Parte seconda: La Persia, Bd. 1, 256 f.



Über die besser Gebildeten schrieb er, diese seien weniger von den Katholiken getrennt, als manche denken würden; zugleich unterstrich er deren Bereitschaft, den Primat der römischen Kirche anzuerkennen und dem Papst Gehorsam zu leisten. Das »einfache Volk« lebe in so krasser Unwissenheit und zugleich gutem Willen, dass es leicht sein Seelenheil finden könne.<sup>36</sup>

Für den Zeitpunkt, zu dem sich der Provinzialvikar gegenüber den Ordensoberen in dieser Weise äußerte, verfügen wir mit den Briefen della Valle an seinen Freund Mario Schipano in Neapel über eine Quelle, die zwar aufgrund der Nachbearbeitung für den Druck nicht unproblematisch ist, aber doch vertiefte Einblicke in die lokale Praxis bietet. Della Valle nimmt immer wieder Bezug auf den Umgang der unbeschuhten Karmeliten mit der Familie seiner Frau, Maani Gioerida, die nach der Heirat zur Union mit Rom neigte. Der Reisende teilte mit den Patres das Bild der Unwissenheit, das Abweichungen entschuldigte. Die Bezeichnung »Nestorianer« entspreche nicht mehr der Festlegung auf die »Irrtümer« des Nestorius, von denen nur noch wenige Kenntnis hätten.<sup>37</sup> Seine Gattin besitze von der Religion »wenig mehr als das feste Bekenntnis, Christin zu sein, das Wissen um die notwendigsten Gebete und aufgrund der Tradition eine verworrene Kenntnis der religiösen Gebote und Heilsgeschichten«.<sup>38</sup>

Als 1618 der greise Erzieher Maanis in Qazwīn starb, fanden sich dort im Gefolge des Hofes des Schahs auch unbeschuhte Karmeliten, welche ihm vor dem Tod die Sakramente ihrer Kirche spendeten. Della Valle suchte zwar einen Bestattungsplatz außerhalb des armenischen Friedhofes. Damit die Armenier nicht dächten, man verachte sie als schlechte Christen, zog er aber auch deren Priester zur Bestattung bei, damit sie eine Totenmesse in ihrer Sprache feierten, während der Vikar der unbeschuhten Karmeliten seinerseits in lateinischer Sprache zelebrierte. Die Vorbereitung des Leichnams und die Bestattung selbst folgten den Gebräuchen der Armenier, während die Grabinschrift in arabischer, persischer und lateinischer Sprache den Toten als katholischen Christen auswies.<sup>39</sup>

1619 wurde Laali, eine Schwester Maanis, mit einem armenischen Notabel aus Neu-Dschulfa verheiratet. Auch bei dieser Eheschließung spielten konfessionelle Grenzziehungen eine untergeordnete Rolle. Beim Vergleich der veröffentlichten

36 P. Juan Thadeo de San Eliseo O. C. D. an [P. Domingo de Jesús María, *praepositus generalis* O. C. D.], Isfahan, 3.1.1619 (AGOCD, 237/m/15, zit. in: [*Chick*], *Chronicle*, Bd. 1, 234).

37 Pietro della Valle an Mario Schipano, Bagdad, 23.12.1616, in: *della Valle*, *Viaggi*, Parte prima: La Turchia, 744.

38 »[...] e questo, può far conto V.S., che sia poco più, che il professar costantemente di esser Christiana; saper le orationi più necessarie; e de' precetti, e delle historie sacre, havere a pena, per traditione, qualche confusa notitia.« (Ebd., 746).

39 Ders. an dens., Isfahan, 22.4. und 8.5.1619, in: *della Valle*, *Viaggi*, Parte seconda: La Persia, Bd. 1, 339–342.

Briefe an Mario Schipano mit dem nicht zur Veröffentlichung bestimmten Reisetagebuch fallen eine Reihe von Ergänzungen auf, die della Valle wohl zur Rechtfertigung der Vorgänge gegenüber dem italienischen Adressaten und der breiteren Leserschaft vornahm, für die er die Briefe in ihrer gedruckten Form bestimmte. Während im Reisetagebuch noch jeder Hinweis auf die katholische Konfessionszugehörigkeit der Familie des Gatten fehlte, wurde dieser in der Druckfassung der Briefe als Vetter und Zögling eines Armeniers bezeichnet, der von allen Armeniern »am meisten« als guter Katholik und Freund der »Franken« gelten könne und als großzügiger Stifter armenischer Kirchenbauten und Kirchenschmucks aufgetreten sei. Die Beschreibung der lateinischen und armenischen Kirchenfeiern aus Anlass der Trauung zeigt, wie die unbeschuhten Karmeliten zu einem Ritual Hand boten, das um des Entgegenkommens gegenüber den armenischen Notabeln willen von den kanonischen Formen der Eheschließung ebenso absah wie von der Frage nach der konfessionellen Zugehörigkeit der Beteiligten. Man begann an einem Samstagvormittag mit einer Messe in der Kirche der unbeschuhten Karmeliten, wo die Braut die Beichte ablegte und kommunizierte. Anschließend führte man die Braut nach Neu-Dschulfa. Dort wurde die Ehe in der Hauptkirche der Armenier von armenischen Priestern geschlossen. Selbst wenn man der im Reisetagebuch noch nicht enthaltenen Aussage der Druckfassung, es habe sich bei den zelebrierenden Priestern um gute Katholiken gehandelt, Glauben schenkt, zeugte die Wahl der Hauptkirche der Armenier von einer Praxis, die nicht eindeutig zwischen den katholischen Kultorten und jenen der »Schismatiker« unterschied.<sup>40</sup>

Die Unwissenheit der Armenier, die solche Praktiken rechtfertigte, verfestigte sich in den Missionsberichten zu einem Topos, der bis zum Ende der Persienmissionen im 18. Jahrhundert immer wieder aufs Neue vorgebracht wurde. Ähnlich wie Juan Thadeo de San Eliseo und Dimas della Croce argumentierte zum Beispiel auch deren Ordensbruder Philippe de la Très Sainte Trinité in seinem 1649 veröffentlichten *Itinerarium orientale*, der Beobachtungen während eines Aufenthalts des Verfassers in Isfahan 1629–1630 aufnahm. Die Armenier seien Christen, allerdings meist »Schismatiker« (nicht etwa »Häretiker«, Anm. Ch. W.). Ihr größter »Irrtum« sei, dass sie in Christus nur eine einzige Natur erkannten. In der Art, wie sie dies erklärten, handle es sich indessen »eher um einen Irrtum in der Theologie als im Glauben«, der von »ihrer Unwissenheit« herkomme.<sup>41</sup>

40 Ebd., 466–472. Vgl. ders., [Diario di viaggio], 1614–1626 (hier 14.–16.2.1619) (BAV, Ottob. lat. 3382, fol. 11–260r, hier 122v–123r). Über die Bearbeitung des *Diario* und der Originalbriefe: Brentjes, *Immediacy, Mediation, and Media*, 196–201; dies., *The Presence of Ancient Secular and Religious Texts*.

41 »Quartus tandem et maximus [error] est circa Christum, in quo non duas, sed unicam fatentur esse naturam; sed hic error, ut ipsi explicant potius in Theologia, quam in fide est, ex ignorantia tamen ipsorum procedens.« (*Philippus a Sanctissima Trinitate* [*Philippe de*

Der Topos der Unwissenheit ließ Vorgehensweisen zulässig erscheinen, die sonst unter das Verbot von *communicatio in sacris* fielen. Wenn der böse Wille fehlte und die »Missbräuche« und »Irrtümer« auf den Mangel an gründlicher Unterweisung zurückzuführen waren, konnte demnach gar nicht wirklich von »Schismatikern« oder »Häretikern« gesprochen werden. Die sakramentale Nähe war dann als ein Mittel zu verstehen, die »Missbräuche« und »Irrtümer« auszutilgen. Die Persienmissionare nahmen damit die Antwort auf die Kritik an ihren Praktiken vorweg. Tatsächlich wies Vicente de San Francisco 1621 in den *Ordinationes* am Ende seiner Visitation die unbeschulten Karmeliten in Isfahan darauf hin, dass Paul V. ihnen die Lizenz, in den Kirchen der »Schismatiker« zelebrieren zu dürfen, nicht nur nicht gewährt habe, sondern über das Ansinnen ziemlich empört gewesen sei.<sup>42</sup> 1630 hielt es das *Definitorium generale* für nötig, die Patres anzuweisen, ihre Grabstätte außerhalb der Stadt ausschließlich für Begräbnisse von Katholiken zu nutzen. Die Anweisung war Teil einer ganzen Reihe von Anordnungen des Definitoriums gegen Praktiken der *communicatio in sacris*: Die Missionare sollten es den armenischen Priestern nicht gestatten, in den Kirchen des Ordens die Messe mit ungesäuertem Brot (*Azuma*) zu zelebrieren. Ihrerseits durften die Missionare nicht in den Kirchen der »Schismatiker« zelebrieren; ebenso wenig sollten sie kirchlichen Handlungen der »Schismatiker« beiwohnen.<sup>43</sup>

---

*la Très Sainte Trinité*], Itinerarium Orientale, 241). Fortgeschrieben wurde der Topos der Unwissenheit auch in den Berichten weltlicher Reisender unterschiedlicher Konfession. So meinte der Calvinist Jean Chardin, die Armenier seien wie die anderen Ostchristen nicht in der Lage, zu sagen, warum sie eigentlich Christen seien. In ihrer Kindheit lernten sie, »Christus« zu sagen, das Kreuzzeichen zu machen und zu fasten, und dies würden sie dann ihr Leben lang tun, in der Meinung, damit sehr gute Christen zu sein (*Chardin, Voyages*, Bd. 2, 185 f.). Der Katholik André Daulier Deslandes meinte seinerseits, die Armenier mischten ihr »Schisma« derart mit der »Häresie«, dem »Aberglauben«, »fabelhaften Überlieferungen« und »Unwissenheit«, dass ihnen vom Christentum neben den vielen Fastenzeiten und den langen Gebeten nur noch die Taufe, die Messe und eine große Abscheu gegen Mohammed bleibe, »denn eine Theologie haben sie nicht«: »Ils ont mêlé à leur schisme l'hérésie, des superstitions, des traditions fabuleuses et tant d'ignorance, qu'ôtés les jeûnes très fréquents et indispensables, et leurs longues prières, il ne leur restera du christianisme que le baptême, la messe et une grande horreur contre Mahomet, car de théologie, ils n'en ont aucunement.« (*Daulier Deslandes, Les beautés de la Perse*, 61).

42 [Ordinationes], durch P. Vicente de San Francisco, Generalvisitorator O.C.D., Isfahan, 22.9.1621 (AGOCD, 235/l/1 und 236/a/14). P. Vicente nahm Bezug auf ein Gesuch, das durch den Generalprokurator des Ordens dem Papst vorgelegt worden war.

43 Instruzione per gli nostri padri della missione de Persia et Oriente che si manda d'ordine del definitorio generale del 1630 a 6 di Jenaro, unterzeichnet durch P. Fernando de Santa María, *praepositus generalis* O.C.D. (AGOCD, 289/e/1).

#### 4.1.3 Eine »große Freundschaft«: Die unbeschuhten Karmeliten und Vardapet Moses

Die seit der Zeit des Aufenthaltes della Valles dokumentierte Nähe zu den Armeniern von Neu-Dschulfa prägte in den 1620er Jahren die Tätigkeit der unbeschuhten Karmeliten. 1621 predigten sie an den Festtagen auf Italienisch, Persisch und Armenisch.<sup>44</sup> 1623 sorgten sie für eine regelmäßige Katechese auf Italienisch, Persisch, Arabisch und Armenisch.<sup>45</sup> Damals knüpften sie eine »große Freundschaft« (»grande amicitia«) mit Vardapet Moses, der 1629 Katholikos der armenischen Kirche mit Sitz in Etschmiadsin werden sollte und 1632 starb.<sup>46</sup> Als Vardapet war Moses ein als Mönch lebender, theologisch besonders gebildeter und angesehener Priester, vergleichbar mit den *Hieromonachoi* der griechischen Kirche. In den Quellen in westeuropäischen Sprachen wurden die Vardapet im 17. und 18. Jahrhundert oft als »Bischöfe« bezeichnet, weil sie an der Visitations- und Exkommunikationsgewalt teilhatten, die aus lateinischer Sicht einem Bischof zustand.<sup>47</sup>

Nach den Berichten des Priors der unbeschuhten Karmeliten, Próspero del Espíritu Santo, begann die Beziehung mit Moses, als einer der Patres den Vardapet bei einem Exorzismus in einer armenischen Kirche kennenlernte. Die Freundschaft erschöpfte sich nicht in den Gesten der »guten Korrespondenz« wie zum Beispiel gegenseitigen Besuchen oder der Unterbringung des Vardapet und seiner Begleiter im Karmelitenkonvent in Isfahan im Anschluss an ein Abendessen beim Hauptmann der niederländischen Ostindiengesellschaft (einem Calvinisten). Bemerkenswerter waren die Teilnahme des Vardapet und seiner Begleiter am Chorgebet der unbeschuhten Karmeliten und die anschließende Einladung nach Neu-Dschulfa, wo Moses in seiner Kirche den Prior der unbeschuhten Karmeliten als Vertreter des Papstes zu einem Gottesdienst empfing. Vardapet Moses, der sich für die Union mit Rom erklärt haben soll, wünschte, in der Kirche der unbeschuhten Karmeliten zelebrieren zu dürfen; umgekehrt sollten Letztere in seiner Kirche Messe feiern. Dazu kam es zwar nicht, weil Moses einem förmlichen

44 P. Próspero del Espíritu Santo O.C.D. an P. Fernando de Santa María, *definitior generalis* O.C.D., Isfahan, 29.9.1621; ders. an P. Mathías de San Francisco, *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 20.10.1621 (AGOCD, 238/d/6 und 8, ed. in: *Próspero del Espíritu Santo*, Relaciones y cartas, 475, 482 f.); Relazione breve del principio, progresso, e stato presente della Missione di Persia delli religiosi carmelitani scalzati hasta quest'anno 1622, adressiert an die Propagandakongregation (AGOCD, 234/f1).

45 P. Próspero del Espíritu Santo O.C.D. an [P. Mathías de San Francisco], *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, undatiert [März 1623] (AGOCD/d/19, ed. in: *Próspero del Espíritu Santo*, Relaciones y cartas, 515).

46 Zur Person des Vardapet und späteren Katholikos: *Ghougassian*, The Emergence of the Armenian Diocese, 87–89.

47 Dazu *Amadouni*, Hiéromoines arméniens.

Glaubensbekenntnis auswich, mit der Begründung, seine armenischen Gegner würden ihn sonst zum »Häretiker« erklären und ihn um die Autorität bringen, die er beim Volk besitze. Hingegen nahm der Prior der unbeschuhten Karmeliten an der Weihe eines Vardapet teil, wobei er zusammen mit Moses seine Hand über den Kopf des Geistlichen hielt – eine deutliche Geste sakramentaler Zusammengehörigkeit.<sup>48</sup>

Im Anschluss an die Visitation der Missionen seines Ordens in Persien und Indien, von der er 1627 nach Rom zurückkehrte, berichtete der unbeschuhte Karmelit Eugenio di San Benedetto der Propagandakongregation von Moses und weiteren Vardapet in dessen Umgebung. Seine Beschreibung orientierte sich an der Vorstellung, im ostchristlichen Mönchtum lebe jenes des frühen Christentums weiter, das die lateinischen Reformorden wiederzubeleben meinten. Die Vardapet führten ein beispielhaft strenges Leben und genossen unter den Armeniern einen heiligmäßigen Ruf. Sie predigten, unterrichteten und spendeten die Sakramente in den Ländern und Städten der Armenier, die zuvor mangels Unterweisung in schwerwiegende Irrtümer gefallen seien. Während der Visitor in der Beschreibung von Lebensführung und Tätigkeit Parallelen zur thesesianischen Reform und zum Apostolat der unbeschuhten Karmeliten in Persien aufleuchten ließ, leitete er aus der Aufnahme, welche die Vardapet Letzteren gewährten, Hoffnungen auf deren Bereitschaft zur Union mit Rom ab. Sie sprächen lobend über die Katholiken, luden die unbeschuhten Karmeliten zu allen Festen und Feierlichkeiten ein und beehrten sie dort mit dem ersten Platz. Die Vardapet pflegten die »Franken« und die Armenier demnach als »zwei liebe Brüder« zu bezeichnen, die sich voneinander entfernt und nun »mit unglaublicher Freude« wieder gefunden hätten.<sup>49</sup>

48 *Próspero del Spíritu Santo*, Compendio [...] dall'anno 1621 fino a questo presente 1624, 92–102; *ders.*, Breve relatione, 122–130; *ders.*, Breve suma, 165–171; *ders.*, Compendio [...] dal anno 1621 fino a questo presente 1625, 190–194.

49 P. Eugenio di San Benedetto, Generalvisitor O.C.D., an die Propagandakongregation, Relatione delle missioni de' Carmelitani scalzi ne' regni di Persia, e d'Oriente, undatiert [wohl 1627]: »Il tratto di questi vartapiet è grave, edificativo, e modesto. [...] parlano sempre di noi altri cattolici lodevolmente con tutti, [...] et amano i nostri religiosi con tanta particolarità, che in tutte le loro feste e solemnità gl'invitano honorandogli sempre di primi luoghi, e della precedenza in ogni sorte di funtioni e sono in estremo desiderosi d'unirsi alla chiesa Romana, la cui dottrina approvano universalmente, affermando non esservi errore di sorte alcuna, e benché loro secondo il modo de dire pare che diano una sola natura in Christo, però nel modo d'intenderlo et esplicarlo non sono discrepanti da noi. [...] sogliono dire che i franchi e li armeni erano due chari fratelli, che si divisero anticamente [...], et hora di nuovo sono tornati ad incontrarsi con incredibile allegrezza, volendo significar con questa parabola il gran desiderio che hanno di vivere uniti alla chiesa catholica [...].« (AG OCD, 234/k/i).

Nähere Hinweise auf die sozialen Dimensionen des Umgangs, den die Patres mit den Mönchen in Neu-Dschulfa pflegten, sind den Schreiben von Dimas della Croce zu entnehmen, mit denen dieser 1631 und 1632 den *praepositus generalis* zu überzeugen suchte, diese Praktiken seien mit der Regelobservanz seines Ordens vereinbar und dienten der Bekehrung der Armenier. Wenn die unbeschuhten Karmeliten bei ihren regelmäßigen Besuchen im Kloster in Neu-Dschulfa außerhalb ihres Konvents aßen, geschehe dies, um »die Gemeinschaft zu erhalten und zu fördern«, denn wie der Katholikos [Moses] und die Vardapet seien ihnen auch die Mönche »sehr geneigt«. Von Zeit zu Zeit gäben sie den unbeschuhten Karmeliten »gute Almosen« – etwa eine Ladung Mehl –, und bei jeder Gelegenheit und jedem wichtigen Geschäft unterstützten sie diese sehr, was die Patres »mit Zeichen der guten Korrespondenz und der Nächstenliebe« erwiderten, wenn die armenischen Mönche sie ihrerseits in ihrem Konvent besuchten.<sup>50</sup>

In der Propagandakongregation wurden die Gesten und Erklärungen des Vardapet und späteren Katholikos Moses hoffnungsvoll aufgenommen. Sie passten zum Bild einer erfolgreichen Persienmission, das die Kongregation in den ersten Jahren ihres Bestehens bekanntlich auch mit Bezug auf die Muslime pflegte.<sup>51</sup> Der Sekretär der *Propaganda fide*, Francesco Ingoli, war 1625 bereit, die Erklärungen von Vardapet Moses als Bekenntnis zur Union mit Rom entgegenzunehmen. Er empfahl, der Papst solle dem Vardapet als Zeichen der Anerkennung seiner Würde Bischofsgewänder überreichen lassen. Auch den Vorschlag, in der jeweils anderen Kirche Messe zu feiern, verstand er als geeignetes Mittel zur Bestätigung der Union; die verbleibenden »Irrtümer« würden der Vardapet und seine Priester dank der regelmäßigen Kommunikation mit den unbeschuhten Karmeliten überwinden. Bedingung blieb allerdings das Glaubensbekenntnis.<sup>52</sup> Während die Propagandakongregation von der Forderung nach Abschwörung und Absolution und damit von der Inszenierung der Union als Konversion absah, bestand sie auf der schriftlichen und in Rom zu prüfenden Form des Glaubensbekenntnisses als Voraussetzung für die Anerkennung als Bischof und die Zulassung der gemeinsamen Messfeier.<sup>53</sup>

50 P. Dimas della Croce O.C.D. an [?], *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 20.7.1631: »[...] se pure alcuna volta fra l'anno se mangiava for de casa, era nel convento di certi monachi in Giulfa, [...], facendosi ciò per mantenere, e fomentare la comunione con quei religiosi, poichè essi, come il loro Patriarca, e vescovi, ci sono molto ben affetti, dandoci anco di quando in quando bone elemosine [...], et in ogni occasione, e negotii gravi ci aiutano assai, accreditandoci anco sempre appresso li Armeni. Noi altri ancora habbiamo sempre mostrato ad essi segni di bona corrispondenza, e carità quando ci vengono a visitare [...].« Vgl. ders. an dens., Isfahan, 24.6.1631 (AGOCD, 237/b/40 und 41).

51 Vgl. 2.4. *Vorzeichen der Bekehrung oder Machiavellismus?*

52 Discorso del Segretario [Francesco Ingoli] intorno alla missione di Persia de' Padri Carmelitani Scalzi, 1625 (APF, SOCG, Bd. 209, fol. 45v).

53 *Congregazioni generali*, 13.6. und 22.8.1625 (APF, Acta, Bd. 3, fol. 233v, 250v).

Aus römischer Sicht blieb das Verhältnis ungeklärt, wenn man auch gerne annahm, Katholikos Moses und Cacciatur, Bischof von Neu-Dschulfa, würden die Umsetzung der beim Konzil von Florenz beschlossenen Union anstreben. Die Annahme der Beschlüsse des Konzils von Chalcedon hätte aus römischer Sicht an einer durch den Katholikos einzuberufenden Synode geschehen sollen.<sup>54</sup> Die Antwort des Katholikos auf das Ansinnen, das ihm die unbeschuhten Karmeliten Epifanio di San Giovanni Battista und Dimas della Croce 1629 vortrugen, war ambivalent: Einerseits bezeichnete es Moses als unmöglich, ein Konzil – Chalcedon – anzunehmen, welches durch einen den Armeniern feindlichen römischen Kaiser einberufen worden sei. Andererseits leugnete er die Unterschiede zwischen der armenischen und der katholischen Auffassung hinsichtlich der beiden Naturen Christi und unterstrich, nicht Streit, sondern Nächstenliebe sollte das Verhältnis zwischen den römischen und den armenischen Christen prägen. Dementsprechend bestritt er, dass die Armenier Leo I., Papst zur Zeit des Konzils von Chalcedon, für einen »Häretiker« hielten.<sup>55</sup>

Mit der von Francesco Ingoli verfassten Instruktion erteilte die Propagandakongregation 1632 den neu ernannten lateinischen Bischöfen von Isfahan und Bagdad, Juan Thadeo de San Eliseo und Timoteo Pérez, den besonderen Auftrag, den Katholikos Moses zu gewinnen, »der so nahe dabei sei, den katholischen Glauben anzunehmen«.<sup>56</sup> Indem die Kongregation 1000 Bilder des Heiligen Gregor drucken ließ<sup>57</sup>, um sie den Missionaren mitzugeben, nutzte sie den von den Armeniern als »Erleuchter« und ersten Katholikos ihrer Kirche am höchsten verehrten Heiligen als Symbol einer Kirche, die im gemeinsamen nicänischen Glaubensbekenntnis mit Rom verbunden war. Gleiches tat der neu ernannte Bischof von Isfahan, Juan Thadeo de San Eliseo, als er bei einem römischen Maler ein Gemälde in Auftrag gab, welches zeigte, wie der Heilige Gregor als Patriarch König Tiridates von Armenien zur Obödienz gegenüber Papst Silvester führte.<sup>58</sup> Der Bezug auf Gregor den Erleuchter ließ die Trennung von der Reichskirche im Gefolge des Konzils von Chalcedon als späteren Irrweg einer in ihren Grundlagen rechtgläubigen Kirche, die Union mit Rom als eine Rückkehr zu diesen Ursprüngen erscheinen.

54 *Congregazioni generali*, 5.9. und 21.11.1630 (APF, Acta, Bd. 7, fol. 119r, 158r).

55 P. Dimas della Croce O.C.D. an Kardinal Ludovico Ludovisi, Präfekt der Propagandakongregation, Isfahan, 25.11.1629 (APF, SOCG, Bd. 73, fol. 239r/v). Vgl. P. Epifanio di San Giovanni Battista O.C.D. an ?, Isfahan, 10.9.1629 (APF, SOCG, Bd. 115, fol. 367r); *Congregazione generale*, 4.7.1631 (APF, Acta, Bd. 7, fol. 343v–344r).

56 Istruzione per li due vescovi che si manderanno in Persia, verfasst von Francesco Ingoli, Sekretär der Propagandakongregation, durch die Kongregation genehmigt am 8.11.1632: »ch'è tanto vicino ad abbracciar la fede Cattolica« (APF, Istruzioni diverse, 1623–1638, fol. 181v). Vgl. Ingoli, *Quattro Parti del Mondo*, 113 f.

57 *Congregazione generale*, 22.11.1632 (APF, Acta, Bd. 8, fol. 142r).

58 Schätzung des Gemäldes von Alberto de Rossi, 20.3.1633 (AG OCD, 237/m/28, zit. in: [Chick], *Chronicle*, Bd. 1, 304, Bd. 2, 928 f.).

Ohne die förmliche Ratifikation der Union zur Bedingung zu machen, fand sich die Propagandakongregation 1632 bereit, die Prälaten Moses und Cacciatur in einem päpstlichen Breve, das die neu ernannten Bischöfe überbringen sollten, als »venerabiles fratres« anschreiben zu lassen. Schließlich gebe es alte Breven dieses Inhalts, welche die Päpste einst sogar »schismatischen« östlichen Patriarchen gesandt hätten. Im Fall der beiden Armenier waren mit der Anrede einerseits die Einschätzung als den Missionaren wohlgesinnte Prälaten und andererseits auf kirchenrechtlicher Ebene die Anerkennung ihres Kirchenamtes verbunden: Die römische Kirche, so die Kongregation, betrachte auch die Bischöfe der »Schismatiker« und »Häretiker« als »wahre Bischöfe«. <sup>59</sup>

Mit dem Tod des Katholikos 1632 <sup>60</sup> blieb die Ambiguität, die seine Beziehungen mit den unbeschuheten Karmeliten und mit Rom umgab, unaufgelöst. Die teilweise auch in Rom noch vorhandene Bereitschaft, mit dem Ziel der Union den Armeniern in den Formen des Umgangs entgegenzukommen und im Zweifelsfall deren Rechtgläubigkeit im römischen Sinne zumindest nicht auszuschließen, ließ Handlungsspielräume offen, die den unbeschuheten Karmeliten die Pflege »großer Freundschaft« mit dem Vardapet und späteren Katholikos erleichterten. In der Korrespondenz mit Kurie und Ordensoberen beschrieben die Patres die Praktiken sakramentaler Gemeinschaft als Mittel, die Armenier an die römische Kirche heranzuführen, und noch nicht als eine wegen der Verfolgung durch die »Schismatiker« unvermeidbare Praxis. Die bereits einsetzende und im Laufe des 17. Jahrhunderts intensivierete Verurteilung von *communicatio in sacris* durch Kurie und Ordensoberen zeitigte erst beschränkte Auswirkungen auf die Praxis vor Ort und auf die Art und Weise, wie lokale Akteure selbst in Berichten nach Rom über diese schrieben.

Bezeichnend dafür, wie die armenischen Geistlichen, mit denen die unbeschuheten Karmeliten in den 1620er Jahren Freundschaft pflegten, ihr Verhältnis zu Rom verstanden, mochte die Aussage sein, die ein Mitglied einer Gesandtschaft der englischen *East India Company* Bischof Cacciatur zuschrieb. Von Angehörigen der Gesandtschaft nach seiner Einschätzung des »Papstes von Rom« befragt, soll der Bischof von Neu-Dschulfa 1628 geantwortet haben, dieser sei »ein großer

59 *Congregazioni generali*, 8.II. und 22.II.1632: »veri episcopi« (APF, Acta, Bd. 8, fol. 133v–134r, 146r); Minuta del breve da scrivere al Arcivescovo d'Armenia Moysse et a Cacciatur Arcivescovo di Giulia et al Vertabiet Aristachio, [1632] (APF, SOCG, Bd. 209, fol. 274r); Breve Urbans VIII. an die armenischen Prälaten, Rom, 9.1.1633 (ed. in: [Chick], *Chronicle*, Bd. 2, 1329 f., vgl. Bd. 1, 302). Die 1632 durch die Propagandakongregation angestellten Überlegungen zur Anrede »schismatischer« armenischer Prälaten bestimmten auch noch die Formulierungen späterer Brevia (ed. in: ebd., Bd. 2, 1332–1335). Die Anrede »venerabilis frater« entsprach jener, mit der die Päpste die katholischen Bischöfe und Erzbischöfe anschrrieben.

60 *Congregazione generale*, 30.9.1633 (APF, Acta, Bd. 8, fol. 301r/v).



Bischof«, den er liebe, »weil er den Namen Christi bekenne«.<sup>61</sup> Eine solche Definition eröffnete Möglichkeiten und setzte Grenzen: Möglichkeiten für die Pflege sozialer und sakramentaler Nähe zu Geistlichen, die sich auf einen päpstlichen Auftrag beriefen; Grenzen für eine Union, welche die Anerkennung der päpstlichen Jurisdiktion beinhaltet hätte.

Im Kontakt mit den Missionaren vor Ort und mit der Kurie schärfte der armenische Klerus allerdings das Bewusstsein seiner eigenen Identität in Abgrenzung zur römischen Kirche. Die Unionsbemühungen – selbst wenn sie zwischen »venerebiles fratres« erfolgten – implizierten die Beschäftigung mit all jenem, was die Kirchen voneinander trennte, und förderten damit auf beiden Seiten die Wahrnehmung konfessioneller Andersartigkeit. Die Kontroversen der Spätantike um die beiden Naturen Christi, die auch die gegenwärtigen Positionen in einer zentralen Frage der Glaubenslehre begründeten, bestimmten deshalb seit den 1630er Jahren in zunehmendem Maße den Umgang mit dem armenischen beziehungsweise römischen »Anderen«, wie im Folgenden näher auszuführen sein wird.

In Isfahan und Neu-Dschulfa stand die Praxis »guter Freundschaft und Korrespondenz« im sozialen Umgang neben den Ansätzen zur konfessionellen Klärung. Gegenüber der römischen Kurie legten Katholikos Moses und Bischof Cacciaturo Wert auf die Feststellung, dass sie die unbeschuhten Karmeliten und die anderen Geistlichen als »legitime Brüder« liebten. Sie erinnerten mit einem ausgeprägt emotionalen Vokabular an die Eintracht, die zwischen Papst Silvester und Gregor dem Erleuchter geherrscht habe; in der Gegenwart liebten sie selbst als Glieder Christi die anderen Glieder Christi. Zugleich forderten sie, dass man in Rom die armenischen Geistlichen und Kaufleute ebenso gut behandle, und beklagten sich darüber, von den Katholiken als »Häretiker und Schismatiker« bezeichnet zu werden, obwohl sie doch in der zentralen Frage der beiden Naturen Christi wie diese die Ansichten des Nestorius ablehnten.<sup>62</sup>

In der Korrespondenz mit der Propagandakongregation hatten sich die Missionare darauf einzustellen, dass ihre eigene Kirche konfessionelle Regelmäßigkeit mit wachsendem Nachdruck einforderte. Dimas della Croce, der 1618 die Feier der Messe in den armenischen Kirchen, allgemein die »Kommunikation

61 »Moreover we tould him how the Romish church differs from ours and in what maner, and alsoe he tould us, being demaunded what he thought of the Pope of Roome, that he was a great bishope and that he loved him because he professed the name of Christe, and noe otherwise did he beleef him to be then another religious man.« (*Stodart, Journal*, 70).

62 *Sommario della lettera del Patriarcha Moyse, o Arcivescovo delle due Armenie, del Vescovo Cacciaturo, e del Vertabied Aristachio scritta a Nostro Signore in lingua armena, verfasst durch P. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D., o.O., n.d. (AGOCD, 236/a/8); Interpretatio epistolae lingua armena scriptae Summo Pontifici a Moise Archiepiscopo, a Cacciaturo episcopo, et ab Aristaches vartapiet, o.O., n.d. (AGOCD, 236/a/25).*

in geistlichen Dingen«, als besonders geeignete Missionsstrategie gepriesen hatte, pflegte in den 1630er Jahren einerseits nach wie vor den Kontakt mit hohen armenischen Geistlichen. So gratulierte er 1634 dem neuen Katholikos Philipp, Nachfolger von Vardapet Moses, zur Wahl und bedachte ihn mit einer Devotionalie. Regelmäßige Besuche bei den Aufenthalten des Katholikos in Neu-Dschulfa dienten der Pflege der »guten Korrespondenz«. <sup>63</sup> Andererseits verurteilte Dimas della Croce nun die geringe bekenntnismäßige Festlegung gegenüber der Kurie als Teil der armenischen »Irrtümer«. In einem Brief an den Präfekten der *Propaganda fide*, Kardinal Antonio Barberini, schrieb er, die Armenier seien »sehr verstockt in ihren Irrtümern«, zu denen unter anderem die »pestilenzialische« Aussage zählte, dass sich jede christliche Nation, die sich zum Mysterium der Heiligen Dreifaltigkeit und zur Gottessohnschaft Christi bekenne, auf dem Weg des Heils befinde. <sup>64</sup>

Bezeichnend für die Veränderung der Vorgaben, auf die Dimas della Croce mit solchen Äußerungen reagierte, ist der Gesinnungswandel des Sekretärs der Propagandakongregation, Francesco Ingoli. 1625 nahm dieser die Erklärungen von Vardapet Moses noch als Bekenntnis zur Union entgegen und unterstützte den Vorschlag, in der jeweils anderen Kirche Messe zu feiern. 1643 sprach er sich demgegenüber in einer Antwort auf verschiedene *dubia* der Persienmissionare zum Umgang mit »schismatischen« Armeniern unzweideutig gegen Praktiken der *communicatio in sacris* aus: Mischehen seien ebenso wie der Beizug von »Häretikern« als Taufpaten unzulässig; die Beichte dürfe nur bei Priestern abgelegt werden, welche sich in aller Form zum Katholizismus bekannten; den Katholiken sei die Teilnahme an den Ritualen der »Schismatiker« nicht erlaubt. <sup>65</sup> Ingoli definierte damit eine Position, die aus einem konfessionellen Selbstverständnis heraus konsequent war. Dementsprechend hatte das Heilige Offizium bereits 1637 entschieden, man müsse armenischen Pönitenten die Absolution verweigern, wenn sie das Glaubensbekenntnis nicht in der vom Heiligen Stuhl vorgeschriebenen Form ablegten und stattdessen nur erklärten, sie glaubten jenes,

63 P. Dimas della Croce O. C. D. an [P. Paolo Simone di Gesù Maria], *praepositus generalis* O. C. D., Isfahan, 20. 5. 1634 (AG OCD, 237/b/43); ders. an [Kardinal Antonio Barberini], Präfekt der Propagandakongregation, Isfahan, 16. 4. 1637 (APF, SOCG, Bd. 106, fol. 286r; AG OCD, 237/b/54). Vgl. *Congregazione generale*, 14. II. 1637 (APF, Acta, Bd. 12, fol. 389r).

64 P. Dimas della Croce O. C. D. an [Kardinal Antonio Barberini], Präfekt der Propagandakongregation, Isfahan, 11. 5. 1638: »In fatti questi Orientali sono tenacissimi, et ostinatissimi nelli loro errori, et li Armeni ne hanno fra le altre un pestifero, dicendo che ogni nazione de' Cristiani che confessa il misterio della S<sup>ma</sup> Trinità, e che Cristo Signor nostro è vero figlio di Dio sta nella via di salute [...]«. (APF, SOCG, Bd. 118, fol. 160v). Vgl. *Congregazione generale*, 14. 2. 1639 (APF, Acta, Bd. 13, fol. 252v–253r).

65 *Dubia missionariorum Persiae cum responsionibus secretarii Ingoli*, undatiert [1643] (APF, SOCG, Bd. 209, fol. 77r/v).

was Papst Silvester geglaubt hatte<sup>66</sup> – jener Papst also, der Gregor dem Erleuchter einer latinophilen armenischen Tradition zufolge bei einem Rombesuch die geistlichen Weihen gespendet haben soll<sup>67</sup>.

#### 4.2 »Wir brauchen Euch nicht«: Neue Praktiken konfessioneller Abgrenzung

1698 beklagten sich drei Vardapet<sup>68</sup> aus Neu-Dschulfa bitter über den katholischen Bischof von Isfahan, Élie de Saint-Albert. Ihre Klagen fassten sie in einem Schreiben zusammen, welches sie dem »treuen Herrn Agha und den anderen Armeniern« in Italien sandten. Diese sollten das Schreiben jenen, welche die Missionen unterhielten, und möglichst auch dem Papst vorlegen. Die Vardapet warfen dem unbeschuheten Karmeliten vor, die Armenier als »Häretiker«, »Schismatiker« und »Unwissende« zu bezeichnen. Der Bischof bestreite die Gültigkeit der armenischen Messe, die er als ebenso nutzlos bezeichne wie die übrigen Sakramente ihrer Kirche. Die von den armenischen Priestern gespendeten Sakramente spende er ein zweites Mal; insbesondere wiederhole er in aller Öffentlichkeit die Taufe jener, die zuvor bereits von armenischen Priestern getauft worden seien. Vom armenischen Klerus Exkommunizierte lasse er zur Kommunion zu. Den armenischen Priestern nehme er die Verstorbenen weg, um sie selbst zu bestatten. Den Gläubigen verbiete er, die Fastengebote ihrer Kirche zu befolgen, und er erteile Heiratsdispense im dritten, von der armenischen Kirche verbotenen Verwandtschaftsgrad. Den Vardapet zufolge stand dieses Verhalten in einem scharfen Gegensatz zum bisherigen Verhältnis zwischen den Missionaren und dem armenischen Klerus: Immer hätten sie »mit allen Missionaren Freundschaft gepflegt« und sich »in brüderlicher Nächstenliebe gegenseitig beehrt« und im Konvent besucht. Andere Missionare zeigten ihnen große Zuneigung, mit diesen hätten sie immer in Frieden gelebt, und über diese beklagten sie sich nicht. Élie de Saint-Albert hingegen habe einige Gleichgesinnte mit sich nach Neu-Dschulfa gebracht, verursache dort Skandal und bringe die armenische Gemeinde um Frieden und Ruhe. Statt die armenischen Priester zu unterstützen und die Gläubigen zum Gehorsam zu ermahnen, habe er großen Hass gesät. Bei allen seinen Handlungen berufe er sich auf den Papst.<sup>69</sup>

66 28.I.1637 (ACDF, *Dubia circa baptismum*, Bd. I: 1618–1698, fol. 177r–184v).

67 Vgl. dazu *Halfter*, *Das Papsttum und die armenische Kirche*, 143.

68 Die Vardapet bezeichneten sich dem verbreiteten europäischen Sprachgebrauch entsprechend als »dottori e vescovi«.

69 *Copia della lettera de' vescovi di Giulfia in Persia*, Neu-Dschulfa, 13.II.1698: »Novanta otto anni sono, che stiamo in questo luogo, habbiamo havuto amicitia sempre con tutti

Aus der Sicht der drei Vardapet konnten sie als armenische Christen gar nicht Gegenstand christlicher Mission sein, weil sie die Göttlichkeit Jesu und das nicänische Glaubensbekenntnis ja bereits anerkannten. Die Vardapet traten den Missionaren als christliche Priester gegenüber und stellten damit die Berechtigung ihrer Tätigkeit in Frage: »Patres, wir sind Christen; wir haben das wahre Priesteramt, wir brauchen Euch nicht.«<sup>70</sup> Die von den drei Vardapet 1698 beschriebenen Unterschiede in den Praktiken der katholischen Geistlichen finden im Quellenkorpus, das dieser Studie zugrunde liegt, eine vielfältige Bestätigung: Die Tendenz zur konfessionellen Vereindeutigung, welche die nachtridentinische Kirche prägte, hatte tatsächlich seit den 1640er Jahren auch in den Persienmissionen einzelne Exponenten. Der 1693 durch Papst Innozenz XII. zum Bischof ernannte Élie de Saint-Albert stand für eine entschiedeneren Abgrenzung, wie sie zur gleichen Zeit beispielsweise auch in der Mission gegenüber den Ostkirchen in den syrischen Provinzen oder in den Kontroversen um die chinesischen und die malabarischen Riten zu beobachten ist.<sup>71</sup> Zuvor hatten bereits die weiträumigen Netzwerke der armenischen Kirche dazu geführt, dass Auseinandersetzungen in anderen Kontaktzonen nach Persien zurückwirkten, wie im Weiteren zu zeigen sein wird. Die schärferen Abgrenzungen auf beiden Seiten sind umso besser dokumentiert, als sie in einem Gegensatz zur bisherigen Praxis standen und deshalb vor Ort auf Widerspruch stießen. Bei alledem bezogen sich die Verfasser des Schreibens von 1698 auf deutliche Unterschiede zwischen Élie de Saint-Albert und seinen Gefährten einerseits, den übrigen Missionaren andererseits. Letztere waren nach wie vor bereit, dem armenischen Wahrheitsanspruch, der auf das Konzil von Nicäa zurückgeführt wurde, so weit entgegenzukommen, dass Konflikte vermieden wurden. Die Vardapet aus Neu-Dschulfa warben ihrerseits mit ihrem Schreiben bei den katholischen weltlichen und kirchlichen Obrigkeiten in Italien um Verständnis und scheinen dabei ihre Hoffnungen selbst in den Papst gesetzt zu haben.

---

li missionarii, e con charità fraterna habbiamo scambievolmente honorati l'uni l'altri, venendo loro al nostro convento e noi andando a loro, ci siamo passati in pace del Signore e con questo habbiamo edificati i fedeli.« (APF, SC. Armeni, Bd. 4, 555r/v, 558r–559r). Beim »diletto, e fedele Signor Agha« dürfte es sich um Paron Agha di Matus gehandelt haben, der in Italien vom Kommendaagent einer Kaufmannsfamilie von Neu-Dschulfa zum reichen Kaufmann aufgestiegen war. 1698 spielte er in der armenischen Gemeinschaft von Livorno eine führende Rolle. Im gleichen Jahr erhielt er verschiedene päpstliche Ehrentitel (*Aslanian*, *The Early Arrival of Print*, 428–431, 434–439, 447 f.).

70 Copia della lettera de' vescovi di Giulfa in Persia, Neu-Dschulfa, 13.10.1698: »Padri, noi siamo Christiani, habbiamo il vero sacerdotio, non habbiamo bisogno di voi [...]« (APF, SC. Armeni, Bd. 4, 558r/v).

71 Vgl. 7.1. *Doktrinäre Klärungen*.

#### 4.2.1 Weiträumig vernetzt

Die Aufnahme der Missionare durch den armenischen Klerus wurde zugleich durch lokale Logiken und durch die weiträumige Vernetzung der armenischen Gemeinschaft bestimmt. Geistliche und Laien verstanden die Pflege der Kontakte zu den Missionaren als eine Chance, ihr Beziehungskapital zu mehren. Den katholischen Geistlichen öffneten sich damit Türen, zugleich wurden sie jedoch in Streitigkeiten hineingezogen, bei denen es zunächst mehr um Einfluss und Macht als um Fragen des Bekenntnisses ging. In konfessionelle Kategorien gefasst wurden diese Gegensätze erst in der Interaktion mit den Missionaren.<sup>72</sup>

Wie Prälaten anderer Ostkirchen erhofften sich seit dem frühen 17. Jahrhundert auch hohe armenische Geistliche von den Kontakten mit der römischen Kurie und weltlichen katholischen Höfen einen Rückhalt gegenüber den muslimischen Obrigkeiten und Gegenspielern innerhalb der eigenen Gemeinschaft. Während Katholikos David IV. nach der Deportation der Armenier aus Dschulfa am Arax im Jahr 1605 von Neu-Dschulfa aus den Anspruch auf das höchste Amt der armenischen Kirche erhob, war sein Koadjutor Melchisedech in Etschmiadsin geblieben. Damit zeichnete sich ein Konflikt zwischen Neu-Dschulfa und Etschmiadsin ab, der die armenische Kirche das ganze 17. Jahrhundert hindurch prägen sollte. Die armenischen Gemeinden richteten sich auf die konkurrierenden Amtsträger aus, die ihrerseits gegenüber ihrem innerkirchlichen Gegner auch auf die Beziehungen nach Rom setzten: David IV. pflegte dementsprechend anfänglich gute Beziehungen zu den Augustinern; 1607 gelobte er sogar Papst Paul V. und dessen Nachfolgern Gehorsam. An dieser Erklärung kristallisierte sich die Opposition eines Teils des Klerus und der reichen Kaufleute von Neu-Dschulfa, die zu Melchisedech hielten. Schah 'Abbās I. glaubte seinerseits durch die Beziehungen zu Rom seine Autorität über die armenischen Untertanen in Frage gestellt; unvorsichtige Erklärungen der Augustiner über den Gehorsam der Armenier gegenüber dem Papst trugen dazu bei, David IV. gegenüber dem Schah in Bedrängnis zu bringen und ihn den Patres zu entfremden.<sup>73</sup>

Der Gegensatz zwischen dem Katholikos und seinem Koadjutor war kein Bekenntniskonflikt. Während David IV. die Beziehungen nach Europa nicht abbrach<sup>74</sup>, versuchte auch sein Koadjutor in den innerarmenischen Konflikten und gegenüber dem Schah Rückhalt zu gewinnen, indem er Kontakt zur Kurie aufnahm. Dazu sandte er 1610 einen Vardapet mit einem Brief an den Papst nach

72 Aus dieser Perspektive zu den verschiedenen Ostkirchen im syrischen Raum: *Heyberger*, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, 381–549.

73 *Gulbenkian*, *Relações religiosas*, 315–321; *ders.*, *Deux lettres surprenantes*, 311–318, 327.

74 So bat er in den Jahren 1612 und 1614 König Philipp III. brieflich um Hilfe gegen die muslimischen Osmanen und Safaviden (ebd., 329–333, 337f.).

Rom, in welchem er den päpstlichen Primat und die beiden Naturen Christi anzuerkennen behauptete; 1617, 1622 und 1623 bekräftigte er sein Bekenntnis zur Union.<sup>75</sup> Als Melchisedech in den 1620er Jahren Etschmiadsin verlassen und nach Polen fliehen musste, gewannen die Kontakte mit Rom an Bedeutung. In Polen weihte Melchisedech kurz vor seinem Tod 1627 noch Nikol Torosowicz, den Sohn eines wohlhabenden Kaufmanns, zum Erzbischof von Lemberg. Damit setzte er sich über das Recht der lokalen Gemeinde hinweg, dem Katholikos einen Kandidaten vorzuschlagen. Die Ernennung spaltete die armenische Gemeinde von Lemberg und bildete damit den Ausgangspunkt eines Konflikts, in welchem Torosowicz Rückhalt in der Union mit Rom suchte.

Zunächst war es also nicht bekenntnismäßigen Differenzen, sondern dem Konflikt zwischen zwei Faktionen innerhalb der armenischen Gemeinde von Lemberg geschuldet, dass dort die Autorität von Moses als Katholikos und von Cacciatur, Bischof von Neu-Dschulfa, als Visitator der armenischen Gemeinden in Polen-Litauen durch einen Erzbischof herausgefordert wurde, der sich als katholisch bezeichnete und bei den katholischen kirchlichen Obrigkeiten in Polen-Litauen und in Rom Rückhalt gegenüber seinen lokalen Gegnern suchte, die er als »Schismatiker« abstempelte.<sup>76</sup> Aus den Streitigkeiten zwischen zwei Faktionen innerhalb der armenischen Gemeinde von Lemberg resultierte ein Konflikt zwischen der Jurisdiktion des Katholikos und jener des Papstes. Diese Auseinandersetzung förderte auf beiden Seiten die Tendenz, die eigene Lehre und Praxis als einzig »richtig« zu definieren.

Während Ladislaus IV., König von Polen, den Konflikt als jurisdiktionellen Gegensatz auffasste und die in ihren Privilegien geschmälernten armenischen Gegner von Torosowicz in Lemberg unterstützte, vergrößerte sich mit wachsender Entfernung und abnehmender Vertrautheit mit den lokalen Verhältnissen die Neigung, die Auseinandersetzungen um die Besetzung des Erzbischofsamtes als Bekenntniskonflikt zu verstehen. Dementsprechend entschied die Propagandakongregation 1633, es sei nichts zugunsten des Katholikos und der Armenier von Lemberg zu beschließen, die sich dem Gehorsam gegenüber dem unierten Erzbischof entzögen.<sup>77</sup>

75 Alonso, Angel María Cittadini, 20–24; *Petrowicz*, L'unione degli Armeni, 10 f.

76 1633 behandelte die *Propaganda fide* ein Schreiben von Nikol Torosowicz, der die Kongregation unter Bezugnahme auf seine Stellung als katholischer Erzbischof aufforderte, dem lateinischen Erzbischof von Lemberg, dem Prior der Dominikaner und dem Rat der Stadt zu schreiben, »damit er nicht von den Schismatikern unterdrückt werde («ne a schismaticis opprimatur») (*Congregazione generale*, 11.5.1633 [APF, Acta, Bd. 8, fol. 226r, zit. in: *Petrowicz*, L'unione degli Armeni, 60–62]).

77 *Congregazione generale*, 29.8.1633: »[...] censuit nihil esse rescribendum ad favorem praefati Patriarchae et Armenorum Leopoliensium, qui ab obedientia dicti Archiepiscopi uniti

Da sich dennoch weder König Ladislaus IV. noch der lateinische Erzbischof von Lemberg auf seine Seite schlugen, reiste Torosowicz 1634 nach Rom, um dort als unierter Erzbischof (wie er nun bezeichnet wurde) um Unterstützung gegenüber seinen Gegnern in Lemberg zu werben. Während seines fast einjährigen Romaufenthaltes 1634–1635 wollte er mit der Propagandakongregation die Bedingungen einer Union seiner Kirche aushandeln. In seinem Glaubensbekenntnis vor dem Nuntius in Polen hatte er sich 1632 ausbedungen, dass alle Riten seiner Kirche, die eine Union mit Rom nicht ausschlossen, Bestand haben sollten. Nichtsdestotrotz sah er sich nun gezwungen, sich in fast allen strittigen Punkten den Vorbehalten der Kurie zu fügen. Die durch Urban VIII. zur Prüfung seiner Anliegen benannten Theologen, der Datar und vier Kardinäle der *Propaganda fide* lehnten es in einer Partikularkongregation am 30. Januar 1635 ab, den Armeniern in Polen in Fragen der Liturgie entgegenzukommen: Weder durften sie die Messe mit reinem Wein (das heißt ohne die Zugabe von etwas Wasser) feiern, noch waren Abweichungen vom Gebrauch der römischen Kirche in der Formulierung des Trishagion (die Hinzufügung des Hinweises auf den Tod Christi am Kreuz) und des Credos oder in Bezug auf den Festkalender zulässig. Weil die armenische Liturgie noch viele andere »Irrtümer« beinhalte, könne der Papst befehlen, dass Torosowicz das Glaubensbekenntnis in der jüngst den Ostchristen vorgeschriebenen Form wiederhole.<sup>78</sup>

An die Partikularkongregation vom 30. Januar 1635 schlossen sich 1635 und 1636 zusätzliche Kongregationen in ähnlicher Zusammensetzung an, die weitere Fragen der armenischen Liturgie klärten. Diese Beratungen und die jahrzehntelangen Kontroversen um die Union der Armenier in Polen-Litauen trugen entscheidend dazu bei, dass die Propagandakongregation und das Heilige Offizium – auf älteren Grundlagen aufbauend – eine eigene Entscheidungspraxis entwickelten. Dabei wurden die von den lateinischen Praktiken abweichenden Riten in zunehmendem Maße mit »häretischen« Glaubenslehren identifiziert.<sup>79</sup> Zum Beispiel wurde die Beimischung von etwas Wasser zum Messwein als Zeichen der Abwendung von der »monophysitischen Häresie« und des Bekenntnisses zum römischen Verständnis von den beiden Naturen Christi beschrieben und so mit einem theologischen Sinn gefüllt, der ihr bis dahin in der Wahrnehmung der Missionare gefehlt hatte.<sup>80</sup>

Die Entscheide entsprachen der allgemein fassbaren Tendenz, die Ostkirchen hinsichtlich der Bedingungen einer Union deutlicher Rom unterzuordnen: Im

---

se subtraxerant, contra eundem Archiepiscopum unitum« (APF, Acta, Bd. 8, fol. 296r, zit. in: *Petrowicz, L'unione degli Armeni*, 60–63).

78 *Congregazione particolare*, 30.1.1635 (APF, Acta, Bd. 10, fol. 181v–184r; APF, SOCG, Bd. 291, fol. 146r–151v). Vgl. *Petrowicz, L'unione degli Armeni*, 65–72, 208–211.

79 Ebd., 76–78, 206–213.

80 *Congregazione particolare*, 30.1.1635 (APF, Acta, Bd. 10, fol. 181v–182v).

Gegensatz zu den Beschlüssen des Konzils von Florenz (1439) erwähnte das Glaubensbekenntnis, welches Urban VIII. von den Prälaten der Ostkirchen und nun auch von Torosowicz verlangte, die Rechte und Privilegien der Patriarchen nicht mehr; es gipfelte in einem Gehorsamseid gegenüber dem Papst als Nachfolger Petri und Vikar Christi. Die Unterschiede spiegelten die Tendenz der nachtridentinischen Kirche wider, den päpstlichen Primat entschiedener geltend zu machen; demgegenüber hatten in Florenz die Autorität des Konzils und die Bereitschaft zu einem Ausgleich noch stärker im Vordergrund gestanden. In der Folgezeit forderte die Propagandakongregation beinahe ausnahmslos die Unterzeichnung des Formulars Urbans VIII. ein und gab sich auch dann nicht mit abweichenden Formulierungen zufrieden, wenn im Inhalt Übereinstimmung bestand.<sup>81</sup>

Die Ernennung von Torosowicz zum Erzbischof von Lemberg und die daran anschließenden, jahrzehntelangen Auseinandersetzungen um die Union der Armenier in Polen-Litauen schärfte auch beim armenischen Klerus das Bewusstsein konfessioneller Eigenart. Der Umstand, dass Bischof Cacciaturo von Neu-Dschulfa im Auftrag von Katholikos Moses 1630–1631 persönlich in den Konflikt in Lemberg eingriff und dabei schwerste Anfeindungen seitens des dortigen katholischen Klerus ertragen musste, wirkte seit den 1630er Jahren auf sein Verhältnis zu den Missionaren in Persien zurück, obwohl diese selbst von Kontroversen, wie sie in Lemberg geführt wurden, noch absahen. In einer zwischen 1651 und 1662 verfassten armenischen Chronik beschrieb Vardapet Arak'el von Täbris, wie sich die »fränkischen« Patres in den Disputationen in Lemberg über die Unwissenheit Cacciaturus und seiner Begleiter lustig gemacht hätten. Um seine eigenen theologischen, philosophischen und sprachlichen Kenntnisse zu verbessern, sei der Bischof von Neu-Dschulfa deshalb auf der Rückreise nach Persien einige Monate in Etschmiadsin bei einem besonders angesehenen Lehrer geblieben. Der Konflikt in Lemberg bildete dem Chronisten zufolge auch den Anlass für die Übersetzung verschiedener lateinischer Bücher ins Armenische.<sup>82</sup>

Auf katholischer und armenischer Seite griffen die Vorgänge auf verschiedenen Ebenen ineinander. Nikol Torosowicz gewann die Protektion der *Propaganda fide*, indem er sich 1635 in die durch die Partikularkongregation formulierten Bedingungen fügte. Mit diesen waren eindeutige und im Verhältnis zu den Armeniern kontroverse bekenntnismäßige Bezugspunkte gesetzt, an denen sich die

81 Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, 234 f.; Vries, *Rom und die Patriarchate*, 311–313. Zu den römischen Glaubensbekenntnissen für die unierten Ostchristen: Girard, *Comment reconnaître*. Manche Missionare zogen es allerdings vor, die Notwendigkeit des Glaubensbekenntnisses zu »übersehen« und ein solches nicht einzufordern (Hamilton, *The Copts and the West*, 77 f.).

82 *Arak'el of Tabriz*, *Book of History*, 309 f., 316–318. Vgl. Ghougassian, *The Emergence of the Armenian Diocese*, 92.



Kongregation selbst, aber auch konfessionelle Scharfmacher unter den Missionaren zunehmend orientieren sollten. Die Missionare machten die Erfahrung, dass mit der Betonung konfessioneller Regelmäßigkeit in Rom Gunst und Protektion zu gewinnen war. Im Folgenden sollen diese Interaktionen anhand der beiden am besten dokumentierten Fälle in den Blick genommen werden.

#### 4.2.2 Konfessionelle Scharfmacher in römischer Gunst

Seit den 1640er Jahren stellten in Persien einzelne Missionare die bisher gegenüber den Armeniern geübte Praxis christlicher Gemeinsamkeit in Frage, wonach die »Irrtümer« mehr eine Folge von Unwissenheit als der Abkehr vom »wahren« Glauben waren. Die entschiedene Hinwendung zur konfessionellen Kontroverse wurde bereits von den Zeitgenossen mit der Person zweier Geistlicher assoziiert, die aufgrund ihrer diesbezüglichen Verdienste in die besondere Gunst der Propagandakongregation gelangten und in vergleichsweise hohe Ämter ernannt wurden – zumindest höhere als die anderen Persienmissionare ihrer Zeit: Der Dominikaner Paolo Piromalli (1591–1667) wurde 1655 Erzbischof von Naḥčivān und 1664 Bischof von Bisignano in Kalabrien, und der bereits erwähnte unbeschuhte Karmelit Élie de Saint-Albert (1643–1708) wurde 1693 Bischof von Isfahan. Beide stießen vor Ort auf große Widerstände, und beide verstanden es, den Umgang damit gegenüber der römischen Kurie als Nachweis ihres besonderen Einsatzes für die Kirche darzustellen.

*»Er disputiert immer wütend«: Der Dominikaner Paolo Piromalli*

Paolo Piromalli wurde 1631 durch die Propagandakongregation in die dominikanische Ordensprovinz Naḥčivān im Kaukasus entsandt. Dort sollte er die Leitung des Studienkollegs übernehmen, das 1623 als Instrument einer Reform der Kirche des katholischen armenischen Erzbistums auf Initiative der Kongregation gegründet worden war.<sup>83</sup> Seit dem späten 16. Jahrhundert war auch die entfernte Ordensprovinz im Kaukasus in den Fokus der römischen Reformbemühungen geraten. 1583 wurden die bereits zuvor mit den Dominikanern verbundenen armenischen *Fratres Unitores* in diesen Orden integriert.<sup>84</sup> Ab 1614 nahm diese Eingliederung mit der Entsendung von Paolo-Angelo Cittadini als Generalvikar – in Begleitung von vier weiteren Dominikanern europäischer Herkunft – Gestalt an.

83 Zur Mission Cittadinis: *Eszer*, Paolo-Angelo Cittadini O.P., 336–423; *Alonso*, Angel María Cittadini.

84 Dazu die Ausführungen zu Beginn von 4. *Unter »Brüdern«, »Schismatikern« oder »Häretikern«? Missionare und Armenier.*

Obwohl er instruiert war, Kontroversen zu meiden, stellte sich Cittadini in einen Gegensatz zum katholischen armenischen Erzbischof, der seinen tridentinisch geprägten Vorstellungen nicht entsprach und den er deshalb durch einen italienischen Dominikaner ersetzt sehen wollte. Als Urban VIII. im Jahr 1626 Cittadini zum Koadjutor des armenischen Erzbischofs ernannte, verband er damit das Nachfolgerecht, hebelte also das Vorschlagsrecht des lokalen Wahlgremiums aus. Dieses bestand aus sechzehn Geistlichen (darunter acht Dominikanern) und acht Laien und besaß die Kompetenz, dem Papst einen Kandidaten zur Ernennung vorzuschlagen. Letztlich blieb der päpstliche Entscheid aber wirkungslos, weil Cittadini starb, bevor er das Amt als Erzbischof antreten konnte.<sup>85</sup>

Aufgrund dieser Vorgeschichte bestanden im lokalen armenischen Klerus bereits große Vorbehalte gegen Eingriffe von außen, als Paolo Piromalli 1632 nach Naḥčivān gelangte. Der Dominikaner zerstritt sich schon unmittelbar nach seiner Ankunft mit seinen armenischen Ordensbrüdern und dem Erzbischof. In den Briefen, die er nach Rom sandte, inszenierte er sich als kompromisslosen Verfechter tridentinischer Regelhaftigkeit. Er prangerte die Unwissenheit und den Lebenswandel der armenischen Ordensleute an und tadelte die Amtsführung des Erzbischofs. Briefe solchen Inhalts wurden allerdings von den Gegner Piromallis abgefangen, die den Dominikaner deshalb bis zu einem Entscheid des Ordensgenerals über sein Schicksal in Haft nahmen.<sup>86</sup>

In der Zeit seiner Haft (1632–1634) lernte der streitbare Pater die armenische Sprache. Während der Ordensgeneral den Konflikt 1633 dadurch zu lösen versuchte, dass er die Freilassung Piromallis anordnete, diesen jedoch nach Rom zurückberief, fand der Pater hinreichenden Rückhalt bei der Propagandakongregation, um seine Tätigkeit in Naḥčivān fortzusetzen.<sup>87</sup> In den Denkschriften, die er der *Propaganda fide* vorlegte, zeichnete Piromalli das Bild einer armenischen Kirche, deren Irrtümer in Glaubenssachen durch jene in den anderen Wissensbereichen bestätigt würden: Die armenische Kirche irre in der Grammatik, in der Philosophie, in der Geschichtsschreibung, in der Theologie und in der Kenntnis der Heiligen Schrift. Hatten die Missionare bisher vor allem den Differenzen in der rituellen Form und in der Frage der beiden Naturen Christi Beachtung geschenkt, so erstellte Paolo Piromalli nun lange Listen der »Irrtümer der Armenier«.<sup>88</sup> Der Dominikaner erwarb sich auf diese Weise in Rom einen

85 Eszer, Paolo-Angelo Cittadini O.P., 373 f., 403 f., 413. Zum Wahl- und Ernennungsverfahren: *Alonso*, Angel María Cittadini, 19 f., 142–162.

86 Eszer, Ogotinos Bajenc O.P., 196–207; *Longo*, Silvestro Bendici, 109 f.

87 Ebd., 110 f.

88 *Relatione degl'errori della chiesa Armena fatta da fra Paolo Pyromallo prefetto della missione d'Armenia, et rettor del Collegio di Nahcivan, undatiert [in der Congregazione generale der Propaganda fide vom 22.6.1637 behandelt]* (APF, SOCG, Bd. 293, fol. 4r);

Ruf als Kenner der armenischen Kirche. Der Rückhalt bei der *Propaganda fide* manifestierte sich unter anderem darin, dass ihn die Kongregation in den 1630er Jahren nach Lemberg sandte, um dort zwischen Bischof Torosowicz und der armenischen Gemeinde zu vermitteln, und ihn nach einem Aufenthalt in Rom in den frühen 1640er Jahren beauftragte, mit Katholikos Philipp über die Union der armenischen Kirche zu verhandeln. Stattdessen trug Piromalli dazu bei, die Gegensätze zu vertiefen.<sup>89</sup>

In den 1640er Jahren hielt sich Piromalli zeitweise in Isfahan auf, wo er sich als Autor kontroverstheologischer Schriften und als unbeirrbarer Prediger betätigte, der sich gut auf Armenisch auszudrücken wusste.<sup>90</sup> Rückhalt fand er dabei bei den Augustinern, die selbst in der Armeniermission kaum in Erscheinung traten. Die polarisierenden Auswirkungen seiner Tätigkeit wurden von allen Seiten herausgestrichen, in positiven Tönen bloß seitens des Augustiners José do Rosário: Zur Erbauung aller habe Piromalli zur Festigkeit und Beständigkeit im katholischen Glauben beigetragen. Deshalb werde er vom Katholikos und der armenischen Nation verfolgt. Er habe mit den armenischen Geistlichen disputiert, doch sei ihrer großen Blindheit nicht beizukommen. Den Gläubigen hätten sie unter Androhung der Exkommunikation verboten, mit Piromalli auch nur zu sprechen.<sup>91</sup> Den Einschränkungen missionarischer Tätigkeit wollten Paolo Piromalli und der Augustiner José do Rosário mit Drohungen und Repressalien der katholischen Fürsten gegen die armenischen Kaufleute beikommen.<sup>92</sup>

---

»Ego Fr. Paulus Pyromalli ordinis Sancti Dominici missionarius huius Sacrae Congregationis ad nationem Armenorum [...] inveni nationem illam in multos cecidisse errores, quorum capita principalia sunt infrascripta«, undatiert (ebd., Bd. 119, fol. 142r–145v).

89 *Petrowicz*, *L'unione degli Armeni*, 113–115.

90 Mit einer in lateinischer Sprache verfassten, 1656 in Wien gedruckten und später ins Armenische übersetzten *Apologia de duplici natura Christi, divina scilicet et humana, ex S. Cyrillo Alexandrino petita, contra P. Simonem, Armenorum Doctorem* knüpfte Piromalli an Schriften an, die er zu diesen Fragen bereits in den Jahren 1645 und 1646 in Isfahan verfasst und in handschriftlicher Form in Umlauf gebracht hatte. Siehe P. Paolo Piromalli O.P. an [Kardinal Antonio Barberini], Präfekt der Propagandakongregation, Isfahan, 15.II.1646 (APF, SOCG, Bd. 65, fol. 330r). Über die Veröffentlichung seiner Werke in Wien: *Eszer*, *Sebastianus Knab O.P.*, 221f.

91 P. José do Rosário O.S.A. an [Francesco Ingoli, Sekretär der Propagandakongregation], Isfahan, 21.6.1644 (APF, SOCG, Bd. 62, fol. 188r–191v, 202r–203v, 210r–211v, ed. in: *Alonso*, *P. José del Rosario O.S.A.*, 300–302).

92 Ders. an dens., Isfahan, 2.4.1643; ders. an [Kardinal Antonio Barberini], Präfekt der Propagandakongregation, Isfahan, 3.4.1643 (APF, SOCG, Bd. 62, fol. 216r–222v, ed. in: *Alonso*, *P. José del Rosario O.S.A.*, 296, 299); P. Paolo Piromalli O.P. an dens., Eriwan, 30.7.1645 (APF, SOCG, Bd. 64, fol. 285r).

Gegen Piromalli wandten sich die unbeschuhten Karmeliten und die meisten Kapuziner.<sup>93</sup> Besonders gespannt war das Verhältnis Piromallis zum Kapuziner Valentin d'Angers, der zugleich schwierige Beziehungen zum Augustiner José do Rosário unterhielt. Mit gegenseitigen Anschuldigungen trugen Piromalli und Valentin d'Angers den Konflikt vor die Propagandakongregation. Piromalli behauptete in einem Schreiben an Francesco Ingoli, zwischen dem Kapuziner und den anderen Missionaren gäbe es ein »großes Schisma« bezüglich der Regelobservanz. Ohne Lizenz des bischöflichen Generalvikars (des Augustiners José do Rosário) wolle Valentin d'Angers Trauungen vornehmen, weil in Isfahan die Konzilsbeschlüsse nicht veröffentlicht worden seien, wie er fälschlicherweise behauptete.<sup>94</sup> Mit solchen Anschuldigungen versuchte Piromalli, einen Geistlichen zu diskreditieren, der ihm – ebenfalls in der Korrespondenz mit Ingoli – seinerseits vorwarf, mit seinem kontroversen Vorgehen das bis dahin gute Verhältnis der Missionare zu den Armeniern zu ruinieren. Wie könnte man auch mit einem Mann verkehren, der »immer wütend disputiere« und jene, mit denen er spreche, beschimpfe?<sup>95</sup> Ähnlich wie der Kapuziner argumentierte der Provinzialvikar der unbeschuhten Karmeliten, Domenico di Santa Maria. In den Straßen und auf den Plätzen Neu-Dschulfas gegen die »Irrtümer« der Armenier zu predigen, wie es Piromalli tue, sei nicht angebracht. Pater Domenico unterstrich das Missfallen der armenischen Geistlichen angesichts der Kontroversen, die Piromalli in öffentlichen Disputationen und mit seinen Schriften ausfocht. Wie der Kapuziner sah auch der unbeschuhte Karmelit dadurch die Handlungsspielräume der Missionare bedroht.<sup>96</sup>

Die gegensätzlichen Stellungnahmen bildeten die Grundlage für die Beurteilung des Vorgehens Piromallis durch die *Propaganda fide*. Je nach Beziehungskonstellation verschafften sich unterschiedliche Stimmen Gehör. Verdiente das entschiedene Bekenntnis zu konfessioneller Regelmäßigkeit aus der Sicht

93 Vier Augustiner, aber nur einer der Kapuziner und kein einziger unbeschuhter Karmelit bestätigten die Aussagen, die Paolo Piromalli in seinem Schreiben an den Präfekten der Propagandakongregation gemacht hatte (datiert Isfahan, 15.11.1646 [APF, SOCG, Bd. 65, fol. 330v]).

94 P. Paolo Piromalli O.P. an Francesco Ingoli, Sekretär der Propagandakongregation, Isfahan, 9.3.1647 [APF, SOCG, Bd. 65, fol. 331v]. Vgl. P. José do Rosário O.S.A. an [dens. ?], Isfahan, 19.3.1646 (ebd., fol. 334r).

95 P. Valentin d'Angers O.F.M. Cap. an dens., Isfahan, 4.9.1647: »[...] di quale maniera si può trattare con uno huomo che disputa sempre in colera, che da de li pugni, che dice de le iniurie a quelli con cui tratta.« (APF, SOCG, Bd. 65, fol. 332r).

96 P. Domenico di Santa Maria O.C.D. an [P. Eugenio di San Benedetto, *praepositus generalis* O.C.D. ?], Isfahan, 7.3.1646 (AGOCD, 237/f/19); ders. an P. Bruno [de Saint-Yves], Vikar O.C.D. in Aleppo, Isfahan, 21.3.1650 (AGOCD, 237/f/24, beide Briefe zit. in: [Chick], Chronicle, Bd. 1, 377).

der Kongregation eine positive Wertung, so machte man sich zugleich Sorgen über den Schaden, den das schroffe Vorgehen Piromallis anrichten könnte. 1644 beantworteten die Kardinäle dessen Bericht über seine Disputationen mit den armenischen »doctores« mit der Aufforderung, von öffentlichen Disputationen abzusehen, weil diese mehr Schaden als Nutzen anrichteten. Stattdessen solle er eine Schule eröffnen.<sup>97</sup>

1654 beschloss die *Propaganda fide* dennoch, dem Papst die Ernennung von Paolo Piromalli zum Erzbischof von Naḥčivān vorzuschlagen. 1655 folgte Alexander VII. dem Vorschlag der Kongregation. Damit fielte er nicht nur einen Entscheid zugunsten einer vor Ort höchst umstrittenen Persönlichkeit, sondern setzte sich zugleich wie bereits Urban VIII. im Jahr 1626 über das Vorschlagsrecht von Geistlichen und Laien der Kirchenprovinz hinweg. Piromalli hielt sich zum Zeitpunkt dieser Entscheide in Rom auf, wo er einflussreiche Netzwerke mobilisiert hatte. Nach der Weihe zum Erzbischof am 4. Juli 1655 in der Kirche Santa Maria Egiziaca degli Armeni blieb Piromalli vorerst in Rom. Im Wissen um den Widerstand, auf den seine Ernennung in Naḥčivān stieß, bemühte er sich darum, auch noch zum Präfekten der Dominikanermission in Armenien ernannt zu werden. Seitdem im Oktober 1655 der Dominikaner Domenico Curdo in Rom angekommen war, um die Rechte der Ortskirche bei der Ernennung des Erzbischofs geltend zu machen, verfügten die Gegner Piromallis allerdings ihrerseits über eine Stimme in Rom. In der Propagandakongregation setzten sich nun jene durch, die der Ernennung Piromallis zum Präfekten der Mission abgeneigt waren; hingegen erlaubte 1656 der Ordensgeneral der Dominikaner Piromalli, einige Geistliche seiner Wahl nach Naḥčivān mitzunehmen.<sup>98</sup>

Bei den unbeschulten Karmeliten weckte die Nachricht von der Ernennung Piromallis zum Erzbischof von Naḥčivān ernste Besorgnis: Piromalli sei »ein viel zu gewalttätiger und vehementer Geist«, schrieb der unbeschulte Karmelit Denis de la Couronne d'Épines einem Definitor seines Ordens. Er sei die Ursache »sehr großer Zerrüttung und Abneigung« der Armenier gegen die Missionare.<sup>99</sup> Der Provinzialvikar bezweifelte zwar – zu Recht –, dass Piromalli als Erzbischof von Naḥčivān die Kompetenz besitze, die Missionare außerhalb seiner Provinz zu visitieren. Dennoch wollte er im Zweifelsfall die Exemption seines Ordens durch eine Bulle bestätigt wissen, wie sie den unbeschulten Karmeliten

97 *Congregazione generale*, 19.1.1644 (APF, Acta, Bd. 16, fol. 11v–12r).

98 Longo, Silvestro Bendici, 113–117, 126 f.

99 P. Denis de la Couronne d'Épines O.C.D. an P. Isidore de Saint-Joseph, *definitor generalis* O.C.D., Isfahan, 8.4.1656: »[...] c'est un esprit bien trop violent et véhément, qui a causé très grandes altérations et aversions des Arméniens vers nous.« (AGOCD, 237/c/25, zit. in: [Chick], Chronicle, Bd. 1, 381).

schon 1611 bei der Visitation durch António de Gouveia, Bischof von Cyrene, gewährt worden war. Der Dominikaner sei ihnen nicht geneigt, da sie seinem Eifer nie zugestimmt hätten.<sup>100</sup>

Die kurze Amtszeit Piromallis als Erzbischof, der erst im Juli 1657 in seine Provinz gelangte, war durch schwere Konflikte mit den armenischen Dominikanerpatres und Laien geprägt, die ihm vorwarfen, viele neue – tridentinische – Zeremonien einführen zu wollen. 1660 wurde Piromalli deshalb durch die Propagandakongregation scharf getadelt; damals hatte er seine Erzdiözese bereits wieder verlassen.<sup>101</sup> Der Tadel erfolgte aufgrund der Klagen, die in schriftlicher und mündlicher Form die Kongregation erreicht hatten. Einer der Kläger, der Dominikaner Silvestro Bendici, plädierte vor der *Propaganda fide* für ein Vorgehen, das Konflikte mit dem armenischen Klerus vermeiden sollte: Die Kongregation sollte den Missionaren erlauben, die Unierten nicht auf die Pflicht hinzuweisen, die Sakramente ausschließlich von katholischen Priestern zu empfangen. Die Sakramentsgemeinschaft mit den »Schismatikern« sollte also zwar nicht formell gebilligt, aber doch geduldet werden.<sup>102</sup> Gegenüber solchen Positionen hatte Paolo Piromalli bei der Propagandakongregation bessere Karten. Dort galt er als Kenner der Ostkirchen und Verfechter tridentinischer Regelmäßigkeit. Ungeachtet der Konflikte, die ihn zum Verlassen seiner Kirchenprovinz im Kaukasus bewogen hatten, wurde der Dominikaner 1664 zum Bischof von Bisignano in Kalabrien ernannt. Von der Latinisierung der Armenier Naḥčivāns führte sein Weg damit zu jener der *Italo-Greci*: Bisignano gehörte zu den kalabrischen Diözesen mit namhaften Gemeinschaften des griechischen Ritus, die seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts unter einem starken Druck standen, ihre spezifischen liturgischen Praktiken aufzugeben und sich der Autorität der lateinischen Orts Bischöfe zu unterwerfen.<sup>103</sup>

100 P. Felice di Sant'Antonio O.C.D. an dens., Isfahan, 19.II.1655: »[...] detto Padre Piromalli non è troppo affetto a noi perché li nostri Padri non hanno mai aderito ai suoi ferri [...]« (AGOCD, 237/i/34).

101 Propagandakongregation an P. Paolo Piromalli O.P., [Rom], 10.?.1660 (APF, Lettere, Bd. 44, fol. 31v–33v). Vgl. *Eszer*, Sebastianus Knab O.P., 221 f., 228–231; *Longo*, Silvestro Bendici, 118, 138–142.

102 Ebd., 129–152; Denkschrift von P. Silvestro Bendici O.P. an die Propagandakongregation, [November 1657] (APF, SOCG, Bd. 224, fol. 14r/v, ed. in: ebd., 214–216); *Congregazione generale*, 17.II.1657 (APF, Acta, Bd. 26, 544 f., ed. in: ebd., 216 f.).

103 Zum Umgang Roms mit den *Italo-Greci*: *Peri*, Chiesa romana e »rito« Greco; *Vries*, Rom und die Patriarchate, 194–203.

*Der unbeschuhte Karmelit Élie de Saint-Albert und die Bildung einer katholischen armenischen Gemeinde in Neu-Dschulfa*

Die vehementen Reaktionen, welche die Vorgehensweise Piromallis unter den Geistlichen in Isfahan verursachte, dürfen nicht über den Umstand hinwegtäuschen, dass sich der Dominikaner nur kurze Zeit in der Residenzstadt aufhielt. Die Bitten der unbeschuhten Karmeliten um die Ausstellung einer Exemtionsbulle entsprangen Befürchtungen, die sich nicht bestätigten, denn als Erzbischof kam Piromalli nie nach Isfahan. Anders der unbeschuhte Karmelit Élie de Saint-Albert: Er wirkte von 1677 bis 1699 in Isfahan und Neu-Dschulfa und gehörte damit wie zum Beispiel seine Ordensbrüder Juan Thadeo de San Eliseo oder Dimas della Croce in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts zu einer Gruppe von Missionaren, die viele Jahre in der Residenzstadt der Safaviden blieben und in dieser Zeit hervorragende Sprachkenntnisse erwarben, die auf ihre jeweilige Tätigkeit am Hof oder unter den Armeniern ausgerichtet waren. Dabei brach Élie de Saint-Albert allerdings in der Art des Herangehens an religiöse Unterschiede radikal mit seinen Vorgängern. Gleichzeitig wurden die Niederlassungen seines Ordens personell gestärkt: 1693 lebten vier Patres und ein Laienbruder in Isfahan; fünf unbeschuhte Karmeliten wohnten damals im neu gegründeten Konvent in Neu-Dschulfa – zusammen genommen mehr als je zuvor.<sup>104</sup> Dass das Wirken von Élie de Saint-Albert den armenischen Geistlichen nicht erst 1698 ein Dorn im Auge war, geht aus der Tatsache hervor, dass sie ihn zweimal – 1681 und 1694 – zwingen, ihre Vorstadt zu verlassen, während sie die seit den 1660er Jahren dort wirkenden Jesuiten duldeten. Seine Rückkehr verdankte Élie de Saint-Albert beide Male Entscheiden, die der Schah mit Rücksicht auf seine Beziehungen zu katholischen Höfen fällte.<sup>105</sup> Der unbeschuhte Karmelit und seine Umgebung beanspruchten selbst, bisher unübliche missionarische Praktiken eingeführt zu haben. Der Donat Francesco Maria di San Siro, langjähriger Begleiter des Paters und späteren Bischofs, beschrieb Élie de Saint-Albert in einer *Vita* und in einem ausführlichen Reisebericht als vorbildlichen Vorkämpfer strenger konfessioneller Regelmäßigkeit. Der Laienbruder tat dies in einem hagiographischen Stil, der den Bruch des angeblich »nicht ohne den Ruf der Heiligkeit verstorbenen« Bischofs mit der »Häresie« und mit den von anderen Missionaren gepflegten Praktiken der Akkommodation umso deutlicher hervortreten lässt.<sup>106</sup>

104 [Chick], *Chronicle*, Bd. 1, 461.

105 Siehe die Biographie von P. Élie de Saint-Albert in: *Ambrosius a Sancta Teresia*, *Hierarchia carmelitana*, 16–26.

106 Francesco Maria di San Siro O.C.D., *Vita Venerabilis Patris Eliae a S. Alberto ex Ordine Carmelitarum Discalceatorum assumpti in episcopum Asphanensem in Perside, qui natus Montibus in Belgio anno 1643, non sine fama sanctitatis obiit in urbe Baia in Brasilia*

Der Vorbereitung auf eine Tätigkeit im Nahen Osten hatten die Studien der Kontroverstheologie und der arabischen Sprache am *Seminario di San Pancrazio* gedient, dem Missionsseminar der unbeschulten Karmeliten in Rom. Nach seiner Ankunft in Isfahan im Jahre 1677 erlernte der Pater zuerst die persische Sprache und zog dann 1679 nach Neu-Dschulfa, um Armenisch zu lernen.<sup>107</sup> Élie de Saint-Albert folgte mit der Umsiedlung dem schon seit Längerem unter seinen Ordensbrüdern diskutierten Ziel, möglichst nahe bei den armenischen und lateinischen Christen zu leben, weil diese die Kirche in Isfahan kaum besuchten.<sup>108</sup>

Für die Niederlassung in Neu-Dschulfa erhielt Élie de Saint-Albert die Unterstützung der armenischen Kaufmannsfamilie Sceriman, die zu diesem Zeitpunkt vor dem Hintergrund der Verschlechterung der Lebensbedingungen der armenischen Minderheit ihre Handelsbeziehungen und Finanzinvestitionen in verschiedenste Richtungen – insbesondere auch in italienische Städte – diversifizierte.<sup>109</sup> 1679 stellte sie dem Pater ein kleines Haus zur Verfügung. Später errichtete sie eine kleine Kirche, in der Élie de Saint-Albert nach dem lateinischen und ein Vardapet, Basilius, ehemaliger Schüler des *Collegio urbano* der *Propaganda fide* in Rom, nach dem armenischen Ritus zelebrierten. 1691 finanzierte die Familie in Neu-Dschulfa den Bau eines kleinen Konvents mit einer größeren, dem Propheten Elias geweihten Kirche. Die kleinere Kirche überließ der unbeschulte Karmelit den katholischen Geistlichen des armenischen Ritus – drei Priestern und einem

---

anno 1708 (AGOCD, 320/e); Itinerario Orientale in cui si contengono varie notizie della Turchia, della Persia, di una gran parte delle Indie. Fatto, e composto da un Religioso Converso dell'Ordine de' Carmelitani Scalzi, che, come testimonio di veduta fedelmente l'addita, »scritto in Vienna d'Austria l'anno 1706, e rescritto in Milano l'anno 1713« (712) (BAV, Borg. lat. 317; weitere Kopien: BA, Z. 199 sup.; Biblioteca Estense, Modena, γ.B.6.5.; die zitierten Stellen sind in den Kopien der BAV und der Biblioteca Estense identisch); Seconda parte de' viaggi di un frate converso carmelitano scalzo pavese per la Germania, Olanda, Portogallo, e di là nel Brasile per Inghilterra, d'indi per la Germania in Italia (BAV, Borg. lat. 318; weitere Kopie: BA, Z. 200 sup.). Vgl. die Kurzfassung des Reiseberichts von 1692–1702: Francesco Maria di San Siro O.C.D., [Relatio sui itineris in Persiam et Indiam, 1692–1702], undatiert [der Bericht bricht 1702 ab] (AGOCD, 243/e/bis). Zur Biographie von Bruder Francesco Maria di San Siro: *Ambrosius a Sancta Teresia*, Nomenclator missionariorum, 151 f.

107 Francesco Maria di San Siro O.C.D., Vita Venerabilis Patris Eliae a S. Alberto ex Ordine Carmelitarum Discalceatorum assumpti in episcopum Asphanensem in Perside, qui natus Montibus in Belgio anno 1643, non sine fama sanctitatis obiit in urbe Baia in Brasilia anno 1708 (AGOCD, 320/e, 12, 15–17).

108 So zum Beispiel P. Denis de la Couronne d'Épines O.C.D. an [P. Eugenio di San Benedetto,] *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 8.5.1645 (AGOCD, 237/c/2); P. Ange de Saint-Joseph O.C.D. an P. [Jean Chrysostome de Saint-Paul, *praepositus generalis* O.C.D.], Isfahan, 1.9. und 22.12.1675 (AGOCD, 236/i/27 und 236/b/18).

109 Vgl. 4.3.1. *Handelsnetzwerke, Mobilität und konfessionelle Zugehörigkeit: Die Familie Sceriman.*



Diakon.<sup>110</sup> Die Kirche diene als Mittelpunkt der kleinen katholischen armenischen Gemeinde, die in den 1680er Jahren ausgehend von einem förmlichen Bekenntnis von elf männlichen Mitgliedern der Familie Sceriman zum Katholizismus entstanden war, das diese 1684 über Élie de Saint-Albert der Propagandakongregation zugestellt hatten.<sup>111</sup> Aus der Nähe zu den Missionaren, die sich bereits 1646 im Bekenntnis von Hwāğa Sarhat, Oberhaupt der Familie Sceriman, zur Union mit Rom ausgedrückt hatte<sup>112</sup>, entwickelte sich eine Gemeinde, deren konfessionelles Profil in den Kontroversen der 1680er und 1690er Jahre geschärft wurde. Die Söhne von Hwāğa Sarhat – Zaccaria, Marcara, Michele, Gasparo und Murat – wurden zu den wichtigsten Förderern dieser Gemeinde, die von den Missionaren deshalb gewöhnlich als »Kirche der Sceriman« bezeichnet wurde.

Der Verfasser der *vita* von Élie de Saint-Albert führte den Entscheid der Gebrüder Sceriman für den Bau von Konvent und Kirche der unbeschuhten Karmeliten auf den spirituellen Nutzen zurück, der aus den Versammlungen in ihren Häusern resultiert habe, zu denen neben den Verwandten immer auch zahlreiche weitere, von der Familie abhängige Personen mit ihren Kindern erschienen seien. Vor dem Abendessen habe Pater Élie die Anwesenden in die Geheimnisse des katholischen Glaubens eingeführt; dies habe sich als nützlicher erwiesen als die Predigten, weil er in diesem Rahmen auf die Zweifel eingehen konnte, welche ihm die Zuhörer vorlegten.<sup>113</sup> Bestätigt werden die ungewohnt engen Kontakte mit armenischen Laien durch die Reaktionen ordensinterner Kritiker, welche die Abendessen und Übernachtungen außerhalb des Konvents als nicht regelkonforme Neuerung beanstandeten.<sup>114</sup>

110 Francesco Maria di San Siro O.C.D., *Vita Venerabilis Patris Eliae a S. Alberto ex Ordine Carmelitarum Discalceatorum assumpti in episcopum Aspahanensem in Perside, qui natus Montibus in Belgio anno 1643, non sine fama sanctitatis obiit in urbe Baia in Brasilia anno 1708* (AGOCD, 320/e, 15–18, 28).

111 P. Élie de Saint-Albert O.C.D. an die Propagandakongregation, Isfahan, 26.[?]3.1685 (diesem Schreiben ist das Glaubensbekenntnis von 1684 beigelegt) (APF, SOCG, Bd. 495, fol. 244r–267v. Erwähnt in: *Aslanian*, *The Circulation of Men and Credit*, 153; *ders.*, *From the Indian Ocean*, 150).

112 [*Chick*], *Chronicle*, Bd. 1, 376–380, Bd. 2, 1358.

113 Francesco Maria di San Siro O.C.D., *Vita Venerabilis Patris Eliae a S. Alberto ex Ordine Carmelitarum Discalceatorum assumpti in episcopum Aspahanensem in Perside, qui natus Montibus in Belgio anno 1643, non sine fama sanctitatis obiit in urbe Baia in Brasilia anno 1708* (AGOCD, 320/e, 27f.).

114 1684 verurteilte ein Visitor die Praxis als Verstoß gegen das Armutsgebot des Ordens; sie sei von Élie de Saint-Albert neu eingeführt worden und werde von allen getadelt (P. Agnello dell'Immacolata Concezione, Generalvisitorator O.C.D., an den *praepositus generalis* und die *definitores generales* O.C.D., Schiras, 26.10.1684 [AGOCD, 238/k/1 und 2]). Vgl. 6.2.3. »Freundschaft« und »gute Korrespondenz« mit Laien.

Aus der Nähe zu den Sceriman resultierte auch die Einrichtung einer Schule. Dort soll Élie de Saint-Albert der *Vita* zufolge zusammen mit einem französischen Franziskaner bald schon achtzig Söhne armenischer Notabeln unterwiesen haben. Falls diese Zahlen zutreffen, könnte die dadurch dokumentierte Attraktivität der Schule im vergleichsweise breiten Fächerkanon angelegt gewesen sein, umfasste dieser doch neben Lesen und Schreiben auch Rhetorik, Philosophie und Geometrie. Für den Verfasser der *Vita* stand allerdings die religiöse Unterweisung im Vordergrund. Diese sei so erfolgreich gewesen, dass die Schüler schließlich nicht davor zurückschreckten, armenische Priester auf die seit dem Konzil von Chalcedon umstrittene Frage der beiden Naturen Christi anzusprechen, ohne dass die Geistlichen eine Antwort gefunden hätten.<sup>115</sup>

Ebenso pries der Verfasser der *Vita* die Rolle, welche Élie de Saint-Albert bei der Feier des von Alexander VIII. (Pietro Vito Ottoboni, 1689–1691) anlässlich der Wahl zum Papst 1689 verkündeten Jubeljahres spielte, das in Neu-Dschulfa wegen der langen Postwege erst 1691 bekannt und gefeiert wurde. Glaubt man dem Verfasser der *Vita*, so war 1691 die Feier in den Kirchen der unbeschuheten Karmeliten, Jesuiten und Dominikaner und mit öffentlichen Prozessionen, wie sie mit Rücksicht auf das muslimische Umfeld nur in der christlichen Vorstadt Neu-Dschulfa, nicht aber in Isfahan durchgeführt werden konnten, eine Neuigkeit und in dieser Form das Verdienst von Pater Élie. Der *Vita* zufolge war das Jubeljahr Ausgangspunkt einer wachsenden Polarisierung. Die Vardapet hätten den Pater nun oft zu Disputationen herausgefordert, seien dabei aber zu ihrer Schande aufgrund ihrer »Unwissenheit« immer unterlegen. Trotzdem hätten sie sich als »Häretiker« in ihren »Irrtümern« versteift.<sup>116</sup> Die ausdrückliche Bezeichnung als »Häretiker« markierte die Differenz in den Grundwahrheiten des Glaubens und nicht bloß in der Zurückweisung des päpstlichen Primatsanspruchs. Sie passte zur Art und Weise, wie Élie de Saint-Albert bereits 1689 die Konversion des armenischen Vardapet Michael in der Kirche der unbeschuheten Karmeliten in Neu-Dschulfa inszeniert hatte.<sup>117</sup> Die Absolution des Vardapet bettete er damals in die Feier der Epiphanie Christi am 6. Januar ein, zusammen mit Ostern der höchste Feiertag der Armenier. Der Vardapet legte auf Geheiß von Pater Élie ein detailliertes Glaubensbekenntnis ab, in welchem die »Irrtümer« der armenischen

115 Francesco Maria di San Siro O.C.D., *Vita Venerabilis Patris Eliae a S. Alberto ex Ordine Carmelitarum Discalceatorum assumpti in episcopum Aspahanensem in Perside, qui natus Montibus in Belgio anno 1643, non sine fama sanctitatis obiit in urbe Baia in Brasilia anno 1708* (AGOCD, 320/e, 32 f.).

116 Ebd., 33–36, 39–42.

117 P. Élie de Saint-Albert O.C.D. an den *praepositus generalis* und die *definitores generales* O.C.D., Isfahan, 18.6.1689 (AGOCD, 237/h/4).

Kirche Punkt für Punkt richtiggestellt wurden.<sup>118</sup> Die Inszenierung als Konversion widersprach der bis anhin in Neu-Dschulfa praktizierten Missionsstrategie, welche die Union mit Rom gerade nicht als Wechsel zu einer anderen Kirche verstehen wollte.

In die gleiche Richtung wies der Vorschlag, die Propagandakongregation solle dem Vardapet, den Élie de Saint-Albert als Bischof bezeichnete, die Rechte und Privilegien der von ihr abhängigen Missionare und Bischöfe gewähren, damit er über die Armenier die Amtsgewalt eines Bischofs ausüben und Priester weihen könne.<sup>119</sup> Die Einsetzung eines katholischen armenischen Bischofs hätte eine Absage an die Versuche, die armenische Kirche als Ganzes für die Union zu gewinnen, bedeutet. Im katholisch geprägten Polen-Litauen fand das Bestreben, auf der durch Rom verliehenen Amtsgewalt eine katholische armenische Parallelkirche zu begründen, bereits 1689 seinen Niederschlag im Entscheid des Papstes, das armenische Erzbistum von Lemberg aus der Bindung an das Katholikat von Etschmiadsin zu lösen.<sup>120</sup> Anders als im katholischen Polen-Litauen schuf im Osmanischen Reich erst Benedikt XIV. 1742 mit der Bestätigung von Abraham Petros I. als Patriarch von Kilikien eine von der Jurisdiktion des Katholikos getrennte und mit Rom unierte armenische Parallelhierarchie.<sup>121</sup> Mit Blick auf Persien verzichtete die Kurie auch im 18. Jahrhundert auf solche Entscheide. 1693 beschränkte sich die Propagandakongregation darauf, dem Papst die Ernennung von Élie de Saint-Albert zum lateinischen Bischof der Diözese Isfahan vorzuschlagen, die bisher dem Bischof von Babylon als apostolischem Vikar unterstanden hatte. Schon dieser Schritt polarisierte, wie die Vorfälle im Anschluss an die 1694 bekannt gemachte Ernennung zeigen. Während die Sceriman die Ernennung des unbeschulten Karmeliten zum Anlass für den Kauf eines Grundstücks in Neu-Dschulfa und zum Bau einer größeren Kirche nahmen, verstand der armenische Bischof von Neu-Dschulfa, Stephan, den päpstlichen Entscheid und den Kirchenbau als Infragestellung seiner eigenen Amtsgewalt; er hetzte das Oberhaupt der armenischen Gemeinde (*kalāntar*), die wichtigsten Notabeln und die Vardapet gegen Élie de Saint-Albert auf, den er selbst nie als Bischof

118 Ders. an die Propagandakongregation, Isfahan, 20.5.1689 (AGOCD, 237/h/6). Vgl. *Professio orthodoxa Reverendissimi Domini Michaelis Magistri et Episcopi Julpaensis, qui de Schismate Armenico conversus est ad Communione et Obedientiam Apostolicae Sanctae Ecclesiae Romanae, sub initium anni salutis 1689*, armenischer Text mit lateinischer Übersetzung (AGOCD, 237/h/7).

119 P. Élie de Saint-Albert O.C.D. an die Propagandakongregation, Isfahan, 20.5.1689 (AGOCD, 237/h/6).

120 *Préclin/Jarry*, *Les luttes politiques et doctrinales*, 430.

121 *Flannery*, *The Mission of the Portuguese Augustinians*, 117; *Whooley*, *The Armenian Catholic Church*, 416; *Frazer*, *Catholics and Sultans*, 185–189.

bezeichnet haben soll. Der *Vita* zufolge antwortete der unbeschuhte Karmelit mit der Grundsteinlegung für die Kirche und einer Fronleichnamsprozession durch die Straßen von Neu-Dschulfa – zwei Handlungen also, die vom armenischen Klerus als Provokation aufgenommen werden mussten.<sup>122</sup> Schließlich erreichte der armenische Bischof, dass der höchste muslimische Richter die Zerstörung des begonnenen Kirchenbaus sowie die Ausweisung der unbeschuheten Karmeliten aus Neu-Dschulfa anordnete.<sup>123</sup>

Seine Rückkehr nach Neu-Dschulfa drei Jahre später aufgrund eines Entscheides des Schahs soll Bischof Élie de Saint-Albert dem Verfasser seiner *Vita* zufolge als Triumphzug durch die ganze Vorstadt inszeniert haben.<sup>124</sup> Für die Rückkehr und die Erlaubnis zum Wiederaufbau der zerstörten Kirche hatte sich ein portugiesischer Botschafter, Gregório Pereira Fidalgo da Silveira, verwandt, der dem Schah diesbezügliche Schreiben von Innozenz XII. und des Großherzogs der Toskana vorlegte.<sup>125</sup> Am 28. Februar 1697 geleitete Pereira Fidalgo zusammen mit »allen Laien und Ordensgeistlichen, die sich an jenem Hof befinden«, den Bischof nach Neu-Dschulfa zurück.<sup>126</sup> Aus Geldmangel mussten die unbeschuheten Karmeliten allerdings auf den Wiederaufbau der Kirche verzichten und stattdessen einen großen Saal als Kirche nutzen.<sup>127</sup>

Als lateinischer Bischof von Isfahan besaß Élie de Saint-Albert zwar nur eine begrenzte Jurisdiktionsgewalt über die unierten armenischen Christen. Dementsprechend lehnte es der Papst 1705 ab, ihm die Weihe armenischer Priester nach dem armenischen Ritus zu gestatten.<sup>128</sup> Dennoch blieben die Bemühungen von Élie de Saint-Albert, die katholischen Armenier möglichst nahe an die lateinische Kirche heranzuführen, nicht ohne Folgen für das Verhältnis zum armenischen Klerus. Dazu trug auch der Umstand bei, dass er in eigener Kompetenz zum Teil

122 Francesco Maria di San Siro O.C.D., *Vita Venerabilis Patris Eliae a S. Alberto ex Ordine Carmelitarum Discalceatorum assumpti in episcopum Aspahanensem in Perside, qui natus Montibus in Belgio anno 1643, non sine fama sanctitatis obiit in urbe Baia in Brasilia anno 1708* (AG OCD, 320/e, 60–62, 64 f.).

123 Ebd., 67–78.

124 Ebd., 119 f., 126.

125 P. Élie de Saint-Albert O.C.D., Bischof von Isfahan, an die Propagandakongregation, Isfahan, 27.4.1697 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 2, fol. 186r–187r, zit. in: [*Chick*], *Chronicle*, Bd. 1, 478).

126 »[...] todos os Cristiãos e religiosos que assistem naquela Corte« (*Pereira Fidalgo da Silveira*, *Relação da jornada*, 72 f.).

127 *Memorie concernenti alla Chiesa e diocesi di Persia*, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert, fol. 181r (BA, H 136 suss.).

128 Carlo Agostino Fabroni, Sekretär der Propagandakongregation, an [Lorenzo Casoni,] Erzbischof von Caesarea, Assessor des Heiligen Offiziums, 28.7.1704; *Feria II*, 2.3.1705; *Feria V*, 14.5.1705 (ACDF, SO, St.St., QQ 2 f, XXV, fol. 361r, 363r–364r).

deutlich weiterging, als es die Kurienkongregationen vorsahen. So beinhaltete das Glaubensbekenntnis, das er 1689 dem armenischen Vardapet Michael abnahm, die Anerkennung sämtlicher Definitionen und Dekrete des Konzils von Trient.<sup>129</sup> Im Gegensatz dazu hatte die *Propaganda fide* 1631 entschieden, dass die unierten Ostchristen dem lateinischen Kirchenrecht nicht unterworfen seien, außer wenn es sich um Glaubenssachen handelte, die Ostchristen ausdrücklich genannt wurden oder die Bestimmung aufgrund der Natur der Sache als allgemeingültig verstanden werden musste.<sup>130</sup>

Entgegen dem Vorschlag des Erzbischofs von Naḥčivān, des Dominikaners Sebastian Knab, in Persien mit Rücksicht auf die Armenier auch in den Kirchen des lateinischen Ritus zum julianischen Kalender zurückzukehren, bestand Élie de Saint-Albert auf dem Gebrauch des gregorianischen Kalenders. In einer Versammlung, in der die Missionare, die Jesuiten Beauvoilier und Zapolski als Träger von Briefen der Könige von Frankreich beziehungsweise Polen sowie der Bischof von Babylon, Pidou de Saint-Olon, über die Kalenderfrage debattierten, zog der unbeschulte Karmelit 1694 zur Überraschung aller die Papstbulle hervor, mit der er zum Bischof ernannt wurde. Unter Berufung auf seine neue Amtsgewalt soll er erklärt haben, jeder möge seine Diözese so regieren, wie er es für gut halte.<sup>131</sup> Mit dem Entscheid für den gregorianischen Kalender nahm er in Kauf, dass Armenier und Lateiner die christlichen Feste an unterschiedlichen Tagen feierten. Um genau dies zu vermeiden, gab die Propagandakongregation einem Begehren des Bischofs von Babylon und des Erzbischofs von Naḥčivān statt, in ihren Diözesen den julianischen Kalender zu verwenden. Den Kapuzinern von Täbris erlaubte sie 1704 gestützt auf einen Entscheid des Heiligen Offiziums ebenfalls, die Festtage nach dem alten Kalender zu feiern.<sup>132</sup>

In der Korrespondenz mit Ordensoberen und *Propaganda fide* drängte Élie de Saint-Albert darauf, »die armenische Kirche zu größerer Übereinstimmung mit der lateinischen« zu bringen.<sup>133</sup> Als Bischof von Isfahan legte er der

129 *Professio orthodoxa Reverendissimi Domini Michaelis Magistri et Episcopi Julpaensis, qui de Schismate Armenico conversus est ad Communionem et Obedientiam Apostolicae Sanctae Ecclesiae Romanae, sub initium anni salutis 1689, armenischer Text mit lateinischer Übersetzung* (AG OCD, 237/h/7).

130 *Vries*, Rom und die Patriarchate, 226–232; *ders.*, Christen im Nahen [...] Osten, 585 f.

131 Gratien de Galisson, Koadjutor des Bischofs von Babylon, an Jacques-Charles de Brisacier, *supérieur des Séminaire des Missions étrangères*, Isfahan, 1.6.1712 : »[...] que chacun gouverne son diocèse comme il entendra« (MEP, Bd. 354, 495 f. [Zitat]).

132 *Congregazioni generali*, 28.7., 18.8. und 16.12.1704 (APF, Acta, Bd. 74, fol. 160v–161v, 178v, 289r–290r); *Votum von P. Giovanni Damasceno Bragaldi O.F.M. Conv.* (ACDF, SO, St.St., UV 48, XLIII, fol. n.n.).

133 P. Élie de Saint-Albert O.C.D. an die Propagandakongregation, Isfahan, 21.8.1684: »ad maiorem conformitatem Ecclesiae Armenicae cum Latina« (APF, SOCG, Bd. 497, 325r).

Propagandakongregation eine überarbeitete Fassung des von Rom vorgebenen Glaubensbekenntnisses für die Armenier vor, in der er mehrere Punkte präzisiert hatte, die »zum Abschwören ihrer Häresien notwendig seien«. Der Entwurf zeugte vom Willen, die Differenzen in der Glaubenslehre auf den Punkt zu bringen und die Union mit Rom als eine Konversion von der »Häresie« zum »wahren Glauben« zu gestalten. Damit ging er wie zuvor schon Paolo Piromalli über die sonst zu beobachtende, mehr oder weniger deutliche Absage an eine Reihe ritueller Praktiken hinaus, die in ihrem Symbolgehalt nicht immer verstanden wurden – etwa der Beimischung von etwas Wasser in den Messwein.<sup>134</sup>

Einer solchen Herangehensweise war es geschuldet, dass seine Präsenz in Neu-Dschulfa so überaus heftige Reaktionen weckte. Élie de Saint-Albert selbst zitierte in seinem Bericht über die Vertreibung aus Neu-Dschulfa im Jahr 1694 das Oberhaupt der armenischen Gemeinde (*kalāntar*), der ihn zunächst noch in vermittelnder Absicht aufgesucht hatte: Ob es denn tatsächlich wahr sei, dass der Papst die Missionare geschickt habe, um die Armenier zu bekehren? Sie seien doch bereits Christen und hätten die Taufe und die anderen Sakramente. Der unbeschuhte Karmelit antwortete seinem eigenen Bericht zufolge mit dem Anspruch, die einzige rechtgläubige Kirche zu vertreten, von der sich die Armenier abgespalten hätten. Die armenische Messe beinhalte so viele Sakrilege, dass kein wahrer Christ an ihr teilnehmen dürfe.<sup>135</sup>

Das Bekenntnis zur Union mit Rom wurde damit gleichbedeutend mit einem Abfall von der armenischen Kirche, was die Konflikte innerhalb der armenischen Gemeinschaft entsprechend verschärfte. Auch bei der Familie Sceriman fand der Bischof dafür keine ungeteilte Zustimmung. Dabei war die Ernennung des unbeschuhten Karmeliten zum Bischof maßgeblich an deren Versprechen gebunden gewesen, dem Prälaten ein Haus zur Verfügung zu stellen und mit jährlichen Subsidiën in Höhe von 30 *tumān* (450 *scudi*) für dessen Unterhalt zu sorgen. Im Vergleich zu den Subsidiën in Höhe von 200 *scudi*, welche die Propagandakongregation im 18. Jahrhundert dem Bischof zusprechen sollte, war dies eine großzügige Dotierung. Dazu passt, dass die Familie wohl mit Blick auf den eigenen sozialen Status sogar einen katholischen

---

Vgl. ders. an [P. Agnello dell'Immacolata Concezione, Generalvisitor und Provinzialvikar O. C. D. ?], Isfahan, 19.7.1686: »conformar sempre più il rito Armeno con il latino« (AGOCD, 237/h/3).

134 Ders. an Kardinal Francesco Barberini, o. O., undatiert [1696 oder später]: »ad eorum haereses abjurandas necessaria« (MEP, Bd. 353, 385 f.). Vgl. [ders.], Armeno-Catholica fidei Professio, undatiert [1696 oder später] (ebd., 380–384).

135 Relazione della persecutione de' missionarii, et delli cattolici di Giulfa in Persia e seguita dell'essilio de' RR.PP. Carmelitani scalzi scritta dal loro superiore P. F. Elia di S. Alberto, undatiert [1694] (AGOCD, 280/a/f).

Erzbischof in Isfahan hätte sehen wollen.<sup>136</sup> Einer der fünf Brüder Sceriman sonderte sich allerdings im Streit ab und unterstützte statt der unbeschuhten Karmeliten mehrere armenische Geistliche, die sich ebenfalls zur Union mit Rom bekannten.<sup>137</sup> Die Weigerung der Familie, Élie de Saint-Albert nach dessen weiter oben erwähnten Vertreibung aus Neu-Dschulfa 1694 die versprochene Dotierung als Bischof regelmäßig auszubezahlen, ist entgegen dessen Beteuerungen nicht nur mit den Verfolgungen zu erklären, welche die Sceriman seitens der nicht zur Union bereiten Armenier erlitten.<sup>138</sup> Die Sceriman gingen damals zwar auf Distanz zu Bischof Élie de Saint-Albert, hielten aber an ihren Beziehungen zu den Missionaren anderer Orden fest. Diese waren für die Familie umso wichtiger, als sie sich gleichzeitig mit der dauerhaften Niederlassung eines Teils ihrer Mitglieder in Venedig auf ein Leben in einem neuen katholischen Umfeld einrichtete. Den Bau der 1702 geweihten Kirche der Dominikaner bezahlte Gasparo Sceriman; dieser richtete dem Konvent außerdem eine Dotierung von 40 *scudi* pro Jahr aus.<sup>139</sup> Während der unbeschuhte Karmelit Basile de Saint-Charles 1705 darüber klagte, dass die Sceriman nicht mehr für den Unterhalt der Patres und des Bischofs sorgten, lobte ein Dominikaner die »Wohltaten« der Familie, welche die Kirche seines Ordens in Neu-Dschulfa ausschmücken und für die Patres ein bequemes Haus errichten ließ.<sup>140</sup> 1708 fand sich Marcara Sceriman bereit, den unbeschuhten Karmeliten trotz des großen Unrechts, das sie der Familie angetan hätten, die

136 [*Chick*], *Chronicle*, Bd. 1, 436–438, 499–501, 506–510, 515, 546 f., Bd. 2, 768 f., 860–865, 1076–1080, 1358, 1360 f.; *Congregazioni generali*, 28.7.1692 (APF, Acta, Bd. 62, fol. 170r), 2.8.1695 (ebd., Bd. 65, fol. 160r/v), 15.3.1706 (ebd., Bd. 76, fol. 67v–68r) und 21.4.1722 (ebd., Bd. 92, 222r). Umrechnung der *tumān* in *scudi* aufgrund der Angaben für 1694 und 1702 in: [*Chick*], *Chronicle*, Bd. 2, 776. Zu den Subsidien für Bischof Barnaba Fedeli di Milano O.P.: siehe unten, S. 544.

137 Francesco Maria di San Siro O.C.D., *Vita Venerabilis Patris Eliae a S. Alberto ex Ordine Carmelitarum Discalceatorum assumpti in episcopum Aspahanensem in Perside, qui natus Montibus in Belgio anno 1643, non sine fama sanctitatis obiit in urbe Baia in Brasilia anno 1708* (AG OCD, 320/e, 29–31).

138 *Congregazioni generali*, 2.8.1695 (APF, Acta, Bd. 65, fol. 160r/v), 13.6.1702 (ebd., Bd. 72, fol. 106r–107r), 30.4.1703 (ebd., Bd. 73, fol. 113v–115v), 31.3., 14.4., 30.6.1704 (ebd., Bd. 74, fol. 63v–65r, 82v–83v, 151r/v) und 26.4.1706 (ebd., Bd. 76, fol. 104v–106v).

139 *Eszer*, Barnaba Fedeli di Milano O.P., 194 f.; P. Giovanni Bartholomeo di San Giacinto O.P. an P. Raimondo Cavaglieri da Lodi O.P., Isfahan, 8./9.3.1699 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 2, fol. 232r–235v, hier 232v); P. Pietro Martire da Parma O.P. an Carlo Agostino Fabroni, Sekretär der Propagandakongregation, Isfahan/Neu-Dschulfa, 21.7.1702 (ebd., fol. 429r).

140 Zur Ausschmückung der Kirche: *Congregazioni generali*, 15.3. und 26.4.1706 (APF, Acta, Bd. 76, fol. 67v–68r, 104v). Zur Errichtung des Hauses: *Congregazione generale*, 22.8.1707 (ebd., Bd. 77, fol. 274r/v).

Einkünfte eines Bades wieder zur Verfügung zu stellen.<sup>141</sup> Um 1710 entzündete sich der Streit indessen erneut, dieses Mal an der Absicht der Familie, anstelle der unbeschuhten Karmeliten den sprachkundigen Jesuiten Jacques Villotte oder einen Dominikaner als Prediger in ihre Kirche zu berufen.<sup>142</sup>

Élie de Saint-Albert polarisierte in seinem eigenen Orden und darüber hinaus: Schon seine Wahl zum Prior des Konvents in Isfahan 1682 blieb nicht unangefochten.<sup>143</sup> Als Generalvisitator tadelte Agnello dell'Immacolata Concezione 1684 den Pater nicht nur wegen der als Verstöße gegen die Regelobservanz beurteilten engen Kontakte mit armenischen Laien. Élie de Saint-Albert sei zwar »sehr gebildet und tugendhaft«, aber ungeeignet für sein Amt als Prior, denn er »halte viel von sich, werde aber von allen gehasst«.<sup>144</sup> 1694 behauptete Élie de Saint-Albert, die Missionare aller Orden seien »wunderbarerweise« zu den unbeschuhten Karmeliten gestanden, als er mit seinen Gefährten aus Neu-Dschulfa vertrieben wurde.<sup>145</sup> In Wirklichkeit unterschrieben bei Weitem nicht alle den Bericht, den er damals nach Rom sandte. Es fehlten die Unterschriften sämtlicher in Isfahan und Neu-Dschulfa niedergelassener Jesuiten, Kapuziner und Dominikaner sowie jene von Louis-Marie Pidou de Saint-Olon, Bischof von Babylon, und François Sanson, einem Priester der *Missions étrangères*, der Pidou nahestand. Die mangelnde Unterstützung war kein Zufall: Die Missionare konkurrierten untereinander im Bemühen um einen Zugang zu den Armeniern und folgten in diesem Kontext überwiegend nicht der Tendenz zur scharfen konfessionellen Klärung. Dass nicht einmal alle unbeschuhten Karmeliten in Isfahan die Praktiken »ihres« Bischofs billigten, zeigt der Bericht, den der Prior des dortigen Konvents nach der Abreise von Élie de Saint-Albert nach Rom der Propagandakongregation zustellte: Der Bischof habe in Neu-Dschulfa im armenischen Klerus viele Feinde gehabt. Nach dessen Abreise habe er deshalb die Vardapet besucht, die ihm »viel Freundschaft« bezeugt hätten. Einer der

141 *Congregazioni generali*, 6.2. und 28.2.1708 (APF, Acta, Bd. 78, fol. 94r–95r, 143v–144r).

142 *Congregazione generale*, 12.1.1711 (APF, Acta, Bd. 81, fol. 11v–12r).

143 *Difficultates [...] contra electionem p. Fr. Eliae in priorem Aspahanensem*, 1682 (AGOCD, 236/a/32); P. Élie de Saint-Albert O.C.D. an [P. Charles de Saint-Bruno], *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 14.7.1683 (AGOCD, 237/h/1).

144 P. Agnello dell'Immacolata Concezione, Generalvisitator O.C.D., an den *praepositus generalis* und die *definitores generales* O.C.D., Schiras, 26.10.1684: »religioso assai dotto, e virtuoso, ma niente economo, né habile per il governo, [...] non ostante che di sé molto presuma, è però odiato da tutti« (AGOCD, 238/k/1).

145 *Relatione della persecutione de' missionarii, et delli cattolici di Giulfa in Persia e seguita dell'essilio de' RR.PP. Carmelitani scalzi scritta dal loro superiore P. F. Elia di S. Alberto, undatiert [1694]: »Mirabile in questo caso fu il commune consentimento di tutti i missionarii dal principio della persecutione sin al fine.« (AGOCD, 280/a/f).*



Vardapet habe den Besuch erwidert und ihm gesagt, es sei besser, einig miteinander zu leben.<sup>146</sup>

Wie im Fall von Paolo Piromalli wurde zwar auch in jenem von Élie de Saint-Albert gelegentlich dessen »allzu offener Eifer« von der Propagandakongregation als nachteilig bezeichnet – so 1708 im Zusammenhang mit dem Konflikt mit der Familie Sceriman.<sup>147</sup> Insgesamt erweist es sich jedoch, dass die Geistlichen in ihren Beziehungen zu Kurie und Ordensoberen zum Nachteil lokaler Konkurrenten eine eng gefasste konfessionelle Regelmäßigkeit als Zeichen der Pflichterfüllung geltend machen konnten. Élie de Saint-Albert wurde 1693 von Papst Innozenz XII. zum Bischof ernannt, nachdem er sich wie zuvor der Dominikaner Piromalli als eifriger Vorkämpfer gegen »Schisma« und »Häresie« inszeniert hatte. Sein Vorgehen, über das sich die Vardapet 1698 bitter beklagten, war nicht nur in seiner Persönlichkeit angelegt. Vielmehr waren die von ihm ausgelösten Kontroversen eingebunden in die Beziehungen der Missionare zur römischen Kurie, die immer weniger Bereitschaft zeigte, lokalen Vorstellungen und Praktiken entgegenzukommen. Die Missionare wussten sich auf diese Veränderungen einzustellen: Während einzelne Patres wie Paolo Piromalli oder Élie de Saint-Albert die konfessionelle Kontroverse in ihren Wirkungsbereich trugen, passten sich andere nur auf der Ebene ihrer Berichterstattung den Erwartungen an, die sie bei den Empfängern – Ordensoberen und Kurienkongregationen – voraussetzten. Dazu gehörte die Bereitschaft, wegen des Einsatzes für die Kirche Ungemach und Verfolgung seitens der »Ungläubigen«, »Schismatiker« und »Häretiker« zu erleiden. Dies gilt es zu berücksichtigen, wenn im Folgenden überwiegend aufgrund der Missionarsberichte den Grenzziehungen seitens des armenischen Klerus nachgegangen werden soll.

#### 4.2.3 Grenzziehungen seitens des armenischen Klerus

Als sich die drei Vardapet aus Neu-Dschulfa 1698 über Élie de Saint-Albert beklagten, bezogen sie sich ausdrücklich auf die Person des Bischofs. Ebenso fällt auf, dass sie ihre Klage den weltlichen und geistlichen katholischen Obrigkeiten

146 P. Basile de Saint-Charles O.C.D. an Carlo Agostino Fabroni, Sekretär der Propagandakongregation, Isfahan, 2.2.1700: »[...] onde quando è stato uscito sono andato vedere i vescovi [Vardapet], i quali mi fecero assai amicitia, ed il secondo vescovo Moses chiamato venne da me restituire la visita dicendo che era meglio di vivere uniti insieme che d'esser disuniti.« (APF, SOCG, Bd. 538, fol. 409r, zit. in: [Chick], Chronicle, Bd. 2, 812). Der armenische Klerus wolle wieder »gute Korrespondenz und Eintracht« (»buona corrispondenza, et unione«) mit den Missionaren pflegen, fasste man bei der *Propaganda fide* den Bericht zusammen (*Congregazione generale*, 19.4.1701 [APF, Acta, Bd. 71, fol. 106r]).

147 *Congregazioni generali*, 6.2. und 28.2.1708 (APF, Acta, Bd. 78, fol. 94v, 143v).

und möglichst auch dem Papst vorlegen wollten. Nicht nur dies, sondern auch die ausdrücklichen Hinweise auf die »Freundschaft« mit den anderen Missionaren widersprechen dem Bild eines durchweg scharfen konfessionellen Gegensatzes. Praktiken »guter Korrespondenz« und die gegenseitige Wahrnehmung als »Brüder« in Christus hatten nach wie vor ihren Platz neben den Grenzziehungen, die unter dem Eindruck von Konflikten wie jenen mit dem unbeschuhten Karmeliten Élie de Saint-Albert vorgenommen wurden.

In einer ersten Phase weckte der Kontakt zu und Diskussionen mit katholischen Geistlichen auf armenischer Seite denn auch weniger das Verlangen nach Kontroverse, sondern vielmehr das Interesse am Anderen. Cacciatur, Bischof von Neu-Dschulfa von 1623 bis zu seinem Tod 1646, der zu Beginn der 1630er Jahre in Lemberg mit den »fränkischen« Patres disputierte, nahm diese Erfahrung zum Anlass, die eigenen theologischen, philosophischen und sprachlichen Kenntnisse zu verbessern.<sup>148</sup> Der engere Kontakt mit katholischen Geistlichen belebte auch das Interesse des armenischen Klerus für den Buchdruck, der den Rückgang der Handschriftenproduktion ausgleichen sollte. Bereits 1585 hatte der Katholikos Papst Gregor XIII. gebeten, den Druck armenischer Bibeln in Rom zu ermöglichen. In der armenischen Vorstadt Neu-Dschulfa richtete Bischof Cacciatur nach seiner Rückkehr aus Lemberg eine erste Druckerei ein. Bei den dort zwischen 1638 und 1642 entstandenen Drucken handelte es sich nicht um Bücher, die der Kontroverse mit der römischen Kirche dienten, sondern um Werke, die gewissermaßen zur »Basisbibliothek« eines Priesters gehörten: eine Edition der Psalmen Davids, ein Buch über das Leben der Kirchenväter, ein Missale und ein Brevier. Gleiches gilt auch für die Buchproduktion eines Vardapet aus Neu-Dschulfa, den der Bischof 1639 mit dem Auftrag nach Westeuropa sandte, dort Kenntnisse der Druckkunst und die nötige Einrichtung zu erwerben, um die Qualität der Druckerzeugnisse zu verbessern. Von der Kurie misstrauisch beobachtet, druckte der Vardapet in Livorno etwa 1050 Exemplare eines Psalters in armenischer Sprache, bevor er seine Druckeinrichtung 1646 nach Persien brachte. Dort druckte er 1647 einen Kalender. Auf den geplanten Druck der Bibel musste er verzichten, möglicherweise wegen der Anfeindungen seitens der Kopisten der Schreibwerkstätten, welche die Konkurrenz der Drucker fürchteten.<sup>149</sup> Solche Initiativen erfolgten aus dem Kontext der Kontakte mit lateinischen Geistlichen heraus, waren aber noch nicht Ausdruck scharfer konfessioneller Abgrenzung. Dafür spricht neben der Auswahl der gedruckten Titel auch der Umstand, dass der Kapuziner Blaise de Nantes 1640 seinen Ordensoberen empfahl, dem »guten

148 Vgl. 4.2.1. *Weiträumig vernetzt*.

149 *Aslanian*, *The Early Arrival of Print*, 402–422; *ders.*, *Port Cities and Printers*, insbes. 64–71; *Ghougassian*, *The Emergence of the Armenian Diocese*, 138, 173–176; *Orengo*, *Tipografie e stampatori armeni*, 162–171.

Bischof« (gemeint war Cacciatur) mit der möglichst raschen Entsendung eines erfahrenen Druckers, der auch Papier herzustellen wisse, und der Lieferung von Patrizen der armenischen Buchstaben bei der Bewältigung technischer Schwierigkeiten zu helfen und ihn so zu einem »Freund« zu machen.<sup>150</sup>

Demgegenüber beschreibt der armenische Kirchenhistoriker Vazken S. Ghougassian die Amtszeit von Cacciatur als Bischof von Neu-Dschulfa als Beginn einer Blütezeit, in welcher das Erlöserkloster, von dem aus der Prälat wirkte, in Abgrenzung zum Katholizismus zu einem Zentrum höherer Bildung, der Literatur, der Herstellung handgeschriebener und gedruckter Bücher sowie der Kirchenmalerei wurde. In den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit von Bischof Cacciatur rückte die Schule im Erlöserkloster nach seiner Rückkehr aus Lemberg 1631. Er bemühte sich nicht nur darum, möglichst viele Schüler anzuziehen, sondern erneuerte auch das Curriculum, möglicherweise mit Anleihen bei den Lehrplänen der Jesuitenkollegien: Unterrichtet wurden die Schüler in Grammatik, Rhetorik, Philosophie, Naturwissenschaften, Geometrie, Musik und Theologie. Zu den Schülern und späteren Lehrern des Erlöserklosters gehörte Simeon von Dschulfa, der unter anderem eine bis ins 18. Jahrhundert weit verbreitete armenische Grammatik, einen Traktat zur Logik und einen Kommentar zu Proclus Diadochus, einem neoplatonischen Autor des 5. Jahrhunderts, verfasste. In Letzterem setzte sich Simeon nicht nur mit den Schriften armenischer Kirchenlehrer und antiker Philosophen wie Platon und Aristoteles, sondern auch mit den Werken von Lehrern der römischen Kirche wie Albertus Magnus und Thomas von Aquin auseinander. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wurde im Erlöserkloster neben der auf die Ausbildung von Geistlichen ausgerichteten Schule auch eine Schule geführt, die Kaufmannsöhne aus Neu-Dschulfa auf die Tätigkeit im Handel vorbereitete.<sup>151</sup> Als die Nachfolge von Cacciatur 1652 mit der Weihe von David von Dschulfa zum Bischof (1652–1683) geregelt war, knüpfte der neue Amtsinhaber an das Werk seines Vorgängers an. Seit 1647 hatte David bereits die Schule im Erlöserkloster geleitet. Ghougassian schreibt ihm die Ausbildung einer neuen Generation von Mönchen zu, die sich durch ihre Bildung und ihre Rolle bei der Verteidigung der armenischen Kirche gegen Islam und Katholizismus ausgezeichnet hätten. Drei seiner Schüler wurden später Katholikoi von Etschmiadsin.<sup>152</sup>

150 P. Blaise de Nantes O.F.M. Cap. an P. Léonard de Paris O.F.M. Cap., Isfahan, 25.2.1640: »[...] si V. Révérence donne cette assistance à ce bon évêque, elle l'obligera beaucoup, et nous pourra servir de moyen pour le rendre notre ami, qui serait un grand avantage pour nous.« (BNF, n. a. f. 10220, 432 f.).

151 Ghougassian, *The Emergence of the Armenian Diocese*, 98, 169–172. Für den Unterricht an der Schule in Neu-Dschulfa entstand das bereits erwähnte Handelslehrbuch, das 1699 in einer gekürzten und überarbeiteten Fassung in Amsterdam gedruckt wurde (vgl. 2.3. *Globale Akteure: Die armenischen Kaufleute von Neu-Dschulfa*).

152 Ghougassian, *The Emergence of the Armenian Diocese*, 100.

Solange die katholischen Geistlichen nicht direkt in den Tätigkeitsbereich des armenischen Klerus hineingriffen, blieben allerdings scharfe Abgrenzungen aus. Der armenische Klerus beanspruchte die Zuständigkeit für Taufe, Eheschließung und Begräbnis, für die kirchlichen Rituale also, die Schlüsselmomente eines Christenlebens markierten. In Kontexten »guter Korrespondenz« duldete er hingegen Kontakte der Gläubigen mit den Missionaren. Letztere predigten in armenischer Sprache, nahmen die Beichte ab und spendeten die Kommunion um den Preis der Duldung von Praktiken der *communicatio in sacris*, wie im Folgenden noch auszuführen sein wird. Grenzen waren insbesondere dann erreicht, wenn sich die Missionare in Neu-Dschulfa festsetzen wollten. Dann nahm der armenische Klerus die fremden Priester als Konkurrenten wahr. In den 1630er und 1640er Jahren verzichteten deshalb sowohl die unbeschuhten Karmeliten als auch die Kapuziner auf eine Niederlassung in der armenischen Vorstadt. Als Katholikos widersetzte sich auch Vardapet Moses den Plänen der unbeschuhten Karmeliten, dort eine Schule einzurichten, obwohl er dieses Vorhaben zuvor selbst noch unterstützt haben soll.<sup>153</sup> Dabei konnten derartige Pläne zumindest zeitweise durchaus mit dem Wohlwollen armenischer Notabeln rechnen. Als sich ab 1652 der Kapuziner Gabriel de Chinon, zwei unbeschuhte Karmeliten und drei Jesuiten unter dem Vorwand, die armenische Sprache lernen zu wollen, in Neu-Dschulfa niederließen, geschah dies mit Billigung und Unterstützung des armenischen Gemeindeoberhauptes (*kalāntar*). Dieser nahm den Jesuiten Aimé Chézaud sogar in seinem Haus auf, nachdem dieser 1653 die Erlaubnis des Schahs erhalten hatte, zusätzlich zur 1647 bewilligten Mission in Isfahan auch in der armenischen Vorstadt eine Niederlassung zu gründen.<sup>154</sup> Der *kalāntar* begünstigte und protegierte gleichzeitig auch die beiden unbeschuhten Karmeliten. Angesichts des Verbotes des armenischen Bischofs, Kinder zu den Patres in den Unterricht zu schicken, versprach sich der unbeschuhte Karmelit Balthasar de Santa Maria 1653 noch viel von der Nachfrage der wohlhabenden, mit Europa Handel treibenden armenischen Kaufleute nach einer Ausbildung ihrer Söhne in europäischen Sprachen.<sup>155</sup> Ihre

153 P. Dimas della Croce O.C.D. an P. Próspero [del Spirito Santo] O.C.D., in Rom, Isfahan, 2.5.1628 (AG OCD, 237/b/16); *Congregazione generale*, 15.6.1630 (APF, Acta, Bd. 7, fol. 76r). Die Kapuziner machten ebenfalls die Erfahrung, dass die Armenier eine Niederlassung in ihrem Kreis ablehnten. Dazu P. Toussaint de Landerneau O.F.M. Cap. an P. Raphaël de Nantes O.F.M. Cap., Isfahan, 4.4.1634: »Pour les Chrétiens de ce pays qui sont tous Arméniens, encore qu'en apparence ils témoignent nous affectionner, nous savons par expérience qu'ils nous voudraient bien loin d'eux, car nos Pères ayant fait tout en leur pouvoir pour penser s'établir parmi eux, ils ont perdu et leur temps et leurs peines.« (BNF, n. a. f. 10220, 194).

154 *Zimmel*, Jesuitenmission in Isfahan, 12.

155 P. Balthasar de Santa Maria O.C.D. an P. [Gioachino di Gesù Maria], *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 9.8.1653 (AG OCD, 236/k/7).

Unterstützung war umso wichtiger, als der Einbruch in die armenische Vorstadt heftige Gegenreaktionen des Klerus provozierte. 1654 zog der Provinzialvikar der unbeschulten Karmeliten, Felice di Sant'Antonio, die zwei Missionare seines Ordens gerade noch rechtzeitig selbst ab, während die Jesuiten und Kapuziner auf Betreiben des armenischen Bischofs aus der Vorstadt ausgewiesen wurden.<sup>156</sup> Der Verlegung der Mission der Jesuiten von Isfahan nach Neu-Dschulfa im Jahr 1661 und dem Betrieb einer Schule war mehr Erfolg beschieden – um den Preis des Verzichts auf kontroverse Abgrenzungen und auf die »Abwerbung« der Gläubigen, wie weiter unten noch auszuführen sein wird.<sup>157</sup>

Élie de Saint-Albert überschritt alle diese Grenzen. Deshalb überrascht es nicht, dass der armenische Klerus zweimal seine Ausweisung veranlasste, während die Jesuiten, die Dominikaner und die Priester der *Missions étrangères* in der Vorstadt bleiben durften. Darüber hinaus begrenzten Bischof David von Neu-Dschulfa und sein Vikar und Nachfolger Stephan (Bischof von 1683 bis 1696) allgemein die Kontakte von Armeniern mit katholischen Geistlichen. 1679 – im Jahr, in dem sich Élie de Saint-Albert in Neu-Dschulfa niederließ – untersagten sie die Mischehen mit Katholiken und exkommunizierten in aller Form jene Armenier, die katholische Kirchen besuchten.<sup>158</sup> 1694 konnten die Missionare nur noch wenige armenische Kinder im katholischen Glauben unterweisen; sobald der Bischof davon Kunde erhielt, soll er die Eltern exkommuniziert haben.<sup>159</sup>

Als Bischof reaktivierte Stephan 1686 die Druckerei, die Cacciatur 1636 in Neu-Dschulfa eingerichtet hatte. Nun wurde ihre Produktion entschieden auf die Bedürfnisse der Kontroverse mit den katholischen Geistlichen ausgerichtet. Gedruckt wurden – in für die lokalen Verhältnisse beträchtlichen Auflagen von etwa 500 Exemplaren – Schriften gegen die »Irrtümer« der römischen Kirche. Es handelte sich einerseits um ältere Werke von Kirchenlehrern, die sich gegen die Rezeption des Konzils von Chalcedon und die Lehren der »Duophysiten« gewandt hatten, andererseits um Traktate, die im Kontext der aktuellen Kontroversen mit katholischen Missionaren verfasst wurden. Bei alledem blieb ein erfolgreicher Druckereibetrieb indessen vom Transfer von Material und Wissen

156 Dazu P. Aimé Chézaud S.J. an P. Goswinus Nickel, Ordensgeneral S.J., Isfahan, 5.9.1654 (ARSI, Gallia, 103 II, fol. 164r/v); P. Denis de la Couronne d'Épines O.C.D. an [P. Gioachino di Gesù Maria], *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 15.1.1655 (AGOCD, 237/c/16); P. Casimir Joseph de Sainte-Thérèse O.C.D. an P. Isidore de Saint-Joseph, *definitior generalis* O.C.D., Isfahan, 16.1.1655 (AGOCD, 236/l/2).

157 Siehe 4.3.2. *Die armenische Kirche »in ihren Häresien verlassen«.*

158 *Ghougassian*, The Emergence of the Armenian Diocese, 142 f. Vgl. P. Élie de Saint-Albert O.C.D. an die Propagandakongregation, Isfahan, 30.1.1682 (APF, SOCG, Bd. 488, fol. 49r, zit. in: [Chick], Chronicle, Bd. 1, 457).

159 *Gemelli Careri*, Giro del mondo, 94.

aus den europäischen Zentren des Buchdrucks abhängig. Zum Ärger des Bischofs blieben seine diesbezüglichen Ersuchen an Armenien in Venedig, Livorno und Genua zwischen 1686 und 1690 unbeantwortet. Letztere dürften es mit Rücksicht auf die Beziehungen zu den katholischen Obrigkeiten ihrer Gaststädte vermieden haben, mit dem streitbaren Bischof von Neu-Dschulfa in Verbindung gebracht zu werden. 1693 musste der Betrieb der Druckerei eingestellt werden.<sup>160</sup>

Die stärkere Abgrenzung gegenüber den katholischen Geistlichen war nicht nur eine Antwort auf Vorgehensweisen wie jenen von Élie de Saint-Albert. Wie bereits in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts resultierten Grenzziehungen und Annäherungen seitens armenischer Geistlicher ebenso aus innerarmenischen Konflikten. Eine entscheidende Rolle spielten nach wie vor die Konflikte zwischen dem Bischof von Neu-Dschulfa und dem Katholikos von Etschmiadsin. Während Neu-Dschulfa, begünstigt durch die herrschende Dynastie der Safaviden, wirtschaftliche, religiöse und kulturelle Zentrumsfunktionen gewann, lag Etschmiadsin an der Peripherie des Reiches, weit entfernt vom Hof, aber auch von den reichen Kaufleuten, die in Neu-Dschulfa kirchliche Einrichtungen finanzierten. Bezeichnend für die zentrale Bedeutung Neu-Dschulfas ist dabei, dass die Gegenspieler des Bischofs aufgrund ihrer Biographie ebenfalls eng mit dem Klerus der Vorstadt verbunden waren. Als 1655 Jakob von Dschulfa zum Katholikos von Etschmiadsin (1655–1680) gewählt wurde, lehnte sich der Bischof von Neu-Dschulfa, David, dagegen auf. Jakob war Letzterem bei der Besetzung des Bischofsamtes in Neu-Dschulfa unterlegen und hatte 1650 oder 1651 die Stadt verlassen müssen. 1658 reiste Jakob IV. nach Isfahan, um die dortige Gemeinde als Katholikos zu visitieren und seine Wahl durch 'Abbās II. bestätigen zu lassen. Um seinen Gegner zu schwächen, bildete er 1659 in dessen Jurisdiktionsbereich mehrere eigenständige Bistümer und reduzierte damit die Zuständigkeit von Bischof David auf die armenische Vorstadt. 1660 machte er diesen Entscheid teilweise rückgängig, nur um 1663 erneut eine Diözese von Neu-Dschulfa abzutrennen. Angesichts dieses Vorgehens des Katholikos nutzte die Gemeinde von Neu-Dschulfa ihre Beziehungen bei Hofe, um den Schah zu einem Verbot derartiger Änderungen zu veranlassen.<sup>161</sup>

Im Konflikt mit seinen innerkirchlichen Gegnern knüpfte Jakob IV. auch Beziehungen nach Rom. 1662 legte Paolo Piromalli der Propagandakongregation ein Schreiben des Katholikos vor, in dem dieser dem Papst seine Ergebenheit bekundete und um Hilfe gegen die »Bedrücker der Armenier« bat. 1663 gelangte

160 *Aslanian*, The Early Arrival of Print, 422–448, 451–468; *Ghougassian*, The Emergence of the Armenian Diocese, 144. Auch in Konstantinopel erhielt die armenische Buchdruckerei ungefähr zur gleichen Zeit wie in Isfahan Auftrieb durch die Kontroversen mit den katholischen Missionaren (vgl. *Kévorkian*, Le livre imprimé).

161 *Ghougassian*, The Emergence of the Armenian Diocese, 106–111.

ein Bericht von François Pallu, Bischof von Heliopolis, nach Rom: Jakob IV. habe die Exkommunikation gegen Papst Leo I. widerrufen sowie Dioscorus verurteilt und wolle nun nach Rom reisen. Ein weiterer Bericht, dieses Mal verfasst durch einen armenischen Priester und früheren Schüler des *Collegio urbano* der *Propaganda fide*, Petros Bedik, erreichte die Kongregation 1679. Der Verfasser hatte in Etschmiadsin den Eindruck gewonnen, der Katholikos sei der katholischen Kirche wohlgesinnt und bereit, dem Papst persönlich Obödienz zu leisten.<sup>162</sup> Jakob IV. starb 1680 auf dem Weg nach Rom in Konstantinopel. Vor seinem Tod legte er vor Patriarchalvikar Gaspare Gasparini ein katholisches Glaubensbekenntnis ab.<sup>163</sup>

Die beiden Nachfolger von Jakob IV. im Katholikatum von Etschmiadsin standen ebenfalls in einem Gegensatz zum Bischof von Neu-Dschulfa.<sup>164</sup> Sie blieben damit sowohl eine kirchliche Autorität für Armenier aus Neu-Dschulfa, die selbst im Konflikt mit dem dortigen Bischof standen und zum Teil Rom zuneigten, als auch ein Bezugspunkt für die römischen Unionshoffnungen.<sup>165</sup> Dementsprechend empfahlen die Sceriman 1697 der Propagandakongregation, Pietro Paolo di San Francesco, Bischof *in partibus infidelium* von Ancyra, der als Botschafter des Papstes nach Persien reiste, zuerst zu Katholikos Nahapet nach Etschmiadsin zu senden, damit dieser den Bischof beim Schah einführe.<sup>166</sup> Tatsächlich empfing Katholikos Nahapet katholische Geistliche in einer Weise, die an die Praktiken erinnert, welche in den Anfängen der Persienmissionen die Unionshoffnungen genährt hatten. 1692 nutzten Jacques Villotte und ein weiterer Jesuit einen Aufenthalt in Eriwan, um den Katholikos zu besuchen. Beide wohnten in Etschmiadsin der Weihe eines Vardapet bei. Aus Rücksicht auf die Jesuiten soll der Katholikos dabei auf die sonst übliche Erneuerung der Exkommunikation Papst Leos, des Konzils von Chalcedon und der »Duophysiten« verzichtet haben. Zugleich zog er den katholischen armenischen Bischof von Erzurum, Aaron, der aus seiner Diözese vertrieben worden war, als einen von vier mitzelebrierenden Bischöfen bei. An solchen Gesten wollte Villotte erkennen, dass Gott den Katholikos »unmerklich zur vollkommenen Union mit der römischen Kirche geleitete«.<sup>167</sup>

162 *Congregazioni generali*, 17.8.1662 (APF, Acta, Bd. 31, fol. 183r–184r), 23.1.1663 (ebd., Bd. 32, fol. 6v–9v) und 6.3.1679 (ebd., Bd. 49, fol. 58v–59v).

163 Vries, Christen im Nahen [...] Osten, 601f.

164 *Ghoughassian*, The Emergence of the Armenian Diocese, 111–121.

165 So etwa P. Élie de Saint-Albert O.C.D. an ? in Rom, Isfahan, 23.2.1694 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 2, fol. 95v–96r).

166 *Congregazioni generali*, 26.3. und 27.8.1697 (APF, Acta, Bd. 67, fol. 67v–68r, 69f, 312r–315v).

167 »[...] le conduisait insensiblement à la parfaite union avec l'Église Romaine« (*Frizon/Villotte*), Voyages d'un missionnaire, 245f.).

Die Aufnahme durch Katholikos Nahapet umfasste 1700 auch im Fall des Kapuziners Bernard de Bourges Praktiken der *communicatio* im sakramentalen Bereich. Der Reisende Paul Lucas berichtet, wie er zusammen mit dem Pater auf dem Weg nach Persien in Etschmiadsin durch den Katholikos und mehrere Vardapet sehr gut empfangen worden sei. Man reichte den Gästen zuerst Branntwein mit Süßigkeiten und lud sie zu einem Essen mit dem Katholikos ein. Danach begaben sich Lucas und Bernard de Bourges zum Gebet in die Kirche des Katholikos. Am folgenden Tag zelebrierte der Kapuziner dort die Messe. Anschließend wohnten die Gäste wie 1692 bereits der Jesuit Villotte der Weihe von vier Geistlichen bei. Nach der Feier wurden sie zu einem Essen ins Refektorium geladen. Dann führte man die Gäste wieder in die Kirche, um ihnen die Reliquien zu zeigen, an erster Stelle einen Arm des Heiligen Gregor des Erleuchters.<sup>168</sup> Bei den Besuchen von 1692 und 1700 traten also die zur gleichen Zeit in den Konflikten in Neu-Dschulfa gezogenen Abgrenzungen selbst im Hinblick auf sakramentale Handlungen wie der Messe und der Weihe eines Geistlichen einmal mehr hinter der gegenseitigen Wahrnehmung christlicher Gemeinsamkeit zurück.

Die langwierigen Streitigkeiten zwischen dem Bischof von Neu-Dschulfa und dem Katholikos von Etschmiadsin fanden unter Alexander I. von Neu-Dschulfa (1705–1714) ein Ende. Als Katholikos ermöglichte es dieser dem Bischof von Neu-Dschulfa, seine Jurisdiktion zu konsolidieren und auf die armenischen Gemeinschaften in Indien und Südostasien auszuweiten. Die Klärung des Verhältnisses zwischen Bischof und Katholikos war begleitet von einer dezidierten Abgrenzung gegenüber den katholischen Missionaren. Dank der Konsolidierung der kirchlichen Gerichtsbarkeit konnten Verbote, deren Kirchen zu besuchen und die Kinder in deren Schulen zu senden, wirksamer durchgesetzt werden. Sodann erhielt Katholikos Alexander I. Dekrete des Schahs und der lokalen muslimischen Obrigkeiten, die schärfere Grenzen zwischen Armeniern und »Franken« zogen.<sup>169</sup>

Zur Zeit Alexanders I. gewann das Bild des armenischen Klerus in den Berichten der Missionare eine neue Geschlossenheit; beherrscht wurde es nun durch einen Eindruck schroffer Feindschaft. Die Maßnahmen von Katholikos Alexander I. knüpften bei jenen der Bischöfe von Neu-Dschulfa David und Stephan seit den späten 1670er Jahren an. Sie förderten auf armenischer Seite jenen Bruch mit einer Praxis uneindeutiger Zugehörigkeiten, zu dem die Propagandakongregation und das Heilige Offizium ihrerseits schon seit Längerem die Missionare anhielten. Der Katholikos nutzte zur Durchsetzung solcher Regeln die Institutionen seiner

---

168 Lucas, Voyage, 143–145.

169 Ghougassian, The Emergence of the Armenian Diocese, 121f., 149–156.



Kirche und die Einflussnahme bei Hofe und bei untergeordneten muslimischen Amtsträgern. Die Klagen kamen zunächst vor allem von den Kapuzinern in Täbris. Ein Teil der armenischen Gemeinde hielt dort zu einem Vardapet, der sich zur Union mit Rom bekannte und den Papst um die Gewährung bischöflicher Kompetenzen gebeten hatte.<sup>170</sup> Der Katholikos drohte deshalb den Armeniern, welche die Kirche der Kapuziner besuchten und ihre Söhne in deren Schule sandten, mit der Exkommunikation.<sup>171</sup> Ihrem Superior zufolge lebten die Kapuziner in Täbris 1711 wie Gefangene in ihrem eigenen Haus: Ihre Kirche habe man schließen lassen; man habe ihnen verboten, mit den einheimischen Christen zu sprechen, in deren Häuser zu gehen und sie in der Mission zu empfangen. Die »Freunde« der Kapuziner in Täbris hätten nur deshalb grausame Prügelstrafen erlitten, weil sie »Freunde der Patres« waren. Ohne dass die Justiz eingegriffen hätte, seien in Täbris zuerst das Haus der Kapuziner belagert und anschließend die Häuser der einheimischen Katholiken geplündert worden.<sup>172</sup>

Der Weiterbestand der Missionskirchen hing fortan stärker von der Protektion ab, welche die Vertreter katholischer Höfe, allen voran des Königs von Frankreich, am Safavidenhof geltend machten. 1708 kam den Kapuzinern in Täbris die Intervention des französischen Gesandten Pierre-Victor Michel zugute. Seine Hauptaufgabe bestand zwar darin, einen Handelsvertrag mit Schah Sulṭān Husain auszuhandeln. Analog zu den Kapitulationen der Pforte enthielt dieser Vertrag aber auch Schutzbestimmungen zugunsten aller katholischen Christen unabhängig von ihrer Herkunft.<sup>173</sup> Der Konflikt war damit aber nicht endgültig zugunsten der Missionare entschieden. 1711 berichtete der Bischof von Babylon, Alexander I. habe den Widerruf der Edikte von 1708 zugunsten der Kapuziner in Täbris und die Ausstellung von Edikten gegenteiligen Inhalts erreicht.<sup>174</sup> Der Katholikos begab sich damals selbst nach Isfahan, dem Vernehmen nach mit dem Ziel, die Umsetzung eines Dekretes des Schahs von November 1710 zu erreichen, demzufolge die Missionare Persien hätten verlassen müssen. All jene, welche die

170 [*Chick*], Chronicle, Bd. 1, 52r.

171 P. Pierre d'Issoudun O.F.M. Cap. an [Kardinal Giuseppe Sacripanti, Präfekt der] Propagandakongregation, Täbris, 30.6.1707 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 2, fol. 513r–514r, hier 513r); ders. an P. Timothée de La Flèche O.F.M. Cap., Täbris, 8.7.1709 (ebd., Bd. 3, fol. 360r); P. Maurizio di Santa Teresa O.C.D., apostolischer Vikar im Mogulreich, an Papst Clemens XI., Täbris, 16. und 17.1.1711 (APF, SOCG, Bd. 579, fol. 38v, 42r).

172 P. Pierre d'Issoudun O.F.M. Cap. an Gratin de Galisson, Koadjutor des Bischofs von Babylon, Täbris, 20.7.1711 (MEP, Bd. 354, 287f.).

173 *Bayani*, Les relations de l'Iran, 188 f. Vgl. 1.1.3. *Propagandakongregation und weltliche Patronatsansprüche*.

174 Louis-Marie Pidou de Saint-Olon C. R., Bischof von Babylon, an die Propagandakongregation, Hamadan, 23.10.1711 (APF, SOCG, Bd. 587, fol. 281v, zit. in: [*Chick*], Chronicle, Bd. 1, 523).

Kirchen der »Franken« beträten, habe er exkommuniziert.<sup>175</sup> Im Namen Seiner Allerchristlichsten Majestät erhielt Gratien de Galisson 1712 seinerseits den Widerruf der Dekrete gegen die Missionare und die Bestätigung der Zusagen, die 1708 Pierre-Victor Michel gemacht worden waren.<sup>176</sup>

Die rasche Abfolge sich widersprechender und jeweils nur ansatzweise umgesetzter Dekrete war auch ein Zeichen des fortschreitenden Zerfalls monarchischer Autorität. Den Eindruck höchster Ungewissheit fasste Barnaba Fedeli di Milano, Bischof von Isfahan, im Februar 1722, kurz vor der Eroberung Isfahans durch afghanische Truppen, in einem Brief an den Präfekten der Propagandakongregation zusammen: Einerseits berichtete er, alle die Missionen betreffenden Angelegenheiten seien durch die Dekrete, die der Schah nach Vorlage von Schreiben des Papstes, des Kaisers und des Königs von Frankreich ausgestellt hatte, zufriedenstellend geregelt worden. Andererseits zweifelte der Bischof an der Wirksamkeit dieser Dekrete. Gott allein wisse, ob sie je ausgeführt würden, denn nichts habe Dauer und das Recht folge dem Geld. Das durch Bischof Fedeli gezeichnete Bild des Zerfalls rechtlicher Ordnung war kein Stereotyp, sondern entsprach den Zuständen in der Spätzeit des Safavidenreiches.<sup>177</sup>

An der Konfrontation zwischen Missionaren und armenischem Klerus änderte sich mit der afghanischen Invasion von 1722 und dem Sturz der Safaviden nichts. Während der Umsturz die Geschäfte der Kaufleute von Neu-Dschulfa empfindlich störte, wurden die Armenier im Vergleich zu den anderen nichtafghanischen Untertanen von den neuen Herrschern privilegiert behandelt.<sup>178</sup> In diesem Zusammenhang erwirkte die armenische Geistlichkeit 1727 einen richterlichen Entscheid, demzufolge allen Armeniern der Besuch der Kirchen der Missionare

175 P. Jérôme François de Saint-Joseph O.C.D. an [Kardinal Giuseppe Sacripanti, Präfekt der] Propagandakongregation, Isfahan, 31.10.1711; P. Paolo Agostino di San Stefano O.C.D. an [dens. ?], Neu-Dschulfa, 20.11.1711 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 3, fol. 384r, 386r).

176 Gratien de Galisson, Koadjutor des Bischofs von Babylon, an Jérôme Phélypeaux, Comte de Pontchartrain, o.O. [Isfahan], undatiert [1712] (MEP, Bd. 354, 419); Audience que le sophi donna le 29 avril 1712 en plein megelis à M. l'Évêque d'Agathopole (ebd., 426–429); Commandement du Roi de Perse expédié à la sollicitation de M. Gratien de Galisson évêque d'Agathopole coadjuteur de Babylone pour la tranquillité des missions et pour le rétablissement des articles du traité et du commandement fait en 1708 en faveur des missions et enfreints en plusieurs endroits et par le commandement surpris en 1710 par le patriarche et les principaux Arméniens schismatiques (ebd., 430 f.); *Congregazione generale*, 3.4.1713 (APF, Acta, Bd. 83, fol. 188r–189r).

177 P. Barnaba Fedeli di Milano O.P., Bischof von Isfahan, an Kardinal Giuseppe Sacripanti, Präfekt der Propagandakongregation, Isfahan, 22.2.1722 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 3, fol. 530r, zit. in: [Chick], Chronicle, Bd. 1, 529).

178 Vgl. Cerceau/[Krusiński], Histoire de la dernière Révolution, Bd. 2, 391, 393–395.

verboten war. Letzteren wurde untersagt, sie zu unterrichten und vor ihnen zu predigen. Die Sceriman erhielten dazu zwar eine richterliche Erklärung, die das Verbot auf jene beschränkte, die nach der Invasion der Afghanen konvertiert waren. Dennoch war das Tätigkeitsfeld der Missionare einmal mehr eingeschränkt worden. Den unmittelbaren Anlass zum Gang der Armenier vor den muslimischen Richter hatte die Weihe eines armenischen Priesters durch den lateinischen Bischof Fedeli geboten, welche die »schismatischen« Armenier als Usurpation der Jurisdiktion ihres Bischofs brandmarkten. In der Tat bedeutete diese Priesterweihe einen kirchenrechtlich und symbolisch bedeutsamen Schritt zur Bildung einer katholischen armenischen Parallelkirche.<sup>179</sup> Bischof Fedeli unternahm ihn, weil die Betreuung der Kirche der Sceriman durch katholische armenische Priester nicht mehr gewährleistet war.<sup>180</sup>

Einen tiefen Einschnitt bedeutete die Willkürherrschaft Nādir Šāhs, zu deren Hauptopfern die reichen Kaufleute von Neu-Dschulfa gehörten.<sup>181</sup> Der Herrscher wurde zum Schiedsrichter, der über die Entfaltungsmöglichkeiten der einen oder anderen Seite entschied. 1740 sandte Filippo Maria di Sant'Agostino, Bischof von Isfahan, der Propagandakongregation einen ausführlichen Bericht über die schwierige Lage der Missionen als Folge der Feindschaft des Katholikos. Am Gründonnerstag hatten sich der Bischof und der Superior der Jesuiten auf die lange Reise an den Hof in Teheran machen müssen, wo sie vor dem Sohn Nādir Šāhs mit drei Vardapet über den Primat Petri und die Autorität der römischen Päpste zu disputieren hatten.<sup>182</sup> Von »guter Korrespondenz« war hier keine Rede mehr; in der Disputation mit »Häretikern« (und nicht mit »Schismatikern«) stießen die konkurrierenden Wahrheitsansprüche schroff aufeinander. Bei den Missionaren scheint das Mitgefühl für das Ungemach, welches der konfessionelle Gegner seitens der muslimischen Obrigkeiten erlitt, geschwunden zu sein. So

179 P. Barnaba Fedeli di Milano O.P., Bischof von Isfahan, an Kardinal Vincenzo Petra, Präfekt der Propagandakongregation, Neu-Dschulfa, 17. II. 1727 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 3, 546r/v, zit. in: [*Chick*], Chronicle, Bd. 1, 589 f.).

180 1714 war die Kirche der Sceriman noch von drei armenischen Priestern betreut worden (*Congregazione generale*, 27.8.1714 [APF, Acta, Bd. 84, fol. 745v–746r]). 1722 verfügte die Pfarrei nur noch über einen einzigen Priester, der wegen seiner schwachen Gesundheit sein Amt nicht mehr richtig ausüben konnte (P. Barnaba Fedeli di Milano O.P., Bischof von Isfahan, an Kardinal Giuseppe Sacripanti, Präfekt der Propagandakongregation, Neu-Dschulfa, 26.6.1721 [APF, SOCG, Bd. 634, fol. 368v] und Isfahan, 10. I. 1722 [APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 3, fol. 519r]).

181 Vgl. 2.2. *Safavidische Herrschaftspraxis zwischen Inklusivität und Rechtgläubigkeit*.

182 *Congregazione generale*, 10.7.1741 (APF, Acta, Bd. III, fol. 279v–282r); Filippo Maria di Sant'Agostino O.C.D., Bischof von Isfahan, an Kardinal Vincenzo Petra, Präfekt der Propagandakongregation, Isfahan, 4. II. 1740 (APF, SOCG, Bd. 708, fol. 165r–166v, zit. in: [*Chick*], Chronicle, Bd. 1, 632–635).

berichtete der unbeschuhte Karmelit Sebastiano di Santa Margherita 1745 über folgende »vorteilhaften Ereignisse«: Nādir Šāh empfing den »häretischen armenischen Patriarchen, Verfolger der Katholiken« mit beleidigenden Worten, setzte ihn ab, ließ ihm Bart und Ohren abschneiden und verurteilte ihn zu Gefängnis, Prügelstrafe und einer hohen Geldbuße. Das gleiche Schicksal erlitt der *kalāntar* von Neu-Dschulfa.<sup>183</sup>

\*

Vieles deutet darauf hin, dass sich aus den Kontakten heraus, die mit der Entsendung von Missionaren seit dem frühen 17. Jahrhundert enger geworden waren, auf armenischer und lateinischer Seite Tendenzen zu einer stärkeren konfessionellen Abgrenzung ergaben. Dies war nichts grundsätzlich Neues: Bereits die früheren Unionsbemühungen hatten jeweils dazu geführt, dass die unterschiedlichen Positionen genauer definiert wurden. Allerdings gewann die katholische Kirche seit dem 16. Jahrhundert in der Konfrontation mit den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen eine neue, konfessionelle Qualität und zog die Grenzen dessen, was als rechtläubig zu betrachten sei, enger. In Verbindung mit dem Ausgreifen europäischer Mächte weitete sie einerseits die missionarischen Bestrebungen in neue geographische Räume aus und intensivierte sie in einem bisher unbekanntem Ausmaß. Andererseits gab sie den Missionaren Idealbilder konfessioneller Regelmäßigkeit vor, die vor Ort neben die Praktiken »guter Korrespondenz« in weltlichen und geistlichen Dingen traten. In Persien provozierten die Versuche, diesen Auftrag umzusetzen, Konflikte mit dem armenischen Klerus.

Dabei ist unverkennbar, dass die Grenzziehungen an bestimmte Personen und Kontexte gebunden blieben und die Beziehungen keineswegs durchgängig prägten. Auf katholischer Seite traten einige wenige Scharfmacher besonders hervor; allerdings konnten diese mit der Gunst der römischen Kurie rechnen, die sich in Ernennungen in vergleichsweise hohe Ämter niederschlug. Auf armenischer Seite öffneten die innerkirchlichen Konflikte – insbesondere der Gegensatz zwischen dem Katholikos und dem Bischof von Neu-Dschulfa – Raum für die Pflege von Kontakten mit den Missionaren und der römischen Kurie; zugleich bestand in diesem Zusammenhang die Gefahr, dass die Missionare in Konflikte hineingezogen wurden, die zunächst mehr jurisdiktioneller als konfessioneller Natur waren.

Wie in ihren Beziehungen zu persischen Muslimen standen die Missionare im Verhältnis zu armenischen Laien und Geistlichen einer religiösen Kultur gegenüber, welche die Gottgefälligkeit eines Lebens weniger an eine bestimmte Konfession band, als dies die europäischen Kirchen des konfessionellen Zeitalters wollten. Zwar

---

183 *Congregazione generale*, 4.7.1746: »successi favorevoli« (APF, Acta, Bd. 116, fol. 169r/v).

gingen auch auf armenischer Seite die gegenseitigen Exkommunikationen und Verurteilungen als »Häretiker« auf die christologischen Auseinandersetzungen der Spätantike zurück. Dennoch fällt auf, dass in den Persienmissionen weit über die ersten Kontakte im frühen 17. Jahrhundert hinaus die gemeinsame Eigenschaft als Christen den Umgang prägte. Davon zeugen selbst noch Quellen aus der Spätzeit dieser Missionen. Einmal mehr erweisen sich hier die Schriften des letzten lateinischen Bischofs von Isfahan, des unbeschulten Karmeliten Cornelio di San Giuseppe, als besonders aufschlussreich: So berichtet der Bischof in seinen *Memorie cronologiche* etwa von der »politischen Freundschaft«, die er mit dem »schismatischen armenischen Erzbischof« von Neu-Dschulfa pflegte, den er schon als einfachen Priester kennengelernt hatte. Als er 1769 einen früheren Schüler des *Collegio urbano* als Pfarrpriester der katholischen Kirche der Sceriman nach Neu-Dschulfa sandte, zeitigte seine Empfehlung beim Prälaten die gewünschte Wirkung, habe sich dieser doch dem Priester bei jedem Anlass günstig gesinnt gezeigt.<sup>184</sup>

Selbst zur Zeit von Cornelio di San Giuseppe beschränkten sich die Beziehungen zum armenischen Klerus indessen nicht auf eine »politische«, das heißt durch Opportunitätserwägungen gebotene »Freundschaft«. Eine Denkschrift, die er zuhanden der Propagandakongregation vorbereitete, zeigt, dass sich die »Freundschaft« auch auf den Bereich der Sakramentsverwaltung erstreckte: So wollte der Verfasser wissen, ob es zur Förderung von »Frieden« und »Freundschaft« zulässig sei, wenn die Missionare dem »schismatischen« armenischen Priester mit Messwein, Kerzen und Kirchengeschäft aushalfen. Durften sie einem armenischen Priester ihren Messkelch leihen oder ihm Hostien liefern? Sodann fragte Cornelio di San Giuseppe nach der Gültigkeit und Zulässigkeit der Weihe eines katholischen Priesters durch den armenischen Bischof: Da es in Neu-Dschulfa nach dem Tod von Bischof Filippo Maria di Sant'Agostino 1749 zeitweise keinen katholischen Bischof gegeben hatte, war ein katholischer armenischer Priester durch den »schismatischen« Bischof von Neu-Dschulfa geweiht worden. Der Prälat erlaubte dem katholischen Priester, Wasser in den Kelch zu geben und statt dem Katholikos dem Papst Obödienz zu leisten. Während der ordinierende Bischof die Namen der »Häretiker« nannte, nannte der zu Ordinierende an deren Stelle den Namen des Papstes.<sup>185</sup>

184 *Memorie cronologiche che puonno servire a meglio sovvenirmi de varii altri incidenti di mia vita*, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert, 115 f.: »[...] una gli diedi per l'arcivescovo armeno scismatico di Giulfa, con cui [...] contratto avevo una politica amicizia, [...]. E tale raccomandazione ebbe tutto l'effetto desiderato, poichè non solamente non se gli mostrò contrario, ma in tutte le occorrenze favorevole. Tanto è vero, che con simili riguardi di politezza usata anco co scismatici il bene della missione sovente più guadagna che non si perde.« (BA, & 211 sup.).

185 *Minuta d'alcuni dubbii da proporsi alla Sagra Congregazione di Propaganda fide per lume de missionarii*, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert, fol. 355v, 356r, 358r (BA, H 136 suss.).

Von der *Propaganda fide* hätte Cornelio di San Giuseppe erfahren wollen, wie diese und weitere Praktiken, die *communicatio in sacris* beinhalteten, zu beurteilen seien. Bezeichnenderweise – zweifellos im Wissen um die zu erwartenden Fragen bezüglich der Regelmäßigkeit seines eigenen Verhaltens – verzichtete er darauf, seine Denkschrift der Kongregation vorzulegen, und archivierte diese stattdessen unter seinen persönlichen Papieren. Die *dubia* von Cornelio di San Giuseppe zeigen ebenso wie seine *Memorie cronologiche*, dass unter bestimmten Umständen nach wie vor auf beiden Seiten eine Disposition zu einer gemeinchristlichen »guten Korrespondenz« bestand. Praktiken der *communicatio in sacris*, die der Eindeutigkeit des Bekenntnisses zuwiderliefen, blieben zum Leidwesen der Kurienkongregationen fester Bestandteil dieser »guten Korrespondenz«. Der *Propaganda fide* gegenüber sprach der Bischof deshalb eine andere Sprache als in seinen unveröffentlichten Handschriften. In einem Bericht über den Zustand Persiens und der dortigen Missionen, den er Ende 1772 der Kongregation vorlegte, wurden die nichtunierten Armenier zu den »armenischen Häretikern, unseren Feinden«, die sich am Herrscherhof oft gegen die Missionare zu verschwören pflegten.<sup>186</sup> Zu einer Gefahr für die Weiterexistenz der Mission in Neu-Dschulfa wurde in dieser Darstellung auch der armenische Bischof, dem der unbeschuhte Karmelit in seinen *Memorie cronologiche* doch attestierte, sich dem Priester der katholischen Kirche der Sceriman »bei jedem Anlass günstig gesinnt« zu zeigen.<sup>187</sup> Die an solchen Widersprüchen greifbaren Sprachregelungen im Kontakt mit der römischen Kurie bestimmten die Art und Weise, wie die Missionare über ihre Beziehungen zu armenischen Laien und Geistlichen schrieben. Dennoch lassen auch ihre Berichte an die Kurie teilweise eine Praxis erkennen, die weit weniger durch konfessionelle Abgrenzungen bestimmt war, als dies die Kurienkongregationen und einzelne Scharfmacher vor Ort gewünscht hätten.

### 4.3 Akkommodation und Dissimulation

Anders als dies Élie de Saint-Albert wahrhaben wollte, waren seine konfessionell polarisierenden Vorgehensweisen selbst bei seinen Ordensbrüdern in Isfahan umstritten. Wie weiter oben gezeigt wurde, unterzeichneten 1694 sämtliche in Isfahan und Neu-Dschulfa niedergelassenen Jesuiten, Kapuziner und Dominikaner, Louis-Marie Pidou de Saint-Olon, Bischof von Babylon,

186 Dello Stato presente della Persia e di quelle Missioni. Relatione presentata alla S. Congregazione di Propaganda da M<sup>e</sup> Cornelio di San Giuseppe Carmelitano Scalzo, Vescovo di Haspahan, nel mese di dicembre 1772: »gli eretici armeni nostri nemici« (APF, Miscellanee varie, Bd. I, fol. 272v, 277v–278r).

187 Vgl. weiter oben im gleichen Kapitel.

und François Sanson, Priester der *Missions étrangères*, seinen Bericht über die Vertreibung aus Neu-Dschulfa nicht.<sup>188</sup> Obwohl sich diese auf ein altes Verbot des Schahs stützte, entgingen die Jesuiten, die Dominikaner, Pidou de Saint-Olon und die Priester der *Missions étrangères* der Ausweisung. Ausschlaggebend war dabei neben der Protektion bei Hofe<sup>189</sup> vor allem die Pflege der »guten Korrespondenz« mit dem armenischen Klerus, in die der Prior der unbeschuhten Karmeliten in Isfahan unmittelbar nach der Abreise von Élie de Saint-Albert nach Rom auch seinen eigenen Orden wieder einbrachte<sup>190</sup>. Tatsächlich wurde ihre Niederlassung in Neu-Dschulfa danach nicht mehr ernsthaft in Frage gestellt.<sup>191</sup>

Wenn Élie de Saint-Albert 1686 von den Jesuiten sagte, sie hätten sich »mit ihrer gewohnten Politik« gegen die Gründung des Konvents der unbeschuhten Karmeliten in Neu-Dschulfa gewandt<sup>192</sup>, bemühte er ein verbreitetes Stereotyp, jenes des »politischen« Jesuiten. In der Abneigung gegen Élie de Saint-Albert waren sich indessen sogar Jesuiten und Kapuziner einig. Letztere hielten sich 1694 nicht nur wegen ihrer Altersgebrechen sowohl von der Grundsteinlegung der neuen Karmelitenkirche in Neu-Dschulfa<sup>193</sup> als auch von einer Versammlung fern, zu der Élie de Saint-Albert als Bischof die Missionare einberufen hatte, um die katholischen Fürsten mit einem Rundschreiben um Unterstützung gegen die »Schismatiker« zu bitten.<sup>194</sup>

Während sich der unbeschuhte Karmelit als unerschütterlicher Verfechter konfessioneller Regelhaftigkeit inszenierte und deshalb in Rom als geeigneter Kandidat für das Bischofsamt wahrgenommen worden war, hielten die meisten anderen Missionare an Praktiken fest, die ihnen seit dem frühen 17. Jahrhundert die »gute Korrespondenz« mit dem armenischen Klerus ermöglicht und den Zugang zu führenden armenischen Kaufmannsfamilien eröffnet hatten. Als hochmobile Akteure waren Letztere an der Mehrung ihres Beziehungskapitals und

188 Vgl. 4.2.2. *Konfessionelle Scharfmacher in römischer Gunst*.

189 Martin Gaudereau zufolge wurden die Jesuiten verschont, weil sie unter der Protektion des Königs von Polen standen, der gerade mit einem Botschafter am Safavidenhof ver treten war (Martin Gaudereau an de la Vigne, Isfahan, 28.8.1694 [MEP, Bd. 35I, 377]).

190 Vgl. 4.2.2. *Konfessionelle Scharfmacher in römischer Gunst*.

191 Die Schule der unbeschuhten Karmeliten in Neu-Dschulfa hatte bis in die 1740er Jahre Bestand (Memorie concernenti alla Chiesa e diocesi di Persia, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert, fol. 181v [BA, H 136 suss.]).

192 P. Élie de Saint-Albert O.C.D. an [P. Agnello dell'Immacolata Concezione, Generalvisitator und Provinzialvikar ?], Isfahan, 19.7.1686: »con sua politica ordinaria« (AGOCD, 237/h/3).

193 Entgegen *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 130.

194 Louis-Marie Pidou de Saint-Olon C.R., Bischof von Babylon, an François Sanson, Isfahan, 12.6.1694 (MEP, Bd. 353, 303, vgl. 305).

damit auch an den Kontakten mit den Missionaren aus Westeuropa interessiert, zugleich aber allzu engen Festlegungen abgeneigt, die einen Bruch mit dem eigenen Klerus impliziert hätten.

Hier setzen die folgenden Betrachtungen an: Sie führen von der Frage nach dem Zusammenhang zwischen Beziehungspflege, Mobilität und konfessioneller Zugehörigkeit, die am Beispiel der führenden katholischen armenischen Familie von Neu-Dschulfa abgehandelt wird, zur Rechtfertigung der Praktiken von *communicatio in sacris* durch die Missionare. Hier soll auch der Frage nachgegangen werden, inwiefern in den Praktiken der Patres ordensspezifische Unterschiede auszumachen sind. Akkommodation wird in der Missionsgeschichte mit der Gesellschaft Jesu assoziiert. Lässt sich dieser Befund, der in anderen asiatischen Kontexten – insbesondere China und Südindien – gewonnen wurde, auf Persien übertragen? Standen umgekehrt Paolo Piromalli und Élie de Saint-Albert für eine ordensspezifische dominikanische beziehungsweise karmelitanische Praxis?

#### 4.3.1 Handelsnetzwerke, Mobilität und konfessionelle Zugehörigkeit: Die Familie Sceriman

1720 fragte Sabino Mariani, einer der Begleiter des Pontifikallegaten Charles Thomas Maillard de Tournon in China, von Madras aus die Propagandakongregation an, wie er mit jenen Armeniern umgehen solle, die als »Freunde« der Missionare und »wahre Katholiken« bei ihm die Beichte ablegten, dann aber anderswo wieder in die Kirche der »Schismatiker« gingen. In Madras hätten die Armenier nämlich vor etwa fünfzehn Jahren von den Engländern die Erlaubnis zum Bau einer eigenen Kirche erhalten, die nun als »schismatisch« zu gelten habe, während sie dort, wo sie über kein eigenes Gotteshaus verfügten – etwa in Manila, Macao und Kanton –, die katholischen Kirchen besuchten. Er selbst habe in Macao nur jene Armenier zur Kommunion zugelassen, die sich als Katholiken bezeichneten. Nach der Abnahme der Beichte habe er sie das Glaubensbekenntnis ablegen lassen und einen Eid auf dessen Artikel, die Sakramente und den Gehorsam gegenüber dem Papst eingefordert. Mit dieser Praxis sei er allerdings allein geblieben. Die Missionare in Kanton hätten ihm geschrieben, auch die »schismatischen« Armenier könnten ohne weitere Nachfrage zur Kommunion zugelassen werden, nähmen doch in Persien selbst die Missionare an den Gottesdiensten und Messen der »Schismatiker« teil.<sup>195</sup>

195 Sabino Mariani an Kardinal Giuseppe Sacripanti, Präfekt der Propagandakongregation, Madras, 19.6.1720 (ACDF, SO, St.St., QQ<sub>2</sub> g, VIII, fol. 106r–108v).



Das Vorgehen Marianis entsprach einer Praxis, die das Heilige Offizium seit geraumer Zeit gegenüber den Armeniern in Livorno verfolgte. Von diesen war 1662 berichtet worden, dass sie teilweise nach dem römisch-katholischen Ritus lebten, teilweise jedoch »Schismatiker« seien, obwohl sie dies äußerlich nicht zu erkennen gäben und die Sakramente vom katholischen armenischen Priester empfangen.<sup>196</sup> Das Heilige Offizium versuchte, dem entgegenzuwirken, indem es die Armenier erst zu den Sakramenten zuließ, nachdem sie ihren »Irrtümern« abgeschworen und ein ausdrückliches Glaubensbekenntnis abgelegt hatten.<sup>197</sup> Mit dem Glaubensbekenntnis und dem Verbot, in der Messe den Katholikos zu nennen und für diesen zu beten, wurde die armenische Kirche von Livorno als eine katholische Gemeinschaft konstituiert, die nicht mehr der armenischen Hierarchie verpflichtet war. Diese Maßnahmen sollen in Livorno viele Armenier dazu bewogen haben, nicht mehr zur Messe in diese Kirche zu gehen.<sup>198</sup>

Die Feststellung, dass die Armenier orts- und kontextabhängig in eine katholische oder eine »schismatische« Kirche gingen, findet sich auch in Berichten von Reisenden und Missionaren über Persien. So beschrieb der Venezianer Ambrogio Bembo, wie er 1674 in Schiras durch einen armenischen Kaufmann beherbergt wurde. Sein Gastgeber, den er auf Italienisch Giovanni Belli nannte, habe ihm gesagt, er sei Katholik; er habe verschiedene Reisen nach Venedig, Florenz, England, Portugal und Rom unternommen, wo er für ein Jahr in die Gesellschaft Jesu eingetreten sei. Diese habe er jedoch wieder verlassen, als er in seine persische Heimat zurückgekehrt sei. Im Bericht über den anschließenden Aufenthalt in Isfahan nahm der Venezianer den Vorwurf auf, die Armenier würden sich in Europa als Katholiken ausgeben, um sich in ihren eigenen Ländern gleich wieder als »Schismatiker« zu verhalten und sich über die Katholiken lustig zu machen.<sup>199</sup>

Die Mobilität armenischer Kaufleute in global diversifizierten Netzwerken eröffnete allerdings auch Zugänge für die katholische Mission. Ihre Handelsbeziehungen brachten die Kaufmannsfamilien von Neu-Dschulfa in engen Kontakt mit dem katholischen Europa und den portugiesischen und spanischen Niederlassungen und Kolonien in Asien. Für die Tätigkeiten in Städten wie Venedig,

196 Informatione dalle nazioni straniere che al presente si ritrovano in Livorno, mandata alla S. Congregazione il 2 giugno 1662 presa unitamente dal Padre Inquisitore di Pisa, e Signor Auditore di Monsignor Ill<sup>mo</sup> Nunzio (ACDF, SO, St.St., QQ<sub>3</sub> a, II, fol. 457r–458r).

197 [Opizio Pallavicini], Nuntius in Florenz, an die Propagandakongregation, [Florenz], 14.7.1671; Beschluss des Heiligen Offiziums, 30.9.1671 (ACDF, SO, St.St., QQ<sub>3</sub> a, V, fol. 497r–498r, 510v).

198 [Carlo Francesco Airoidi], Nuntius in Florenz, an Kardinal [Paluzzo Paluzzi] Altieri [degli Albertoni, Präfekt der Propagandakongregation], [Florenz], 10.4.1674; Feria II, 4.6.1674; Feria IV, 6.6.1674 (ACDF, SO, St.St., QQ<sub>3</sub> a, VI, fol. 532r–534v, 548v).

199 Bembo, Il viaggio in Asia, 333f., 383.

Livorno, Goa oder Manila bildete die Zugehörigkeit zu einer von Rom getrennten, als »schismatisch« oder gar »häretisch« beschriebenen Kirche einen Nachteil, der mit der Hinwendung zum Katholizismus überwunden werden konnte.<sup>200</sup>

Zusammenhänge zwischen den wirtschaftlichen Tätigkeiten und der Nähe zu den katholischen Geistlichen beschrieb der unbeschulte Karmelit Juan Thadeo de San Eliseo bereits 1608 oder 1609. Unter Berufung auf die Augustiner meinte er, die Armenier würden dem Papst keine Achtung zollen, wenn sie nicht Almosen oder weltliche Vorteile erhielten.<sup>201</sup> Wenn die Calvinisten Jean-Baptiste Tavernier und Jean Chardin den Misserfolg der Mission bilanzierten, unterstrichen sie diese Aussage mit dem Hinweis, dass die wenigen Armenier, die sich zum Katholizismus bekannten, damit handfeste materielle Interessen verbänden. Tavernier zufolge brachten nur Geldinteressen einzelne Armenier dazu, zum Schein eine andere Religion anzunehmen.<sup>202</sup> Chardin meinte, die wenigen Ostchristen, welche den katholischen Ritus annähmen, seien auch nach dem Eingeständnis der Missionare »wahre Schurken«, welche sie nur um des Nutzens willen anhörten und empfangen. Dieser könne in der Vermittlung der Protektion von Botschaftern, Konsuln und Handelsgesellschaften, in Krediten, in der Übertragung einträglicher Ämter und dem kostenlosen Unterricht für die Kinder bestehen.<sup>203</sup>

Tatsächlich wurden schon in den Anfängen der Persienmission für jene, die zur Union bereit waren, Handelsvorteile angemahnt. So versuchte der von Paul V. zum Titularbischof von Cyrene und apostolischen Visitator der Armenier ernannte Augustiner António de Gouveia, 1613 den portugiesischen Gouverneur von Hormuz davon zu überzeugen, Abgabenerleichterungen nur noch jenen Armeniern zu gewähren, deren Eigenschaft als Katholiken er, Gouveia, schriftlich bestätigte. Dem hielt der Gouverneur entgegen, dass eine entsprechende Konzession seines Königs für alle armenischen Untertanen des Schahs gelte.<sup>204</sup> Um 1630 sind parallel zu den Kontakten zwischen dem Katholikos, dem Bischof von Neu-Dschulfa und Rom Bestrebungen armenischer Kaufleute aus Neu-Dschulfa zu verzeichnen, im Kirchenstaat und in Territorien anderer katholischer Herrscher Niederlassungen zu errichten.

200 *Aslanian*, *The Circulation of Men and Credit*, 140–144; *ders.*, *From the Indian Ocean*, 62–64.

201 P. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D. an [P. Fernando de Santa María ?], *praepositus generalis* O.C.D., o.O., undatiert [zwischen Mai 1608 und Januar 1609, wahrscheinlich August 1608] (AGOCD, 236/a/2, zit. in: [*Chick*], *Chronicle*, Bd. 1, 165).

202 *Tavernier*, *Les six voyages*, Bd. 1, 420.

203 »Car ils [die Missionare] voient, et ils avouent eux-mêmes que les Chrétiens d'Orient qui embrassent leur rite, qui sont pourtant en très petit nombre, sont de vrais fourbes qui ne les écoutent et ne les reçoivent que selon l'utilité qu'ils en retirent.« (*Chardin*, *Voyages*, Bd. 7, 436, vgl. 437).

204 P. Vicente de San Francisco O.C.D. an P. Benigno di San Michele O.C.D. in Isfahan, Hormuz, 16.4.1613 (AGOCD, 239/b/1, zit. in: [*Chick*], *Chronicle*, Bd. 1, 205).

Sofern sie Katholiken waren, sicherte ihnen die Propagandakongregation Handelsprivilegien im Kirchenstaat und entsprechende Fürsprache bei den katholischen Fürsten zu.<sup>205</sup> Als sich 1653 zwei unbeschuhte Karmeliten in Neu-Dschulfa mit der Opposition des armenischen Klerus gegen ihre Niederlassung konfrontiert sahen, hofften sie auf den *kalāntar* und die Kaufleute. Diese hätten den Nutzen verstanden, den ihnen die »gute Korrespondenz« mit den europäischen Geistlichen verschaffe: Durch deren Vermittlung hätten viele Kaufleute Güter wiedererlangt, die sie wegen Verfehlungen ihrer Agenten verloren geglaubt hätten. Dem *kalāntar*, der die beiden unbeschuhten Karmeliten protegiere, solle ein Dankesbrief des Großherzogs der Toskana oder der Stadtregierung von Livorno gesandt werden, wo die Armenier viel Handel trieben.<sup>206</sup> Pietro Paolo di San Francesco, Bischof von Ancyra, der als Gesandter des Papstes an den Safavidenhof gereist war, empfahl 1700, Armenier nur in den Kirchenstaat einreisen zu lassen, wenn sie zuvor das katholische Glaubensbekenntnis abgelegt hatten. Die Kurie solle Venedig, dem Großherzog der Toskana und dem Kaiser vorschlagen, alle Güter der Armenier zu konfiszieren, wenn sie innerhalb einer bestimmten Frist die Union nicht akzeptiert hätten, denn nur das Interesse werde sie zu dem führen, wozu die Religion und die Seele sie nie bewegen würden.<sup>207</sup> 1712 schlug der französische unbeschuhte Karmelit Joseph-Marie de Jésus dem Präfekten der Propagandakongregation vor, vom König von Frankreich ein Freihandelsprivileg für jene Armenier zu erwirken, deren Eigenschaft als Katholiken von den Missionaren bestätigt würde.<sup>208</sup>

In diesem Fall ging es insbesondere darum, der Familie Sceriman Vorteile zu verschaffen, weil diese die wichtigste Stütze der kleinen katholischen armenischen Kirche von Neu-Dschulfa bildete. Die Familie kontrollierte ein mächtiges, auf verwandtschaftlichen Bindungen beruhendes Handelsnetzwerk, das sich von Westeuropa, dem Mittelmeerraum und Russland über Persien bis nach Ostasien erstreckte.<sup>209</sup> Ihre Geschichte führt von den Strategien globaler Diversifizierung ihrer Netzwerke, die

205 *Congregazioni particolari*, 23.7. (APF, Acta, Bd. 7, fol. 101v–102r; APF, SOCG, Bd. 209, fol. 284r–285r) und 6.9.1630 (APF, Acta, Bd. 7, fol. 126v–127r).

206 P. Balthasar de Santa Maria O.C.D. an P. [Gioachino di Gesù Maria], *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 9.8.1653 (AG OCD, 236/k/7).

207 P. Pietro Paolo di San Francesco O.C.D., Bischof von Ancyra, an die Propagandakongregation, Bandar ‘Abbās, 1.4.1700: »Questo solo interesse [...] li potrà far risolvere a ciò che né la religione, né l’anima per dir così, li moverà mai.« (APF, SOCG, Bd. 541, fol. 17v, zit. in: [Chick], Chronicle, Bd. 1, 493).

208 P. Joseph-Marie de Jésus O.C.D. an Kardinal Giuseppe Sacripanti, Präfekt der Propagandakongregation, Isfahan, 28.2.1712 (APF, SOCG, Bd. 587, fol. 134r, zit. in: [Chick], Chronicle, Bd. 1, 526, Bd. 2, 937).

209 Über das Handelsnetzwerk der Sceriman zuletzt: *Aslanian*, From the Indian Ocean, 149–158; zu ihrer Rolle im Handel mit Edelsteinen: *Korsch*, The Sherimans and Cross-Cultural Trade in Gems.

*auch* eine soziale Nähe zu den katholischen Missionaren implizierten, zum Bestreben, an einem neuen Standort in Italien – Venedig – als Teil einer katholischen Elite anerkannt zu werden. Im Weiteren sollen die Zusammenhänge zwischen der Mobilität in Handelsnetzwerken und der konfessionellen Ausrichtung anhand dieser Familiengeschichte veranschaulicht und zugleich die Folgen aufgezeigt werden, die eine als Konversion wahrgenommene Hinwendung zu Rom zeitigte.

In der zweiten Hälfte des 17. und im frühen 18. Jahrhundert zählte die Familie Sceriman zu den treibenden Kräften bei der Erschließung russischer Absatzmärkte und russischer Transitwege in den Ost- und Nordseeraum: 1660 hatte Zaccaria Sceriman im Namen der Handelshäuser von Neu-Dschulfa in Russland die Verhandlungen über Handelsprivilegien eröffnet.<sup>210</sup> 1667 gehörte sein Bruder Marcara Sceriman zu den Unterzeichnern des Handelsvertrages mit dem russischen Hof.<sup>211</sup> Zugleich pflegten die Sceriman Beziehungen zur englischen *East India Company*.<sup>212</sup>

Für das Verhältnis zu den Missionaren in Isfahan und Neu-Dschulfa und das Bekenntnis zur Union mit Rom wurden die Handelsbeziehungen entscheidend, welche die Familie Sceriman im Laufe des 17. Jahrhunderts mit italienischen Städten, insbesondere Venedig und Livorno, knüpfte. Wenn Venedig zu einem der wichtigsten Umschlagplätze für persische Seide wurde, so hatten Kaufleute aus Dschulfa am Arax, deren Tätigkeit in der Lagunenstadt bereits in den 1570er Jahren bezeugt ist, daran einen wichtigen Anteil. Die Sceriman besaßen schon in den 1610er Jahren in Venedig ein Haus, in dem Handelsagenten und Familienangehörige absteigen konnten.<sup>213</sup> Bereits in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts legten die Sceriman im Sinne einer Diversifizierung des finanziellen Risikos bedeutende Summen auf dem venezianischen Kapitalmarkt an. Gasparo Sceriman, der vierte Sohn von Sarhat, der sich 1646 zur Union bekannt hatte, hielt sich in den 1650er und 1660er Jahren längere Zeit in Venedig, Livorno und Rom auf.<sup>214</sup> 1692 lebten zwei Söhne seines Bruders Murat in Livorno und Venedig; die Familie – »alles Katholiken und von den reichsten Kaufleuten ihrer Nation« – hatte damals nach

210 *Tadjirian/Karapétian*, Les voies de transit, 157; *Korsch*, The Sheriman between Venice and New Julfa, 366.

211 *Aslanian*, The Circulation of Men and Credit, 154.

212 So verheiratete Gasparo Sceriman in Neu-Dschulfa einen seiner Söhne mit der Tochter des Dolmetschers der Handelsgesellschaft (Louis-Marie Pidou de Saint-Olon C.R., Bischof von Babylon, an [Vorname unbekannt] Charles in Paris, Isfahan, 9.7.1700 [MEP, Bd. 353, 428]).

213 Über die armenischen Kaufleute von Neu-Dschulfa in Venedig: *Aslanian*, From the Indian Ocean (über Venedig: 70 f., 150, über Livorno: 72–75); *Bonardi*, Gli Sceriman di Venezia, 229–231; *Herzig*, Venice and the Julfa Armenian Merchants; *Korsch*, The Sherimans and Cross-Cultural Trade in Gems; *dies.*, The Sheriman between Venice and New Julfa.

214 *Aslanian*, From the Indian Ocean, 150; *ders.*, The Circulation of Men and Credit, 152 f.; *Herzig*, The Family Firm, 296.

Martin Gaudereau, Priester der *Missions étrangères*, in fast allen Häfen Europas Prokuratoren, die auch für die Geldüberweisungen des *Séminaire* von Paris nach Persien nützlich sein konnten.<sup>215</sup>

Ebenfalls 1692 sandte Gasparo Sceriman einen seiner fünf Söhne, Basilio, mit Empfehlungen des Superiors der Jesuiten, der unbeschuhten Karmeliten und des Bischofs von Babylon, Louis-Marie Pidou de Saint-Olon, nach Rom, wo er ins *Collegio urbano* der Propagandakongregation eintreten sollte. Die Geneigtheit gegenüber den Jesuiten hatte die Familie soeben mit der Finanzierung des Neubaus ihrer Kirche bezeugt; die unbeschuhten Karmeliten verdankten ihr ein Haus in Neu-Dschulfa und die Mittel für den Lebensunterhalt von zwei oder drei Missionaren.<sup>216</sup> Der Eintritt eines Sohnes in das *Collegio urbano* gehörte, wie Bernard Heyberger gezeigt hat, zu den Strategien, mit denen ostchristliche Kaufmannsfamilien ihre Netzwerke in Italien stärkten.<sup>217</sup> Tatsächlich machte Basilio Sceriman eine beachtliche Laufbahn. 1707 wurde er zum Priester geweiht.<sup>218</sup> 1714 nahm ihn der Senat der Republik Venedig in seinen Vierervorschlag an den Papst für die Ernennung eines Auditors der römischen *Rota* auf – eine Ehre für die Familie Sceriman<sup>219</sup>, obwohl Clemens XI. schließlich nicht Basilio, sondern einem Spross der Patrizierfamilie Foscari den Vorzug gab<sup>220</sup>. Dank des Einsatzes der Protektoren des Hauses in Rom erhielt Monsignor Basilio immerhin den Titel eines *protonotario apostolico*, und ab 1718 war er nacheinander Gouverneur verschiedener Städte des Kirchenstaates. 1751 wurde er *chierico di Camera*, also Angehöriger der *Camera Apostolica* (1766 deren Dekan), das heißt der wichtigsten Administrativbehörde des Kirchenstaates, die unter anderem für die Finanzverwaltung zuständig war.<sup>221</sup>

215 Martin Gaudereau an die *directeurs des Séminaire des Missions étrangères*, Isfahan, 7.II.1692: »tous catholiques et des plus riches marchands de leur nation« (MEP, Bd. 353, 228).

216 P. Jean Boucher S.J. an P. Tirso González, Ordensgeneral S.J., Isfahan, 18.II.1692 (ARSI, Gallia, 97 I, fol. 376r, 379r/v); P. Antoine de Beauvoilier S.J. an dens., Isfahan, 22.II.1692 (ebd., 97 III, fol. 382v); P. Élie de Saint-Albert O.C.D. an P. Onorio dell'Assunta, *praepositus generalis* O.C.D., Neu-Dschulfa, 24.9.1691 (AG OCD, 238/t/2); Louis-Marie Pidou de Saint-Olon C.R. an Odoardo Cibo, Sekretär der Propagandakongregation, Isfahan, 26.9.1692 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 2, fol. 42r); *Congregazione generale*, 28.7.1792 (APF, Acta, Bd. 62, fol. 169v).

217 Vgl. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, 408–423.

218 White, *Zaccaria Seriman*, 18 f.

219 Giacomo Sceriman an die »Illustrissimi Signori Padroni« [adressiert an Stefano Sceriman in Venedig], Amsterdam, II.3.1714 [italienische Übersetzung des armenischen Originals] (ASPD, Sceriman, nicht inventarisiert, Nr. 10, fol. 41r/v).

220 Francesco Foscari (*Weber, Legati e governatori*, 675 f.).

221 Bonardi, *Gli Sceriman di Venezia*, 235, 241; *Weber, Legati e governatori*, 902; White, *Zaccaria Seriman*, 9, Anm. 3.

Die Studien in Rom und der anschließende *cursus honorum* erfolgten im Kontext der Neuausrichtung der Familie nach Italien. Mit dem jungen Basilio überwiesen die Sceriman 1692 200.000 venezianische Dukaten nach Italien, wo die Propagandakongregation für eine sichere und Ertrag bringende Kapitalanlage sorgen sollte. Sie sprachen davon, sich längerfristig mit ihren Geschäften in Italien niederzulassen. 100.000 Dukaten wurden in Rom auf Vermittlung der *Propaganda fide* bei der *Congregazione lateranense* angelegt. Weitere 100.000 Dukaten legten die Sceriman in venezianischen Rentenpapieren an, wobei sie die Propagandakongregation um ein Empfehlungsschreiben an den Nuntius in Venedig baten, damit sich dieser dafür einsetzte, dass ihnen ein Vorzugszins von 5 % in Kriegs- beziehungsweise 4 % in Friedenszeiten gewährt werde.<sup>222</sup> Dies war nur ein Teil der Anlagen in Höhe von insgesamt mindestens 890.000 Dukaten, welche die Sceriman in den 1690er Jahren in venezianischen Rentenpapieren tätigten.<sup>223</sup> Der Nutzen dieser Anlagen lag einerseits in deren vergleichsweise höheren Sicherheit zu einem Zeitpunkt, als das Vermögen und die soziale Stellung des Familienverbandes in Persien gefährdet waren, andererseits im Mehrgewinn an symbolischem Kapital, das mit den Privilegien verbunden war, die der Senat von Venedig im Gegenzug den Sceriman gewährte.<sup>224</sup>

1698 verließ Gasparo Sceriman Neu-Dschulfa für immer, um sich zusammen mit seinem Sohn Stefano in Venedig niederzulassen, gefolgt von weiteren Mitgliedern des Familienverbandes. Venedig wurde zum neuen Mittelpunkt der weit gespannten Netzwerke der Sceriman, während die in Neu-Dschulfa verbliebenen Familienangehörigen die Beziehung zu diesem Knotenpunkt der armenischen Handelsnetzwerke weiter pflegten und noch bis in die 1740er Jahre eine wichtige Rolle bei der Koordination der Tätigkeiten der *commenda*-Agenten in Asien spielten.<sup>225</sup> Mit der Verlegung nach Italien rettete die Familie ihr Vermögen vor der drohenden Vererbung an einen zum Islam konvertierten Verwandten und hielt es sodann weitgehend aus den Wirren heraus, welche der afghanischen Invasion von 1722 folgten.<sup>226</sup> Schwer zu leiden hatten die in Neu-Dschulfa verbliebenen Mitglieder des Familienverbandes unter den Kontributionsforderungen von Nādir Šāh in den Jahren 1745 bis 1747. Haft und Misshandlungen brachten die beiden Familienväter Pietro und Leone, denen die Flucht nach Basra misslungen

222 *Congregazioni generali*, 23.6., 28.7. und 26.8.1692 (APF, Acta, Bd. 62, fol. 136v, 150v–151r, 168r–169r, 173r).

223 *Bonardi*, Gli Sceriman di Venezia, 232.

224 *Aslanian*, From the Indian Ocean, 150. Aslanian zufolge legten die Sceriman 720.000 Dukaten in venezianischen Rentenpapieren an, die der Finanzierung der Kriege gegen die Osmanen dienten.

225 Ebd., 157, 163 f.

226 [*Chick*], Chronicle, Bd. 1, 485 f.

war, dazu, zur Bezahlung des ihnen auferlegten Tributs von ihrer dortigen Niederlassung Geld anzufordern.<sup>227</sup> Die Übergriffe Nādir Šāhs und die anarchischen Verhältnisse nach dessen Ermordung führten nicht nur zum Wegzug der noch in Neu-Dschulfa verbliebenen Angehörigen der Familie Sceriman, sondern besiegelten auch den Niedergang der Vorstadt als Knotenpunkt der armenischen Handelsnetzwerke. 1751 klagte ein Dominikaner, wegen des Krieges seien viele der Katholiken nach Indien, Russland und Europa geflohen; die Missionare könnten nicht mehr mit der Protektion der Sceriman rechnen. 1765 lebte kein Sceriman mehr in Neu-Dschulfa; ihre und viele andere Häuser standen damals für einen niedrigen Preis zum Verkauf.<sup>228</sup>

Die Union mit Rom nutzten die Sceriman seit dem späten 17. Jahrhundert zur Mehrung von Privilegien und Ansehen. 1696 verlieh ihnen Innozenz XII. aufgrund des Nutzens ihrer Handelstätigkeit und ihres Eifers »für die Religion und den katholischen Glauben« das römische Bürgerrecht. Zugleich gewährte er ihnen die Exemption von den Einfuhrabgaben in den Häfen von Ancona und Civitavecchia sowie die kostenlose Unterbringung im Lazarett.<sup>229</sup> Der Papst empfahl die Familie, ihre Bediensteten und ihre Güter allen katholischen Fürsten; die kirchlichen Amtsträger sollten ihnen »jede Hilfe und Gunst« gewähren.<sup>230</sup> 1699 erhielt die Familie von Kaiser Leopold I. den Grafentitel des Königreichs Ungarn.<sup>231</sup> Bei ihrer Niederlassung in Venedig beriefen sich die Sceriman sowohl auf die Ehrentitel, welche sie in Persien genossen, als auch auf deren Anerkennung durch Kaiser und Papst.<sup>232</sup> Zwischen 1736 und 1751 wurden sie in den Adel verschiedener Städte des Kirchenstaates aufgenommen.<sup>233</sup>

227 *Bellingeri*, Sugli Sceriman rimasti a Giulfa, 101–103, 120–124. Vgl. Relazione del deplorabile stato, in cui presentemente si trovano gli Armeni di Giulfa per la nova venuta di Thamas Kulikan, tiranno di Persia, in Isphan secondo l'avvisi da quelle parti ricevuti, nicht unterzeichnet, undatiert [1747] (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 5, fol. 260r–265v); [*Chick*], Chronicle, Bd. 1, 649–654.

228 Ebd., Bd. 1, 658, 679, 711.

229 *Bonardi*, Gli Sceriman di Venezia, 231; Bulle von Innozenz XII., datiert Palazzo Apostolico di Monte Cavallo, 9.6.1696 (ed. in: *White*, Zaccaria Seriman, 12–15). Auf das römische Bürgerrecht beriefen sich die Sceriman zum Beispiel, als ein venezianisches Schiff mit einer ihnen gehörenden Ladung Seide von einem neapolitanischen Korsaren gekapert und nach Messina geführt wurde und sie mit Vermittlung der *Propaganda fide* die Freigabe der Prise verlangten (Denkschrift der Sceriman an die Propagandakongregation, o.O., undatiert [APF, SC. Armeni, Bd. 5, fol. 788r–789r]).

230 Bulle von Innozenz XII., datiert Palazzo Apostolico di Monte Cavallo, 9.6.1696: »ogni aiuto, e favore« (ed. in: *White*, Zaccaria Seriman, 14).

231 *Bonardi*, Gli Sceriman di Venezia, 237. Vgl. die französische Übersetzung des Adelsdiploms von Leopold I., Wien, 23.6.1699, in: *Dédéyan*, Les Dédéyan, 97–103.

232 Vgl. *Bellingeri*, Sugli Sceriman rimasti a Giulfa, 95f.

233 [*Chick*], Chronicle, Bd. 2, 1358; *White*, Zaccaria Seriman, 19f.

In den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts handelten die Gebrüder Sceriman von Venedig aus vor allem mit Edelsteinen, daneben aber auch mit Seide und Tüchern. Zu Beginn des Jahrhunderts ließen sich drei Neffen von Gasparo in Abhängigkeit von ihren Vätern Murat beziehungsweise Michele in Livorno nieder. Dort widmeten sie sich dem Handel mit Rohseide aus Persien, Luxustextilien aus der Toskana, Korallen und Edelsteinen. Hinzu kamen in Venedig und Livorno einträgliche Finanzgeschäfte.<sup>234</sup> Weitere Niederlassungen unterhielt die Familie in Rom, Frankreich, den Niederlanden, Moskau, Konstantinopel, Indien und auf den Philippinen.<sup>235</sup>

Die Akten der Propagandakongregation lassen erkennen, wie eine global handelnde armenische Kaufmannsfamilie auf ihr Verhältnis zur Kurie setzte, um von den katholischen Mächten Vorteile für ihre Geschäfte in Süd- und Ostasien zu erlangen. So bemühte sich um 1670 Gasparo Sceriman um die Erlaubnis Ludwigs XIV., auf eigene Kosten auf den Schiffen der *Compagnie des Indes orientales* reisen zu dürfen. Dazu sollte gemäß einem Beschluss der *Propaganda fide* der Nuntius in Paris bei Colbert vorstellig werden.<sup>236</sup>

Ein Teil der Vermittlungsleistungen der Kongregation war direkt an Dienste der Familie zugunsten der Missionen gekoppelt – etwa den Transfer der Subsidien für die Missionare, die Gewährung von Krediten oder den Verzicht auf deren Rückzahlung. Als sich Pietro Sceriman aus Venedig 1717 bereit erklärte, für die Überweisung der jährlichen Dotierungen nach Persien zu sorgen, empfahl die Propagandakongregation im Gegenzug wunschgemäß folgendes Anliegen dem König von Portugal: Der Herrscher sollte seinen Vizekönig in Goa anweisen, den Sceriman Zollgebühren zurückzuerstatten, die auf einigen ihrer Warenlieferungen erhoben worden waren, und sie in Zukunft nicht mehr »jenseits des Gewohnten und Gerechten« zu belasten.<sup>237</sup> In diesem Fall lässt sich der Weg der Empfehlung von Rom bis nach Goa verfolgen. Aufgrund der Bitte, welche der Nuntius in Lissabon im Namen des Papstes vorgetragen hatte, wies Johann V. seinen Vizekönig in Goa an, den Agenten der Sceriman die zu viel erhobenen Abgaben zurückzuerstatten. Wenn die Sceriman Klage erhöben, solle

234 *Korsch*, *The Sherimans and Cross-Cultural Trade in Gems*, 227, 232–238. Einer der beiden Söhne von Murat, Nazar, bekannte 1709, während Jahren in Persien, Indien und Europa eigenes und bei ihm hinterlegtes Geld gegen Zins geliehen zu haben, obwohl dies die »sacri dottori« doch für unzulässig erklärt hätten (Nazar Sceriman an die Propagandakongregation, Täbris, 6.2.1709 [APF, SC. Armeni, Bd. 6, fol. 140r/v]).

235 *Bonardi*, *Gli Sceriman di Venezia*, 233 f.

236 *Congregazione generale*, 15.12.1670 (APF, Acta, Bd. 40, fol. 278r); Propagandakongregation an [Niccolò Pietro Bargellini], Nuntius in Paris, 15.12.1670 (APF, Lettere, Bd. 55, fol. 110r).

237 *Congregazione generale*, 15.11.1717: »fuori del consueto, e del giusto« (APF, Acta, Bd. 87, fol. 380v–381r).



ihnen der Vizekönig rasch Gerechtigkeit widerfahren lassen. Auch ihre Agenten sollten aufgrund der Empfehlung des Papstes »in allem rücksichtsvoll behandelt« werden.<sup>238</sup> In der knappen Antwort des Vizekönigs wurde die Abneigung gegen die armenischen Kaufleute deutlich, die wohl bereits den Hintergrund für die Klage von Pietro Sceriman gebildet hatte: Wenn dessen Agenten ihm einen Antrag vorlegten, werde er ihnen »mit der möglichen Gunst« entgegenkommen. Allerdings kenne er in Goa einige Armenier, welche die Empfehlung Seiner Heiligkeit weder in religiösen Dingen noch im Handel verdienten.<sup>239</sup> Erleichterungen für ihren Handel in Ostasien hatten die Sceriman 1743 vor Augen, als sie der *Propaganda fide* den Verzicht auf die Rückzahlung eines Kredites in Höhe von 8283 *scudi* zugunsten der Missionare in Isfahan und Neu-Dschulfa anboten. Im Gegenzug sollte ihnen die römische Kongregation mit ihren Kontakten zum Hof in Madrid das Recht vermitteln, auf den spanischen Schiffen von Manila ins mexikanische Acapulco abgabefrei 50 *fardi* Waren zu laden. Zwei Handelsagenten der Sceriman sollten sich in Acapulco niederlassen dürfen. Die Kardinäle beschlossen, das Anliegen zu unterstützen.<sup>240</sup> In einem anderen Fall war es der Bischof von Manila, von dem sich ein Familienmitglied durch Vermittlung des Sekretärs der Propagandakongregation Hilfe bei der Durchsetzung seiner Interessen erhoffte – dieses Mal die Rückzahlung geschuldeten Geldes durch einen untreuen Agenten.<sup>241</sup>

Die Hinwendung zum Katholizismus erleichterte den Sceriman die Niederlassung in den katholischen Handelsplätzen im Mittelmeerraum sowie unter portugiesischer und spanischer Herrschaft in Süd- und Ostasien. Sie bildete jedoch nicht den Ausgangspunkt für eine Union der armenischen Kirche, sondern vertiefte die Gegensätze innerhalb der armenischen Gemeinschaft. Seit den 1690er Jahren beeinträchtigte die konfessionelle Polarisierung die Stellung der Familie in Neu-Dschulfa, was diese dem zunächst von ihr geförderten Bischof Élie de Saint-Albert anlastete. Indem Gasparo Sceriman und dessen Sohn Stefano 1698

238 Johann V. an Luís Carlos Inácio Xavier de Meneses, Conde da Ericeira, Vizekönig des *Estado da Índia*, Lissabon, 31.3.1718: »tractados com atenção em tudo« (DAAG, Sign. 93: Monções, Bd. 84B, fol. 276r).

239 Luís Carlos Inácio Xavier de Meneses, Conde da Ericeira an Johann V., Goa, 10.1.1719: »com o favor possível« (DAAG, Sign. 93: Monções, Bd. 84B, fol. 277r).

240 *Congregazione generale*, 9.12.1743 (APF, Acta, Bd. 113, fol. 440v–442r). Der Bischof von Isfahan sollte der Familie Sceriman Hoffnungen auf einen vorteilhaften Ausgang machen, an dem die Kongregation selbst zweifelte (Propagandakongregation an P. Filippo Maria di Sant'Agostino O.C.D., Bischof von Isfahan, [Rom], 19.3.1744 [APF, Lettere, Bd. 162, fol. 43v–45r]).

241 »Conte Murad di Sarahed Sceriman di Giulfra« an Carlo Agostino Fabroni, Sekretär der Propagandakongregation, o.O., undatiert [spätes 17./frühes 18. Jahrhundert] (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 2, fol. 299r–300v).

Neu-Dschulfa für immer verließen, entgingen sie der zunehmenden Bedrohung seitens der Gegner der Familie innerhalb der armenischen Gemeinschaft, welche die muslimischen Obrigkeiten gegen sie mobilisierten. Dieser Druck bewog die beiden Brüder Gasparos, Michele und Marcara, 1699 zur vorübergehenden Apostasie zum Islam. Unter dem Vorwand einer Pilgerreise nach Mekka verließen Marcara und Michele kurz nach ihrer Konversion ebenfalls Persien, um sich bei der Ankunft in Italien wieder zum Katholizismus zu bekennen.<sup>242</sup>

Da man es nicht wagte, den Missionaren die Ausreisepäne der beiden »Renegaten« anzuvertrauen, beschädigte deren »Apostasie« zunächst den guten Ruf des Familienverbandes gerade auch bei den katholischen Geistlichen. Zeichen päpstlicher Protektion für die Familie wurden plötzlich in Zweifel gezogen. Die in Neu-Dschulfa verbliebenen Sarat (Giacomo) und Lorenzo Sceriman wollten deshalb wissen, ob die Familie noch immer päpstliche Protektion genieße und »die große Freundschaft«, die der Papst ihr entgegengebracht hatte, weiter bestehe. Über die Verleihung des Grafentitels des Königreichs Ungarn sollen sich die Patres lustig gemacht haben, als sie Sarat (Giacomo) und Lorenzo die Kopie der kaiserlichen Urkunde überbrachten.<sup>243</sup> Zugleich sah sich die Familie mit drängenden Bitten der Missionare konfrontiert, die finanziellen Zusagen zugunsten ihrer Kirchen trotz der Verfolgungen zu honorieren.<sup>244</sup> Als schließlich die Nachricht von der Ankunft Marcaras in Italien nach Persien gelangte, beschleunigte die Familie aus Furcht vor Repressalien der muslimischen Obrigkeiten die Liquidation ihrer Geschäfte in Neu-Dschulfa. Ihre Feinde könnten nun tun, was sie begehrt, und die Worte der Sceriman genossen »an den Höfen der Großen keinen Kredit mehr«.<sup>245</sup> Persien habe zuerst den Sceriman den Ruin gebracht und werde ihn nun auch allen anderen Armeniern bringen.<sup>246</sup> Korrespondenzen aus den Jahren 1704–1705 erwecken den Eindruck, als ob das Netzwerk der Familie nur noch dazu genutzt wurde, Gewinn und Kapital außer Landes in

242 [Chick], Chronicle, Bd. 1, 438, Bd. 2, 1358; White, Zaccaria Seriman, 16.

243 Lorenzo und Sarat (Giacomo) Sceriman an Gasparo, Stefano und Basilio Sceriman in Venedig, Isfahan, 21.3.1700 [italienische Übersetzung des armenischen Originals]: »et la grande amistà che ha con noi il Santo Pontefice, se prosequirà, o pure si distruggerà« (ASPD, Sceriman, nicht inventarisiert, Nr. 10, fol. 150v).

244 Ebd. und Mai 1700 [italienische Übersetzung des armenischen Originals] (ASPD, Sceriman, nicht inventarisiert, Nr. 10, fol. 152v, 156v, 172v–173r).

245 Dies. an die »Illustrissimi Signori Patroni« [wohl Marcara und Gasparo Sceriman], Stefano und Basilio Sceriman in Venedig, Lemberg, 8.5.1704 [italienische Übersetzung des armenischen Originals]: »[...] li nostri nemici possono fare tutto quello che hanno desiderio et nelle corti de' grandi le nostre parole non hanno più credito. In quel tempo che noi erimo in Spaan, alcuno, né giudice né grande né piccolo, non ascoltava più le nostre raggioni [...]« (ASPD, Sceriman, nicht inventarisiert, Nr. 10, fol. 61r/v).

246 Ebd., fol. 7r.

Sicherheit zu bringen.<sup>247</sup> Dies traf, wie bereits angedeutet wurde, in diesem Ausmaß nicht zu, betrieben in Persien verbliebene Angehörige doch bis in die 1740er Jahre von Neu-Dschulfa aus die Handelsgeschäfte des Verwandtschaftsverbandes.

Dessen Mittelpunkt befand sich nun aber in Venedig, wo die Familie nach der Anerkennung eines patrizischen Status strebte. Als die Gebrüder Sceriman sich in den späten 1690er Jahren in Venedig niederließen, besaßen sie dort bereits einen Handlungssitz, der allerdings dem Repräsentationsbedürfnis einer reichen venezianischen Kaufmannsfamilie adligen Ranges nicht genügte. Gasparo Sceriman erwarb deshalb einen Palast am Campo di Santa Marina, wo seine Familie zusammen mit jener seines Bruders Marcara armenischer Praxis folgend als *Fraterna* zusammenlebte.<sup>248</sup> 1727 kaufte Stefano Sceriman, Sohn von Gasparo, einen Stadtpalast am Rio del Gozzi in Cannareggio, den er bis 1729 durch Giorgio Massari umbauen ließ (Abb. 15).<sup>249</sup> Mattia Bortoloni beauftragte er, ein Fresko mit der Darstellung der »Apotheose der Familie Sceriman« zu malen.<sup>250</sup> Bereits gegen Ende des 17. Jahrhunderts hatte Gasparo Sceriman an bester Lage an der Riviera del Brenta in Mira ein Landgut erworben, auf welchem er eine Villa errichten ließ, die gegen 1719 vollendet war.<sup>251</sup> Deodato Sceriman, Sohn von Marcara, erwarb 1718 ebenfalls in Mira einen Landsitz, den er in eine repräsentative Villa umbauen ließ.<sup>252</sup> Mit den Käufen dieser und weiterer Landgüter auf der *Terra Ferma* übernahmen die Sceriman in Venedig den adligen Lebensstil erfolgreicher venezianischer Kaufmannsfamilien.<sup>253</sup> Zugleich heirateten sie in wohlhabende und angesehene venezianische Familien ein.<sup>254</sup> Das 1779 eröffnete Verfahren, das zur Aufnahme in das venezianische Patriziat führen sollte, war allerdings noch nicht abgeschlossen, als die Republik Venedig 1797 von den französischen Truppen besetzt wurde.<sup>255</sup>

247 Siehe etwa ebd. mit Ratschlägen wie »scrivete a Sarad che paghi il debito di Saach et il resto lo prendi subito e parti per Surat« (ASPD, Sceriman, nicht inventarisiert, Nr. 10, fol. 6r–8v). Vgl. dies. an dies., Lemberg, 14. [oder 15.]5. und 4. 6. 1704 (ebd., fol. 19r–24v); Sarat (Giacomo) Sceriman an Gasparo, Stefano und Basilio Sceriman in Venedig, Kaschan, 15. 5. 1703, und Šamāhi, 24. 7. 1705 (ebd., fol. 1r–5v).

248 *Bonardi*, Gli Sceriman di Venezia, 236 f.

249 Ebd., 237–242; *Bassi*, L'edilizia veneziana, 15–18. Über den Architekten des Umbaus: *Massari*, Giorgio Massari. Das Kaufjahr 1727 statt 1726 nach *Korsch*, The Sherimans and Cross-Cultural Trade in Gems, 230.

250 *Gemin/Pedrocco*, Giambattista Tiepolo, 512.

251 Heute: Foscari Widmann-Rezzonico. Dazu *Tiozzo*, La villa Widmann-Foscari (das Datum 1719 nach 35).

252 *Baldan*, Storia della Riviera del Brenta, 109 f. Vgl. *Korsch*, The Sherimans and Cross-Cultural Trade in Gems, 239.

253 Vgl. ebd., 232.

254 *Dies.*, The Sheriman between Venice and New Julfa, 369–371; *White*, Zaccaria Seriman, 19.

255 *Dédéyan*, Les Dédéyan, 59.



Abb. 15 Palazzo Sceriman am Rio del Gozzi in Cannaregio, Venedig.

In Venedig pflegte die Familie eine armenische und zunehmend auch eine lateinische kirchliche Identität. Was die armenische Identität betraf, so war sie aufs Engste mit dem Kloster der Mechitaristen auf San Lazzaro degli Armeni verbunden, wo die 1701 in Konstantinopel durch Mechitar von Sebaste gegründete und 1711 durch Clemens XI. bestätigte Kongregation unierter armenischer Mönche auf der Grundlage der Benediktsregel 1717 Aufnahme gefunden hatte.<sup>256</sup> Gasparo und sein Sohn Stefano Sceriman stifteten den Marien- beziehungsweise den Heiligkreuzaltar, jeweils mit der Auflage, dort begraben zu werden. Verschiedene weitere Mitglieder der Familie wählten ebenfalls die Kirche der Mechitaristen als Grabstätte.<sup>257</sup> Zwei reiche Kaufleute aus der Familie, die in den frühen 1760er Jahren ohne direkte Erben in Bengalen starben, vermachten ihr Vermögen von etwa einer halben Million *scudi* dem Lazaruskloster.<sup>258</sup> Neben die armenische Identität trat in Italien eine neue, lateinische Identität. Bereits 1705 erhielt Basilio Sceriman im Hinblick auf seine Priesterweihe eine päpstliche Dispens, die es ihm erlaubte, diese nach dem lateinischen Ritus zu empfangen. Begründet hatte Basilio sein Gesuch damit, dass ihm die Rückkehr nach Persien verwehrt bleibe.<sup>259</sup> 1713 entschied die Propagandakongregation, dass ein Mitglied der Familie die Fastenzeiten und Festtage nach dem lateinischen Kalender beachten dürfe.<sup>260</sup> Stefano Sceriman, der sich schließlich bei den Mechitaristen auf San Lazzaro begraben ließ, hatte zuvor bereits eine Familiengruft in der Kirche Santa Maria della Consolazione, einer lateinischen Pfarrkirche in unmittelbarer Nähe des Palastes am Campo di Santa Marina, erworben.<sup>261</sup>

Die Familiengeschichte der Sceriman kann als die eines erfolgreichen Transfers sozialen und ökonomischen Kapitals von Persien nach Italien gelesen werden. Zugleich illustriert sie die Nachteile, mit denen eine Kaufmannsfamilie in Persien rechnen musste, wenn ihre Beziehungen zu den Missionaren als Konversion zum Katholizismus wahrgenommen wurden. Diese Folgen ergaben sich aus dem Umstand, dass sowohl in Persien als auch im Osmanischen Reich die kirchlichen Gemeinschaften zugleich den Rahmen bildeten, in dem die Christen ihre Beziehungen zu den muslimischen Obrigkeiten gestalteten. Insbesondere bezahlten

256 Zu Mechitar von Sebaste und den Mechitaristen: *Pelliccia/Rocca* (Hg.), *Dizionario degli istituti di perfezione*, Bd. 5, Sp. 1108–1117, s.v. »Mechitar« und »Mechitaristi«.

257 *Dédéyan*, *Les Dédéyan*, 58, Tafeln XIIb und XIIc.

258 Die Gelder waren nicht für die Missionen bestimmt, wie dies Chick gestützt auf einen Brief von Cornelio di San Giuseppe aus Basra schrieb (*[Chick]*, *Chronicle*, Bd. 2, 1362). Vielmehr sollten die Mechitaristen damit in Erinnerung an die Erblasser den Druck von Büchern finanzieren (*Aslanian*, *Reader Response*, 56–58).

259 *Feria IV*, 16.12.1705 (ACDF, SO, *Dispensationes variae*, Bd. 8, fol. 323v).

260 *Congregazione generale*, 13.11.1713 (APF, *Acta*, Bd. 83, fol. 624r/v).

261 *White*, *Zaccaria Seriman*, 19. Die Kirche wurde auch »Santa Maria della Fava« genannt.

sie in diesem Rahmen die Abgaben, die sie als *dimmī* schuldeten. Wenn unierte Ostchristen ihre Herkunftskirche verließen, konnte ihnen dementsprechend vorgeworfen werden, sich als »Franken« solchen Verpflichtungen entziehen zu wollen, was mehr oder weniger einschneidende Repressalien seitens der muslimischen Obrigkeiten zur Folge hatte. Jene, welche die Missionare als Katholiken betrachteten, blieben deshalb in der Regel zugleich auch an ihre Herkunftskirchen gebunden. Dort empfingen sie die kirchlichen Rituale, die Schlüsselmomente sozialer Existenz markierten – Taufe, Eheschließung und Begräbnis.

Kirchliche Autorität griff auch in die Handelsgeschäfte hinein. Auf der Grundlage bisher weitgehend unerforschter Bestände des Archivs der Erlöserkathedrale von Neu-Dschulfa hat Sebouh Aslanian untersucht, wie die Dschulfa-Armenier in ihren Handelsnetzwerken über große Distanzen Vertrauen und Kredit sicherten. Seine Analyse der Kaufmannsbriefe zeigt, wie sehr der Geschäftserfolg vom Ruf als ehrenwerter Mann abhing. Dieses Ansehen beruhte auf der Einhaltung gemeinsamer Normen, die nicht nur durch die Geschäftskorrespondenzen, sondern auch durch die Briefwechsel zwischen dem Bischofssitz in Neu-Dschulfa und den davon abhängigen Kirchen bezeugt wurde. Sanktioniert wurde die Nichteinhaltung der Normen – darunter insbesondere jener, welche den *commenda*-Verträgen zugrunde lagen – durch informelle Ächtung, durch Urteile der jeweils vor Ort anwesenden Kaufleute und schließlich durch die Verdikte des *kalāntar* und der Versammlung der zwanzig Quartiervorsteher von Neu-Dschulfa, allesamt Vertreter der führenden Kaufmannsfamilien, zu denen der Bischof von Neu-Dschulfa hinzustieß. Bei Entscheidungen über die Gültigkeit von Vollmachten, testamentarischen Verfügungen oder Besitztiteln hatte damit auch der Bischof ein gewichtiges Wort zu sagen.<sup>262</sup>

Deshalb zeitigte eine Konversion, die als Bruch mit der Herkunftskirche erlebt wurde, weit über den religiösen Bereich hinaus Konsequenzen für die gesamte Existenz einer Familie. Solange sowohl die katholischen Missionare als auch die armenischen kirchlichen Obrigkeiten keine klaren konfessionellen Grenzen zogen, mochten Erstere unter den Laien viele potentielle »Katholiken« entdecken, die sich über die »gute Korrespondenz« im Alltag hinaus auch in religiösen Fragen immer wieder an katholische Geistliche wandten, bei diesen die Beichte ablegten und die Kommunion empfingen. Wenn hingegen katholische und armenische Geistliche als Vertreter antagonistischer Konfessionskirchen auftraten, wurden Familien, deren Netzwerke über die konfessionellen Grenzen hinausreichten, dazu genötigt, Stellung zu beziehen. Gesten, die Präferenzen für die eine oder die andere Kirche markierten, gewannen damit an gesellschaftlicher Relevanz. Die Geschichte der Familie Sceriman zeigt, wie unter solchen Umständen an

---

262 *Aslanian*, *From the Indian Ocean, 166–201*, vgl. *ders.*, *Social Capital*.

die Stelle der Diversifizierung der sozialen Netzwerke durch die Pflege von Beziehungen zu den Missionaren Standortentscheide – im geographischen und übertragenen Sinn – treten konnten, die mit tiefgreifenden Brüchen verbunden waren. Solche Standortentscheide wollten die meisten Familien vermeiden. Vor einem solchen Hintergrund sind die weitverbreiteten Praktiken von *communicatio in sacris* zu verstehen.

#### 4.3.2 Die armenische Kirche »in ihren Häresien verlassen«

1721 erklärte der lateinische Bischof von Isfahan, der Dominikaner Barnaba Fedeli di Milano, in einem Schreiben an die Propagandakongregation in Rom, dass die katholischen Armenier in Persien für Taufe, Eheschließung und Begräbnis in die Kirchen der »Schismatiker« gehen mussten, um den Verfolgungen durch deren Priester zu entinnen, die wegen der Einkünfte diese Rituale durchführen wollten. Fedeli hielt diese Sakramentspraxis für zulässig, weil dabei keine Handlungen vorgenommen würden, mit denen man sich zu einer »falschen Sekte« bekenne, weil daraus kein schwerwiegender Skandal und Zerrüttung resultiere und weil keine Gefahr bestehe, dass die »Schismatiker« in ihren Irrtümern bestätigt würden. Gleiches gelte für die bloße Anwesenheit katholischer Armenier bei der »schismatischen« Messe, vorausgesetzt, die Katholiken seien über die Irrtümer, die diese beinhalte, gut unterwiesen. Hingegen sei es unzulässig, wenn Katholiken die Beichte bei einem »schismatischen« Priester ablegten oder von diesem die Kommunion empfangen. In diesem Fall bestehe die Gefahr schwerwiegenden Skandals und Zerrüttung.<sup>263</sup>

Bischof Fedeli beantwortete mit seinen Ausführungen die Fragen, welche die Propagandakongregation im Auftrag des Heiligen Offiziums den Missionaren im Osmanischen Reich und in Persien und jenen, die sich gerade in Rom aufhielten,

263 P. Barnaba Fedeli di Milano O.P., Bischof von Isfahan, an Kardinal Giuseppe Sacripanti, Präfekt der Propagandakongregation, Isfahan, 29. 6. 1721: »[...] li Cattolici di questo Regno, quando non hanno chiese proprie, sono necessitati di portare li loro figli a battezzarsi nelle chiese de Scismatici, dare ne cemeteri de stessi scismatici la sepoltura ai loro defunti e contrarre in presenza pure de preti scismatici il matrimonio, e ciò devono fare, per esimersi dalle avanie, e persecuzioni de preti, li quali per il vantaggio, ed emolumento, che hanno in simili funzioni molto sono vigilantissimi, e pare, che li Cattolici godano il privilegio della bolla di Martino V, perché in questi casi non si fanno atti protestativi di falsa setta, non v'è grave scandalo, tampoco pericolo di sovversione. [...]. Lo stesso pare debba dirsi dell'assistere alla messa, purché siano bene istrutti degl'errori, che in essa sono, [...]. Per la confessione, e la comunione, v'è grande scandalo in questa, grave scandalo, e pericolo di sovversione in quella.« (ACDF, SO, St.St., M 3 a, XIV, fol. 29or). Vgl. Relatio, undatiert (ebd., fol. 40or).

vorgelegt hatte. Das Heilige Offizium hatte im Rahmen der Beratungen über drei *dubia* des Abtes des armenischen Klosters auf San Lazzaro in Venedig danach gefragt, ob sich mit Rom unierte, katholische Armenier tatsächlich, wie dies Abt Mechitar ausgeführt hatte, für Taufe, Begräbnis und Ehe an »schismatische« Priester wenden mussten, »ob der Empfang der Sakramente in katholischen Kirchen für sie mit schwerer Gefahr verbunden sei, ob die gottesdienstliche Gemeinschaft unbedingt Bestätigung einer falschen Sekte sei, und schließlich, ob sie unbedingt Skandal (»scandalum«) verursache«. <sup>264</sup>

Die Ergebnisse der ungewöhnlich breit angelegten Umfrage sollten die Grundlage für einen Entscheid des Heiligen Offiziums über den Umgang mit Sakramentspraktiken schaffen, die *communicatio in sacris* implizierten. Die Praktiken sakramentaler Gemeinschaft mit Nichtkatholiken standen in einem Gegensatz zur Eindeutigkeit der Zugehörigkeit, welche die Konfessionskirchen im frühneuzeitlichen Europa einforderten. Es kann deshalb nicht überraschen, dass das Heilige Offizium und die Propagandakongregation *communicatio in sacris* schon im 17. Jahrhundert in einer Reihe von Entscheidungen zu Einzelfällen missbilligten, obwohl ein »allgemeines und grundsätzliches Verbot« erst 1729 erlassen wurde, wie weiter unten im Einzelnen aufzuzeigen sein wird. <sup>265</sup> Jene, die wie Bischof Fedeli von Isfahan *communicatio in sacris* rechtfertigten, orientierten sich an der Bulle *Ad vitanda scandala* Martins V. aus dem Jahre 1418. Diese begrenzte die Wirkung von Generalexkommunikationen, indem sie das Meidungsgebot von der Publikation einer »namentlichen, deklaratorischen Spezialsentenz« abhängig machte. <sup>266</sup> Daraus wurde im 17. und 18. Jahrhundert abgeleitet, *communicatio in sacris* mit nichtunierten Ostchristen sei unter bestimmten Bedingungen zulässig – dann nämlich, wenn die zelebrierenden Priester selbst nicht namentlich und ausdrücklich als »Schismatiker« oder »Häretiker« verurteilt worden seien, wenn mit der Praxis kein ausdrückliches Bekenntnis zu »Schisma« oder »Häresie« verbunden war und keine Gefahr von »Zerrüttung« und »Skandal« bestand. <sup>267</sup>

Die Praxis von *communicatio in sacris* entsprach einer religiösen Kultur, die in geringerem Maße konfessionell festgelegt war, als dies die westeuropäischen Kirchen im Gefolge der Reformation einforderten. An einer solchen Kultur hatte auch die Familie Sceriman teil – und zwar selbst noch in der Zeit um 1700, als sie

264 So zusammengefasst in: *Vries*, Rom und die Patriarchate, 383. Vgl. Abbas Monachorum Armenorum degentium Venetiis sequentia dubia proponit (ACDF, SO, St.St., M 3 a, XIV, fol. 166r).

265 *Vries*, Rom und die Patriarchate, 377f. Vgl. 7.1. *Doktrinäre Klärungen*.

266 *Jaser*, *Ecclesia maledicens*, 370–373, Zitat: 371.

267 Zur frühneuzeitlichen Rezeptionsgeschichte der Bulle mit Blick auf die Frage von *communicatio in sacris*: *Santus*, *Trasgressioni necessarie*, 164–188; *ders.*, *La communicatio in sacris*.



den Schwerpunkt ihrer Handelsaktivitäten von Neu-Dschulfa nach Italien verlegte und sich dort in einen katholischen Kontext einfügte. So sind in der Korrespondenz von zwei in Neu-Dschulfa verbliebenen Familienmitgliedern mit Gasparo Sceriman und dessen Söhnen Stefano und Basilio in Venedig keinerlei konfessionelle Festlegungen zu finden. In den Briefen war viel von den Freunden und Feinden der Familie die Rede, doch folgten die Briefautoren nicht der Begrifflichkeit der Missionare, welche die armenischen Gegner der Sceriman als »Schismatiker« oder gar »Häretiker« beschrieben.<sup>268</sup> Die Schwierigkeiten des Familienverbandes stellten sie zwar ausdrücklich in den Kontext einer christlichen Heilserwartung, ohne sie jedoch in einem konfessionellen Sinn festzulegen. Angesichts ihrer unglücklichen Lage verlieh den in Persien verbliebenen Familienangehörigen die Hoffnung auf ein Leben im Paradies Halt. Letzterem entsprach die Bedeutung des Osterfestes, die in der Neueinkleidung der ganzen Familie einen symbolischen Ausdruck fand. Was die Töchter betraf, von denen eine gerade ins Haus ihres Gatten umgezogen war, so sollten sie »als gute Christinnen nach dem christlichen Ritus« leben.<sup>269</sup>

Obwohl die Familie Sceriman mit der Verlagerung nach Venedig auch im konfessionellen Sinn einen Standortentscheid getroffen hatte, entsprach die Praxis in der von ihr gegründeten und finanzierten Kirche in Neu-Dschulfa nur teilweise den Erwartungen des eingangs zitierten apostolischen Vikars und späteren Bischofs von Isfahan, Barnaba Fedeli di Milano. 1714 stellte man in der Propagandakongregation aufgrund eines Berichtes des Dominikaners fest, die armenischen Katholiken seien unter sich bezüglich der Beseitigung der »Missbräuche und Irrtümer« gespalten. Die Sceriman selbst, Fedeli zufolge eigentlich »gute Katholiken«, wollten die Kommunion zum Teil gemäß den Regeln der römischen Kirche *sub unica specie*, zum Teil entsprechend der alten Gewohnheit unter beiderlei Gestalt empfangen.<sup>270</sup>

Als »skandalös« beschrieb Fedeli eine Zeremonie, die am Gründonnerstag im Anschluss an den Gottesdienst wie in allen armenischen Kirchen auch in jener der Sceriman durchgeführt wurde: Um das Priesteramt zu ehren, wurde der Priester auf einem Stuhl durch die Kirche getragen. In Polen sei diese Zeremonie bei der Union der Armenier abgeschafft worden, und 1713 habe er selbst sie – gegen den Willen eines Teils der Familie Sceriman – auch in Neu-Dschulfa unterbunden. Wenn die Propagandakongregation sie verbiete, halte er eine völlige Abschaffung

268 Briefe aus den Jahren 1698 bis 1708 in: ASPD, Sceriman, nicht inventarisiert, Nr. 10.

269 Lorenzo und Sarat (Giacomo) Sceriman in Isfahan an Gasparo, Stefano und Basilio Sceriman in Venedig, Isfahan, 15.4.1701 [italienische Übersetzung des armenischen Originals]: »[...] hora Iddio li faccia gratia della Sua assistenza, che habbino il vivere da buone cristiane, secondo il rito Cristianesimo, che non hanno altro bisogno.« (ASPD, Sceriman, nicht inventarisiert, Nr. 10, fol. 228r/v).

270 *Congregazione generale*, 22.1.1714 (APF, Acta, Bd. 84, fol. 90r/v, 92r/v).

für möglich. Für unziemlich hielt es der Dominikaner, wenn der armenische Priester am Gründonnerstag, nachdem er die Füße des Volkes gewaschen hatte, die Füße der Männer und die Hände der Frauen salbte. Sodann stieß er sich daran, dass die Armenier nach der Messe am Karsamstag Eier und Butter aßen, mit Verweis auf ein Privileg, das nicht auffindbar sei und von dem man nicht wisse, wer es gewährt hatte.<sup>271</sup>

Noch heiklere Probleme stellten sich beim Umgang mit den die Ehe betreffenden Vorschriften des kanonischen Rechtes. Unter den Armeniern in Persien war es üblich, die Ehen bereits im frühen Kindesalter zu arrangieren. Vollzogen wurden sie, sobald die Partner das heiratsfähige Alter erreicht hatten. Im Gegensatz zu anderen Akteuren stellte Fedeli gegenüber der römischen Kurie die Eigenschaft dieser Verbindungen als Ehe nicht in Frage. Er klagte, die armenischen Katholiken beständen darauf, ihre Töchter weiterhin bereits im zarten Kindesalter zu verheiraten, und dies sogar mit »Schismatikern«. Sie weigerten sich aus bloßem Eigeninteresse, auf diese Gewohnheit zu verzichten, dies, obwohl ihnen Dispense gewährt worden waren, die ihnen die Nichtbeachtung der kanonischen Verwandtschaftsgrade und damit die Heirat unter katholischen Familienangehörigen ermöglichten.<sup>272</sup>

Als apostolischer Vikar und späterer Bischof stand Fedeli einer kleinen Gemeinschaft unierter Armenier gegenüber, für die Sakramentsgemeinschaft im Bereich des Akzeptablen blieb. So sollen die Armenier Fedeli beschieden haben, wenn er die Salbung der Hände der Frauen am Gründonnerstag abschaffe, würden eben alle in die Kirche der »Schismatiker« gehen. Unter diesen Umständen war Barnaba Fedeli zu einem Entgegenkommen bereit: nicht nur in der Frage der *communicatio in sacris*, sondern auch in jener der Mischehen, ließ er doch die Möglichkeit offen, Mischehen mit den angemessenen Bedingungen (insbesondere der Erziehung der Kinder im Katholizismus) etwas später abzuschließen, wenn die Mädchen erst einmal zwölf bis vierzehn Jahre und bereits gut im katholischen Glauben unterwiesen waren. Bestärkt durch einen der Missionare – möglicherweise ein Mitglied der Gesellschaft Jesu – hätten dies die Armenier jedoch nicht akzeptieren wollen.<sup>273</sup>

271 *Congregazione generale*, 9.7.1715 (APF, Acta, Bd. 85, fol. 383v–384v). Zu den Reaktionen der Familie Sceriman: *Congregazione generale*, 13.II.1713 (ebd., Bd. 83, fol. 624r/v).

272 *Congregazioni generali*, 22.I., 12.6. und 6.8.1714 (APF, Acta, Bd. 84, fol. 90r/v, 345v–346r, 471r/v). Zum Verfahren bezüglich der Verlobung oder Ehe von Gregorio Agdollo: 7.2. *Wahrheitsanspruch und Grenzen der Normendurchsetzung: Praktiken des Nichtentscheidens*.

273 P. Barnaba Fedeli di Milano O.P., apostolischer Vikar, an Kardinal Giuseppe Sacripanti, Präfekt der Propagandakongregation, Neu-Dschulfa, 21.6.1713 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 3, fol. 418r–419v; Kopie in: ACDF, Sanctum Offizium, Dubia circa matrimonium, Bd. 1: 1603–1722, fol. 431r–432r); *Congregazione generale*, 9.7.1715 (APF, Acta, Bd. 85, fol. 384r/v).

Auch für die Priester der »Kirche der Sceriman« blieben die konfessionellen Grenzen auffällig durchlässig, wobei sich die Missionare nur bedingt zu widersetzen wagten. So berichtete 1731 der unbeschulte Karmelit Filippo Maria di Sant'Agostino als bischöflicher Vikar von einem Priester namens Adeodato, der zuerst in der Kirche der Sceriman gedient hatte, dann Priester in einer »schismatischen« Kirche geworden war und trotzdem wieder zum Dienst in der »Kirche der Sceriman« zugelassen wurde. Als seine erste Frau starb, wandte er sich erneut von der römischen Kirche ab, um mit Zustimmung des »schismatischen« Bischofs eine zweite Ehe eingehen zu können. Dennoch ließ ihn Bischof Fedeli ein drittes Mal wieder zu den Sakramenten zu. Danach wollte Adeodato nach Rom reisen, um dort die Absolution zu erhalten und wieder als katholischer Priester wirken zu können.<sup>274</sup>

Bei aller Uneindeutigkeit solcher Praktiken war die »Kirche der Sceriman«, die in den 1680er Jahren während des Aufenthalts von Élie de Saint-Albert in Neu-Dschulfa entstanden war, doch bereits das Ergebnis eines Prozesses konfessioneller Vereindeutigung. Ihre Eigenschaft als katholische Kirche wurde von der Stifterfamilie ebenso vorausgesetzt wie von den Missionaren. In der Frühzeit der Persienmissionen hatte die Hinwendung zum Katholizismus demgegenüber erst die Beichte und Absolution bei den katholischen Geistlichen beinhaltet, während die Gläubigen im Übrigen ihren Herkunftskirchen verbunden blieben.

Vor dem Hintergrund seiner Erfahrungen in den 1640er und 1650er Jahren, insbesondere seines Aufenthaltes in Neu-Dschulfa von 1652 bis 1654, reflektierte der Kapuziner Gabriel de Chinon in einem erst 1671 posthum im Druck erschienenen, vermutlich aber bereits etwa 1656 verfassten Bericht verschiedene Missionsstrategien und erteilte dabei der Disputation mit armenischen Geistlichen eine Absage, weil sie bloß Animositäten und Spaltung fördere. Wenn der Zeitpunkt nicht der richtige sei oder die Menschen nicht verständlich genug seien, müsse man zuweilen sogar die Wahrheit verheimlichen. Gabriel de Chinon kritisierte (ohne ihn namentlich zu nennen) den Dominikaner Paolo Piromalli als kompromisslosen und in dieser Form gescheiterten Verfechter konfessioneller Norm. In seinem Eifer habe der Dominikaner selbst auf öffentlichen Plätzen und an Markttagen alle Arten von Bannflüchen gegen die Vardapet von Neu-Dschulfa ausgestoßen, weshalb er 1647 die Vorstadt verlassen musste. Pater Gabriel pries demgegenüber das Beispiel eines ebenfalls ungenannten Kapuziners, der seine Lehren aus dem Schicksal des Dominikaners gezogen habe. (Es handelte sich um den Autor selbst, der von 1652 bis 1654 in Neu-Dschulfa wirkte, diesen Umstand allerdings in seinem gedruckten Bericht nicht erwähnte.) Der Pater habe sich nach Neu-Dschulfa begeben, um die armenische Sprache zu lernen, und dort die

<sup>274</sup> *Congregazione generale*, 5.5.1732 (APF, Acta, Bd. 102, fol. 247v–248r).

Unterstützung besonders angesehener Armenier durch unverfängliche Gespräche gewonnen. Nicht als »Feinde«, sondern als Freunde und Diener des Glaubens habe er die Armenier behandelt. Dazu habe er ihnen zuerst die Katholiken und Armeniern gemeinsame Ablehnung der Christologie des Nestorius erläutert und so wenig wie möglich von den kontroversen Punkten gesprochen, die selbst die armenischen Priester ohnehin nicht richtig verstünden. Die Union mit Rom wollte der Kapuziner als eine Rückkehr der Armenier zur Praxis ihrer Urahren, nicht als eine Bekehrung verstanden wissen. Zu seiner Rechtfertigung berief er sich auf den Kirchenvater Augustinus, der die unterschiedlichen Praktiken der Völker, sofern sie nicht gegen Religion und gute Sitten verstießen, nicht missbilligen wollte. Schließlich konnte der Kapuziner auf Bitten der reichsten Kaufleute eine Schule eröffnen. Mit dem Ansehen, welches er auf diese Weise in Neu-Dschulfa bei Reich und Arm erworben habe, und dem Verzicht auf religiöse Dispute habe der Kapuziner sogar die Zuneigung des armenischen Bischofs gewonnen. Gestört wurden diese vielversprechenden Anfänge Gabriel de Chinon zufolge dadurch, dass sich angesichts der ersten Erfolge 1652 auch die unbeschuheten Karmeliten und 1653 die Jesuiten in Neu-Dschulfa niederließen und damit beim armenischen Klerus das Gefühl weckten, von allen Seiten belagert zu werden. Schließlich hätten deshalb nicht nur die Jesuiten und die unbeschuheten Karmeliten, sondern auch er selbst Neu-Dschulfa nach knapp dreijährigem Wirken verlassen müssen.<sup>275</sup>

Als der Jesuit Aimé Chézaud 1661 aus Ernüchterung über die ausbleibenden Bekehrungserfolge in Isfahan anstelle der dortigen Niederlassung eine Liegenschaft in Neu-Dschulfa erwarb, ging er ähnlich vor, wie es der Kapuziner Gabriel de Chinon für sich beanspruchte.<sup>276</sup> Chézaud brachte die für die Tätigkeit unter den Armeniern erforderlichen Sprachkenntnisse von einem früheren Aufenthalt in Aleppo mit, wo er in den 1640er Jahren die Freundschaft armenischer Kaufleute erworben hatte.<sup>277</sup> In Persien bemühte er sich ebenfalls um das Vertrauen einflussreicher Armenier, indem er konfessionelle Kontroversen vermied und mit dem Betrieb einer Schule zugleich ein Bildungsangebot bereitstellte, das der Nachfrage der räumlich mobilen und weit vernetzten Kaufmannsfamilien und der europäischen Diaspora entgegenkam. Beim Kauf der neuen Liegenschaft appellierte

275 *Gabriel de Chinon, Relations nouvelles du Levant*, 306–336. Zur Tätigkeit von Gabriel de Chinon in Neu-Dschulfa und zur Datierung seines Berichts: *Richard, Raphaël du Mans*, Bd. 1, 37. Vgl. 4.2.3. *Grenzziehungen seitens des armenischen Klerus*.

276 P. Aimé Chézaud S.J. an den *assistant de France S.J.*, Isfahan, 16.12.1661 (ARSI, Gallia, 97 II, Dok. III, fol. 320r). Zur Lage der Niederlassung der Jesuiten in Neu-Dschulfa siehe die Karte in: *Herzig, The Armenian Merchants*, 444. Vgl. *Galdieri, Le residenze dei missionari*, 467f.

277 *Zimmel, Jesuitenmission in Isfahan*, 5. Vgl. 3.2.2. *Gelehrte Disputationen*.

er an die armenischen Handelsinteressen in Polen-Litauen, indem er sich auf die Patronage des Königs von Polen berief, in dessen Namen er zu handeln vorgab.<sup>278</sup>

An Ostern 1663 äußerte sich der Jesuit dem *assistant de France* seines Ordens in Rom gegenüber befriedigt über die Messteilnahme von Armeniern. Viele hätten gebeichtet und kommuniziert. Dabei setzte Chézaud die Schranken bei der Zulassung armenischer Laien zur Kommunion niedrig an: Armenier durften dann kommunizieren, wenn sie zuvor von einem katholischen Priester absolviert worden waren.<sup>279</sup> Die derart Absolvierten blieben zugleich mit ihrer Herkunftskirche verbunden. Die Implikationen einer solchen Praxis gehen mit besonderer Deutlichkeit aus einer Episode hervor, die der Jesuit Claude Mercier 1669 dem *assistant de France* seines Ordens in Rom schilderte. Der Pater beschrieb ausführlich, wie er im Falle eines armenischen Notabeln vorging, der nach entsprechender Unterweisung die »Häresie« aufgegeben hatte. Als nun seine Frau, die er »ebenfalls katholisch gemacht hatte«, starb, wollte er, dass Pater Mercier sie begrabe. Um die armenischen Priester nicht vor den Kopf zu stoßen, versuchte der Jesuit, dem Witwer dieses Anliegen auszureden. Mehrere armenische Katholiken hätten, so Mercier, aufgrund ihrer Eigenschaft als Katholiken »außer in deren Häresien« weder ihren Priester noch ihre Kirche verlassen. Da der Armenier sich seinen Argumenten nicht fügte, versuchte Mercier, vom armenischen Bischof die Zustimmung zur Bestattung zu erhalten. Weil der Bischof nicht einwilligte, verweigerte der Jesuit der Frau das katholische Begräbnis. Ebenso lehnte er es zunächst ab, eine Enkelin des Armeniers zu taufen. Erst als man ihm das Mädchen einige Tage später todkrank vorbeibrachte, schritt er zur Taufe, damit es nicht ungetauft versterbe. Dem darob erbosten Bischof versprach Mercier, im Todesfall das Mädchen nicht zu begraben.<sup>280</sup>

Wenn der Jesuit Mercier dem Armenier nahelegte, seine Priester und seine Kirche »außer in ihren Häresien« nicht zu verlassen, knüpfte er bei der Individualisierung der Seelsorge an, wie sie in Europa mit den Jesuiten in Verbindung gebracht wurde. Mit einer »verfeinerten Individualseelsorge« zielten diese dort »auf die Verchristlichung des Lebens der Individuen und eine Internalisierung

278 P. Aimé Chézaud S.J. an den *assistant de France* S.J., Isfahan, 16.12.1661 (ARSI, Gallia, 97 II, Dok. 111, fol. 320v); ders. an P. Claude Boucher, *assistant de France* S.J., Isfahan, 20.5.1662, Ergänzung vom 20.6.1662 (ebd., Dok. 113, fol. 324v).

279 Ders. an dens., Isfahan, 25.3.1663 (ARSI, Gallia, 97 II, Dok. 115, fol. 328r).

280 Claude-Ignace Mercier S.J. an dens., Isfahan, 16.1.1669: »Sa femme qu'il avait aussi rendue catholique venant à mourir, il voulait la porter dans notre église, et que je l'enterrasse et non pas ses prêtres. Je lui apportai plusieurs raisons pour ne le pas faire, et entre autres que ce serait mettre un grand obstacle au progrès de notre Sainte Foi lui représentant en même temps plusieurs catholiques des siens qui pour être catholiques n'avaient pas quitté leur pasteur ni leur église sinon en leurs hérésies.« (ARSI, Gallia, 97 II, Dok. 125, fol. 345v-347r, Zitat: 345v-346r).

der tridentinischen Normen«<sup>281</sup>. Mit der expliziten Inkaufnahme von *communicatio in sacris* ging Mercier allerdings zugleich darüber hinaus, stellte er doch den exklusiven Anspruch der römischen Amtskirche als Heilsvermittlerin in Frage.<sup>282</sup>

Dank des Verzichts auf kontroverse Abgrenzungen konnten sich die Jesuiten dauerhaft in Neu-Dschulfa etablieren.<sup>283</sup> Als der Venezianer Ambrogio Bembo 1674 Isfahan besuchte, hörten die wenigen Armenier, die damals als katholisch galten, die Messe vorzugsweise bei den Jesuiten in Neu-Dschulfa und nicht bei den Patres der anderen Orden, die in Isfahan lebten.<sup>284</sup> In den 1680er Jahren bewogen die Sceriman Pater Jacques Villotte dazu, den zeitweise eingestellten Betrieb der Schule für ihre Kinder und jene anderer angesehener Familien wieder aufzunehmen.<sup>285</sup> Die Absage an theologische Kontroversen wurde zur Grundlage des Erfolgs dieser Schule, die nicht nur Katholiken, sondern den Söhnen all jener, die eine soziale Nähe zu den Jesuiten entwickelten, offenstand. Wie bereits der Kapuziner Gabriel de Chinon in den Jahren 1652–1654 versuchten die Jesuiten, das Vertrauen von Eltern und Schülern zu gewinnen, indem sie ihrem Bedürfnis nach einem besseren schulischen Angebot entgegenkamen – so wie es der Orden auch in gemischtkonfessionellen Gemeinschaften Mittel- und Westeuropas tat.<sup>286</sup> Zahlreiche Söhne von Europäern und Armeniern besuchten die Schule, deren Betrieb – so Jacques Villotte – nach dem Geist der Gesellschaft Jesu das Wichtigste von allem gewesen sei. Die Schüler lernten neben den Gebeten und den Grundsätzen der Religion das Lesen und Schreiben in armenischer und in »fränkischen« Sprachen. Den älteren Schülern erteilte Villotte Geographieunterricht und unterwies sie im Gebrauch von Landkarten. Diese Inhalte bereiteten die Knaben zusammen mit dem Unterricht in Arithmetik und Fremdsprachen für eine spätere Tätigkeit im Handel vor. Den einen, welche die Eltern für den Indienhandel bestimmten, brachte Villotte Portugiesischkenntnisse bei; andere

281 *Thiessen*, Die Kapuziner, 470.

282 Die Auffassung, die Konvertiten dürften die Kirchen der »Schismatiker« weiter besuchen, wenn sie nur in ihrem Herzen deren Irrtümer ablehnten, hatte die Propagandakongregation bereits 1635 in Beantwortung eines *dubium* des Guardians von Jerusalem als irrig zurückgewiesen (*Vries*, Christen im Nahen [...] Osten, 581).

283 Francis Richard ist zu widersprechen, wenn er behauptet, die Kapuziner hätten dem armenischen Klerus mehr Respekt gezeigt als die Jesuiten. Im Falle der Kapuziner war das Konfliktpotential deshalb viel geringer, weil sich die wenigsten von ihnen entschieden der Armeniermission zuwandten (*Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 43 f.).

284 *Bembo*, Il viaggio in Asia, 370.

285 [*Frizon/Villotte*], *Voyages d'un missionnaire*, 168. Zu den Schülern gehörte auch der Sohn des reformierten Genfer Uhrmachers Jacques Rousseau (vgl. 5.1.1. *Wirtschaftliche Tätigkeiten und soziale Praktiken*).

286 Jesuitenkollegien in Polen und Frankreich zogen im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert dank ihres Rufes auch protestantische Studenten an (*Kaplan*, *Divided by Faith*, 255 f.).

lernten bei ihm im Hinblick auf ihre künftigen Aufgaben Italienisch. Als eine Form jesuitischer Didaktik im lokalen Kontext sind die Spiele zu verstehen, mit denen die Knaben in den Pausenzeiten ihre Kenntnisse der Geographie und der christlichen Doktrin anwenden konnten: Fragenspiele etwa nach der jeweiligen Zeit in Peking, Venedig und Paris.<sup>287</sup>

Im Betrieb der Jesuitenschule wurden auch noch um 1700, als dort einem Reisebericht zufolge fast hundert Kinder unterwiesen wurden<sup>288</sup>, scharfe konfessionelle Abgrenzungen vermieden. 1708 schrieb einer der Jesuitenpatres der Propagandakongregation, er sei nie in die Kontroverse über die unterschiedlichen Positionen der Armenier eingetreten, sondern habe sich immer darauf beschränkt, den Kindern die Artikel des Credo zu lehren, wie sie beim Konzil von Nicäa (325 nach Christus) beschlossen worden waren und auch in der Kirche der Armenier gelehrt wurden. Bezüglich der umstrittenen Punkte habe er ihnen einfach nahegelegt, sich an die Lehre der Kirche zu halten, ohne diese näher auszuführen. Der Pater rückte also das gemeinsame Erbe der drei ersten allgemeinen Konzilien in den Vordergrund, das von Armeniern und Lateinern unterschiedslos anerkannt wurde.<sup>289</sup>

Gemeinsamkeit mit den Armeniern suchten die Jesuiten auch im Bereich des Festkalenders und der Liturgie: Für ihre in den 1690er Jahren auf Kosten der Familie Sceriman neu erbaute Kirche<sup>290</sup> ersuchten sie den Papst um einen vollkommenen Ablass für all jene, die am Tag des Kirchenpatrons oder am darauf folgenden Sonntag in der Kirche beichteten und kommunizierten. Da die Armenier alle ihre Feste an Sonntagen feierten, baten sie zudem darum, auch die Feste der Heiligen Ignatius von Loyola und Franz Xaver jeweils am darauf folgenden Sonntag feiern zu dürfen. Schließlich ersuchten sie um die Erlaubnis, das Fest Gregors des Erleuchters sowie jene der übrigen Heiligen der Armenier und Perser, die auch von der römischen Kirche anerkannt wurden (insbesondere der Apostel Judas Thaddaeus und Bartholomaeus), sowohl nach dem lateinischen als auch dem armenischen Ritus zelebrieren zu dürfen.<sup>291</sup> Aus Neapel erhielten sie 1699 eine

287 [Frizon/Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, 419 f., 424–427.

288 Schillinger, *Persianische und Ost-Indianische Reis*, 244.

289 François-Xavier Champion S.J. an die Propagandakongregation, Šamāhī, 4. 4. 1708 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 3, fol. 336v).

290 [P. Tadeusz Juda Krusiński S.J.], *Informatio de missionibus persicis*, undatiert [1727] (ARSI, Fondo Gesuitico, 720 II, Nr. 9). Vgl. P. Barnaba Fedeli di Milano O.P., Bischof von Isfahan, an Kardinal Giuseppe Sacripanti, Präfekt der Propagandakongregation, [Neu-Dschulfa oder Isfahan], 25. 5. 1720, und Isfahan, 7. 8. 1720 (APF, SOCG, Bd. 634, fol. 349r/v, 346v); *Congregazione generale*, 21. 4. 1722 (APF, Acta, Bd. 92, 222r).

291 P. Jean Boucher S.J. an P. Tirso González, Ordensgeneral S.J., Isfahan, 18. 10. 1692 (ARSI, Gallia, 97 I, fol. 375v, 379r). Vgl. Jacques Villotte S.J. an ?, Konstantinopel, 16. 7. 1693 (ebd., 113, fol. 23v).

Reliquie Gregors des Erleuchters, die sie öffentlichkeitswirksam in die Kirche in Neu-Dschulfa überführten.<sup>292</sup> Im Jahr 1700 wurde in der Kirche der Jesuiten in Neu-Dschulfa an den Sonn- und Feiertagen neben der lateinischen Messe eine Predigt abwechselnd in französischer und armenischer Sprache gehalten, der die ansässigen Franzosen und die katholischen Armenier beiwohnten.<sup>293</sup>

Mit dem Gesuch, die Messe nicht bloß in armenischer Übersetzung, sondern auch nach dem armenischen Ritus feiern zu dürfen, gingen die Jesuiten weiter als die anderen Orden. Die Feier der Messe in armenischer Sprache war zwar ein altes Anliegen, das die unbeschuheten Karmeliten bereits 1618 ohne Erfolg formuliert hatten.<sup>294</sup> Bisher war damit jedoch eine ins Armenische übersetzte Messfeier nach lateinischem Ritus gemeint gewesen, wie es die Dominikaner in Naḥčivān praktizierten. Wie ihre dortigen Ordensbrüder hatten die Dominikaner der Kongregation von Santa Sabina, welche seit den 1680er Jahren nach Isfahan gesandt wurden, die armenische Sprache zu beherrschen.<sup>295</sup> Es lag deshalb nahe, dass Sebastian Knab, Erzbischof von Naḥčivān, bei einem Besuch in Isfahan 1684–1686 vorschlug, die dortigen Missionare sollten die Messe ebenfalls auf Armenisch feiern dürfen.<sup>296</sup> Weil die Kurie diesem Vorschlag nicht stattgab, trugen die Dominikaner das Anliegen zwanzig Jahre später erneut vor – nun in Verbindung mit der Familie Sceriman.<sup>297</sup> 1710–1711 entschied die Propagandakongregation mit Verweis auf den Beschluss von 1627 gegen das damals durch den Provinzialvikar der unbeschuheten Karmeliten vertretene Ersuchen, Teile der Messe auf Armenisch zu zelebrieren. Wie sehr dies einem lokalen Bedürfnis entsprochen hätte, geht aus dem Umstand hervor, dass ein Missionar ohne die entsprechende Erlaubnis begonnen hatte, teilweise in armenischer Sprache zu zelebrieren.<sup>298</sup>

Die abschlägigen Entscheide der *Propaganda fide* galten nicht dem Gebrauch des Armenischen als Sprache einer mit Rom unierten armenischen Kirche. Dass armenische Priester in ihrer Sprache zelebrieren sollten, war unbestritten.

292 [Frizon/Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, 442; Jacques Villotte S.J. an die Propagandakongregation, Isfahan, 20.10.1702 (APF, SC. Armeni, Bd. 4, fol. 812v).

293 Schillinger, *Persianische und Ost-Indianische Reis*, 242.

294 Vgl. 4.1.2. Mit »Unwissenden« kommunizieren.

295 Eszer, Barnaba Fedeli di Milano O.P., 190f., 193. Als 1701 vier Dominikaner nach Persien gesandt wurden, handelte es sich um italienische Patres, die im Kloster von Santa Sabina aufgrund eines Beschlusses der Propagandakongregation von 1699 kontrovers-theologisch und sprachlich auf die Armeniermission vorbereitet worden waren (*Congregazione generale*, 19.4.1701 [APF, Acta, Bd. 71, fol. 94r]).

296 Eszer, Sebastianus Knab O.P.; Richard, Raphaël du Mans, Bd. 1, 123.

297 *Congregazione generale*, 15.3.1706 (APF, Acta, Bd. 76, fol. 68r).

298 *Congregazioni generali*, 18.8.1710 (APF, Acta, Bd. 80, fol. 365r) und 12.1.1711 (ebd., Bd. 81, fol. 43r–44r).



Abgelehnt wurde die Verwendung des Armenischen als Sprache einer römischen, durch lateinische Priester gefeierten Liturgie. In diesem Fall fiel der Gebrauch des Armenischen als *lingua vulgaris* unter das Verbot des Konzils von Trient. Anders das Arabische: 1624 gestattete die Propagandakongregation den Missionaren in Persien, die Messe nach dem lateinischen Ritus und gemäß des *Missale romanum* in arabischer Sprache zu zelebrieren.<sup>299</sup> So wie Paul V. die Übersetzung des *Missale romanum* in die chinesische Gelehrtensprache, Mandarin, zugelassen hatte, erlaubte die Kongregation die Übertragung »in linguam Arabicam litteralem«, das heißt eine ebenfalls dem Lateinischen gleichgestellte arabische Gelehrtensprache.<sup>300</sup> Die Beschlüsse gegen die Feier der Messe in armenischer Sprache waren Teil einer Entscheidungspraxis, welche die Zulässigkeit der verschiedenen Riten, damit aber auch die Grenzen zwischen der lateinischen und den unierten Kirchen als gegeben voraussetzte.

Wenn die Jesuiten in der Sprachfrage einen Schritt weitergehen wollten, so lag dies daran, dass sie ihre Tätigkeit seit der Niederlassung in Neu-Dschulfa entschieden auf die Armenier ausgerichtet hatten und zusammen mit den Dominikanern, die sich in den 1680er Jahren in Neu-Dschulfa niederließen, als einzige über die ganze Zeit des Bestehens ihrer Mission konsequent das Studium der armenischen Sprache pflegten. Als François Picquet 1682–1684 als apostolischer Vikar und späterer Bischof von Babylon Isfahan besuchte, stellte er fest, dass die unbeschuhten Karmeliten, Kapuziner und Augustiner in Isfahan zwar gut Persisch und Türkisch, aber kein Armenisch konnten.<sup>301</sup> Dies war zwar nur teilweise richtig, erlernte doch der unbeschuhte Karmelit Élie de Saint-Albert seit 1679 in Neu-Dschulfa Armenisch.<sup>302</sup> Nach der Abreise von Élie de Saint-Albert beherrschten allerdings von den Missionaren in Isfahan und Neu-Dschulfa nur noch gerade zwei Jesuiten und Pidou de Saint-Olon, Bischof von Babylon, die armenische Sprache.<sup>303</sup> Einer der beiden Jesuiten, Jacques Tilhac, arbeitete an einem Wörterbuch der armenischen Volkssprache.<sup>304</sup> Eine Ausnahmerecheinung stellte Pidou de Saint-Olon zufolge der Jesuit Jacques Villotte dar, »ein besonders

299 *Congregazioni generali*, 17.4.1624 (APF, Acta, Bd. 3, fol. 99r) und 18.8.1710 (ebd., Bd. 80, fol. 365r).

300 Dazu Kowalsky, Römische Entscheidungen, 243 f.; Bontinck, La lutte autour de la liturgie chinoise, 31–40; Duteil, Le mandat du Ciel, 101.

301 Richard, Raphaël du Mans, Bd. 1, III.

302 [Chick], Chronicle, Bd. 1, 459–469, 474, Bd. 2, 860–865, 1076–1080; Richard, Raphaël du Mans, Bd. 1, III, 123.

303 Louis-Marie Pidou de Saint-Olon C. R., Bischof von Babylon, an Louis Thiberge (oder Tiberge), directeur des Séminaire des Missions étrangères, Isfahan, undatiert [1699–1700] (MEP, Bd. 353, 419).

304 Denkschrift von P. Jacques Tilhac S.J., Beilage zu seinem Brief an P. Tirso González, Ordensgeneral S.J., Isfahan, 27.12.1700 (ARSI, Gallia, 97 II, fol. 394v).

verdienstvoller Lothringer«, der sich intensiv den Sprachstudien widme.<sup>305</sup> Tatsächlich hinterließ der Pater als einziger der Persienmissionare ein größeres Textkorpus in armenischer Sprache. Er verfasste ein französisch-armenisches und lateinisch-armenisches Wörterbuch sowie eine Reihe von Traktaten in armenischer Sprache, um deren Druck er die Propagandakongregation ersuchte: einen Kommentar der vier Evangelien, zwei Erläuterungen der christlichen Lehre, eine Erklärung des Glaubensbekenntnisses, ein geographisches Traktat, eine Geschichte des Lebens, Leidens und Todes Christi sowie ein Buch mit dem Titel *Der katholische Armenier*.<sup>306</sup>

Den Verzicht auf Kontroversen mit dem armenischen Klerus und die Inkaufnahme von *communicatio in sacris* teilten die Jesuiten mit den meisten Missionaren in Isfahan und Neu-Dschulfa. Gegenüber den ordensspezifischen überwogen in Persien die ortsspezifischen Besonderheiten. Weder Paolo Piromalli noch Élie de Saint-Albert waren repräsentativ für die Missionsstrategien der Dominikaner beziehungsweise unbeschuhten Karmeliten in Persien. Der Kapuziner Gabriel de Chinon und die Jesuiten setzten vielmehr bei einem Vorgehen an, das in Persien seit den 1610er Jahren als Erste die unbeschuhten Karmeliten geprägt hatten.<sup>307</sup> Akteure, die durch ihre Ordenszugehörigkeit voneinander getrennt waren, fanden zu ähnlichen Herangehensweisen, etwa der Kapuziner Gabriel de Chinon und der Jesuit Aimé Chézaud, die beide um das Vertrauen der Armenier warben. Gleiches galt für François Pallu, Bischof von Heliopolis, apostolischer Vikar auf der Durchreise nach Ostasien, der in Isfahan bei den Kapuzinern zu Gast war und dort durch Gespräche mit Raphaël du Mans und Gabriel de Chinon geprägt worden sein könnte. 1662 empfahl Pallu, man solle den Eindruck vermeiden, die Konversion zum Katholizismus bedeute für die Armenier einen Religionswechsel, weil ihnen dies gegenüber den Muslimen schaden würde. Die Konvertiten sollten

305 Louis-Marie Pidou de Saint-Olon C.R., Bischof von Babylon, an [Vorname unbekannt] Charles in Paris, Isfahan, 9.7.1700: »J'entends que le P. Villotte Jésuite Lorrain de mérite distingué s'y applique fortement.« (MEP, Bd. 353, 427).

306 *Congregazione generale*, 2.12.1709 (APF, Acta, Bd. 79, fol. 516r/v); Denkschrift von P. Jacques Villotte S.J., o.O., undatiert (ARSI, Fondo Gesuitico, 720 II, Nr. 9). Gedruckt wurden u.a. *Villotte*, *Commentarius in Evangelia* [Text in armenischer Sprache]; *ders.*, *Dictionarium Novum Latino-Armenum*.

307 Umgekehrt profilierten sich auch einzelne Jesuitenmissionare – in Persien der hier schon mehrmals erwähnte Jacques Tilhac – als konfessionelle Scharfmacher: Als im frühen 18. Jahrhundert in Konstantinopel die Armenier, welche die lateinischen Kirchen besuchten, verfolgt wurden, suchten die Kapuziner den Ausgleich, während die Jesuiten klare konfessionelle Trennlinien zogen (*Santus*, *Trasgressioni necessarie*, 311–318). In den frühen 1720er Jahren wandten sich in Aleppo Kapuziner und Jesuiten gegen *communicatio*, während die Franziskaner diese Praxis verteidigten (ebd., 175, 391); in Kairo verliefen die Fronten damals genau umgekehrt (ebd., 176 f., 389–391, 402).

nicht sagen, sie wechselten die Religion, sondern sie hätten »die Geheimnisse des wahren Glaubens besser kennengelernt, welche die armenische Kirche und ihre Heiligen Väter immer geglaubt hätten und die Gelehrtesten von ihnen in ihrem Innern weiterhin glaubten«. Statt öffentliche Kontroversen zu pflegen, solle man die Armenier in den wesentlichen und heilsnotwendigen Dingen des christlichen Glaubens und in der christlichen Moral unterweisen, die wegen ihrer Unwissenheit gefährdet seien. Die Empfehlungen Pallus wurden durch die *Propaganda fide* an die Missionare weitergegeben, womit die Kongregation für einmal jene stützte, welche die Gegensätze zum armenischen Klerus nicht durch laute Kontroversen vertiefen wollten.<sup>308</sup>

### 4.3.3 Fast rechtgläubig

Während die Duldung von *communicatio in sacris* durch die Missionare, von Ausnahmen wie Élie de Saint-Albert abgesehen, in Persien die Regel blieb, fanden sich unter den Jesuiten auch noch im frühen 18. Jahrhundert nicht nur Plädoyers für mehr Verständnis gegenüber verfolgten armenischen Katholiken, wie sie der zu Beginn dieses Kapitels zitierte Dominikaner Fedeli und andere formulierten, sondern auch Darlegungen, welche explizit die Differenzen zwischen der armenischen und der römischen Kirche relativierten.<sup>309</sup>

Aufschlussreich ist diesbezüglich eine Denkschrift des Jesuiten Jacques Villotte, den die Familie Sceriman um 1710 anstelle der unbeschulten Karmeliten als Prediger in ihre Kirche in Neu-Dschulfa berufen wollte. Villotte legte diese Denkschrift 1712 bei einem Aufenthalt in Rom während einer Audienz persönlich Papst Clemens XI. vor. Er stellte darin die Frage nach der Zulässigkeit von *communicatio in sacris*, die von den einen absolut verneint, von anderen teilweise bejaht werde. Von der Antwort hinge Erhaltung oder Ruin der katholischen Religion und der Missionen nicht nur in Armenien, sondern fast im ganzen Orient ab. Villotte bat den Papst in seiner Denkschrift, er möge in

308 *Congregazione generale*, 18.3.1664: »[...] ma dicino solamente di haver meglio appreso i misterii della vera fede, che ha sempre creduto la Chiesa Armena, e loro Santi Padri, che anco oggi credono internamente i più dotti fra di loro [...]« (APF, Acta, Bd. 33, fol. 58r–59r, Zitat: 58r). Vgl. François Pallu, Bischof von Heliopolis, an die Propagandakongregation, Isfahan, 19.7.1662 (APF, SOCG, Bd. 227, fol. 238v–239r) und ders. an ?, Isfahan, September 1662 (MEP, Bd. 350, 150); *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 56.

309 Dies war eine Position, die im 17. Jahrhundert in erster Linie mit Bezug auf die griechische Kirche vertreten worden war, von einzelnen Autoren – etwa dem Theatiner Clemente Galano in einem Werk über die armenische Kirche – aber auf andere Ostkirchen übertragen wurde, deren Positionen in Fragen der Glaubenslehre weiter von jenen der römischen Kirche entfernt waren (*Santus*, *Trasgressioni necessarie*, 168–170).

allen Fragen, die nicht das göttliche Recht, sondern das Kirchenrecht betrafen, Nachsicht walten lassen. Aufgrund vieljähriger Erfahrung könne er sagen, dass aus der *communicatio in sacris* der katholischen mit den »schismatischen« Armeniern weder Skandal noch Zerrüttung resultiere. Wo die Missionare nicht hingelangten, stünden den katholischen Armeniern keine Priester zur Verfügung, die Taufen, Trauungen und Begräbnisse vornähmen. Wenn aber die Missionare alle diese Aufgaben übernehmen würden, würde daraus Hass und Verfolgung seitens der armenischen Priester resultieren. Diese würden die Muslime gegen die Katholiken aufhetzen, »nicht ohne den sehr gewissen Ruin der Missionare und der ganzen Religion«. Deshalb müsse man von zwei Übeln das kleinere – also die Duldung von *communicatio in sacris* – wählen.<sup>310</sup>

Während sich Villotte an anderer Stelle gegen die Aufnahme katholischer Armenier als *coadjutores spirituales* in die Gesellschaft Jesu wandte, unter anderem weil »in deren feste Tugend und religiöse Disziplin kein Verlass« sei<sup>311</sup>, argumentierte er in der Frage der *communicatio in sacris* gegenüber dem Papst nicht nur mit der Notwendigkeit, Verfolgung zu vermeiden, sondern vertrat auch die Ansicht, dass der armenische Klerus die meisten Sakramente korrekt verwalte.<sup>312</sup> Andere Jesuiten mit Persienerfahrung vertraten ähnliche Ansichten: Einer Denkschrift

310 Circa missiones Armeniae quaeritur an possint Armeni Catholici, in Sacris communicare cum Armenis Haereticis, Denkschrift von P. Jacques Villotte S.J., am 26. 9. 1712 in Audienz Papst Clemens XI. überreicht: »[...] Imo, ubi Missionarii aderunt, qui possent ea omnia per Missionarios fieri, unde certissime sequerentur perturbaciones, odia, persecuciones, mala omnia: Cum enim vix aliunde habeant Sacerdotes Armenii, unde se familiasque suas alant, quam ex baptismo parvulorum, aut ex benedictione matrimoniorum, aut ex sepultura mortuorum, ubi primum viderint haec sibi a Missionariis praeferri, erumpent in aperta odia, et contra Catholicos concitabunt Mahometanorum animos, non sine certissima Missionariorum, totiusque Religionis ruina. Hic sane valet, si alicubi valet tribum illud, ex duobus malis, minus est eligendum.« (ACDF, SO, St.St., UV 54, XXIX, fol. n.n.).

311 P. Jacques Villotte S.J., Non videtur expedire, ut ex Armenis Catholicis in Societatem admittantur ad Gradum Coadjutorem Spiritualium, o. O., undatiert: »Experientia nimium edocti sumus, in Orientalibus illis, cum in Societate admittuntur, stabilis virtus, et Religiosae disciplinae vix ullam fiduciam esse posse.« (ARSI, Gallia, 97 I, Dok. 77, fol. 242r).

312 Circa missiones Armeniae quaeritur an possint Armeni Catholici, in Sacris communicare cum Armenis Haereticis, Denkschrift von P. Jacques Villotte S.J., am 26. 9. 1712 in Audienz Papst Clemens XI. überreicht (ACDF, SO, St.St., UV 54, XXIX, fol. n.n.). Dem 1714 durch die Propagandakongregation gedruckten Lateinisch-Armenischen Wörterbuch fügte Jacques Villotte eine Chronologie der armenischen »Patriarchen« [=Katholikoi] bei, welche den Eindruck erweckte, die meisten Katholikoi des 17. und frühen 18. Jahrhunderts seien entweder in Union mit Rom gestanden (als »orthodoxus« bezeichnet) oder hätten die Union wenigstens zeitweise gesucht (Villotte, Dictionarium Novum Latino-Armenum, 755f.).

von Pater Tadeusz Juda Krusiński von 1727 zufolge war die armenische Messe, von einzelnen »Fehlern« abgesehen, gar »ganz katholisch«, weshalb die Katholiken im Osmanischen Reich dort, wo es keine Missionen gebe, die armenischen Kirchen besuchten.<sup>313</sup> Jacques Villotte und Tadeusz Juda Krusiński gehörten wie etwa Claude Sicard und Guillaume Dubernat in Ägypten<sup>314</sup> zu einer kleinen Gruppe landeskundiger Jesuiten, die von ihren Konkurrenten vor Ort und in Rom wegen ihres Entgegenkommens gegenüber den Ostchristen angegriffen wurden.

Ähnlich wie die Jesuiten Villotte und Krusiński rechtfertigte 1721 Mechitar von Sebaste, Abt des Klosters San Lazzaro degli Armeni in Venedig, gegenüber der Propagandakongregation und dem Heiligen Offizium *communicatio in sacris* nicht nur mit der Unterdrückung, unter welcher die Armenier im Osmanischen Reich litten, wo sie weder den Ritus wechseln noch die Kirchen der Katholiken anderer Nationen besuchen dürften.<sup>315</sup> Der Abt behauptete auch, die zur Zeit Papst Silvesters durch Gregor den Erleuchter begründete armenische Kirche habe »nie einen Glaubensartikel eingeführt, der dem katholischen Glauben widerspreche«. Sie bewahre bis in die Gegenwart »die gleichen Riten, Zeremonien, Gottesdienste, Gesänge und Konstitutionen, die [Gregor der Erleuchter] zusammen mit verschiedenen Büchern hinterlassen habe, aus denen hervorgehe, dass die armenische mit der römischen Kirche verbunden und ihr unterworfen gewesen sei«.<sup>316</sup> Da in den armenischen Kirchen kein Ritus vollzogen

313 [P. Tadeusz Juda Krusiński S.J.], *Informatio de missionibus persicis*, undatiert [1727]: »tota catholica« (ARSI, Fondo Gesuitico, 720 II, Nr. 9).

314 Zu Sicard und Dubernat: *Hamilton*, *The Copts and the West*, 85–87, 91, 159–162. Vgl. Claude Sicard S.J., *Dissertation sur la communication qu'on peut avoir avec les hérétiques et les schismatiques dans les prières et les sacrements*, Le Caire, 17.6.1725, in: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Bd. 46, c. 170–176. Zahlreiche Hinweise auf den Umgang, den Sicard mit den Kopten pflegte, finden sich in seinen edierten Werken: *Sicard*, *Œuvres*.

315 *Informatione alla Sagra Congregazione del S. Uffizio fatta dal Pad. Mechitar Pietro Abbate delli Monaci Armeni del titolo di S. Antonio Abbate*, circa la questione controversa nell'Oriente, se sia lecito alli Cattolici di andare nelle Chiese delli Scismatici rimessa dalla S. Congregazione di Propaganda fide a quella del S. Uffizio, acciò si compiaccia di provvedere al miglior modo, che gli parerà alla propagatione della Fede Cattolica tra gli Armeni, e si tolga la diversità delle risposte tra li missionari di quelle parte, undatiert (ACDF, SO, St.St., M 3 a, XIV, fol. 338r–352v, hier 338v–339r, vgl. 342v–348r).

316 »La Chiesa Armena principiata già a tempi di S. Silvestro Papa da S. Gregorio Illuminatore non ha mai mutato, né introdotto verun articolo di Religione contrario alla Fede Cattolica, se non che in diversi tempi, essendo insorte alcune poche persone nazionali perverse hanno intorbidito la limpidezza della verità a distrutione della nazione armena già privata del proprio Regno, disseminando qualche zizania di falsa dottrina abbracciata dal Popolo per ignoranza, [...] nulladimeno conservansi fino al presente non solamente le chiese materiali fondate tutte da S. Gregorio Illuminatore, et altri PP.

werde, der »häretisch« oder »schismatisch« wäre, gereiche es auch nicht zum Schaden des katholischen Glaubens, wenn Katholiken in diese Kirchen gingen. Vielmehr sei zu hoffen, dass sie auf diese Weise die »Schismatiker« zur Union führen würden.<sup>317</sup> Mechitar von Sebaste verstand die Union mit Rom, zu der er unter dem Einfluss von Jesuitenpatres gefunden hatte, sowie die Gründung einer Kongregation armenischer Mönche auf der Grundlage der Benediktsregel nicht als Bekehrung, sondern als Reform seiner eigenen, armenischen Kirche, die im Wesentlichen im rechten Glauben lebe. Deshalb lehnte er den Aufbau einer armenisch-katholischen Parallelhierarchie ebenso ab, wie er *communicatio in sacris* für zulässig hielt.<sup>318</sup>

Abt Mechitar und die Jesuiten Jacques Villotte und Tadeusz Juda Krusiński plädierten zu einem Zeitpunkt für die Duldung von *communicatio in sacris*, als sich an der römischen Kurie vermehrt jene durchsetzten, die abweichenden lokalen Praktiken in den verschiedensten geographischen Kontexten – etwa im Rahmen der Kontroversen um die chinesischen und malabarischen Riten – engere Grenzen setzten. An die Position der Jesuiten in diesen Kontroversen erinnert teilweise auch die Argumentation von Villotte, etwa sein Urteil über die Praxis der armenischen Kirche, dem Messwein kein Wasser beizumischen: Villotte zufolge handelten die armenischen Priester dabei nicht »aus schismatischem Geist«, sondern »aufgrund der Sitte ihrer Vorväter und der so viele Jahre gepflegten Gewohnheit«. Während andere den Verzicht auf die Beimischung von Wasser als eine symbolische Bekräftigung der armenischen Christologie verstanden, beschrieb sie der Jesuit also bloß als einen sozialen Brauch ohne tiefere religiöse Bedeutung.<sup>319</sup> In den 1710er und 1720er Jahren standen solche Argumentationsweisen in einem wachsenden Widerspruch zu den Vorgaben der Kurienkongregationen. Dass

---

Armeni Cattolici suoi successori, ma ancora vi si conservano li medesimi riti, cerimonie, offitii, e canti, e costituzioni dal medemo lasciate con diversi libri, dalli quali costa, che la Chiesa Armena era unita, e soggetta alla Chiesa Romana.« (Ebd., fol. 339v–340r).

317 Ebd., fol. 341v–342r.

318 *Zek'yan*, Armenians and the Vatican; *Whooley*, The Mekhitarists. Zur Position Mechitars und der Mechitaristen in der Frage der *communicatio*: *Santus*, Trasgressioni necessarie, 175, 185–188, 369–378, 408–411. Im 18. Jahrhundert versorgten die Mechitaristen die armenischen Gemeinschaften in Osteuropa, dem Nahen Osten und Südasien mit in Venedig gedruckten Büchern religiösen und zunehmend auch weltlichen Inhalts (*Aslanian*, Reader Response).

319 Circa missiones Armeniae quaeritur an possint Armeni Catholici, in Sacris communicare cum Armenis Haereticis, Denkschrift von P. Jacques Villotte S.J., am 26.9.1712 in Audienz Papst Clemens XI. überreicht: »Hodie tamen constat Sacerdotes Armenos, ad haereticam illam Otzniensis intentionem plane nihil attendere, et quando vino aquam non miscent, duci eos, non tam schismatico spiritu, quam more patrio, et usitata tot annos consuetudine.« (ACDF, SO, St.St., UV 54, XXIX, fol. n.n.).

die Jesuiten in Persien noch 1727 vergeblich auf die schon in den frühen 1690er Jahren erbetene Lizenz warteten, an bestimmten Heiligenfesten in armenischer Sprache und nach dem armenischen Ritus zelebrieren zu dürfen, überrascht unter diesen Umständen nicht.<sup>320</sup>

\*

In den Missionsberichten wurde immer wieder versucht, die Zahl der katholischen Armenier zu beziffern. Alle Beobachter waren sich einig, dass es nicht viele waren. Zugleich fällt aber auf, wie sehr die Zahlen von Quelle zu Quelle variieren. So waren zum Beispiel 1662 François Pallu, Bischof *in partibus infidelium* von Heliopolis und apostolischer Vikar auf der Durchreise nach Ostasien, in Neu-Dschulfa bloß sechs katholische armenische Familienverbände bekannt.<sup>321</sup> Zehn Jahre später war stattdessen in einem anderen Bericht von dreihundert Katholiken die Rede.<sup>322</sup> Die Unterschiede waren nur zum Teil auf mangelnde Kenntnisse zurückzuführen. Sie verweisen ebenso auf die Schwierigkeit, jenseits des kleinen Kreises von Familien, die eng mit den Missionaren verbunden waren, Armenier eindeutig als »katholisch« oder »schismatisch« zu identifizieren.

Die strengere Festlegung auf konfessionelle Normen entsprach einer Transformation im Rahmen der römischen Gesamtkirche. Wie in Persien lässt sich zum Beispiel auch in den syrischen Provinzen gegen Ende des 17. Jahrhunderts ein Wandel der Missionsstrategien gegenüber den Ostchristen im Sinne einer stärkeren Festlegung auf die Gebote konfessioneller Regelhaftigkeit feststellen. Dort korrespondierten ebenfalls Veränderungen ostchristlicher Religiosität und Kirchlichkeit mit den neuen Vorgehensweisen eines Teils der Missionare.<sup>323</sup> Auch in den Kontroversen um die »malabarischen« und die »chinesischen Riten«, die sich zur gleichen Zeit zuspitzten, stand das unter dem Gesichtspunkt der Rechtgläubigkeit noch zulässige Maß an Anpassung an fremde Normensysteme zur Debatte.<sup>324</sup>

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts standen die Missionare dementsprechend unter einem wachsenden Druck, ihre Praxis den verengten Definitionen konfessioneller Regelhaftigkeit anzupassen. Indem sie in ihrer Korrespondenz den

320 [P. Tadeusz Juda Krusiński S.J.], *Informatio de missionibus persicis*, undatiert [1727] (ARSI, Fondo Gesuitico, 720 II, Nr. 9).

321 François Pallu, Bischof von Heliopolis, an ?, Isfahan, September 1662 (MEP, Bd. 350, 148, zit. in: *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 54).

322 Ebd., Bd. 1, 82.

323 *Heyberger*, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, insbes. 381–549; *ders.*, *Catholicisme et construction des frontières confessionnelles*.

324 Dazu 7.1. *Doktrinäre Klärungen*.

Eindruck konfessioneller Eindeutigkeit vermitteln, entsprachen sie den Erwartungen der Empfänger – Ordensoberen und Kurienkongregationen. Gleichzeitig fanden sich in ihren Berichten weiterhin Hinweise auf Praktiken konfessioneller Uneindeutigkeit selbst bei der Verwaltung der Sakramente – gerechtfertigt als Praxis der Dissimulation in einer Verfolgungssituation. Entgegen der durch die Kurie angestrebten konfessionellen Festlegung orientierten sich die meisten Missionare – nicht nur die Jesuiten – in ihrem Verhältnis zu armenischen Geistlichen und Laien weiterhin an Erwartungen, die durch eine lokale religiöse Kultur geprägt wurden, in der Gottgefälligkeit weniger unmittelbar an ein bestimmtes Bekenntnis gebunden wurde. *Communicatio in sacris* mochte in Konfliktsituationen tatsächlich zur Überlebensstrategie werden, wie dies die Missionare gegenüber der Kurie und den Ordensoberen betonten; zunächst war sie indessen Ausdruck einer Praxis »guter Korrespondenz«, die auch den sakramentalen Bereich umfasste, weil sich beide Seiten als Christen wahrnahmen und deshalb in *communicatio in sacris* nichts Verwerfliches erblickten.

Obwohl der armenische Klerus in der Interaktion mit streitbaren katholischen Geistlichen ebenfalls dazu neigte, konfessionelle Grenzen eindeutiger zu ziehen, kann keineswegs von einer linearen Entwicklung die Rede sein. Zwar bildete sich seit dem späten 17. Jahrhundert auch in Neu-Dschulfa eine kleine Gemeinde katholischer Armenier – die »Kirche der Sceriman« – heraus. Dennoch bestimmte die konfessionelle Klärung nur teilweise die religiöse Praxis. Diese blieb nach wie vor durch ein auffallend hohes Maß an Uneindeutigkeit charakterisiert. Praktiken der »guten Korrespondenz«, wie sie die unbeschuhten Karmeliten in den 1610er und 1620er Jahren unter Einschluss des sakramentalen Bereiches mit armenischen Geistlichen pflegten, wurden zwar im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert seltener, sind aber selbst zur Zeit des letzten lateinischen Bischofs von Isfahan, Cornelio di San Giuseppe, noch zu beobachten.

Gemeinchristliche Praktiken beschränkten sich nicht auf das Verhältnis zwischen Ostchristen und Katholiken. Als Neomärtyrer konnte auch ein reformierter Uhrmacher aus Zürich, Johann Rudolf Stadler, bei den Armeniern zum Gegenstand einer heiligmäßigen Verehrung werden. Der Zürcher wurde 1637 zum Tode verurteilt, weil er in seinem Haus einen muslimischen Eindringling getötet hatte, der seine Frau, deren Schwester oder eine Sklavin – in diesem Punkt gehen die Berichte auseinander – verführen wollte. Der Konversion zum Islam als Preis einer Begnadigung zog er den Tod vor. Von protestantischen, katholischen und armenischen Christen wurde Stadler deshalb als Glaubenszeuge in hohen Ehren gehalten. Die unbeschuhten Karmeliten und Kapuziner, die ihn im Gefängnis besuchten und vergeblich zur Bekehrung zum Katholizismus ermahnten, behaupteten nach der Hinrichtung, sie hätten leicht Stadlers Anerkennung als Märtyrer erreichen können, wenn er sich bloß vor seinem Tod noch zum Katholizismus bekannt hätte. Das Grab auf dem armenischen Friedhof in Neu-Dschulfa, wo



ihn armenische Priester auf Veranlassung des Gesandten eines protestantischen Fürsten, Friedrich III. von Schleswig-Holstein-Gottorf, bestatteten, wurde von den westeuropäischen Christen unterschiedlicher Konfession gemeinsam errichtet. Das Grab, an dem bloß die kurze Grabinschrift »Hier ruht Rudolf« an den Glaubenszeugen erinnerte<sup>325</sup>, musste immer wieder repariert werden, weil es als wundertätig galt und die Armenier deshalb auf der Suche nach der Heilung von Krankheiten nicht nur davor zu beten, sondern auch Stücke davon mit nach Hause zu nehmen pflegten.<sup>326</sup> Gegenüber den Ansätzen zur konfessionellen Vereinnahmung, die in den Missionarsberichten greifbar werden, überwog bei der Verehrung des reformierten Neomärtyrers die christliche Gemeinsamkeit in Abgrenzung zum Islam.<sup>327</sup>

---

325 »Ci gît Rodolfe« (*Haig*, *Graves of Europeans*, 325; *Carswell*, *New Julfa*, 9 f., 81 f.).

326 *Tavernier*, *Les six voyages*, Bd. 1, 540–548. Vgl. *Chardin*, *Voyages*, Bd. 8, 116 f.; *Gabriel de Chinon*, *Relations nouvelles du Levant*, 158–162; *Olearius*, *Vermehrte Neue Beschreibung*, 520–524.

327 Ähnliche Befunde ergeben sich bezüglich des Umgangs mit orthodoxen Neomärtyrern im Osmanischen Reich (*Krstić*, *Contested Conversions*, 121–142).

## 5 Als Christen unter Muslimen: Missionare und europäische Laien unterschiedlicher Konfession

1788 gedachte der letzte lateinische Bischof von Isfahan, der unbeschulte Karmelit Cornelio di San Giuseppe, der »großzügigen Unterstützung befreundeter und barmherziger Personen, insbesondere der englischen und niederländischen Herren Agenten und Kaufleute«, durch welche ihn die göttliche Vorsehung gegen sein eigenes Verdienst in die Lage versetzt habe, seine Aufgaben zu erfüllen.<sup>1</sup> Bemerkenswert an dieser Aussage sind nicht nur die Wortwahl und der Umstand, dass ein Bischof Protestanten für deren Unterstützung dankte, sondern ebenso der Zeitpunkt und Anlass des Dankes: Seit der Rückkehr von Cornelio di San Giuseppe aus dem Nahen Osten nach Mailand waren 1788 immerhin sechzehn Jahre vergangen. Der Bischof richtete sich nicht etwa an die protestantischen Engländer und Niederländer, auf die er nun nicht mehr angewiesen war, sondern schrieb die Dankbarkeitsbezeugungen in sein Testament hinein, in dem er im Angesicht des nahenden Todes Rechenschaft ablegte und sein Begräbnis und seinen Nachlass regelte. Dabei musste er sich der religiösen Dimension bewusst sein, welche seine Kirche dem Testament als letzter Willensbekundung beimaß.

Unter prekären Bedingungen hatte Cornelio di San Giuseppe seit 1739 in Persien und in verschiedenen Handelsplätzen der Golfregion und Mesopotamiens gewirkt. In Isfahan lebte er nur von 1743 bis 1745, damals noch als einfacher Ordensgeistlicher. Wegen der Kriege in Persien wollte er nach der Ernennung zum Bischof von Isfahan 1758 die Funktionen dieses Amtes wie schon sein Vorgänger Sebastiano di Santa Margherita zunächst in der zur Diözese Babylon gehörenden Stadt Basra ausüben. Da die Propagandakongregation 1754 einen Abtausch von Basra gegen Hamadan zwischen den beiden Diözesen abgelehnt hatte<sup>2</sup>, blieb Cornelio di San Giuseppe dafür auf die Lizenz und damit das Wohlwollen des Ortsbischofs angewiesen, das nicht immer gegeben war<sup>3</sup>. Eine Ausweichmöglichkeit

---

1 Vita e Memorie Cronologiche di Monsig<sup>r</sup> Fra Cornelio Reina Carmelitano Scalzo Vescovo d'Ispahan, »ordinate dal suo segretario p. Cesario di S. Antonio Carmelitano Scalzo«, Convento di San Carlo, Mailand, 30.7.1797, 163f.: »Tutto il merito, e la gloria dovendola io alla Divina provvidenza, per essersi degnata contro ogni mio merito ed aspettazione pormi in stato di potere a tutto supplire, mediante la generosa assistenza di persone amiche, e compassionevoli, specialmente de Signori Agenti, e Negozianti Inglesi ed Olandesi, finché il comercio di Persia permise alle rispettive loro Compagnie di tenervi aperta qualche fattoria, o residenza, tutta in oggi abbandonata.« (BA, P 181 sup.).

2 *Congregazione generale*, 2.12.1754 (APF, Acta, Bd. 124, fol. 243v–249r).

3 1752 gestattete die Propagandakongregation Sebastiano di Santa Margherita, mit Zustimmung des Ortsbischofs in Basra das Pontifikalamt zu zelebrieren und die heiligen Öle zu

fand er zwischen 1763 und 1769 zuerst unter niederländischer Protektion auf der Insel Hārg, dann unter englischer in Buschir. Als die Engländer ihre Faktorei in Buschir 1769 schlossen, überzeugte er die Propagandakongregation davon, dass damit die Voraussetzungen für eine weitere Tätigkeit als Bischof von Isfahan nicht mehr gegeben waren, musste er doch nun »als Exilant« in Basra leben, wo ihn der Ortsbischof an der Ausübung seines Amtes hinderte.<sup>4</sup>

Bereits im 17. Jahrhundert hatten in Persien manche Missionare, insbesondere unbeschulte Karmeliten, enge Beziehungen zu den Vertretern der englischen und der niederländischen Ostindiengesellschaft gepflegt. Nach dem Sturz der Safaviden 1722 folgten sie zum Teil der *East India Company* und der VOC in die Häfen am Persischen Golf, auf welche die Handelsgesellschaften wegen der anarchischen Verhältnisse im persischen Kernland ihre Aktivitäten nun ausrichteten. Im Vordergrund der europäischen Handelsinteressen standen nicht mehr wie in der Blütezeit des Safavidenreiches im 17. Jahrhundert die persischen Häfen (Abb. 16), sondern das mittlerweile osmanische Basra. Hatten die Handelsgesellschaften dort bisher wegen der politischen Instabilität und der ungesunden Lebensbedingungen nur vorübergehend Agenten unterhalten, so gründete die englische Gesellschaft nun 1724 eine Faktorei, 1726 gefolgt von der VOC.<sup>5</sup>

---

weihen (*Congregazione generale*, 13.II.1752 [APF, Acta, Bd. 122, fol. 261v–262r, 263r/v]). 1760 erlaubte die Propagandakongregation auch Bischof Cornelio di San Giuseppe für drei Jahre in Basra zu residieren und dort, falls der Ortsbischof zustimmte, das Pontifikalamt zu feiern (*Congregazione generale*, 17.3.1760 [ebd., Bd. 130, fol. 145r–146v, 149v]). 1762 behauptete zwar Emmanuel Ballyet [de Saint-Albert] O.C.D., Bischof von Babylon, in einem Brief an Kardinal Giuseppe Spinelli, Präfekt der Propagandakongregation (Bagdad, 12.5.1762 [APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 7, fol. 162r]), er habe Cornelio di San Giuseppe »bien volontiers« die Erlaubnis gegeben, in Basra das Pontifikalamt zu zelebrieren. Demgegenüber schrieb Cornelio di San Giuseppe 1765, er habe darauf verzichtet, dies zu tun, um dem Prälaten keinen Anlass zur »Eifersucht« (»gelosia«) zu geben (Cornelio di San Giuseppe O.C.D., Bischof von Isfahan, an Kardinal Giuseppe Maria Castelli, Präfekt der Propagandakongregation, Buschir, 12.5.1765 [ebd., fol. 308v]).

4 Memorie concernenti alla Chiesa e diocesi di Persia, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o. O., undatiert, 119 f. (BA, H 136 suss.); Memorie cronologiche che puonno servire a meglio sovvenirmi de varii altri incidenti di mia vita, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o. O., undatiert, 92 f., 111 f. (BA, & 211 sup.). Vgl. *Congregazione generale*, 22.8.1769 (APF, Acta, Bd. 139, fol. 311r–313r) und vom 2.4.1770 (ebd., Bd. 140, fol. 69v–70v). Die Schließung der englischen Faktorei, die Cornelio di San Giuseppe als endgültiges Ende der Präsenz der Handelsgesellschaften in Persien beschrieb, war in Wirklichkeit eine vorübergehende Episode, wurde die Niederlassung doch bereits 1775 wiedereröffnet (*Amin*, British Interests, 107, 111–116; *Floor*, Links with the Hinterland, 8; *Perry*, Karim Khan Zand, 263–266).

5 *Barendse*, Arabian Seas 1700–1763, Bd. 1, 221–240. Vor dem Niedergang des Safavidenreiches waren Bandar 'Abbās und Bandar-i Kung bedeutende Umschlagsplätze am Endpunkt von See- und Überlandrouten für den Handel zwischen dem Indischen Ozean und Persien

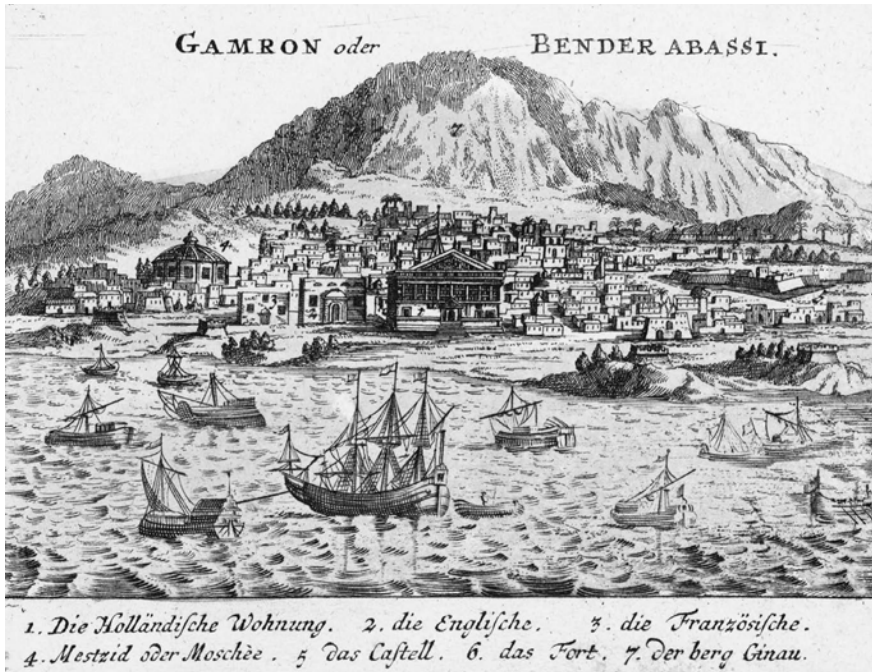


Abb. 16 Ansicht von Bandar 'Abbās: Unmittelbar beim Hafen befand sich an dominanter Lage die Niederlassung der VOC (aus: *Homann*, Verschiedene Prospecte).

Die englische und die niederländische Faktorei in Basra genossen *de iure* den Schutz der osmanischen Kapitulationen, wenn auch die lokalen Obrigkeiten weitab von der Pforte über sehr große Handlungsspielräume verfügten; Gleiches galt für die 1742 gegründete Niederlassung der *Compagnie des Indes*.<sup>6</sup> Während in Basra also grundsätzlich der durch die osmanischen Kapitulationen abgesteckte Rechtsrahmen angerufen werden konnte, waren die Machtverhältnisse jenseits des Einflussbereiches der osmanischen Obrigkeiten in der Golfregion extrem fragmentiert. Deshalb war Protektion dort eine ebenso wertvolle wie prekäre Ressource.<sup>7</sup> Die europäischen Handelsgesellschaften gehörten zu

gewesen. Bis ins späte 17. Jahrhundert hatten die Safaviden hier eine den lokalen Machthabern übergeordnete Herrschaftsordnung durchgesetzt. Mitte des 18. Jahrhunderts lag der Handel in Bandar 'Abbās darnieder. 1760 evakuierte die VOC ihre dortige Faktorei auf die Insel Hārg. 1763 verlegte ihrerseits die *East India Company* ihre Faktorei von Bandar 'Abbās nach Buschir (ebd., 273–304. Vgl. *Amin*, *British Interests*, 24–52).

6 *Barendse*, *Arabian Seas 1700–1763*, Bd. I, 224f.

7 Ebd., Bd. I, 243–273. Vgl. *Floor*, *The Hula Arabs*, 29–48; *Perry*, *Karim Khan Zand*, 150–166; *Ricks*, *Notables, Merchants, and Shaykhs*.

jenen Akteuren, die in der Lage waren, ein Mindestmaß an Sicherheit anzubieten – sowohl dank ihrer geschäftlichen Verflechtung und der Beziehungen zu lokalen Machthabern als auch dank der Bewaffnung ihrer Schiffe und Faktoreien.<sup>8</sup> Fernab von den größeren Herrschaftszentren erlangten ihre lokalen Vertreter eine Machtstellung, die sie entgegen der Interessen ihrer Prinzipale auch für private Geschäfte nutzten. Besonders weit ging dabei Justo Baron von Kniphausen, Gouverneur der VOC: Obwohl seine Vorgesetzten in Batavia auf Hārg nur eine Handelsstation einrichten wollten, baute er seit 1753 die Insel auf Kosten der VOC aufwändig zu einer Festung aus, von der aus er und seine Nachfolger während gut zehn Jahren in die Konflikte zwischen lokalen Machthabern eingriffen.<sup>9</sup>

Vor dem Hintergrund solcher Machtverhältnisse sind auch die Beziehungen der Ordensgeistlichen zu Kniphausen und anderen Vertretern der niederländischen und der englischen Ostindiengesellschaft zu sehen. Cornelio di San Giuseppe beschrieb dieses Verhältnis in der Begrifflichkeit von Patron-Klient-Beziehungen, in denen er – auch als Anbieter religiöser Rituale – mit Protektion rechnen konnte. In seine *Memorie concernenti alla Chiesa e diocesi di Persia*, deren Abfassung er als Bischof von Isfahan unter der Protektion des Faktors der englischen Gesellschaft in Buschir begann, fügte er mehrere *Memorie* über die Geschichte der Niederlassungen der englischen und der niederländischen Handelsgesellschaft in Persien ein – wegen der »Dankbarkeit«, welche die Missionare diesen aufgrund der gewährten »Protektion und Unterstützung« schuldeten.<sup>10</sup> Die Schriften von Cornelio di San Giuseppe zeigen, worin diese Protektion bestand: in materieller Unterstützung, der Fürsprache gegenüber lokalen Obrigkeiten, der Gewährung

---

8 Letztere waren befestigt und mit Garnisonen bemannt. Um 1740 hatte die VOC in Bandar 'Abbās – einer Niederlassung, die damals ihre frühere Bedeutung weitgehend eingebüßt hatte – immerhin 200 Mann stationiert, darunter 150 Soldaten. Die VOC übte in Bandar 'Abbās die Blutsgerichtsbarkeit aus, als deren Symbol sie 1719 einen Galgen errichtet hatte (*Barendse, Arabian Seas 1700–1763*, Bd. 2, 511f.).

9 Ebd., Bd. 4, 1621–1623, 1634–1636. Vgl. *Floor, The Dutch on Khark Island*. In Basra und auf Hārg weckte Kniphausen nicht nur die Ängste europäischer Konkurrenten, sondern machte sich zugleich lokale Herrscher zu Feinden, was Anfang 1766 zum Ende der Präsenz der VOC auf Hārg und im Persischen Golf insgesamt führte (*Amin, British Interests*, 142–150).

10 *Memorie concernenti alla Chiesa e diocesi di Persia*, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert, 93: »La grande obligazione che li missionarii, e le missioni conservano verso li Signori Inglesi ed Hollandesi della Compagnia dell'Indie orientali per la protezione, ed assistenza ch'in differenti occasioni si sono compiacciuti di prestare alli Religiosi, ed alli Cattolici, essige dalla nostra riconoscenza di qui inserire altresì una succinta memoria de diversi stabilimenti, che queste due Compagnie ebbero in Persia.« (BA, H 136 suss.).

von Mitreise- und Transportmöglichkeiten auf den Schiffen der Handelsgesellschaften, der temporären Beherbergung und Bewirtung in den Faktoreien sowie der Pflege im Krankheitsfall.

Die Ordensleute erbrachten ihrerseits für die ansässigen Europäer unterschiedlicher Konfession ein breites Spektrum an Diensten, die an die ihnen zugeschriebene Abkehr von der »Welt« gebunden waren. Die Verpflichtung zur Armut wurde zur Grundlage von Ansehen in der »Welt«, eines besonderen Vertrauenskapitals, das Cornelio di San Giuseppe und seine Gefährten allerdings unter Umständen in einen Gegensatz zu den Vorschriften ihres Ordens und der Propagandakongregation brachte, die ihnen die Beteiligung an den weltlichen Geschäften der Laien untersagten. Cornelio di San Giuseppe war sich dieser Problematik bewusst. In seinen *Memorie* beschrieb er etwa, wie er 1750 in Basra neben den geistlichen Aufgaben, die das »Amt als Missionar« beinhaltete, und der Sorge um die weltliche Verwaltung der Niederlassung der unbeschulten Karmeliten nicht nur unzählige Aufträge der Missionare der verschiedenen Orden im Nahen Osten und in Indien erfüllte, sondern »vor allem auch verschiedene andere leidige Aufgaben, die er zum weltlichen Vorteil nicht nur der katholischen, sondern auch der schismatischen Christen übernehmen musste«. All diese hätten sich wegen des Vertrauens, das sie in ihn hatten, seiner »Vermittlung und Unterstützung« bedient.<sup>11</sup> 1753 brachte Cornelio di San Giuseppe im Auftrag von Baron von Kniphausen, damals noch Faktor der VOC in Basra, drei Kisten, darunter eine mit wertvollen Textilien, nach Bagdad, wo sie der Bischof von Babylon als Geschenke den lokalen osmanischen Obrigkeiten überreichen sollte, um für die VOC in Basra den Vorrang gegenüber den Engländern zu erhalten. Daraus wurde nichts, weil Kniphausen wegen der Beziehungen zu muslimischen Frauen in Basra verhaftet, zur Bezahlung einer hohen Buße verurteilt und ausgewiesen wurde. Der Vertreter der *East India Company* und der Pater übernahmen es nun, die niederländische Faktorei zu versiegeln, um Verluste zu vermeiden. Im eskalierenden Konflikt zwischen Kniphausen einerseits, den lokalen osmanischen

---

11 *Memorie cronologiche che puonno servire a meglio sovvenirmi de varii altri incidenti di mia vita*, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert, 25: »Mi trovo [...] solo missionario in Bassora, ma occupatissimo poiché oltre le prediche, le confessioni, l'assistenza alli infermi e tutto quello que seco porta l'officio di missionario, oltre la cura temporale della casa come ministratore, delle missioni nostre come vicario provinciale, e degli affari della compagnia francese come console di quella nazione, ero di più incaricato di mille commissioni per parte de missionarii Gesuiti, domenicani, capucini e di Persia e de nostri dell'Indie, della Mesopotamia e di Soria; e sopra tutto di diverse altre imbarazzanti incombenze che non potevo dispensarmi d'incaricarmi in vantaggio anco temporale de Cristiani non solamente cattolici, ma anco scismatici, quali per la confidenza che avevano in me tutti egualmente ricorrevano all'interposizione ed assistenza mia [...].« (BA, & 211 sup.).

Obrigkeiten und den Kaufleuten von Basra andererseits spielte der unbeschuhte Karmelit – wieder zusammen mit dem Vertreter der EIC – eine aus seiner Sicht erfolgreiche Mittlerrolle.<sup>12</sup>

Das soziale Ansehen, welches die Missionare erwarben, kam zuletzt bei ihrer Bestattung zum Ausdruck. 1755 wurde Sebastiano di Santa Margherita, der Vorgänger von Cornelio di San Giuseppe als Bischof von Isfahan, in Anwesenheit des Residenten der *East India Company* und der englischen Kaufleute sowie der katholischen und »schismatischen« Armenier, einschließlich deren Klerus, in der Kirche der unbeschuhten Karmeliten in Basra begraben.<sup>13</sup> Die Bestattungskosten übernahm der englische Resident.<sup>14</sup> Ebenfalls 1755 erhielt der unbeschuhte Karmelit Urbano di Sant’Eliseo auf der Insel Hãrg seitens der Angestellten der VOC eine besonders »ehrenwerte Bestattung«.<sup>15</sup> Der Gouverneur, Justo Baron von Kniphausen, ordnete an, dass ihm alle Offiziere, Soldaten und sonstigen Christen das letzte Geleit erweisen sollten. Den Sarg trug Kniphausen selbst zusammen mit drei weiteren führenden Niederländern.<sup>16</sup>

Im Jahr zuvor hatte Kniphausen Pater Cornelio nach Hãrg gerufen, damit er dort für das geistliche Wohl seiner katholischen Soldaten und der noch nicht getauften Sklaven, die er in beträchtlicher Zahl mitgebracht hatte, Sorge.<sup>17</sup> 1757 erlaubte Kniphausen den Bau eines Hauses und einer Kirche, in der ein unbeschuhter Karmelit für die Christen, die auf der Insel lebten oder sich auf der Durchreise befanden, Gottesdienste feiern durfte.<sup>18</sup> 1763 meinte Cornelio di San Giuseppe, der im Vorjahr nach seiner Weihe zum Bischof von Isfahan in Cagliari nach Basra zurückgekehrt war, sich gar in dieser Eigenschaft unter niederländischer Protektion auf der Insel Hãrg niederlassen zu können, welche die Propagandakongregation 1760 auf seine Bitte hin der Diözese Isfahan zugesprochen hatte.<sup>19</sup>

12 Ebd., 28, 30, 32–34.

13 Ebd., 34.

14 P. Giacinto di Santa Teresa O.C.D. an [P. Ilarione di Santa Reparata], *praepositus generalis* O.C.D., Basra, 30.6.1755 (AGOCD, 242/b/10).

15 Memorie cronologiche che puonno servire a meglio sovvenirmi de varii altri incidenti di mia vita, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert, 34: »onorevole sepoltura« (BA, & 211 sup.).

16 Memorie concernenti alla Chiesa e diocesi di Persia, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert, fol. 193r/v (BA, H 136 suss.).

17 Memorie cronologiche che puonno servire a meglio sovvenirmi de varii altri incidenti di mia vita, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert, 31 (BA, & 211 sup.).

18 Kopie des Reskripts in lateinischer Sprache, unterzeichnet: Kniphausen, Hãrg, 1.5.1757, in: *Chronica Bassorensis Missionis*, 52.

19 *Congregazione generale*, 17.3.1760 (APF, Acta, Bd. 130, fol. 146v–147r, 149v).

Nun erfuhr der unbeschuhte Karmelit allerdings, wie unter bestimmten Bedingungen konfessionelle Abgrenzungen seine Handlungsspielräume einengen konnten. Dabei hatte ihn Willem Jan Buschman, der Nachfolger von Kniphausen im Amt des Gouverneurs, ausdrücklich nach Hårg eingeladen; für einen würdigen Einzug und Aufenthalt auf der Insel schien gesorgt. Tatsächlich begrüßte Buschman den Bischof bei seiner Ankunft in Begleitung seiner Offiziere am Landesteg. Mit den Salutsalven der Festungsartillerie bei der Landung und beim Betreten der Festung, einer Formation der Garnisonsbesatzung sowie der Einladung an seinen Tisch erwies er dem mit dem neuen Amt verbundenen ständischen Rang des Geistlichen die Ehre. Dazu passte, dass Buschman den unbeschuhten Karmeliten ein Haus innerhalb der Festungsmauern abtrat, das er zuvor selbst einmal bewohnt hatte; auf einem angrenzenden Landstück sollten sie eine Kirche bauen dürfen. Schon nach wenigen Wochen machte Cornelio di San Giuseppe indessen unvermittelt ganz andere Erfahrungen: Als in der Osterzeit zahlreiche Soldaten bei ihm die Beichte ablegten und die Kommunion empfangen, organisierte Buschman seinerseits protestantische Gottesdienste. Stieß sich Buschman am Ansehen, das der unbeschuhte Karmelit als Bischof erlangte? War es Buschmans Neigung zum übermäßigen Alkoholgenuss, die, so Cornelio di San Giuseppe, sein Verhalten gänzlich unberechenbar machte?<sup>20</sup> Oder blieb Buschman in Ausübung seines Amtes gar nichts anderes übrig, als den Handlungsspielraum des Bischofs einzugrenzen, weil dieser aufgrund einer Fehleinschätzung der niederländischen Konfessionspolitik seine Vorgesetzten um ein Empfehlungsschreiben gebeten hatte? Dem anonymen Autor der Chronik der unbeschuhten Karmeliten in Basra zufolge zeitigte eben dieses Bemühen um eine förmliche Bestätigung des Bischofssitzes auf Hårg die gegenteilige Wirkung: Hätten es die Direktoren der VOC in Amsterdam bisher vorgezogen, nichts zu wissen, so hätten sie sich nun bitter beim Generalgouverneur in Batavia beklagt und diesem befohlen, genauestens über die Zahl der Katholiken und die ohne Genehmigung errichteten Kirchen zu wachen.<sup>21</sup> Buschman wurde demnach als Folge der unbedachten Korrespondenz des Bischofs auf seine Rolle als Vertreter einer reformierten Obrigkeit verwiesen. Fortan bemühte er sich, zwischen den

20 *Memorie cronologiche che puonno servire a meglio sovvenirmi de varii altri incidenti di mia vita*, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert, 73 f., 78–80 (BA, & 211 sup.).

21 *Chronica Bassorensis Missionis*, 66. Tatsächlich hoffte Cornelio di San Giuseppe in Unkenntnis der Verhältnisse noch nach seiner Ausweisung 1763, über die Propagandakongregation eine Weisung der Direktoren der VOC erwirken zu können, die ihm die Rückkehr ermöglichen würde (P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., Bischof von Isfahan, an Kardinal Giuseppe Spinelli, Präfekt der Propagandakongregation, Basra, 5.7.1763 [APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 7, fol. 219v–220r]).



Ehrerweisungen, die er dem unbeschuhten Karmeliten aufgrund dessen sozialen Ranges als Bischof nach wie vor entgegenbrachte, und dem religiösen Bereich zu unterscheiden. In Letzterem gestand er den Katholiken auf Hårg nur mehr die freie *devotio domestica* nach niederländischem Vorbild zu.<sup>22</sup>

Der reformierte Niederländer behandelte Cornelio di San Giuseppe nun also unter konfessionellen Vorzeichen als katholischen Bischof. Unter anderen Umständen sahen nichtkatholische Engländer und Niederländer in den Ordensgeistlichen hingegen religiöse Spezialisten, die in Ermangelung von Pfarrern ihrer eigenen Kirchen auch ihre Nachfrage nach christlichen Ritualen befriedigen sollten. Dies zeigt der bereits erwähnte Entwurf einer Denkschrift mit *dubia*, die Cornelio di San Giuseppe der Propagandakongregation zur Beurteilung durch das Heilige Offizium vorzulegen gedachte.<sup>23</sup> Neben Praktiken der »guten Korrespondenz« mit nichtkatholischen Christen, Muslimen und Juden, die eine mehr oder weniger deutliche religiöse Konnotation besaßen<sup>24</sup>, betrafen die *dubia* vor allem die Verwaltung der Sakramente, das heißt den Kernbereich priesterlicher Tätigkeit. An den Anfang seiner Denkschrift stellte der unbeschuhte Karmelit die Frage, ob ein Missionar eine »heidnische« Sklavin, die mit ihrem protestantischen Herrn im Konkubinat lebte, taufen dürfe, wenn Letzterer der Sklavin den häufigen Kirchenbesuch und die Beachtung des Fastens und der Kirchenfeste erlaube und darüber hinaus verspreche, sie bei seiner Abreise nach Indien oder Europa mit einer Mitgift auszustatten, die es ihr erlauben würde, einen Katholiken zu heiraten. Sodann stellte sich die Frage, ob die Kinder aus den unehelichen Beziehungen mit Sklavinnen getauft werden dürften. Wenn die Nachfrage von den englischen oder niederländischen Herren ausging, konnten die Missionare diese mit der Spende der Taufe für sich einnehmen und vom Gang zu »schismatischen« Priestern abhalten.<sup>25</sup> Die *dubia* hatten einen konkreten Hintergrund: Die besser gestellten Kaufleute und Agenten der Handelsgesellschaften hielten

22 1764 bewirtete Buschman den Bischof anlässlich eines kurzen Aufenthaltes auf der Insel Hårg bei der Durchreise von Basra nach Buschir einmal mehr mit allen seinem Amt geschuldeten Ehren, doch die Bitte um die Wiederzulassung eines unbeschuhten Karmeliten beantwortete er ausweichend: Für die wenigen Katholiken brauche es einen deutschen Pater, keine Italiener (Memorie cronologica che puonno servire a meglio sovvenirmi de varii altri incidenti di mia vita, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert, 84 [BA, & 211 sup.]).

23 Vgl. 4.2.3. *Grenzbeziehungen seitens des armenischen Klerus*.

24 Etwa die Teilnahme von katholischen Laien oder gar Missionaren am Festessen, das die englischen Konsuln jeweils am Jahrestag des Bruchs Heinrichs VIII. mit Rom und der Übernahme des Primats veranstalteten. Siehe Minuta d'alcuni dubbii da proporsi alla Sagra Congregazione di Propaganda fide per lume de missionarii, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert, fol. 359r (BA, H 136 suss.).

25 Ebd., fol. 353r.

in ihren Häusern Sklavinnen, die ihnen als Dienstmädchen und Konkubinen zur Verfügung zu stehen hatten.<sup>26</sup> Aus dem Taufregister der unbeschuhten Karmeliten in Basra geht hervor, dass diese dort tatsächlich immer wieder von Engländern gewünschte Taufen von Sklavinnen, Sklaven und illegitimen Kindern vornahmen.<sup>27</sup> Deren Taufe und Unterweisung durch katholische Ordensgeistliche folgten einer Praxis, die auch für die Niederlassung der englischen Handelsgesellschaft im indischen Bombay bezeugt ist.<sup>28</sup>

Cornelio di San Giuseppe lebte nur kurze Zeit – von 1743 bis 1745 – in Isfahan. Seine Berichte und seine *dubia* bezogen sich deshalb primär auf die Situation in den Handelsplätzen der Golfregion. Diese unterschied sich von jener in Isfahan und Neu-Dschulfa im 17. Jahrhundert insbesondere durch das weitgehende Fehlen institutionell gefestigter einheimischer Obrigkeiten, die den Geistlichen Schutz geboten hätten. An deren Stelle trat die Protektion seitens der niederländischen und der englischen Ostindiengesellschaft. Während transkonfessionelle Praktiken bereits im 17. Jahrhundert in Isfahan und Neu-Dschulfa im Leben der Missionare eine wichtige Rolle spielten, hatten sich die sozialen Beziehungsformen, in welche diese Praktiken eingebettet waren, verändert. Pries Cornelio di San Giuseppe die Niederländer und Engländer als Protektoren, so hatten im 17. Jahrhundert in Isfahan und Neu-Dschulfa zwei Begriffe im Vordergrund gestanden, welche mehr die Symmetrie des gegenseitigen Verhältnisses betonten: »Freundschaft« und »gute Korrespondenz«.

1655 hatte der aus dem niederländischen Maastricht gebürtige unbeschuhte Karmelit Casimir Joseph de Sainte-Thérèse in einem Bericht an einen der Definitoren seines Ordens das Verhältnis zwischen den Holländern der VOC und den

26 Siehe *Barendse, Arabian Seas 1700–1763*, Bd. 3, 1216 f. Vgl. zu den Niederlassungen der VOC in Südost- und Südasien: *Bosma/Raben, Being »Dutch«*, 26–46; *Van Wamelen, Family Life*, insbes. 367–397.

27 Das Taufregister verzeichnet für die Zeit von 1755–1771 immer wieder Taufen von »Heiden« aus Indien. Wenn auch mehrheitlich keine Aussagen über deren Herren gemacht werden, können doch einige Sklaven und natürliche Kinder Engländern zugeordnet werden: Am 20.2.1757 taufte ein unbeschuhter Karmelit in Basra das illegitime Söhnchen des englischen Residenten Shaw und einer aus Bagdad gebürtigen Frau, am 25.3.1758 zwei »heidnische« Knaben, Sklaven desselben Residenten, und am 26.11.1758 ein weiteres illegitimes Söhnchen des Residenten und der gleichen Frau wie 1757. Am 24.5.1762 folgten die Taufe eines illegitimen Sohnes des englischen Residenten John Stuart und einer gewissen Elisabeth, am 31.12.1768 jene einer natürlichen Tochter des Engländers George Green und einer nicht genannten Frau und am 22.1.1770 jene eines natürlichen Sohnes des Engländers John Beaumont, des späteren Residenten in Buschir, und einer nicht näher identifizierten Maria ([Index baptizatorum], 1755–1843 [AG OCD, 484/a]).

28 *Niebuhr*, Reisebeschreibung, Bd. 2, 16. Niebuhr selbst ließ 1764 in Bombay einen jungen Sklaven, den er dort gekauft hatte, durch einen katholischen Geistlichen unterweisen.

Patres in Persien folgendermaßen beschrieben: »Die Holländer halten in diesen Landen gute Freundschaft und Korrespondenz mit uns, und sie zeigen mir große Freundschaft.«<sup>29</sup> Wie in den Beziehungen mit den Armeniern bezeichnete »gute Korrespondenz« auch in diesem Fall eine Form des Umgangs, bei der sich die Beteiligten mit den in den Beziehungen zwischen Personen gehobenen Standes geschuldeten Zeichen gegenseitiger Achtung das standesspezifische Kapital der Ehre bestätigten.<sup>30</sup> Der Begriff »Freundschaft« bezog sich ebenfalls auf eine Beziehung im Kontext einer Gabentauschökonomie, nicht auf eine emotionale persönliche Bindung. »Freunde« erbrachten füreinander materielle und immaterielle Leistungen, die dazu beitrugen, der Beziehung Dauer zu verleihen.<sup>31</sup> Der Austausch von Gaben und Gegengaben zwischen Freunden gehorchte dabei nicht einer buchhalterischen Logik der Gleichwertigkeit, sondern einer Verpflichtung zur Korrespondenz, welche von den Beteiligten gemäß ihres Standes und aufgrund der ihnen jeweils eigenen Möglichkeiten eingelöst wurde. Wie Pierre Bourdieu gezeigt hat, erlaubten es gerade der zeitliche Abstand zwischen Gabe und Gegengabe sowie der Verzicht, den Austausch explizit zu machen, die einzelnen Handlungen je als nicht interessengeleiteten und deshalb umso stärker verpflichtenden Ausdruck von Großzügigkeit zu verstehen und die Beziehungen, die ihnen zugrunde lagen, als dauerhaft zu erleben.<sup>32</sup>

Im Mikrokosmos der Diaspora von Isfahan und Neu-Dschulfa wurden die politischen und religiösen Gegensätze, welche die europäischen Gesellschaften des konfessionellen Zeitalters prägten, auf komplexe Weise durch lokale Beziehungskontexte überformt. Im Folgenden steht die Frage nach den Beziehungen der Ordensgeistlichen untereinander und mit Laien europäischer Herkunft in Isfahan und Neu-Dschulfa im Mittelpunkt. Den Anfang machen einleitende Ausführungen zu den wirtschaftlichen Tätigkeiten und den sozialen Praktiken der europäischen Diaspora sowie zu den institutionellen Kontexten, in welche die Laien europäischer Herkunft eingebunden waren. Dann werden die Beziehungen der Missionare unter sich und zu den Inhabern der bischöflichen Jurisdiktion insbesondere unter dem Gesichtspunkt von Ordenszugehörigkeit und

29 P. Casimir Joseph de Sainte-Thérèse O.C.D. an P. Isidore de Saint-Joseph, *definitior generalis* O.C.D., Isfahan, 15.5.1655: »[...] de Hollanders houden hier in dese Landen goede vrientschap ende correspondentie met ons; ende sii toonen mii groote vrientschap [...]«. (AG OCD, 236/1/4).

30 Vgl. 4. Unter »Brüdern«, »Schismatikern« oder »Häretikern«? Missionare und Armenier.

31 Zur Semantik der Freundschaft: Kühner, Politische Freundschaft, 97–133; Oschema, Einführung; Weber, Amicitia. Zur Verbindung der Semantiken von »Freundschaft« und »guter Korrespondenz« in frühneuzeitlichen Außenbeziehungen: Weber, Lokale Interessen und große Strategie, 243–246.

32 Bourdieu, Le sens pratique, 179–183; ders., Raisons pratiques, 179.

Landsmannschaft in den Blick genommen. Anschließend wird aus einer breiteren Perspektive der Frage nachgegangen, inwiefern sich die Missionare trotz der Absage an die »Welt« in eine Praxis transkonfessioneller »Freundschaft« und »guter Korrespondenz« einfügten und welche Rolle dabei die Konfession der Beteiligten spielte. Gefragt wird nach den Grundlagen des sozialen Ansehens, das sie auf diese Weise erwerben konnten, und nach den Bedeutungen, die ihre Leistungen als religiöse Spezialisten – insbesondere die Spende der kirchlichen Sakramente – unter den spezifischen lokalen Bedingungen annahmen.

## 5.1 Europäische Laien in Isfahan und Neu-Dschulfa

Hinweise zu den wirtschaftlichen Tätigkeiten und den sozialen Praktiken europäischer Laien sowie zu deren institutionellen Einbindung finden sich verstreut über das gesamte Quellenkorpus, das die Grundlage der vorliegenden Studie bildet. Für eine breit angelegte Untersuchung der europäischen Diaspora in ihren verschiedenen Dimensionen würden diese Materialien nicht ausreichen. Hingegen liefern sie Grundlagen für eine Studie, welche die Praktiken der Missionare ausleuchten will. Dazu werden zwei dauerhaft niedergelassene Protestanten und deren Nachkommenschaft in den Mittelpunkt gerückt: Jacques Rousseau und Isaac Boutet de l'Étoile, die beide enge Beziehungen zu den katholischen Geistlichen unterhielten. In beiden Fällen mündeten diese Kontakte schließlich in eine Hinwendung des Familienverbandes zum Katholizismus, doch soll hier entgegen einem missionsgeschichtlichen Narrativ nicht das »Ergebnis« erörtert, sondern die Praktiken der Akteure in kulturellen Grenzlagen betrachtet werden. In einem zweiten Unterkapitel rücken die institutionellen Bedingungen in den Mittelpunkt, unter denen transkonfessionelle Beziehungen gepflegt wurden. Dabei ist der weitere Kontext der europäischen Präsenz im Safavidenreich im Blick zu behalten: Wie bereits weiter oben ausgeführt wurde, waren die europäischen Akteure in eine politisch und wirtschaftlich primär auf innerasiatische Beziehungen ausgerichtete und durch lokale Standards bestimmte Multiakteurskonstellation eingebunden, in der sie nur gelegentlich einmal eine wichtigere Rolle spielten.<sup>33</sup> Entsprechend klein war im Vergleich etwa zur indischen Diaspora und zu den Armeniern die Zahl der Menschen europäischer Herkunft, die in Isfahan und Neu-Dschulfa lebten und sich in einer fremden Umwelt trotz unterschiedlicher Konfession näherkamen, als man dies aus einer europäischen Perspektive erwarten würde.

---

33 Vgl. 2.1. *Die europäischen Mächte im imperialen Herrschaftssystem der Safaviden.*

### 5.1.1 Wirtschaftliche Tätigkeiten und soziale Praktiken

Unter den Laien europäischer Herkunft, die nach Isfahan und Neu-Dschulfa reisten und sich dort mehr oder weniger lang aufhielten, fanden sich die Agenten und Angestellten der englischen und der niederländischen Ostindiengesellschaft, Kaufleute, die auf eigene Rechnung Handel trieben, und Handwerker, deren besondere Fertigkeiten am Safavidenhof geschätzt wurden. Obwohl die Zahlenangaben variieren, steht zumindest fest, dass es sich nur um eine kleine Gruppe von Menschen handelte. 1636 bezifferte der Prior der unbeschuhten Karmeliten die Zahl der Engländer und Niederländer in Isfahan und Neu-Dschulfa auf je zehn Personen. Hinzu kamen vier oder fünf Franzosen und ein Italiener.<sup>34</sup> Mit Ausnahme der Vertreter der Handelsgesellschaften und der Missionare mussten seit 1657 alle Christen in Neu-Dschulfa und anderen Vororten leben.<sup>35</sup> 1662 sprach Pierre Lambert de La Motte, Bischof *in partibus infidelium* von Berytus [Beirut] und apostolischer Vikar auf der Durchreise nach Ostasien, von insgesamt acht oder neun römisch-katholischen Familien, die in Neu-Dschulfa lebten<sup>36</sup>; folgt man seinem Gefährten François Pallu, so waren dies insgesamt nicht mehr als vierzig Personen.<sup>37</sup> 1714 bezifferte der apostolische Vikar Barnaba Fedeli di Milano die Zahl der »Franken«, denen die dortigen Kirchen der Jesuiten, unbeschuhten Karmeliten und Dominikaner dienten, auf etwa hundert Personen.<sup>38</sup> Da Fedeli diese als »Franken« und nicht als »Katholiken« bezeichnete, ist anzunehmen, dass er die Nichtkatholiken miteinrechnet, zumal die Gesamtzahl im Vergleich zu anderen Quellen hoch gegriffen ist.

Für die Abwicklung ihrer Geschäfte und als Unterkunft für ihre Angestellten verfügten die englische und die niederländische Ostindiengesellschaft je über eine Faktorei in Isfahan (Abb. 4, S. 161). Ihre niedrigen Gehälter besserten die Angestellten auch hier auf, indem sie neben den Aufträgen der Gesellschaft eigenen Geschäften nachgingen.<sup>39</sup> Zum Zeitpunkt der afghanischen Eroberung der Stadt 1722 bestand das englische Personal der *East India Company* in

34 P. Jacopo di Santa Teresa O.C.D. an Pietro della Valle, Isfahan, 30.6.1636 und 31.8.1639 (ASV, Archivio della Valle-del Bufalo, 53, fol. 11v, 62r).

35 Siehe 2.2. *Safavidische Herrschaftspraxis zwischen Inklusivität und Rechtgläubigkeit*.

36 Extrait d'un journal de Monseigneur [Pierre Lambert de La Motte] l'évêque de Béryte [Beirut] écrit [...] à la fin du mois d'août 1662 (ARSI, Gallia, 97 I, Dok. 114, fol. 326r).

37 François Pallu, Bischof von Heliopolis, Journal [1662] (BNF, Mss. fr. 25063, 4007).

38 Siehe *Einleitung*.

39 Lockhart, *The Fall of the Safavi Dynasty*, 379–384. Zum Eigenhandel des Personals der VOC: Gaastra, *The Dutch East India Company*, 95–101. In der neueren Forschung ist auf die Bedeutung des Eigenhandels der Angestellten nicht nur für diese selbst, sondern auch für die Handelsgesellschaften hingewiesen worden (*Nierstrasz*, *In the Shadow of the Companies*).

Isfahan aus dem Agenten, zwei *senior merchants* oder Faktoren, einem *junior merchant* oder Schreiber, einem Kaplan, zwei subalternen Angestellten sowie einem Hauptmann. Letzterer kommandierte einige europäische und armenische Soldaten, welche die Gesellschaft zum Schutz der Faktorei unter Sold genommen hatte. Die niederländische Faktorei zählte 1722 fünf Angestellte europäischer Herkunft. Weil sie über keine eigenen Soldaten verfügte, stellte sie dazu angesichts der drohenden Gefahr *ad hoc* dreißig Armenier an. Als Übersetzer und Dolmetscher beschäftigte die *East India Company* einen Armenier, die VOC den syrisch-katholischen Elias Sahid.<sup>40</sup> Von den Europäern, die sich in Isfahan und Neu-Dschulfa niederließen, dort Armenierinnen heirateten und Sitten und Gebräuche des Landes übernahmen, sollen sich dem Niederländer Cornelis de Bruyn zufolge die Vertreter der englischen und der niederländischen Ostindiengesellschaft im frühen 18. Jahrhundert durch ihre an europäischen Vorbildern orientierten Umgangsformen abgegrenzt haben.<sup>41</sup> Je nach Kontext waren die Ostindiengesellschaften und die armenischen Kaufleute Konkurrenten oder Partner. Dies bedingte häufige Kontakte und stand zugleich allzu engen persönlichen Beziehungen im Wege, welche seitens der Leitungen der Handelsgesellschaften nicht gerne gesehen wurden.<sup>42</sup>

Handwerker europäischer Herkunft hatten sich bereits zu Beginn des 17. Jahrhunderts nach Isfahan begeben. Sie bedienten dort die Nachfrage des Hofes nach Produkten aus fernen Ländern und hatten damit an der Repräsentation des imperialen Herrschaftsanspruchs der Safaviden teil. Schon einer der Gründer der Karmelitenmission bemerkte, 'Abbās I. würde gerne talentierte Uhrmacher, Musiker, Maler und Baumeister an seinem Hof empfangen.<sup>43</sup> Tatsächlich gewannen einzelne Europäer unter 'Abbās I. und dessen Nachfolgern in solchen Funktionen beträchtliches Ansehen<sup>44</sup>, doch blieb ihre Zahl durchweg

40 Lockhart, *The Fall of the Safavi Dynasty*, 408. Lockhart identifizierte Elias Sahid fälschlicherweise als Juden.

41 Bruyn, *Voyages*, Bd. 1, 238f.

42 Siehe Herzig, *The Armenian Merchants*, 208–212. Zu den Bemühungen der VOC, die Zelebrierung von Ehen ihrer Angestellten durch die Missionare zu verhindern: 5.4.2. *Mischehen*.

43 P. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D. an [P. Fernando de Santa María ?], *praepositus generalis* O.C.D., o.O., undatiert [zwischen Mai 1608 und Januar 1609, wahrscheinlich August 1608] (AG OCD, 236/a/2, zit. in: [Chick], *Chronicle*, Bd. 1, 165).

44 Dem katholischen Armenier Petros Bedik zufolge lud 'Abbās II. Goldschmiede, Maler und Künstler aus verschiedenen europäischen Ländern ein, denen er einen sehr guten Lohn bezahlte (*Bedik*, Cehil Sutun, 212, engl. Übersetzung: *Ouabes/Floor* (Hg.), *A Man of Two Worlds*, 231). Zur Präsenz niederländischer Maler im Safavidenreich: *Floor*, *Dutch Painters*; Landau, *Farangi-Sāzī at Isfahan*, 39–41, 115–118; Schwartz, *Zwischen Hof und Handelsgesellschaft*; Stolte, *Philip Angel's Deex-Autaers*, 55–66. Zur Tätigkeit

gering: 1654–1655 wirkten sechs Franzosen als Goldschmiede, Uhrmacher und Waffenschmiede am Hof von ‘Abbās II., der ihnen Niccolò Manucci zufolge große Wertschätzung zeigte, sie reichlich versorgte und beschenkte und sie zu sich lud, wenn er mit ihrer Arbeit zufrieden war. Von einem Waffenschmied, Claude Musin, wusste der Venezianer zu berichten, wie er einem englischen Edelmann eine Audienz des Herrschers vermitteln konnte.<sup>45</sup> 1662 lebten nach François Pallu, Bischof von Heliopolis und apostolischer Vikar auf der Durchreise nach Ostasien, sechs Franzosen in Neu-Dschulfa: neben Isaac Boutet de l’Étoile, von dem gleich noch die Rede sein wird, zwei Uhrmacher, zwei Waffenschmiede und ein Graveur. Drei der sechs waren Hugenotten.<sup>46</sup> 1677 fand John Fryer in der armenischen Vorstadt calvinistische Handwerker französischer Herkunft – Juweliere, Uhrmacher und Waffenschmiede – vor, die bei Hofe Arbeit gefunden hatten; vom Schah erhielten sie beträchtliche Gehälter und würdige Häuser.<sup>47</sup> Neben den Vertretern der englischen und der niederländischen Ostindiengesellschaft lebten auch zu Beginn des 18. Jahrhunderts weitere Europäer, die meisten von ihnen Franzosen, aber auch drei Genfer, auf eigene Rechnung in Neu-Dschulfa.<sup>48</sup>

Die Tätigkeiten von Menschen europäischer Herkunft hinterließen gewiss Spuren in der lokalen materiellen Kultur<sup>49</sup>, doch sollten diese im Gesamtkontext der Außenverflechtungen des Safavidenreiches verortet werden, die nicht primär durch die Beziehungen mit europäischen Akteuren bestimmt wurden. Aufgrund der kleinen Zahl der je vor Ort anwesenden Maler sind deshalb die europäischen Einflüsse in der persischen Malerei des 17. Jahrhunderts jüngst in erster Linie auf armenische Vermittlung (insbesondere über den Import europäischer Druckgraphik) zurückgeführt worden.<sup>50</sup> Zugleich ist zu betonen, dass die Safaviden zur

---

von Uhrmachern: *Floor, Clocks*. Folgt man der Chronik, die Iskandar Bēg Munšī zur Zeit von ‘Abbās I. verfasste, so genossen von den Produkten europäischer Herkunft vor allem Geschütze hohes Ansehen. Siehe dazu seine Einschätzung der Beute, die bei der Eroberung von Hormuz 1622 gemacht wurde: *Iskandar Bēg Munšī, History of ‘Abbas the Great*, Bd. 2, 1204. Weitere Erwähnungen »fränkischer« Geschütze und Kanoniere: Bd. 1, 89, 126, Bd. 2, 1120 f.

45 *Manucci, Storia do Mogor*, Bd. 1, 40 f., 49–53.

46 François Pallu, Bischof von Heliopolis, *Journal* [1662] (BNF, Mss. fr. 25063, 4007, zit. nach: *Richard, Raphaël du Mans*, Bd. 1, 54, Anm. 127).

47 *Fryer, A New Account of East India and Persia*, Bd. 2, 252 f., 293. Ähnlich der Bericht des venezianischen Arztes Angelo Legrenzi über seinen Aufenthalt 1678 (*Legrenzi, Il pellegrino nell’Asia*, 122).

48 *Bruyn, Voyages*, Bd. 1, 238 f.

49 Siehe *Langer, Europäische Einflüsse in der persischen Malerei*.

50 So *Landau, Farangī-Sāzī* at Isfahan, 199–218; *dies.*, Reconfiguring the Northern European Print; *dies.*, From the Workshops of New Julfa.

Repräsentation ihres imperialen Herrschaftsanspruches nicht in erster Linie auf fremdartige Objekte europäischer Herkunft zurückgriffen. Diesem Umstand entsprechend erzielten die englische und die niederländische Ostindiengesellschaft in Persien ihre größten Gewinne nicht mit der Vermittlung seltener Güter aus Europa, sondern dank des innerasiatischen Handels, an dem sie sich von Süd-asien aus beteiligten.<sup>51</sup>

Jean-Baptiste Tavernier und Jean Chardin, die auf eigene Rechnung für eine gewisse Zeit im Safavidenreich ihren Geschäften nachgingen, wertvolle Güter aus Europa einfuhrten und dort wegen ihrer Reiseberichte berühmt wurden, fügten sich ihrerseits als Juwelenhändler auch in diese innerasiatischen Beziehungen ein.<sup>52</sup> Während die beiden französischen Hugenotten als Kaufleute angesehene Mitglieder der europäischen Diaspora waren, finden sich in Korrespondenzen und Reiseberichten immer wieder auch Hinweise auf Menschen niedrigen Standes, die mit allerlei kleinen Geschäften in Persien ihr Glück versuchten. Wenn der Kapuziner Valentin d'Angers den *marchand* Tavernier, der gerade in Paris weilte, über die Vorkommnisse in Isfahan ins Bild setzte, unterschied er zwischen den ehrenfähigen *messieurs* (etwa Pierre-Didier Lagisse und Isaac Boutet de l'Étoile) – Katholiken und Protestanten – und einer Reihe von Personen, welche diese Anrede nicht verdienten: etwa dem »armen« Domenico de Sanctis, der »mit viel Glaswaren und anderem Trödelkram« (»force verrierie et autres fripperies«) aus Venedig angereist war und angesichts des geringen Absatzes nun nach Bandar 'Abbās und von dort vermutlich nach Goa weiterreiste. Dass ein Jüngling, den er mitführte, wegen der schlechten Behandlung durch seinen Meister zu muslimischen Nachbarn flüchtete und dort vom christlichen Glauben abfiel, trug zu seinem schlechten Ruf bei.<sup>53</sup>

Viele dieser Menschen unterschiedlichen Status kamen nicht in der Absicht nach Persien, sich dort dauerhaft niederzulassen. Insgesamt prägte ein vergleichsweise hoher Grad an selbstbestimmter geographischer Mobilität das Leben der lateinischen Christen, die sich nach Persien begaben. Von jenen, die nicht in ihre Heimat zurückkehrten, sind der Genfer Uhrmacher, Juwelier und Kaufmann Jacques Rousseau sowie der Franzose Isaac Boutet de l'Étoile und deren Nachkommen einigermaßen gut dokumentiert und sollen im Folgenden etwas näher vorgestellt werden. Sie zählten zu den besonders angesehenen Mitgliedern der europäischen Diaspora.

51 Rietbergen, *Upon a Silk Thread?*, 173–176. Vgl. z.T. *Die europäischen Mächte im imperialen Herrschaftssystem der Safaviden*.

52 Zu Jean-Baptiste Tavernier: *Siebenhüner*, Die Spur der Juwelen, 65 f., 197–224.

53 P. Valentin d'Angers O.F.M. Cap. an Jean-Baptiste Tavernier, *marchand* in Paris, Isfahan, 6.12.1662 (ed. in: *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 137–142).



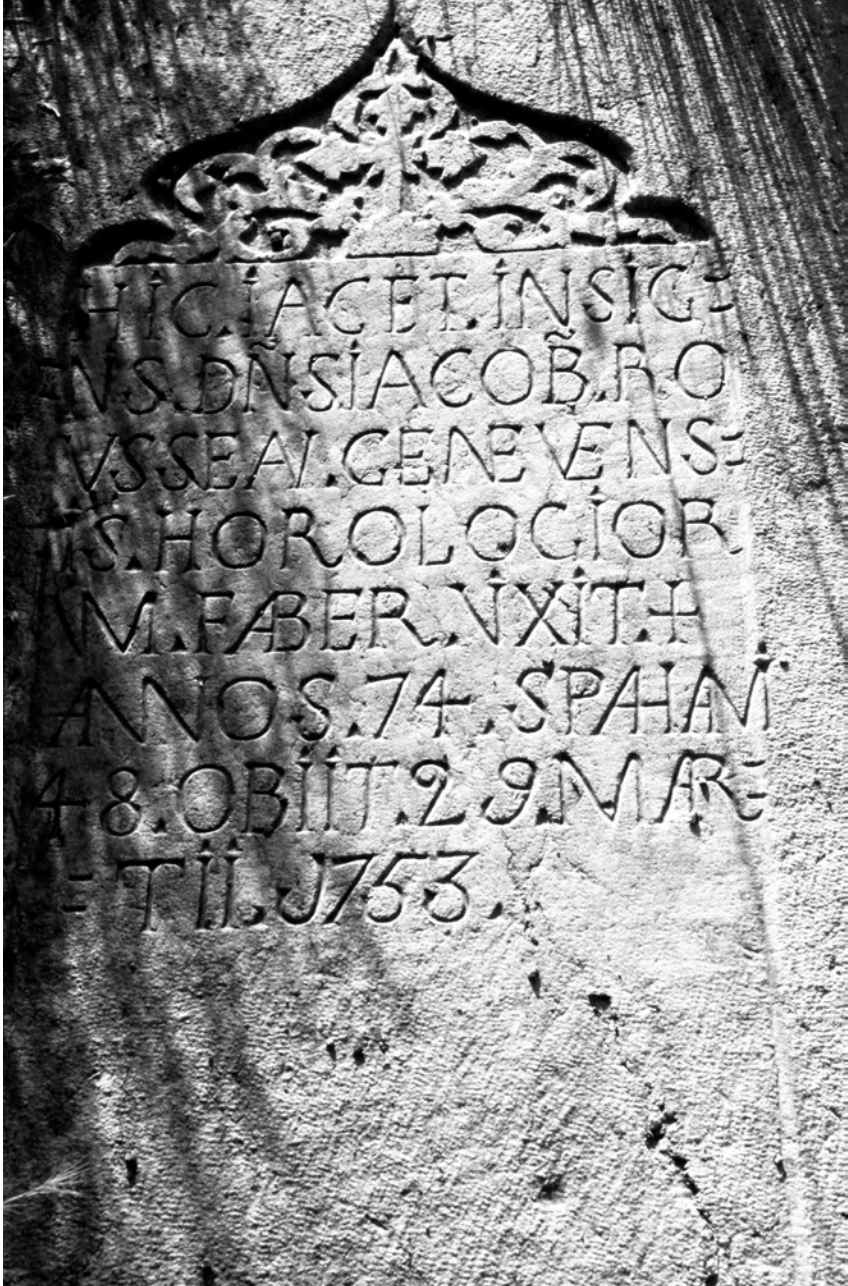


Abb. 17 Grabstein von Jacques Rousseau auf dem Friedhof von Neu-Dschulfa: »Hier ruht der ausgezeichnete Herr Jacques Rousseau, Uhrmacher aus Genf. Er lebte 74 Jahre, 48 davon in Isfahan. Er starb am 29. März 1753.«

Der Genfer Jacques Rousseau starb 1753 in Isfahan, wo er auf dem armenischen Friedhof begraben wurde (Abb. 17). Seine Geburtsstadt hatte er 1699, im Alter von zwanzig Jahren, verlassen. Der Emigrationsentscheid war für junge Genfer Kaufleute und Uhrmacher nicht ungewöhnlich. Sein erstes Ziel, Konstantinopel, war bei diesen besonders beliebt, weil die Genfer dort aufnahmefähige Absatzmärkte für Uhren aus der heimischen Produktion fanden, deren Unterhalt und Reparatur den emigrierten Uhrmachern zu einem Auskommen verhalfen.<sup>54</sup> Jacques Rousseau kam zu einem Zeitpunkt nach Konstantinopel, als die Zahl der dort lebenden Genfer, beflügelt durch die Nachfrage nach den von ihnen verkauften Produkten und nach ihren Dienstleistungen, im Steigen begriffen war. 1694 stammten von einundzwanzig Uhrmachern und Goldschmieden unter französischer Protektion zehn aus Genf.<sup>55</sup>

Von den reformierten Genfern, die in jungem Alter nach Konstantinopel emigrierten, kehrte ein Teil nach einigen Jahren wieder in die Heimatstadt zurück. Ein Vetter von Jacques Rousseau etwa, Isaac Rousseau, begab sich nach der Geburt eines ersten Sohnes im Jahre 1705 ebenfalls als Uhrmacher nach Konstantinopel und wurde nach seiner Rückkehr nach Genf 1712 Vater eines zweiten Sohnes, des späteren Philosophen Jean-Jacques.<sup>56</sup> Andere Genfer ließen sich auf Dauer in Konstantinopel nieder, wo die meisten vom Uhrenhandwerk, andere als Juweliere, Goldschmiede und Graveure lebten.<sup>57</sup> Im Gegensatz zu seinem Vetter Isaac kehrte Jacques Rousseau nie wieder nach Genf zurück. 1706 reiste er stattdessen mit dem französischen Gesandten Pierre-Victor Michel ins ferne Isfahan weiter.<sup>58</sup>

54 Über die Genfer Uhrmacher in Konstantinopel: *Babel*, Histoire corporative, 516–529; *ders.*, L'horlogerie genevoise; *David*, Une autre Genève, 53–56; *Jacquet/Chapuis*, Histoire et technique de la montre, 135–137.

55 Siehe Mémoire des horlogeurs et orfèvres qui sont sous la protection de la France à Constantinople, 1694 (AN, AE B<sup>1</sup> 381, fol. 469r). Einem *État des Français à l'échelle de Constantinople* zufolge waren 1723 von insgesamt 343 »Français« 75 (also 22%) *protégés*, die meisten Protestanten Genfer Herkunft, zum Teil aber auch französische Hugenotten, die sich den Genfern angeschlossen hatten (*Eldem*, French Trade in Istanbul, 206).

56 Über den Aufenthalt von Isaac Rousseau in Konstantinopel: *Hildebrand*, Isaac Rousseau; *Van Staen*, Isaac Rousseau en Orient.

57 In einem in Briefform gefassten Bericht spricht der Waadtländer Adlige César de Saussure (1705–1783), der 1730 nach Konstantinopel gelangte, von etwa zwanzig Familien Genfer Herkunft, die zum Teil bereits in der zweiten Generation in Konstantinopel lebten. Siehe *Lettres et Voyages de Monsieur César de Saussure en Allemagne, en Hollande, en Angleterre, en Portugal, en Turquie, en Italie et en France où l'on trouve les descriptions des principales villes qu'il a vues, et des mœurs, coutumes et manières de vivre des différentes nations chez lesquelles il a fait quelque séjours* (Pera, 12.6.1731) (BCU, Lausanne, Mss. 363, Bd. 2, 265, zit. in: *Sigerist*, Schweizer im Orient, 20).

58 Notice historique sur J. F. Rousseau consul général de France à Bagdad, verfasst von Antoine-Isaac Silvestre de Sacy, undatiert [zwischen 1808 und 1814] (MAE, Personnel,

Dorthin begaben sich anders als nach Konstantinopel nur wenige Genfer Uhrmacher. Parallelen gab es hingegen bezüglich der Tätigkeiten, welche die beiden Vetter ausübten: Während Isaac in Konstantinopel unter anderem im Topkapi-Palast Uhren pflegte und reparierte<sup>59</sup>, trat Jacques Rousseau in Isfahan in den Dienst des Schahs.

Vielleicht war es gerade das weitgehende Fehlen von Konkurrenten, welches es Letzterem erleichterte, als Uhrmacher, Juwelier und Kaufmann Wohlstand und Ansehen zu erwerben. Der polnische Jesuit Tadeusz Juda Krusiński, der von 1707 bis 1725 in Persien weilte und den Genfer persönlich gekannt haben muss, erwähnt Jacques Rousseau in einem Bericht über die Geschichte Persiens in dieser Zeit in dessen Funktion als angesehenener *chef* der Uhrmacher von Schah Sulṭān Ḥusain. Nachdem der Herrscher eine von Rousseau angefertigte Uhr geprüft hatte, soll er die handwerkliche Überlegenheit der »Franken« gelobt haben.<sup>60</sup> Rousseau gelang es, seine Stellung durch alle Wirrnisse hindurch bis zu seinem Tod 1753 zu bewahren.<sup>61</sup>

1737 heiratete Jacques Rousseau in Neu-Dschulfa die Katholikin Reine de l'Étoile. Er verband sich so mit einer der wenigen Familien europäischer Herkunft, die sich schon seit der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts dauerhaft in Persien niedergelassen hatten. Die de l'Étoile, ursprünglich Hugenotten, waren vermutlich aus der Gegend von Saint-Jean d'Angély, einer der im Edikt von Nantes den Reformierten als Sicherheitsplätze zugesprochenen Städte südöstlich von La Rochelle, zugewandert. Ihre Mitglieder waren in Isfahan als Goldschmiede und Kaufleute tätig. Die Geschäfte auf eigene Rechnung verbanden sie seit den 1660er Jahren mit den Diensten als Agenten und Dolmetscher für die *Compagnie des Indes orientales*, die nur in Bandar 'Abbās vorübergehend ein eigenes *comptoir* unterhielt.<sup>62</sup> Als Goldschmiede bedienten sie wie später Jacques Rousseau die Nachfrage des Hofes.<sup>63</sup> In der kleinen europäischen Diaspora genossen sie ein hohes Ansehen. Ein Vorfahr von Reine de l'Étoile, Isaac Boutet de l'Étoile, wurde 1652 von einem

---

1<sup>re</sup> série nominative. Volumes reliés, Bd. 61, fol. 188r–202v, hier 188r).

59 *Landes*, *Revolution in Time*, 240.

60 *Cerceau*/[*Krusiński*], *Histoire de la dernière Révolution*, Bd. 1, 128 f. Vgl. *Krusiński*, *Tragica vertentis belli persici historia*, 21 f.

61 *Notice historique sur J. F. Rousseau consul général de France à Bagdad*, verfasst von Antoine-Isaac Silvestre de Sacy, undatiert [zwischen 1808 und 1814] (MAE, Personnel, 1<sup>re</sup> série nominative. Volumes reliés, Bd. 61, fol. 188r–202v, hier 189v–190v).

62 Zur Familie de l'Étoile: *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 203 f., 206 f.; *Calmard*, *The French Presence*, 316–319, 323. Zum Verhältnis der Familie zur *Compagnie des Indes orientales*: *Kroell*, Alexandre de Lestaille; *Ménard-Jacob*, *La première Compagnie des Indes*, 106 f., 180 f. Zwischen 1655 und 1745 wurden mehrere Mitglieder der Familie de l'Étoile auf dem Friedhof von Neu-Dschulfa begraben (*Haig*, *Graves of Europeans*, 340–342).

63 Ein Mitglied der Familie unterzeichnete 1691 als »de l'Étoile, catholique romain, orfèvre, metteur en œuvre au service du Roi de Perse« (*Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 207).

Gesandten der niederländischen Ostindiengesellschaft, Joan Cunaeus, als »angesehenster unter den dort wohnenden Europäern« bezeichnet.<sup>64</sup> Isaac hatte 1643 in eine armenische Familie eingeheiratet; der Kapuziner Valentin d'Angers nahm die Trauung unter der Bedingung vor, dass alle Kinder im Katholizismus erzogen würden.<sup>65</sup> 1662 nannte François Pallu, Bischof von Heliopolis, Isaac Boutet de l'Étoile den wichtigsten von sechs Franzosen in Neu-Dschulfa. Er habe dort ein Vermögen gemacht und sei ein »sehr ehrbarer und dienstfertiger Mann«. Erst auf dem Sterbebett konvertierte Isaac selbst 1667 ebenfalls zum Katholizismus.<sup>67</sup>

In ihrem Lebensstil folgten die Söhne von Isaac Boutet de l'Étoile den Vorstellungen der armenisch-persischen Umgebung, der ihre Mutter entstammte. Louis, Dolmetscher der *Compagnie des Indes orientales*, kleidete sich Chardin zufolge gewöhnlich »à la persane«. Als er 1673 den auf der Reise verstorbenen Gesandten der Gesellschaft, Claude Gueston, hätte vertreten sollen, habe er dies abgelehnt, weil ein französischer Gesandter in persischer Kleidung und mit einem französisch gekleideten Gefolge ebenso lächerlich gewesen wäre, wie wenn er sich nun plötzlich entgegen seiner Gewohnheit »à la française« gekleidet hätte.<sup>68</sup> Als 1674 Ambrogio Bembo Louis de l'Étoile in Neu-Dschulfa besuchte, lebten die drei in Persien verbliebenen Brüder – einer hatte sich nach Frankreich begeben – nach der Art einer armenischen *Fraterna* gemeinsam in einem komfortablen und schönen Haus, das der Venezianer als in der Art des Landes mit verschiedenen Mustern und Gold verziert beschrieb. Der Garten, angelegt in europäischer Manier, sei der gepflegteste, den er, Bembo, während seines Aufenthalts gesehen habe.<sup>69</sup>

Die soziale Nähe der Familie zu den französischen Jesuiten und Kapuzinern bildete kein Hindernis für andauernd enge Beziehungen zu Protestanten und Ostchristen, die aufgrund ihrer ökonomischen und sozialen Stellung dem Status der Familie entsprachen. Eine der katholisch getauften Töchter von Isaac, Angela, heiratete einen nichtkatholischen Ostchristen, Sohn des Dolmetschers der *East India Company*, eine zweite einen reformierten Genfer, Pierre-Didier Lagisse

64 »[...] d'aensienlijcxste onder de hier wohnende Europeanen« (*Speelman*, Journal der Reis, 207).

65 Antoine Pascot, Priester der *Missions étrangères de Paris*, an ?, Bandar 'Abbās, 15.5.1679 (MEP, Bd. 350, 423). Vgl. *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 203.

66 François Pallu, Bischof von Heliopolis, Journal [1662]: »Il y a 6 Français, dont le principal est M<sup>r</sup> de l'Étoile qui a fait ici sa fortune, fort honnête homme et très serviable, huguenot, quoiqu'il ait fait instruire dans notre Foi sa femme, ses enfants et toute sa famille.« (BNF, Mss. Fr. 25063, 4007, zit. nach: *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 54, Anm. 127).

67 P. Claude-Ignace Mercier S.J. an François Baron, französischer Konsul in Aleppo, Isfahan, 7.II.1667 (MEP, Bd. 350, 264f.). Die Grabinschrift bezeichnete Isaac Boutet de l'Étoile als »catholicus natione gallica« (*Haig*, Graves of Europeans, 342).

68 *Chardin*, Voyages, Bd. 3, 100.

69 *Bembo*, Il viaggio in Asia, 392.



Abb. 18 Durch Pierre-Didier Lagisse um 1675 in Genf für den persischen Markt angefertigte Taschenuhr, a) Zifferblatt, b) Rückseite des Uhrwerks mit Signatur (© Patek Philippe Museum, Genf, Inv. S-179).

(1625–1679).<sup>70</sup> Lagisse arbeitete zwischen etwa 1660 und 1672 als Uhrmacher am Hof in Isfahan. Später fertigte er von Genf aus Uhren für den persischen Markt an. Während er dabei in der Mechanik der Uhren die letzten Innovationen aufnahm, versuchte er mit ihrer Ästhetik den Erwartungen seiner persischen Kunden zu entsprechen (Abb. 18). Dies tat er offenbar mit beträchtlichem wirtschaftlichem Erfolg, hinterließ er doch bei seinem Tod 1679 ein Vermögen von 300.000 bis 350.000 Gulden. Die Eigenschaft als früherer *maitre horloger du Roi de Perse* bezeichnete im Genfer Totenregister den sozialen Status des Verstorbenen.<sup>71</sup> Schon kurz nach der Ankunft in Isfahan hatte er mit seinem späteren Schwiegervater, Isaac Boutet de l'Étoile, eine Gesellschaft mit je hälftiger Beteiligung gebildet, für die Letzterer nach Indien reiste, wohl für den Einkauf von Edelsteinen.<sup>72</sup>

70 Calmard, *The French Presence*, 317.

71 Etemad, *Un horloger genevois*. Die Rückkehr nach Genf erfolgte 1672 und nicht 1666, wie Etemad behauptet (Calmard, *The French Presence*, 317; Richard, *Raphaël du Mans*, Bd. 1, 251, Anm. 119).

72 Über die Bildung der *compagnie* mit einem Kapital von ungefähr 600 *tumān* (umgerechnet 9000 *scudi*): P. Valentin d'Angers O.F.M. Cap. an Jean-Baptiste Tavernier,

Die Heirat von Reine de l'Étoile mit Jacques Rousseau im Jahr 1737 fügte sich also in ein Netz älterer Beziehungen der Familie de l'Étoile zu besonders gut gestellten Protestanten und Ostchristen ein. Was Jacques Rousseau betrifft, so kann die Heirat wohl als Zeichen dafür gesehen werden, dass die Bindung des Genfers an seine protestantische Heimatstadt lockerer wurde. Als Reine de l'Étoile ein Jahr nach der Trauung einen Sohn zur Welt brachte, wurde dieser bei den Jesuiten auf den Namen Jean-François-Xavier (und nicht bloß Jean-François wie der in Genf verbliebene Bruder von Jacques) getauft. Im Alter von neun Jahren sandte ihn Jacques Rousseau zu den Jesuiten in die Schule, wo er im Katholizismus unterwiesen wurde, während der Vater selbst den Familien-erinnerungen zufolge dem Drängen der Patres, »der Religion seiner Väter abzuschwören«, widerstand.<sup>73</sup>

Als Jacques Rousseau 1753 starb, war er einer der wenigen Europäer, die noch in Isfahan oder Neu-Dschulfa ausgeharrt hatten. 1754 sah der nun sechzehnjährige Sohn von Jacques Rousseau und Reine de l'Étoile, Jean-François-Xavier, für sich in Isfahan keine Zukunft mehr.<sup>74</sup> Er flüchtete deshalb nach Bandar 'Abbās und später nach Basra, wo er im Handel tätig wurde und mit seinen Kenntnissen der vier dort wichtigsten Sprachen – Persisch, Arabisch, Türkisch und Armenisch – auffiel. 1756 konnte er in den Dienst der *Compagnie des Indes* eintreten.<sup>75</sup> Die Vertrautheit mit kulturellen Grenzlagen stellte auf einer instrumentellen und symbolischen Ebene ein wesentliches Element des Ansehens und des wirtschaftlichen Erfolgs dar, zu dem Jean-François-Xavier und seine Nachkommen vom Nahen Osten aus in französischem Dienst gelangten.

---

*marchand* in Paris, Isfahan, 6.12.1662 (ed. in: *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 141). Umrechnung der *tumān* in *scudi* aufgrund der Angaben für 1683 in: [*Chick*], Chronicle, Bd. 2, 776.

73 Notice historique sur J. F. Rousseau consul général de France à Bagdad, verfasst von Antoine-Isaac Silvestre de Sacy, undatiert [zwischen 1808 und 1814]: »Dès l'âge de neuf ans son père le mit chez les Jésuites d'Ispahan pour qu'il y fût élevé dans le catholicisme, quoiqu'il eût résisté lui-même à toutes les instances de ces religieux pour le faire abjurer la religion de ses pères, et embrasser celle qu'ils professaient.« (MAE, Personnel, 1<sup>ère</sup> série nominative. Volumes reliés, Bd. 61, fol. 188r–202v, hier 191r).

74 Die Biographie von Jean-François-Xavier ist wesentlich besser bekannt als jene seines Vaters. Eine biographische Notiz in: *Mézin*, Les consuls de France, 528–530. Ausführlicher: *Dehérain*, Orientalistes et antiquaires, 25–40.

75 Mémoire du S<sup>r</sup> Jean François Rousseau pour ce qui le regarde en particulier ainsi que le comptoir de la Compagnie des Indes de France à Bassora, au départ du S<sup>r</sup> Pyrault le 1<sup>er</sup> avril 1773 (AN, AE B<sup>1</sup> 197, fol. 179r).

### 5.1.2 Institutionelle Bedingungen »großer Freiheit«

Familien europäischer Herkunft wie die de l'Étoile und die Rousseau gelangten in Persien unter Voraussetzungen zum Erfolg, die anders als im Osmanischen Reich durch das weitgehende Fehlen körperschaftlich organisierter »Nationen« und konsularischer Institutionen geprägt waren. Beide Familien lebten unter der Jurisdiktion der lokalen, muslimischen Obrigkeiten – ohne den Schutz eines Konsuls, aber auch ohne die Einschränkungen, welche die *Ordonnance de Marine* für die Mitglieder der französischen *nations* im Osmanischen Reich mit sich brachte. Erst im osmanischen Basra strebte der Sohn von Jacques Rousseau, Jean-François-Xavier, die eigene Ernennung zum französischen Konsul an, die 1781 tatsächlich erfolgte.

Unter den Osmanen und den Safaviden wurde die Stellung der europäischen Diasporen durch die Rechtsgarantien bestimmt, mit denen Christen und Juden unter muslimischen Obrigkeiten rechnen konnten. Sie erhielten zwar einen »niedrigeren Rang«, verfügten jedoch über einen »rechtlich autonomen Status«. <sup>76</sup> Dieser beinhaltete insbesondere das Recht, die eigene Religion auszuüben und dafür mit gewissen Einschränkungen auch Kirchen zu nutzen und gegebenenfalls neu zu errichten, möglichst ohne visuell und akustisch – durch die äußere Gestaltung der Kirchen, Prozessionen oder Glockengeläut – in den islamisch geprägten öffentlichen Raum hinauszugreifen. Hinzu kamen Absprachen zwischen dem Sultan beziehungsweise dem Schah und christlichen Herrschern oder Handelsgesellschaften. Während dabei im Osmanischen Reich die korporative Organisation von Kaufleuten als »Nation« unter der Autorität eines Konsuls im Vordergrund stand, schufen unter den Safaviden die Faktoreien der englischen und der niederländischen Ostindien-Gesellschaft sowie die pfarreähnlichen Strukturen der verschiedenen Missionen den institutionellen Rahmen, in welchem die Menschen europäischer Herkunft zusammenkamen. Versuche, eine den osmanischen Vorbildern nachempfundene französische *nation* unter einem durch den König ernannten Konsul zu organisieren und zugleich die Ansprüche auf Protektion über die Missionen in einem Vertrag mit dem Schah abzusichern, gab es in Persien erst ab 1708. Allerdings zählte der Bischof von Isfahan, Barnaba Fedeli di Milano, noch 1720 nur gerade zwei oder drei Personen im Haus des Konsuls, einen katholischen Arzt sowie den Genfer Jacques Rousseau zur französischen »Nation«. Weitere drei Katholiken französischer Herkunft lebten in der Faktorei der Engländer und gehörten damit zur englischen »Nation«. Fedeli sah darin einen guten Grund, die zeremoniellen Ansprüche, welche der französische Konsul in Anlehnung an die Verhältnisse im Osmanischen Reich erhob, zurückzuweisen. <sup>77</sup>

<sup>76</sup> Bauer, Die Kultur der Ambiguität, 353, vgl. 354–357.

<sup>77</sup> P. Barnaba Fedeli di Milano O.P., Bischof von Isfahan, an Kardinal Giuseppe Sacripanti, Präfekt der Propagandakongregation, Neu-Dschulfa, 2. II. 1720. Vgl. ders. an dens.,

Da die Versuche, eine französische *nation* unter der Autorität eines Konsuls zu organisieren, erst spät erfolgten und letztlich scheiterten, gab es in Persien anders als im Osmanischen Reich nach der Aufhebung des Edikts von Nantes keine weltliche Obrigkeit, die einen katholischen Konfessionszwang eingefordert hätte.<sup>78</sup> Ebenso wenig existierten im Safavidenreich Gemeinschaften lateinischer Katholiken, die wie die *magnifica comunità di Pera* in Konstantinopel<sup>79</sup> einen Rahmen kommunaler Selbstdisziplinierung geschaffen hätten. Die Missionare besaßen aufgrund ihrer *facultates* zwar kirchenrechtliche Disziplinarkompetenzen, konnten jedoch nicht auf eine zu deren Durchsetzung erforderliche Exekutivgewalt gegenüber jenen, die sich als Katholiken bezeichneten, zurückgreifen.

Aufgrund der ihnen durch den Schah gewährten Privilegien beanspruchten die Ostindiengesellschaften die Policy- und Jurisdiktionsgewalt über die Angehörigen ihrer Faktoreien. In ihren Niederlassungen in Südasien definierte sich die VOC zwar als eine reformierte Obrigkeit. Die *Heren XVII* ließen dort Kirchen und Schulen errichten und entsandten Prädikanten, *ziekentroosters* und Schulmeister, die in Abhängigkeit von ihren Gouverneuren wirken sollten.<sup>80</sup> Zwischen den Ansprüchen der VOC und deren tatsächlichen Durchsetzung klaffte allerdings ein tiefer Graben. Im Vergleich zur Zahl katholischer Missionare blieb jene reformierter Prädikanten in Asien insgesamt äußerst gering.<sup>81</sup> So versuchte die VOC zwar nach der Eroberung der bisher unter portugiesischer Herrschaft stehenden Küstengebiete Ceylons (1658), die katholische Kirche zu unterdrücken und die Priester durch reformierte Prädikanten zu ersetzen. Schon im 18. Jahrhundert verfügten die katholischen Gemeinschaften auf der Insel jedoch wieder über viel mehr Priester, als die reformierten Gemeinden Prädikanten besaßen.<sup>82</sup>

---

Neu-Dschulfa, 26.6.1721 (APF, SOCG, Bd. 634, fol. 358r, 367v).

78 Auch im Osmanischen Reich war die praktische Tragweite des Konfessionszwangs begrenzt: Zwar setzte dort die formale Zugehörigkeit zu den französischen Nationen das katholische Bekenntnis voraus, doch gehörte nur ein Teil der Menschen französischer Herkunft tatsächlich den französischen *nations* im Sinne der *Ordonnance de Marine* an. Unterlaufen wurde die konfessionelle Eindeutigkeit auch durch die Ausweitung der konsularischen Protektion auf Christen anderer Konfession – in Konstantinopel insbesondere die reformierten Genfer. Vgl. 5.1.1. *Wirtschaftliche Tätigkeiten und soziale Praktiken*.

79 Zu den lateinischen Christen in Konstantinopel im 17. Jahrhundert: *Binz*, Latin Missionaries and Catholics; *Borromeo*, Les catholiques à Constantinople; *Dursteler*, Education and Identity. Grundlegend zu den in der Levante etablierten lateinischen Familien im 19. und frühen 20. Jahrhundert: *Schmitt*, Levantiner.

80 *Boxer*, The Dutch Seaborne Empire, 133 f.; *Schutte* (Hg.), Het indisch Sion. Zu Batavia: *Niemeijer*, Calvinisme en koloniale stadscultuur; *Van Wamelen*, Family Life, 128–172.

81 *Stolte*, Philip Angel's Deex-Autaers, 35 f.

82 *Boxer*, The Dutch Seaborne Empire, 139–141, 146–149. Zur Gründung reformierter Seminarien auf Ceylon: *Van Goor*, Jan Kompenie. Zum Katholizismus unter niederländischer Herrschaft: *Arasaratnam*, Dutch Power, 215–236; *ders.*, Oratorians and Predikants; *ders.*,



Die *East India Company* sollte in ihren Garnisonen und Faktoreien ihrerseits Kaplane und Schulmeister der *Church of England* unterhalten; schenkt man allerdings ihren Kritikern Glauben, so tat sie noch weniger als die VOC für die Sache des Glaubens. Tatsächlich entsandte die *East India Company* verglichen mit der Zahl katholischer Geistlicher nur wenige Kaplane nach Asien. Bis 1666 nahm die *East India Company* insgesamt 45 Ernennungen vor<sup>83</sup>, während sich allein im Jahr 1635 etwa 1800 katholische Ordensgeistliche unter portugiesischem *Padroado* in Asien aufhielten<sup>84</sup>. Selbst in Bombay und Surat mangelte es noch im 18. Jahrhundert an der seelsorgerischen Betreuung durch die *Church of England*. 1764 bemerkte Carsten Niebuhr, dass die Engländer in Bombay zwar eine »große und schöne Kirche« hätten; wenn allerdings deren Prediger sterbe, sei »während der Zeit, bis ein anderer aus Europa kommt, kein einziger englischer Geistlicher auf dieser ganzen Küste.«<sup>85</sup> Wo die *East India Company* im 18. Jahrhundert in Indien Herrschaft auszuüben begann, schloss sie sich mit einer Politik der religiösen Patronage gegenüber verschiedenen, auch nichtchristlichen Kulturen einem Modell an, dem bisher die lokalen Herrscher gefolgt waren. Erst seit dem späten 18. Jahrhundert ließ sie unter dem Druck der englischen öffentlichen Meinung protestantische Missionen zu.<sup>86</sup>

In Persien und am Persischen Golf schufen weder die Niederländer noch die Engländer je eine protestantische Gemeindeorganisation, die etwa mit der *Congrégation genevoise* in Konstantinopel<sup>87</sup> vergleichbar gewesen wäre. Von ‘Abbās I. hatten sowohl die *East India Company* als auch die VOC bei der ersten Niederlassung in Isfahan das Recht zugesprochen erhalten, eine eigene Kapelle zu errichten. In der durch den Nachfolger von ‘Abbās I. 1629 bestätigten Fassung der Privilegien der VOC wurde dieses Recht zwar nicht mehr erwähnt.<sup>88</sup> Dies war

---

Philippus Baldaeus; *ders.*, *The First Century*; *Boudens*, *The Catholic Church in Ceylon*. Vgl. *Koschorke*, *Dutch Colonial Church*. Das Konsistorium in Colombo verfolgte das Wirken katholischer Priester mit Sorge, aber ohne seine Vorbehalte durchsetzen zu können. Siehe dazu: *The Dutch Reformed Church in Colonial Ceylon*, 46, 53 f., 70, 106–110, 114 f., 182, 186–190, 201–237, 241–248, 251–256, 264–269, 278. Sammlung von Quellen in englischer Übersetzung: *Perniola* (Hg.), *The Catholic Church in Sri Lanka*.

83 Die Ernennung von Kaplanen für die Faktoreien der *Levant Company* in Aleppo, Smyrna und Konstantinopel (dazu *Games*, *The Web of Empire*, 223, 232) ist ebenfalls in einen Vergleich zur ungleich dichterem Präsenz katholischer Geistlicher selbst in eher unbedeutenden Handelsplätzen im Osmanischen Reich zu setzen.

84 *Subrahmanyam*, *The Portuguese Empire*, 234 f.

85 *Niebuhr*, *Reisebeschreibung*, Bd. 2, 14 f.

86 *Carson*, *The East India Company and Religion*, 7–17.

87 Über die *Congrégation genevoise*: *David*, *Une autre Genève*. Edition von Quellen: *Archinard/Heyer*, *Genève et Constantinople*.

88 *Meilinks-Roelofs*, *The Earliest Relations*, 18 f.; *Rietbergen*, *Upon a Silk Thread?*, 162.

allerdings nicht der Grund dafür, dass die VOC weitgehend auf die Entsendung von Prädikanten in ihre Niederlassungen in Isfahan und am Persischen Golf verzichtete und auch die englische Gesellschaft dort nur zeitweise über eigene Kaplane verfügte.<sup>89</sup> Vielmehr entsprach das weitgehende Fehlen einer kirchlichen Betreuung in kleineren Außenposten der Ausrichtung der VOC und der *East India Company* auf das Handelsgeschäft.<sup>90</sup> Dass 1621 zu den Engländern, die in Isfahan vor Schah 'Abbās I. mit zwei unbeschulten Karmeliten disputierten, ein anglikanischer Kaplan der englischen Ostindiengesellschaft gehörte, war also eine Ausnahme.<sup>91</sup> Die Herausforderungen, welche das Zusammenleben mit europäischen Laien für die Missionare mit sich brachte, lagen deshalb kaum je in der konfessionellen Kontroverse, sondern einerseits in der Freisetzung der Laien unterschiedlicher Konfession von der Disziplinierung durch eine weltliche christliche Obrigkeit, andererseits in den Erwartungen, die aufgrund der (allzu) großen sozialen Nähe innerhalb der kleinen Diasporen nicht nur von Katholiken an sie herangetragen wurden.

Die Freisetzung von obrigkeitlichem religiösem Zwang wurde unter gegensätzlichen Vorzeichen von verschiedener Seite hervorgehoben. Schon ganz zu Beginn der Persienmission warnte der unbeschulte Karmelit Juan Thadeo de San Eliseo, wenn man 'Abbās I. Uhrmacher, Musiker, Maler oder Baumeister vermittele, sollten diese »wegen der großen Freiheit« und allfälliger Bekehrungsbemühungen von muslimischer Seite besonders glaubensfest sein.<sup>92</sup> *Libertà* als Freistellung von Werten und Normen war ein wichtiges Motiv der nachtridentinischen Vorstellungen vom »Orient« als einem Ort voller Gefahren für die Moral eines Christen. Religiöser Pluralismus war ein besonders negativ konnotierter

89 Siehe *Lockhart*, *The Fall of the Safavi Dynasty*, 78 f. 1722 gehörte Reverend John Frost als Kaplan zum Personal der Faktorei der englischen *East India Company* in Isfahan. Er verließ Isfahan im April 1723 (ebd., 408, 415). In seiner Auflistung des Personals der niederländischen Faktorei im Jahre 1722 erwähnt Laurence Lockhart keinen Prädikanten (ebd., 408). Die Faktoreien der *East India Company* in Bandar 'Abbās und Basra verfügten 1751 beziehungsweise 1770 über keinen eigenen Kaplan (siehe die Angaben zum Personal in: *Amin*, *British Interests*, 155 f.). In der Korrespondenz katholischer Missionare in Persien und am Persischen Golf ist im 17. und 18. Jahrhundert kaum je von einem protestantischen Pfarrer die Rede.

90 Die VOC konzentrierte ihre Bemühungen um den Aufbau einer kirchlichen Infrastruktur auf jene Gebiete in Übersee, wo sie als reformierte Obrigkeit Herrschaftsrechte über größere Gemeinschaften ausübte (*Emmer/Gommans*, *Rijk aan de rand*, 61; *Lach*, *A Century of Advance*, 269–284).

91 Vgl. 3.1.3. *Disputationen als Ausdruck religiöser Patronage*.

92 P. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D. an [P. Fernando de Santa María ?], *praepositus generalis* O.C.D., o.O., undatiert [zwischen Mai 1608 und Januar 1609, wahrscheinlich August 1608]: »dalla molta libertà che vi è« (AG OCD, 236/a/2, zit. in: [*Chick*], *Chronicle*, Bd. 1, 165).

Aspekt dieser *liberté*.<sup>93</sup> Demgegenüber beschrieb der Hugenotte Jean Chardin die Freiheit der Religionsausübung in Persien als einen Zustand, der sich vorteilhaft von der Situation in seiner französischen Heimat abhob. Neben der englischen und der niederländischen Handelsgesellschaft gebe es europäische Protestanten, die als Handwerker im Dienst des Schahs stünden und mit einheimischen Frauen verheiratet seien. Diese Ausländer dienten Gott wie alle anderen »bei sich zu Hause auf ihre Weise in aller Freiheit«; in ganz Asien gäbe es bei allen herrschenden Religionen und vor allem im Islam »den vernünftigen, gerechten und frommen Zug«, niemanden zu zwingen, die »Kirchen des Landes« zu besuchen, sondern jedem zu erlauben, seinem Gewissen zu folgen und bei sich zu Hause »gemäß den Prinzipien der eigenen Religion« zu tun, was er wolle.<sup>94</sup>

Wenn Jean Chardin in Abgrenzung zu den Verhältnissen unter katholischen Obrigkeiten in Europa das Ausmaß religiöser Freiheit in Persien und ganz Asien pries, implizierte dies keine Absage an eine Praxis enger Kontakte mit den Ordensgeistlichen im Safavidenreich. Die Freisetzung von den Zwängen einer konfessionellen Obrigkeit trug dazu bei, dass Protestanten nicht nur durch »Freundschaft« und »gute Korrespondenz« geprägte Sozialbeziehungen mit katholischen Geistlichen pflegten, sondern von diesen jenseits konfessioneller Festlegungen auch Dienste als religiöse Spezialisten erwarteten. Für die Missionare brachte dies manche Annehmlichkeiten im Alltag, aber auch Erklärungsnot gegenüber ihren Oberen mit sich – Letzteres vor allem dann, wenn vor dem Hintergrund lokaler Konflikte einzelne Geistliche nach Rom rekurrirten und über Praktiken berichteten, die aus römischer Sicht eigenartig erscheinen mussten.

Das Verhältnis der Missionare zu Laien anderer Konfession hing auch von den Beziehungen ab, welche die Geistlichen unterschiedlicher Ordenszugehörigkeit und Herkunft unter sich sowie zu den weltlichen Patronatsherren pflegten. Aus dem südasiatischen Kontext ist seit langem bekannt, dass nichtportugiesische Missionare und die Handelsgesellschaften der protestantischen Mächte vor dem Hintergrund des gemeinsamen Gegensatzes zum portugiesischen Klerus und dessen weltlichen Patronatsherren teilweise gute Beziehungen zueinander unterhielten. Als die unbe-schuhten Karmeliten 1709 aus dem *Estado da Índia* ausgewiesen wurden, suchten

93 Dazu Lee, *A Printing Press for Shah 'Abbas*, 320–325, 331–333.

94 »Il y a en Perse [...] des protestants européens, qui sont des artisans engagés au service du roi, mariés à des femmes du pays, sans compter les compagnies d'Angleterre et d'Hollande, desquelles j'aurai occasion de parler dans la suite. Chacun de ces étrangers, comme tous les autres, servent Dieu chez eux à leur manière en toute liberté; et généralement dans toute l'Asie il y a cela de raisonnable, de juste et de pieux, dans toutes les religions dominantes, et surtout dans la mahométane, qu'elles ne forcent personne de se rendre aux églises du pays, et qu'elles permettent à chacun de suivre les mouvements de sa conscience, et de faire ce qu'il veut chez soi en particulier, suivant les principes de sa religion.« (*Chardin, Voyages*, Bd. 6, 163).

sie zum Teil in Bombay Zuflucht. Bombay war mit der Heirat von Catarina de Bragança und Karl II. 1661 als Teil der Mitgift der Königin an England gelangt, unter der Bedingung, dass die Katholiken Glaubensfreiheit, einschließlich des öffentlichen Gottesdienstes, genießen sollten. In Anbetracht vielfältiger Konflikte und der zweifelhaften Loyalität der portugiesischen Geistlichen begünstigte die *East India Company* die unbeschuhten Karmeliten. Zugleich betrieb sie die Exemption Bombays von der Jurisdiktion des Erzbischofs von Goa. Stattdessen sollte Bombay der kirchlichen Jurisdiktion des für das Mogulreich zuständigen apostolischen Generalvikars, eines unbeschuhten Karmeliten, unterstellt werden. Von den unbeschuhten Karmeliten der italienischen Kongregation, die keiner weltlichen katholischen Macht verpflichtet waren, konnte die *East India Company* am ehesten Loyalität erwarten. 1720 wies sie die portugiesischen Priester aus; zugleich wurde der Übergang der kirchlichen Jurisdiktion vom Erzbischof von Goa an den apostolischen Generalvikar, Maurizio di Santa Teresa, mit dessen Gehorsamseid gegenüber Seiner Majestät besiegelt. Die Stadt, die bereits Sitz der Verwaltung der *East India Company* war, wurde damit zum Zentrum einer aus dem *Padroado* herausgelösten katholischen Kirchenorganisation.<sup>95</sup> Ähnlich verfuhr die VOC im südindischen Cochin. Ebenfalls in Abgrenzung zum portugiesischen *Estado da Índia* begünstigte die niederländische Handelsgesellschaft dort die Kapuziner und die unbeschuhten Karmeliten, die von der römischen Propagandakongregation ausgesandt worden waren. 1712 bestätigte der Papst die Errichtung zweier neuer Bischofssitze für Cochin und die *Sierra*, die beide unbeschuhten Karmeliten übertragen wurden.<sup>96</sup> In Bombay und Cochin erfolgten die Kontakte zwischen den Handelsgesellschaften und den unbeschuhten Karmeliten unter Umständen, für die das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Herkunft und religiöser Zugehörigkeit konstitutiv war.<sup>97</sup> Im Folgenden stellt sich die Frage, inwiefern die Praktiken »guter Freundschaft und Korrespondenz« in Persien nicht nur aus der Perspektive nahöstlicher »fränkischer« Diasporen, sondern auch als Teil eines durch innerkatholische Gegensätze und kontextbedingte transkonfessionelle Annäherungen geprägten südasiatischen Beziehungsalltags zu betrachten sind.

95 Hull, *Bombay Mission History*, 27–32, 54–63. Vgl. Barendse, *Arabian Seas 1700–1763*, Bd. 2, 589; Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire*, 245; Hambye, *Christianity in India*, Bd. 3, 381–386; Carson, *The East India Company and Religion*, 9. Vor dem Hintergrund des Machtverlustes Portugals in Asien unterstellte die *East India Company* 1793 zwei der vier katholischen Kirchen in Bombay wieder dem Erzbischof von Goa. Bereits in den 1780er Jahren hatte sich der Gouverneur von Madras gegen den Versuch gewandt, mit der Entsendung eines französischen Bischofs *in partibus infidelium* die Jurisdiktion des vom portugiesischen *Padroado* abhängigen Bischofs von São Tomé in Frage zu stellen (ebd., 23 f.).

96 Barendse, *Arabian Seas 1700–1763*, Bd. 2, 522–526.

97 Gommans, *South Asian Cosmopolitanism*.

## 5.2 Missionare unter sich

Gegenüber der verbindenden Eigenschaft als katholische Priester mit einem gemeinsamen Auftrag im Dienst ihrer Kirche konnten im Leben der Missionare situativ andere Kriterien trennend in den Vordergrund treten: die Zugehörigkeit zu verschiedenen Orden, aber auch landsmannschaftliche Netzwerke und Verpflichtungen gegenüber weltlichen Herrschern. Das Zusammenleben auf engem Raum von Angehörigen von zeitweise fünf verschiedenen Orden sowie einzelnen Weltpriestern der *Missions étrangères* in Isfahan und Neu-Dschulfa stellte im Vergleich zu den meisten anderen Missionsgebieten in Asien eine Besonderheit dar. Am ehesten sieht man sich diesbezüglich an die Situation in Pera und Galata erinnert, wo im 17. Jahrhundert ebenfalls Mitglieder von fünf verschiedenen Orden wirkten. Anders als die Geistlichen in Isfahan und Neu-Dschulfa, die erst im Kontext der nachtridentinischen Mission nach Persien kamen, hatten sich die Franziskaner und Dominikaner in Galata jedoch bereits im 13. Jahrhundert niedergelassen. Von der Zahl der vor Ort lebenden Katholiken her präsentierten sich die Verhältnisse ebenfalls höchst unterschiedlich: In Pera und Galata betreuten die Franziskaner, reformierten Franziskaner und Dominikaner drei lateinische Pfarreien mit jeweils mehreren hundert Gläubigen. Darunter befanden sich neben temporär anwesenden »Franken« Mitglieder von Familien, die seit Generationen – zum Teil bereits seit vorosmanischer Zeit – in Pera und Galata niedergelassen waren.<sup>98</sup>

Auch in Konstantinopel pflegte ein Teil der Geistlichen enge Bindungen zu weltlichen Patronen. So wirkten die reformierten Franziskaner als Kaplane des venezianischen *bailo*, während die Kapuziner und Jesuiten wie am Safavidenhof von der französischen Krone abhingen.<sup>99</sup> Waren jedoch in Pera und Galata die weltlichen Patrone in der Gestalt von Vertretern hohen diplomatischen Ranges vor Ort präsent, erfüllten die Augustiner und die Kapuziner in Isfahan fast durchweg selbst die Aufgaben als politische Agenten der portugiesischen beziehungsweise französischen Krone. Erst mit den französischen Gesandtschaften des frühen 18. Jahrhunderts zeichneten sich diesbezüglich in Persien ansatzweise Entwicklungen ab, die aus der Sicht der Gesandten und ihrer Prinzipale die lokalen Verhältnisse an jene im osmanischen Reich heranführen sollten. Aufgrund der inneren Umbrüche seit den 1720er Jahren waren diese Veränderungen nicht von Dauer. Schon im 17. Jahrhundert hatten jedoch sowohl in Konstantinopel als auch in Isfahan die politischen Gegensätze zwischen katholischen Herrschern entgegen dem kirchlichen Friedensgebot in die Missionen hineingewirkt.

---

98 Binz, *Latin Missionaries and Catholics*, 37–41, 48–51.

99 Ebd., 49 f.

Die Präsenz von Missionaren unterschiedlicher Herkunft und Ordenszugehörigkeit implizierte Gegensätze unter den Geistlichen und wechselnde Bindungen zu europäischen Laien. Teilweise ließen die Konflikte gar die Konfessionsgrenzen in den Hintergrund treten, wenn etwa unbeschulte Karmeliten wegen der Feindseligkeit seitens der Portugiesen auf die Engländer und Niederländer angewiesen waren. Neben den weltlichen Patronatsansprüchen wirkten auch die Gegensätze zwischen den Orden in den lokalen Kontext hinein. Allerdings entsprachen die vor Ort zu beobachtenden Bruchlinien keineswegs immer jenen, die ein europäischer Beobachter erwartet hätte. Im Folgenden soll zunächst der Stellenwert von Ordenszugehörigkeit, Landsmannschaft und weltlichen Patronatsansprüchen in den Beziehungen der Missionare unter sich bestimmt werden. Anschließend wendet sich das Augenmerk ihrem Verhältnis zu den Inhabern der bischöflichen Jurisdiktion zu.

### 5.2.1 Ordenszugehörigkeit, Landsmannschaft und weltliche Patronatsansprüche

1662 beschrieb Pierre Lambert de La Motte, Bischof *in partibus infidelium* von Berytus [Beirut] und apostolischer Vikar, die Beziehungen zwischen den Missionaren der vier damals in Isfahan präsenten Orden folgendermaßen:

Es ist nicht angebracht, hier im Einzelnen über die Missionen in Isfahan zu sprechen, weil man es nicht tun kann, ohne mehrere dort befindliche gute Geistliche vor den Kopf zu stoßen, deren Absichten nicht ganz mit dem Leben als Apostel übereinstimmen; [...]. Es genügt, in wenigen Worten zu sagen, dass leicht einzusehen ist, dass von den vier geistlichen Häusern, die sich in der Stadt befinden, drei zu viel sind [...], weil die Patres nicht ohne große menschliche Mittel und ohne die Unterstützung weltlicher Mächte dastehen, außer jenen ihrer Orden keine Oberen anerkennen und in ihren Ansichten nicht übereinstimmen, wobei die einen zulassen, was die anderen ablehnen.<sup>100</sup>

100 Extrait d'un journal de Monseigneur [Pierre Lambert de La Motte] l'évêque de Béryte [Beirut] écrit [...] à la fin du mois d'août 1662: »Il n'a pas été trouvé à propos de parler ici en détail des missions d'Isfahan, parce qu'on ne le peut faire sans choquer plusieurs bons religieux qui y sont, dont les vues ne sont pas tout à fait conformes à la vie Apostolique; [...]. Il suffira de dire en peu de mots, que ces pères n'étant pas sans de grands moyens humains, ni sans le secours des puissances temporelles; que ne reconnaissant point d'autres supérieurs que ceux de leur ordre; que n'étant pas uniformes dans leurs maximes, les uns admettant ce que les autres refusent, il est aisé à juger que des quatre maisons Religieuses qui sont en cette ville-là, il y en a trop de trois [...].« (ARSI, Gallia, 97 I, Dok. 114, fol. 326r).

Jene, die sich in der nachtridentinischen Kirche mit der Organisation missionarischer Tätigkeiten befassten, wussten, dass das Zusammenleben von Geistlichen unterschiedlicher Ordenszugehörigkeit und Herkunft an einem gleichen Ort oft mit Konflikten belastet war. Der erste Sekretär der *Propaganda fide*, Francesco Ingoli, plädierte deshalb in den ersten Jahren des Bestehens der Kongregation dafür, immer nur Angehörige eines Ordens in ein bestimmtes Gebiet auszusenden. Später schätzte er die Vorteile des gleichzeitigen Einsatzes mehrerer Orden höher ein, weil diese sich so gegenseitig anspornen und kontrollieren würden.<sup>101</sup> Angesichts der schwierigen Kommunikationsbedingungen sollten also Parallelkorrespondenzen die Verifizierung der Inhalte ermöglichen. Tatsächlich beruhte ein großer Teil des römischen Wissens auf Berichten, die Gegenspieler in lokalen Konfliktsituationen verfassten. So gelangten die Informationen über die als chinesische Riten bekannt gewordenen Praktiken erst nach mehreren Jahrzehnten infolge des Vordringens der Mendikanten in ein zunächst ausschließlich jesuitisches Missionsgebiet vor die Kurienkongregationen. Aber auch das Wissen von Ordensoberen und Kurienkongregationen über die Persienmissionen wurde überwiegend durch Nachrichten genährt, die Missionare im Kontext lokaler Konflikte nach Rom sandten.

Die unterschiedliche Ordenszugehörigkeit und die Patronatsansprüche der Krone Portugal ließen Konflikte zwischen den unbeschuhten Karmeliten der italienischen Kongregation und den portugiesischen Augustinern schon erwarten, als Erstere noch gar nicht in Persien angekommen waren. Dementsprechend forderte Clemens VIII. die Augustiner auf, in Einheit und Harmonie mit den unbeschuhten Karmeliten für die Sache des Glaubens zu arbeiten, und auch sein Nachfolger Paul V. hielt es für notwendig, die Augustiner zu ermahnen, die unbeschuhten Karmeliten gemäß dem göttlichen Gebot in brüderlicher Liebe zu empfangen und zu unterstützen.<sup>102</sup> Bereits 1605 wurde die Mission der unbeschuhten Karmeliten auch zum Gegenstand von Kontroversen mit dem *assistente generale* der Augustiner in Rom, der sich auf eine Instruktion des Portugalrates berief, wonach sich kein Missionar ohne Erlaubnis des Königs nach Ostindien und an den Persischen Golf begeben dürfe. Als zuerst Angekommene hätten gemäß der Praxis des Königs von Portugal ausschließlich die Augustiner das Recht, in Persien eine Mission zu unterhalten. 1605 wies Philipp III. auf Empfehlung seines Staatsrats den spanischen Botschafter in Rom an, von Paul V. den Rückruf der unbeschuhten Karmeliten zu erwirken. Der Papst antwortete ausweichend.<sup>103</sup> In dieser wie in anderen Fragen war Paul V. Borghese darauf bedacht, bei aller Rücksichtnahme gegenüber dem Hof in Madrid die kirchlichen Jurisdiktionsansprüche

101 Metzler, Francesco Ingoli, 224 f.

102 [Chick], Chronicle, Bd. 1, 106, 109.

103 Giordano, Domenico di Gesù Maria, Ruzola, 217–219.

zu verteidigen.<sup>104</sup> Dementsprechend nahm er die unbeschuhten Karmeliten ausdrücklich von der Jurisdiktion von António de Gouveia aus, als er diesen, der als Botschafter Philipps III. nach Persien reisen sollte, 1611 auf Drängen des Königs zum Titularbischof von Cyrene und apostolischen Visitator in Persien ernannte.<sup>105</sup>

Von Persien aus setzten sich die unbeschuhten Karmeliten unter Berufung auf die ihnen verliehenen päpstlichen Privilegien auch in Hormuz und Goa fest. Von einer Niederlassung in Goa erhofften sie sich Almosen und Novizen für die Persienmission. Dabei sahen sie sich allerdings den Anfeindungen der portugiesischen weltlichen und kirchlichen Amtsträger und der bereits etablierten Orden, insbesondere der Augustiner, ausgesetzt. Während die Niederlassung in Hormuz als Folge der persischen Eroberung der Insel 1622 Episode blieb, wurde der um 1620 gegründete Konvent in Goa zeitweise trotz aller Unbill dank der Almoseneinnahmen zu einer wichtigen Stütze der Persienmission. Als sich die unbeschuhten Karmeliten 1709 weigerten, der portugiesischen Krone Gehorsam zu schwören, wurden sie jedoch aus Goa vertrieben.<sup>106</sup>

Gegenüber den unbeschuhten Karmeliten beriefen sich die Augustiner auf die Patronatsrechte des *Estado da Índia*. Auch Persien gehöre zum *Padroado* und damit zur Kirchenprovinz von Goa, der Prior der Augustiner in Isfahan vertrete deshalb als Vikar den Erzbischof von Goa und könne die unbeschuhten Karmeliten daran hindern, die Sakramente zu spenden und zu predigen.<sup>107</sup> Als sich letztere, unmittelbar gefolgt von den Augustinern, 1623 auch in der damals zum Safavidereich gehörenden Stadt Basra niederließen, entflamten dort die gleichen Kontroversen. Die Augustiner behaupteten, der Erzbischof von Goa habe ihnen allein die Pfarreirechte übertragen, während sich der Vikar der unbeschuhten Karmeliten seinerseits auf das für die Persienmission seines Ordens ausgestellte Privileg Clemens' VIII. berief, das den unbeschuhten Karmeliten in allen Missionsgebieten, die nicht der Autorität eines Bischofs unterstanden, erlaubte, die Sakramente zu spenden und Pfarrefunktionen auszuüben.<sup>108</sup>

104 Zum spanischen und französischen Werben um Paul V. Borghese: *Thiessen*, *Diplomatie und Patronage*; *Metzler*, *Französische Mikropolitik in Rom*.

105 *Giordano*, Domenico di Gesù Maria, Ruzola, 219; *Alonso*, Antonio de Gouvea, O.S.A., 138 f. Siehe Breve von Papst Paul V., Rom, 20.8.1611: »[...] Fratribus Carmelitis dumtaxat exceptis, quos omnes et singulos eorumque ecclesias et domos, res et bona ac personas universas ab omni et quacumque tua iurisdictione et superioritate liberos, immunes et exemptos esse volumus et declaramus [...]« (Ed. in: *Alonso*, *Denzig Beg*, 87). Vgl. Breve von Papst Paul V., Rom, 29.11.1612 (ed. in: *[Chick]*, *Chronicle*, Bd. 2, 1326).

106 Über die Niederlassung in Goa: *[Chick]*, *Chronicle*, Bd. 2, 1222–1245; *Ghantuz Cubbe*, *La fondazione della missione*.

107 *Congregazione generale*, 22.2.1628 (APF, Acta, Bd. 6, fol. 28v).

108 *Alonso*, *Los Mandeos*, 125–148; *Flannery*, *The Mission of the Portuguese Augustinians*, 185–195. Vgl. P. Basilio de San Francisco O.C.D. an P. Paolo Simone di Gesù Maria,



Mit der Ernennung von Bischöfen für die Diözesen von Isfahan und Babylon (Bagdad) bekräftigte Papst Urban VIII. 1632 die Nichtzugehörigkeit des persisch-mesopotamischen Raumes zum *Padroado*.<sup>109</sup> In der Absicht, eine möglichst eng mit Rom verbundene und vom *Estado da Índia* unabhängige persische Kirche zu schaffen, hatte die Propagandakongregation einen unbeschuhten Karmeliten, Juan Thadeo de San Eliseo, und nicht etwa einen portugiesischen Augustiner dem Papst zur Ernennung als Bischof von Isfahan vorgeschlagen.<sup>110</sup> Der Umstand, dass keiner der beiden Bischöfe sein Amt antrat, erleichterte es indessen den Augustinern, die Frage der Reichweite des *Padroado* weiterhin als ungeregelt zu betrachten. 1639 wandte sich der Vikar der unbeschuhten Karmeliten in Basra an Kardinal Barberini, damit das Heilige Offizium die Kirche seines Ordens ausdrücklich als Pfarreikirche bezeichne. Die Augustiner legten ihrerseits der *Propaganda fide* eine Denkschrift vor. Die Kurienkongregation fällt zwar in der Sache selbst keinen Entscheid. Eine erneute indirekte Absage an die portugiesischen Forderungen war allerdings bereits 1638 die Ernennung des aus Frankreich gebürtigen unbeschuhten Karmeliten Bernard de Sainte-Thérèse zum Bischof von Babylon und apostolischen Vikar von Isfahan gewesen. Während Urban VIII. bei der Ernennung zum Bischof von Babylon dem Vorschlag einer französischen Stifterin folgte, war er beim Entscheid über das apostolische Vikariat von Isfahan an keine derartige Vorgabe gebunden.<sup>111</sup> Von einer ausdrücklichen Begrenzung der Zuständigkeit des Erzbischofs von Goa, wie sie der Sekretär der Propagandakongregation 1644 einmal mehr forderte, sah Urban VIII. allerdings ab. An Relevanz verlor der Konflikt als Folge der Schwächung der portugiesischen Positionen in Asien, welche den Augustinern die Möglichkeit nahm, die Patronatsansprüche wirksam geltend zu machen. Ihre Niederlassung in Basra schlossen sie 1650, womit auch die Auseinandersetzung um die Ausübung der Pfarreirechte ein Ende fand.<sup>112</sup>

---

*praepositus generalis* O.C.D., Basra, 25.4.1625 (AGOCD, 241/g/8).

109 *Alonso*, Los Mandeos, 147f.

110 Eine wichtige Rolle bei diesem Entscheid spielte der Sekretär der Kongregation, Francesco Ingoli, der gegenüber einem portugiesischen Augustiner einen unbeschuhten Karmeliten vorzog (Della necessità di far un vescovo in Persia, verfasst von Francesco Ingoli, Sekretär der Propagandakongregation, undatiert [1629 ?] (APF, SOCG, Bd. 209, fol. 91r/v, zit. in: [Chick], Chronicle, Bd. 1, 296). Während die Augustiner in Persien als Repräsentanten des Königs von Portugal galten, wurden die unbeschuhten Karmeliten dort mit dem Papst in Verbindung gebracht. Dazu auch Discorso per li Signori Cardinali, ch'hanno da udire il Generale e Padri Carmelitani Scalzi sopra l'elettione del Padre Giovanni Tadeo al Vescovato [...], verfasst durch Francesco Ingoli (APF, SOCG, Bd. 209, fol. 196r–198v, zit. in: [Chick], Chronicle, Bd. 1, 296 f.).

111 Vgl. I.I.3. *Propagandakongregation und weltliche Patronatsansprüche*.

112 *Alonso*, Los Mandeos, 174–181; *Flannery*, The Mission of the Portuguese Augustinians, 194f.

Im Verhältnis zwischen Augustinern und unbeschuhten Karmeliten verband sich die Konkurrenz zwischen den Angehörigen zweier verschiedener Orden mit dem jurisdiktionellen Konflikt zwischen *Padroado* und päpstlichem Primat. Landsmannschaftliche Zugehörigkeiten spielten vorerst eine untergeordnete Rolle: Von den vier unbeschuhten Karmeliten, die Clemens VIII. 1604 nach Persien entsandte, waren drei aus Spanien und einer aus Genua gebürtig, aufgrund dieser Herkunft also mit der spanischen Monarchie verbunden. In Basra stritten sich in den 1620er Jahren überwiegend aus Portugal gebürtige, aber der italienischen Kongregation ihres Ordens angehörige unbeschuhte Karmeliten mit den portugiesischen Augustinern. Der 1632 zum Bischof von Isfahan ernannte Juan Thadeo de San Eliseo war im spanischen Calahorra als Untertan des Königs von Kastilien geboren worden, der zugleich König von Portugal war.<sup>113</sup>

Wenn von »Portugiesen« die Rede war, folgte diese Definition in erster Linie einem jurisdiktionellen Kriterium. Dieser Umstand erinnert an die Beschreibungen als »Portugiesen«, »Engländer« oder »Niederländer« in den Hafentstädten des Persischen Golfs und des Indischen Ozeans, wo sich solche Begriffe ebenfalls primär auf die momentane Unterstellung unter eine bestimmte Jurisdiktion und weniger auf protonationale Formen von Zugehörigkeit bezogen. Jene, die dort als »Portugiesen« bezeichnet wurden, waren ebenso katholische Konvertiten indischer Herkunft, Nachkommen gemischter Paare wie aus Portugal Gebürtige. In den »niederländischen« und »englischen« Faktoreien wiederum stammten nur die leitenden Angestellten überwiegend (aber keineswegs ausschließlich) aus den Niederlanden beziehungsweise aus England; die Übersetzer, die Mannschaften der Faktoreien und die Schiffsbesatzungen waren hingegen ausgesprochen heterogen zusammengesetzt, wobei Europäer neben Angestellten und Sklaven asiatischer Herkunft standen.<sup>114</sup>

Die Konflikte um das *Padroado* wirkten auch in den Beziehungsalltag hinein. In der Korrespondenz mit Francesco Crescenzi assoziierte der eng mit den unbeschuhten Karmeliten verbundene italienische Reisende Pietro della Valle seine persönlichen Erfahrungen im Umgang mit den Augustinern in Persien mit dem Makrokontext des *Padroado*. 1619 schrieb er den Verlust seiner Post dem Botschafter des Königs von Spanien, García de Silva y Figueroa, und den Augustinern zu. Diese hätten seine Briefe schon zwei- oder dreimal gestohlen – weniger um ihn persönlich zu bestehlen als vielmehr, um an die Briefe für die unbeschuhten Karmeliten heranzukommen. In anderen Dingen seien die Augustiner ihm gegenüber

113 *Alonso*, *Los Mandeos*, 125–148; [*Chick*], *Chronicle*, Bd. 1, 105, Bd. 2, 920; *Flannery*, *The Mission of the Portuguese Augustinians*, 185–195.

114 *Barendse*, *Arabian Seas 1700–1763*, Bd. 2, insbes. 505–595. Zur Zusammensetzung des Personals der VOC: *Gaastra*, *The Dutch East India Company*, 80–94. Zu den deutschen Angestellten der Handelsgesellschaft: *Van Gelder*, *Das ostindische Abenteuer*.

sehr freundlich, aber »wenn die verruchte Staatsrason zum Tragen komme, genüge die Freundschaft nicht«. Da die unbeschuhten Karmeliten keine Portugiesen und nicht durch den König von Portugal ausgesandt worden seien, sondern aus Rom kämen, dürften sie sich aus der Sicht der Augustiner nicht in Persien aufhalten.<sup>115</sup>

Mit der Niederlassung französischer Kapuziner 1628, Jesuiten 1647 und einzelner Priester der *Missions étrangères* gegen Ende des 17. Jahrhunderts nahmen die Ansprüche des Königs von Frankreich auf die Protektion der Missionen auch in Persien Gestalt an. Mochte die römische Kurie die französischen Geistlichen in Asien zunächst als ein Gegengewicht zum portugiesischen *Padroado* willkommen heißen, so erwies sich diese Präsenz bald als eine weitere Herausforderung für den päpstlichen Primatsanspruch. Zugleich gelangten allerdings aufgrund der unterschiedlichen Zugehörigkeit der französischen Geistlichen – Kapuziner, Jesuiten und Weltpriester der *Missions étrangères* – innerfranzösische Kontroversen und Gegensätze zwischen den Orden nach Persien, die zuweilen gegenüber der gemeinsamen Bindung an den König von Frankreich in den Vordergrund traten. Es ergaben sich also neuartige Beziehungskonstellationen, bei denen Geistliche, die alle unter der Protektion der französischen Krone standen, durch eine besonders ausgeprägte Rivalität voneinander getrennt wurden, die Gegensätze zwischen den Orden und jene zwischen den unterschiedlichen jurisdiktionellen Abhängigkeiten also anders als im Falle der Augustiner und der unbeschuhten Karmeliten nicht mehr zusammenfielen.

Von den drei bei der Ankunft der Jesuiten bereits in Persien präsenten Orden machten vor allem die französischen Kapuziner den ebenfalls französischen Neuankömmlingen das Leben schwer. 1658 berichtete der Superior der Jesuiten seinem Ordensgeneral, der Kapuziner Valentin d'Angers habe seinem Ärger gegen ihn und die ganze Gesellschaft Jesu freien Lauf gelassen, als er in Isfahan ein Haus in einem von Christen bewohnten Quartier kaufte.<sup>116</sup> Den Kapuzinern spielte der Umstand in die Hände, dass den Jesuiten in den 1659 in Paris veröffentlichten Berichten von Alexandre de Rhodes unter anderem imaginäre Erfolge in Disputationen vor

115 Pietro della Valle an Francesco Crescenzi, Isfahan, 9.5.1619: »non basta l'amicitia dove entra la perversa raggion di stato« (ASV, Archivio della Valle-del Bufalo, 51, fol. 286r, 287r, ed. in: *Alonso*, P. Melchor de los Angeles, 295 f.). Zwei Augustiner, die 1619 von Isfahan aus nach Rom aufbrachen, bezeichnete della Valle zwar als »amicissimi«, doch sollte sich Crescenzi in Rom mit ihnen nicht über die Dinge aussprechen, über die er in seinen Briefen berichtet hatte. Siehe ders. an dens., Isfahan, 25.3.1619: »La causa perché non posso confidar molte cose coi Padri Agostiniani, quantunque miei amicissimi, è perché quelli sono qua in Persia aversarii indefetti, et atrocissimi, per raggion di stato, de' Padri Carmelitani Scalzi. Io, al contrario, tutti gli interessi miei in queste parti, li ho congiuntissimi, et uni, per dir così, coi Padri Scalzi [...]« (BAV, Ottob. lat. 3383, fol. 83r).

116 P. Alexandre de Rhodes S.J. an P. Goswinus Nickel, *praepositus generalis* S.J., Isfahan, 18.5.1658 (ARSI, Gallia, 103 II, fol. 238v).

dem Großwesir zugeschrieben wurden. Armenische Kaufleute und europäische Protestanten brachten diese Übertreibungen nach Persien. Raphaël du Mans nahm die Relation zum Anlass, um die Ansprüche der Jesuiten unter Rückgriff auf die geläufigen, antijesuitischen Stereotypen zu widerlegen.<sup>117</sup> Aimé Chézaud selbst schilderte dem *assistant de France* seines Ordens in Rom eindringlich den Schaden, den die Glaubwürdigkeit der Gesellschaft wegen der »zahlreichen Dinge gegen die Wahrheit« erlitten habe, für die er seinen Mitbruder verantwortlich machte.<sup>118</sup> Ihre Stellung bei Hofe sollen die Kapuziner genutzt haben, um den Jesuiten zu schaden. 1662 klagte Chézaud, ein Kapuziner – wohl Raphaël du Mans – habe als Übersetzer bei Hofe zwei Schreiben, die Ludwig XIV. zugunsten der Jesuiten gesandt hatte, als Briefe »zugunsten der fränkischen Geistlichen« allgemein erläutert. Deshalb hätten beide Dokumente den Jesuiten keinen Nutzen gebracht.<sup>119</sup>

Die in Persien zu beobachtenden Gegensätze zwischen Jesuiten und Kapuzinern erinnern an Forschungsbefunde aus europäischen Kontexten: So trifft das am Beispiel zweier deutscher Städte gewonnene Fazit Hillard von Thiessens, Kapuziner und Jesuiten hätten »sich gegenseitig als grundverschiedene Ordens-typen« betrachtet, »um aber dennoch in sehr vielen Bereichen der Seelsorge miteinander zu konkurrieren«<sup>120</sup>, in abgewandelter Form auch für die Mission in Persien zu. Die lokale Position der Jesuiten als »Nachzügler« führte hier dazu, dass diese ihrerseits die in Europa durch die Gegner ihres eigenen Ordens kultivierten Feindbilder gegen die Kapuziner wandten. In Persien waren demnach die weltgewandten Höflinge nicht unter den Jesuiten, sondern unter den Kapuzinern zu finden, die auf diese Weise gegen das Musterbild »vom armen, demütigen Bettelmönch« verstießen, das der Orden kultivierte.<sup>121</sup> Die Anschuldigungen hatten insofern ihre Berechtigung, als in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts tatsächlich ein Kapuziner, Raphaël du Mans, mehr als jeder andere Geistliche am Hof des Schahs eine wichtige Rolle als Mittelsmann, Übersetzer und Dolmetscher spielte.<sup>122</sup>

117 P. Raphaël du Mans, *Mémoire de ce qui est arrivé dans l'établissement et progrès de la mission des r. pp. Jésuites dans Hispan Capitale de la Perse*, undatiert [ca. 1662] (ed. in: *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 2, 201–256, vgl. Bd. 1, 44–46).

118 P. Aimé Chézaud S.J. an P. Pierre Le Cazre, *assistant de France* S.J., Isfahan, 21.10.1660: »beaucoup de choses contre la vérité« (ARSI, Gallia, 97 II, Dok. 108, fol. 314r–315v, Zitat: 314r).

119 Ders. an P. Claude Boucher, *assistant de France* S.J., Isfahan, 22.1.1662: »en faveur des religieux francs« (ARSI, Gallia, 97 II, Dok. 112, fol. 323r).

120 *Thiessen*, *Die Kapuziner*, 45f, vgl. 461–465, 470.

121 Dazu in der umgekehrten europäischen Konstellation: ebd., 46f, vgl. 464–466, 469. Zum Vorwurf des Laxismus im Kontext der Auseinandersetzungen um die königlichen Beichtväter in Frankreich: *Reinhardt*, *Voices of Conscience*, 327–334.

122 Zur bissigen Kritik des Jesuiten Tilhac an den Kapuzinern Raphaël du Mans und Felice Maria da Sellano, siehe 5.3.4. *Wissen und Beziehungen* und 6.2.1. *Höflinge statt Missionare?*

Gegenüber der Kontemplativität trat in seinem Leben die *actio* in einer Weise in den Vordergrund, die zum Beispiel an Jesuiten am chinesischen Hof erinnert.

Die Konflikte in Persien resultierten nicht aus den Unterschieden zwischen den Orden, sondern aus der Ähnlichkeit ihrer Ziele und Herangehensweisen, die sie zu Konkurrenten machten. In beiden Orden fanden sich prominente Teilnehmer an den Disputationen mit schiitischen Gelehrten<sup>123</sup>, und in den 1650er und 1660er Jahren suchten der Kapuziner Gabriel de Chinon und der Jesuit Aimé Chézaud auf ähnliche Weise unter Inkaufnahme von *communicatio in sacris* den Zugang zu den Armeniern.<sup>124</sup> Sodann setzten sowohl Kapuziner wie Valentin d'Angers als auch Jesuiten wie Aimé Chézaud auf die soziale Nähe zu wohlhabenden und angesehenen Protestanten und waren dabei bereit, Abstriche bei der konfessionellen Regelmäßigkeit zu machen – Valentin d'Angers mit der Duldung von Mischehen, Aimé Chézaud mit den Messfeiern im Haus eines vermögenden Calvinisten – Isaac Boutet de l'Étoile –, der seinerseits auch zu den Kapuzinern freundschaftliche Beziehungen unterhielt.<sup>125</sup>

Der Nachfolger von Chézaud als Superior der Niederlassung der Jesuiten, Claude-Ignace Mercier, diente sich dem Vertreter der *Compagnie des Indes orientales*, Nicolas Mariage, an, der 1665 an den persischen Hof kam.<sup>126</sup> Dank der Protektion am französischen Hof, so die Hoffnung, sollten die Jesuiten die Kapelle der Niederlassung der Handelsgesellschaft in Isfahan und damit »eine mächtige Protektion« erhalten. Während Raphaël du Mans 1669 weiterhin mit Verweis auf die Unwahrheiten in der 1659 gedruckten Relation gegen die Jesuiten Stimmung gemacht haben soll<sup>127</sup>, versuchte Mercier, vom Misstrauen zu profitieren, das dem einflussreichen Kapuziner wegen seines Agierens am Hof seitens der Deputierten der Handelsgesellschaft entgegenschlug.<sup>128</sup>

Während die Jesuiten in den 1650er und 1660er Jahren in den gleichermaßen französischen Kapuzinern ihre größten Widersacher fanden, pries Aimé Chézaud zur gleichen Zeit sein gutes Verhältnis zu den unbeschulten Karmeliten: Deren Provinzialvikar bezeichnete er aufgrund dessen »Vorsicht« (»prudencia«) und »Erfahrung« (»experientia«) als seinen Ratgeber.<sup>129</sup> Als

123 Vgl. 3.2. *Missionare und schiitische Gelehrte*.

124 Vgl. 4.3.2. *Die armenische Kirche »in ihren Häresien verlassen«*.

125 Vgl. 5.4.1. *Messfeiern in Privathäusern* und 5.4.2. *Mischehen*.

126 P. Claude-Ignace Mercier S.J. an P. Claude Boucher, *assistant de France* S.J., Isfahan, 9.9.1666 (ARSI, Gallia, 97 II, Dok 121, fol. 336v).

127 Ders. an dens., Isfahan, 16.1.1669: »une puissante protection« (ARSI, Gallia, 97 II, Dok. 125, fol. 344r/v).

128 Vgl. 3.1.2. *Übersetzer und Dolmetscher*.

129 P. Aimé Chézaud S.J. an P. Goswinus Nickel, *praepositus generalis* S.J., Isfahan, 5.9.1654 (ARSI, Gallia, 103 II, fol. 164r).

Beichtvater wählte er einen »guten Karmelitenpater«, den er als »Mann von großem Eifer, der Gesellschaft äußerst zugeneigt«, lobte.<sup>130</sup> Möglicherweise trugen alte Gegensätze zwischen den Kapuzinern und den unbeschuhten Karmeliten zum vertrauensvollen Verhältnis Letzterer zu den Jesuiten bei.<sup>131</sup> Der französische Jesuit Aimé de Chézaud fand jedoch nicht nur gute Aufnahme seitens der unbeschuhten Karmeliten, sondern auch die Unterstützung »portugiesischer Freunde«, die nach Isfahan gekommen waren, um Geschäfte des Königs von Portugal zu regeln.<sup>132</sup>

Die Episoden zeigen, wie die in den weiteren Kontexten zu beobachtenden Konfliktlinien – in diesem Fall jene zwischen Jesuiten und Kapuzinern, jene zwischen Rom und der französischen Kirche und jene zwischen *Padroado* und französischer *protection* – vor Ort situativ ihre Bedeutung entfalteten, zuweilen aber auch in den Hintergrund traten. Gleiches gilt für das Verhältnis der Jesuiten zu den Priestern der *Missions étrangères* und den französischen Bischöfen von Babylon: Trotz gegensätzlicher Positionen in den innerfranzösischen Kontroversen um den Jansenismus waren diese Beziehungen in Persien keineswegs durchgängig durch Konflikte geprägt. François Sanson, einer der Priester, schrieb 1691 den Jesuiten zwar feindliche Intrigen am französischen Hof zu.<sup>133</sup>

130 Ders. an den *assistant de France* S.J., Isfahan, 16.12.1661: »notre intime et homme de très grand zèle extrêmement affectionné à la Compagnie« (ARSI, Gallia, 97 II, Dok. III, fol. 320r, vgl. 320v).

131 Bereits 1630 hatten sich die unbeschuhten Karmeliten in Isfahan über die erst seit 1628 etablierten Kapuziner beklagt, denen sie doch immer in christlicher Liebe (»carità«) begegnet seien. Die Kapuziner sollen Dimas della Croce vorgeworfen haben, die Augustiner dazu gebracht zu haben, sie aus ihrem Haus zu verjagen und nicht zu begünstigen. Ebenso hätten sie ihn beschuldigt, auf ihre Vertreibung aus Isfahan hinzuwirken. Dazu P. Balthasar de Santa Maria, P. Ignazio di Gesù und P. Dimas della Croce O.C.D. an P. Fernando de Santa María, *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 27.5.1630 (AGOCD, 237/b/34). Vgl. P. Balthasar de Santa Maria O.C.D. an dens., Isfahan, 27.5.1630 (AGOCD, 236/k/2 und 3); Mattheo de la Cruz O.C.D. an dens., Isfahan, 30.3. und 8.8.1630 (AGOCD, 238/a/2 und 3). Die Klagen der unbeschuhten Karmeliten erinnern an die Proteste bereits etablierter Orden im Osmanischen Reich gegen das Vordringen der französischen Kapuziner (*Vaumas*, *L'éveil missionnaire*, 112–115).

132 Dieser Unterstützung schrieb Alexandre de Rhodes den Erfolg beim Kauf eines Hauses zu (P. Alexandre de Rhodes S.J. an P. Goswinus Nickel, *praepositus generalis* S.J., Isfahan, 23.9.1657 [ARSI, Gallia, 103 II, fol. 227v]). Bestätigt durch: P. Raphaël du Mans, *Mémoire de ce qui est arrivé dans l'établissement et progrès de la mission des r. pp. Jésuites dans Hispan Capitale de la Perse*, undatiert [ca. 1662] (ed. in: *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 2, 201–256, hier 239 f.).

133 François Sanson an [Bénigne] Vachet, Isfahan, 12.9.1691 (MEP, Bd. 351, 309 f.); ders. an ?, Isfahan, 24.9.1691 (ebd., 313–316).

Bevor Sanson in Neu-Dschulfa ein Haus kaufen konnte, hatte er allerdings gastliche Aufnahme bei den Patres gefunden.<sup>134</sup> Da sie keine eigene Kirche hatten, lasen Pidou de Saint-Olon und Martin Gaudereau 1692 bei den Jesuiten die Messe, und Pidou predigte zu Allerheiligen 1692 in deren Kirche.<sup>135</sup> Die »parfaite union« mit den Jesuiten soll damals so weit gegangen sein, dass ihnen deren Superior einen Schlüssel zu ihrem Haus gab. 1692 predigte Martin Gaudereau gar am Tag des Heiligen Franz Xaver in der Kirche der Jesuiten; Pidou de Saint-Olon las bei dieser Gelegenheit die Messe. Die Jesuiten zelebrierten ihrerseits am Dreikönigstag in der Kapelle, welche Pidou und Gaudereau in ihrem Haus eingerichtet hatten.<sup>136</sup> Bei den Jesuiten deponiert waren vor der Weihe von Pidou de Saint-Olon zum Bischof von Babylon im Jahr 1694 auch das Kirchensilber und die Ornate, die den *Missions étrangères* gehörten.<sup>137</sup> Zumindest zeitweise verband die gemeinsame französische Herkunft also Geistliche, die sich in innerfranzösischen Kontexten fremd gewesen wären. Anders später der ebenfalls französische Jesuit Jacques Villotte: Dieser wandte sich nicht nur gegen die Bestrebungen des französischen Hofes, das Bistum von Isfahan mit jenem von Babylon zu vereinen, für das der Papst nur französische Geistliche ernennen konnte, sondern kritisierte zugleich die Niederlassung von Priestern der *Missions étrangères* in Isfahan und Neu-Dschulfa, weil diese den Jesuiten die Pfarreirechte streitig machten.<sup>138</sup>

In anderen Fällen wirkten französische Geistliche über die Ordensgrenzen hinweg bei der Mehrung von Einfluss und Rang ihres Königs zusammen, wie im Zusammenhang mit der Gesandtschaft von Pierre-Victor Michel bereits gezeigt wurde.<sup>139</sup> Verschiedene Zugehörigkeiten standen also in einem wechselnden Verhältnis zueinander. Gegensätze zwischen den Orden mochten Geistliche gleicher geographischer Herkunft trennen, während in anderen Kontexten Landsmannschaft und Verpflichtungen gegenüber einem weltlichen Patron über die Ordensgrenzen hinaus wenigstens zeitweise verbindend wirkten.

134 Voyage de M. [Bénigne] Vachet à travers la Perse, undatiert [Bericht über die Reise des Autors in den Jahren 1689 bis 1690] (MEP, Bd. 347, 222).

135 [Louis-Marie Pidou de Saint-Olon C.R.] an Bénigne Vachet, Isfahan, I.II.1692 (MEP, Bd. 353, 223).

136 Martin Gaudereau an die *directeurs des Séminaire des Missions étrangères*, Isfahan, 4.I.1693 (MEP, Bd. 353, 233). Vgl. P. Florent Balée S.J. an einen der *directeurs des Séminaire des Missions étrangères*, Hamadan, 23.2.1693 (ebd., 262, 265).

137 [Louis-Marie Pidou de Saint-Olon C.R.] an Bénigne Vachet, Isfahan, I.II.1692 (MEP, Bd. 353, 223).

138 Denkschrift von P. Jacques Villotte S.J. an Kardinal Giuseppe Sacripanti, Präfekt der Propagandakongregation, Rom, 15.9.1710 (APF, SOCG, Bd. 573, fol. 346r–348v).

139 Siehe 3.1.1. *Diplomatische Aufträge*.

Landsmannschaftliche Bindungen spielten auch innerhalb der Orden selbst nicht nur dann eine Rolle, wenn Ordensangehörige von weit entfernten Missionen aus in Rom persönliche Anliegen verfolgten<sup>140</sup>; sie prägten ebenso die Verhältnisse vor Ort mit. »Sowohl der portugiesischen als auch der französischen Nation liegen ihr König und die Vorteile ihrer Nation sehr am Herzen. Aus Erfahrung sehe ich und habe ich gesehen, dass die Ordensgeistlichen, obwohl sie die Welt verlassen haben, besonders hitzig sind, und dies versetzt die Nationen gegeneinander in Eifer«, schrieb der Provinzialvikar der unbeschuhten Karmeliten in Schiras 1675 über die Abneigung der Portugiesen in Goa gegen den Einsatz von Patres französischer Herkunft. Von sich selbst behauptete der aus Polen gebürtige Pater, er verstehe sich »mit allen Nationen«. <sup>141</sup> Tatsächlich wirkten die Gegensätze zwischen katholischen Fürsten im Laufe des 17. Jahrhunderts zunehmend auch in seinen Orden hinein.<sup>142</sup> Dabei sollen, folgt man dem französischen Kapuziner Raphaël du Mans, bei den unbeschuhten Karmeliten die landsmannschaftlichen Bindungen im Vergleich zu den anderen in Isfahan vertretenen Orden von geringer Bedeutung gewesen

140 Dazu 1.3.2. *Pflege personaler Beziehungen*.

141 P. Girolamo di Gesù Maria O.C.D. an P. Jean Chrysostome de Saint-Paul, *praepositus generalis* O.C.D., Schiras, 31.8.1675: »[...] come la Nazione Portoghese, così anco la Francese, porta assai il suo Re e i vantaggi della Nazione, in che dalla pratica vedo et ho visto, che gli Religiosi non ostante che lasciarono il mondo sono più fervorosi, e questa cosa mette le Nationi in zelosia.« (AGOCD, 238/q/2).

142 Einzelne unbeschuhte Karmeliten französischer Herkunft machten auch in Persien aus ihrer Präferenz für Landsleute keinen Hehl. So P. Ange de Saint-Joseph in seiner Korrespondenz mit einem *definitior* und späteren *praepositus generalis* ebenfalls französischer Herkunft: 6.4. *Die Mission als Gegenwelt: Rechtfertigungsstrategien eines landeskundigen unbeschuhten Karmeliten*. Als 1683 ein der französischen Krone nicht genehmer Pater zum *praepositus generalis* gewählt wurde, versagten die Vertreter der französischen Ordensprovinzen auf Geheiß des Botschafters des Königs in Rom dem neuen Ordensgeneral die Anerkennung und verweigerten die Teilnahme am Generalkapitel. Siehe Generalkapitel, 8., 14. und 22.5.1683 (*Fortes*, Acta capituli generalis O.C.D., Bd. 2, 488–491, vgl. XXXII f.). Seit 1644 hatte das Generalkapitel versucht, solcher Einflussnahme einen Riegel vorzuschieben, indem es Ordensmitglieder, die in Ordensangelegenheiten an die Protektion von Fürsten und anderer ordensfremder Personen rekurrerten, mit Strafe bedrohte. Siehe Generalkapitel, 20.4.1644 (ebd., Bd. 2, 10 f.). Bestätigung: 13.5.1647, 10.5.1650, 7.5.1653, 9.5.1656, 9.5.1659, 4.5.1662, 28.4.1665, 23.4.1671, 17.4.1674, 10.5.1677, 14.5.1680, 24.5.1683, 6.5.1686, 2.–3.5.1689, 2.5.1692, 28.4.1695, 21.4.1698 (ebd., Bd. 2, 45 f., 94 f., 160, 194 f., 229 f., 263 f., 301 f., 342 f., 378 f., 416, 460 f., 506 f., 545, 574 f., 610, 651 f., 690), 19.4.1701, 16.4.1704, 16. und 18.5.1707, 13.5.1710, 8.5.1713, 4.5.1716, 2.5.1719, 28.4.1722, 24.4.1725, 19.4.1728, 16.4.1731, 17.5.1734, 14.5.1737, 9.5.1740, 7.5.1743, 28.4.1750 (ebd., Bd. 3, 19 f., 58 f., 95 f., 129, 162 f., 195 f., 227 f., 260 f., 298, 330 f., 368 f., 402 f., 432 f., 454, 472, 489). Vgl. 1.3.2. *Pflege personaler Beziehungen* zum Ideal des Nichtverflochtenseins.



sein. Die »Tugend« der unbeschulten Karmeliten überwiege gegenüber der »natürlichen Abneigung, die man sonst zwischen den verschiedenen Nationen finde«, auch wenn sie dem gleichen Orden angehörten.<sup>143</sup>

Auch im Jesuitenorden spielten landsmannschaftliche Bindungen und Gegensätze eine wichtige Rolle. Dem Anspruch, die Gesellschaft Jesu sei »eine einzige Nation« und deshalb allein aus praktischen Gründen in Provinzen aufgeteilt, stand eine Provinzaufteilung gegenüber, die viel stärker kulturellen und politischen Kriterien folgte. Landsmannschaftliche Bindungen prägten viele Jesuiten auch in ihrem Ordensleben, wie Markus Friedrich betont hat:

Der universale Aktionsraum des Ordens begann [...] bald in ein Nebeneinander von mehr oder weniger isolierten, zugleich aber häufig emotional aufgeladenen Ordensprovinzen und *nationes* zu zerfallen, die sich verstärkt als eigenständige Handlungsräume begriffen und einander im entscheidenden Moment oft die Kooperation versagten.<sup>144</sup>

Innerjesuitische Gegensätze zwischen Patres unterschiedlicher Herkunft schlugen 1657 besonders heftig nach Isfahan durch, als sich der aus Kärnten gebürtige Pater Bernhard Diestel als Träger von Briefen des Kaisers, der Könige von Frankreich und Polen, des Großherzogs der Toskana und des Ordensgenerals für den Schah aus der Sicht des französischen Superiors Alexandre de Rhodes nicht hinreichend dafür einsetzte, dass der Schah der Mission einen Niederlassungsort gewährte. Da Alexandre de Rhodes Pater Diestel die Abnahme des vierten Gelübdes verweigerte<sup>145</sup>, habe dieser den *assistant de France* in Rom einen »Hund« geschimpft; Ermahnungen habe er mit »unwürdigen Worten gegen die ganze französische Assistenz« beantwortet und de Rhodes vorgeworfen, ihm gegenüber »tyrannisch« zu handeln.<sup>146</sup> Die Klage von Alexandre de Rhodes gipfelte im Vorwurf, Diestel habe über den Dragomanen der VOC erreicht, dass er allein zur Übergabe der Geschenke des Königs von Frankreich an den Hof gerufen wurde, die doch er, de Rhodes, vorbereitet hatte. Diestel habe dem Dragomanen

143 P. Raphaël du Mans O.F.M. Cap. an Jean-Baptiste Colbert, Isfahan, 20.8.1670: »leur vertu surpassant l'antipathie naturelle qui se rencontre entre les diverses nations, quoique du même habit et profession« (ed. in: *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 236 f.).

144 *Friedrich*, *Der lange Arm Roms?*, 391, 403–422, 425–429, Zitat: 428 f.

145 Diestel konnte das Gelübde einige Monate später in Daman (Indien) ablegen (*O'Neill/Domínguez*, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Bd. 2: 1119 f., s.v. »Diestel, Bernhard«).

146 P. Alexandre de Rhodes S.J. an P. Goswinus Nickel, *praepositus generalis* S.J., Isfahan, 5.3.1657: »[...] etiam alia verba protulit indigna contra universam Galliae Assistentiam, et in me quoque coepit inveni exprobrans mihi quod tyrannice cum ipso agerem, eo quod ipsius professionem nondum admiseram [...]« (ARSI, Gallia, 103 II, fol. 223r/v, Zitat: 223v).

versprochen, sich dafür einzusetzen, dass er durch den Kaiser zum Agenten beim Schah »mit einem sehr reichlichen jährlichen Lohn« ernannt werde. Dabei sei der niederländische Dragomane, ein Katholik, doch »ganz den Kapuzinerpatres ergeben«, die ihn seit seiner Kindheit erzogen hätten.<sup>147</sup> Wenn man den Ausführungen von Alexandre de Rhodes Glauben schenken kann, verweist die Episode zugleich auf die Bedeutung landsmannschaftlicher Identitäten *innerhalb* der Gesellschaft Jesu und auf deren Überlagerung durch andere Identitätszuschreibungen, waren die Kapuziner – gemeint war vor allem der bestens vernetzte Raphaël du Mans – doch ihrerseits französischer Herkunft und aufgrund der Entstehungsgeschichte ihrer Mission in Isfahan enger mit der französischen Krone verbunden als die Jesuiten.<sup>148</sup> Den situativen Charakter »protonationaler« Identitäten illustriert weiter der Umstand, dass der französische Jesuit Alexandre de Rhodes dem *praepositus generalis* im gleichen Brief die Vorteile schilderte, die sich für die Mission ergeben würden, wenn man den Kaiser dazu bewegen könnte, statt des Dragomanen der VOC die (französischen) Jesuiten zu seinen Agenten zu ernennen.<sup>149</sup>

Während die Augustiner in Persien aufgrund ihrer jurisdiktionellen Abhängigkeit im Rahmen des *Padroado* in der ganzen Zeit des Bestehens ihrer Mission als Agenten der portugiesischen Krone und des Vizekönigs des *Estado da Índia* wahrgenommen wurden, fehlte der Beziehung der Jesuiten zur französischen Krone eine vergleichbare jurisdiktionelle Grundlage. Allerdings strahlten die Bemühungen der französischen Krone, die französischen Provinzen der Gesellschaft an sich zu binden und die distinkte, gallikanische Identität der *Assistance de France* innerhalb des Ordens und gegenüber dem Papst zu stärken, auch zu den Jesuiten im Safavidienreich aus.<sup>150</sup> So setzte der Nachfolger von Alexandre de Rhodes und Aimé

147 »[...] nam P. Bernardus [Diestel] illi Hollandorum interpreti promisit se curaturum ut is constitueretur ab Augusto Caesare ipsius agens apud Regem Persidis cum annuo stipendio satis pingui, [...]. Illud tamen nobis commodum non erit, quoniam ille Hollandorum interpres vocatus David quamvis Catholicus sit, totus tamen est Patribus Capucinis addictus, ut pote ab ipsis a puero educatus.« (Ebd.).

148 Dazu 1.1.3. *Propagandakongregation und weltliche Patronatsansprüche*.

149 P. Alexandre de Rhodes S.J. an P. Goswinus Nickel, *praepositus generalis* S.J., Isfahan, 5.3.1657 (ARSI, Gallia, 103 II, fol. 223v–224r).

150 Zu den Beziehungen zwischen französischer Krone und Gesellschaft Jesu im späten 17. Jahrhundert: Gay, *Jesuit Civil Wars*, 13–77. Jean-Pascal Gay zeigt, wie durch solche Festlegungen die Regierung des Ordens zeitweise empfindlich gestört wurde. 1688 erreichten die aus der Politik der französischen Krone resultierenden Spannungen einen Höhepunkt, als Ludwig XIV. den französischen Jesuiten die Korrespondenz mit Ordensgeneral Tirso González untersagte. In einer zentralen moraltheologischen Frage wie dem richtigen Umgang mit den *opinionones probabiles* war die Gesellschaft damals entlang der Grenzen von Provinzen und Assistenzen tief gespalten. Zur ordensinternen

Chézaud, Claude-Ignace Mercier, in seiner Korrespondenz mit dem *assistant de France* in Rom Mission und französische Machtentfaltung in Asien gleich. 1673 pries er die Erfolge der Truppen des Königs auf Ceylon gegen die Niederländer und in Südindien gegen den Herrscher von Golkonda als »hervorragende Nachrichten sowohl für Frankreich als auch für den Heiligen Glauben«, die Eroberung von São Tomé (dem heutigen Chennai in Südindien) als Gabe der göttlichen Vor-sehung, die aller Welt zeigen wolle, dass Frankreich den Glauben wiederbeleben werde, den der Apostel Thomas einst dorthin gebracht hatte.<sup>151</sup> Den königlichen Gesandten weltlichen Standes, die 1708 beziehungsweise 1718 nach Isfahan kamen, gestanden die Jesuiten in ihrer Kirche das gewünschte Zeremoniell als Botschafter des Allerchristlichsten Königs zu.<sup>152</sup> Indem sie den Gesandten Michel und Gardane ihre Kirche als »französische Kirche« zur Verfügung stellten, konnten sie einerseits den Kapuzinern den Vorrang als französische Missionare streitig machen. Andererseits gewannen sie zur Verteidigung der Privilegien ihres Ordens gegenüber dem Inhaber der bischöflichen Jurisdiktion den Rückhalt der Gesandten.

### 5.2.2 Ordensgeistliche und bischöfliche Autorität

Die Institutionen der Ortskirche wurden ebenso durch das Ineinanderwirken der weltlichen Patronatsansprüche und der Versuche der römischen Kurie, den päpstlichen Primat durchzusetzen, bestimmt. Wie andere Missionsgebiete blieb Persien jedoch *de facto* ein Bereich kirchlichen Ausnahmerechts, weil die Missionare lange Zeit keinem Bischof unterstanden oder sich in der Praxis dessen Autorität entzogen. Infolgedessen entfaltete auch das seit den 1630er Jahren eingeführte Verfahren zur Gewährung der *facultates* seine Wirkung nur teilweise und mit großer Verzögerung. Der seit der Gründung der Propagandakongregation insbesondere durch deren Sekretär, Francesco Ingoli, erklärte Wille, die Missionare aus dem Ordensklerus der möglichst wirksamen Kontrolle von Bischöfen zu unterwerfen<sup>153</sup>, nahm in Persien erst seit den 1680er Jahren allmählich Gestalt an. Bereits bei der Ernennung je eines Bischofs für die Diözesen von Isfahan und

---

Auseinandersetzung um das Verbot des Werkes *De recto usu opinionum probabilium*, das Ordensgeneral Tirso González 1691 ohne die Zustimmung ordenseigener Zensoren drucken ließ: ebd., 157–196.

151 P. Claude-Ignace Mercier S.J. an P. Claude Boucher, *assistant de France* S.J., Isfahan, 12.1.1673: »d'excellentes nouvelles [...] et pour la France et pour notre Sainte Foi« (ARSI, Gallia, 97 II, Dok. 128, fol. 353r–354r).

152 Dazu 5.2.2. *Ordensgeistliche und bischöfliche Autorität*.

153 Vgl. 1.1.3. *Propagandakongregation und weltliche Patronatsansprüche* und 1.1.4. *Propagandakongregation und Ordensprivilegien*.

Babylon (Bagdad) im Jahr 1632 waren die Missionare zwar trotz des formellen Vorbehalts ihrer Exemtionen und Privilegien in jenen Fällen, die das Konzil von Trient, die für dessen Interpretation zuständige Konzilskongregation und die apostolischen Konstitutionen vorsahen – also die Abnahme der Beichte und die Ausübung von Pfarreirechten –, der Jurisdiktion dieser Prälaten unterstellt worden.<sup>154</sup> Allerdings blieb dieser Entscheid in der Praxis wirkungslos, weil der Bischof von Isfahan, der unbeschulte Karmelit Juan Thadeo de San Eliseo, starb, bevor er sein Amt in Persien antreten konnte, und sich jener von Babylon nie in seine Diözese begab. Stattdessen amtierten von 1638 bis 1696 die französischen Bischöfe von Babylon zugleich als apostolische Vikare der Diözese Isfahan. Mit deren Autorität als Bischöfe konfrontiert sahen sich die Missionare indessen nur in den Jahren 1640 bis 1642 und dann zeitweise wieder seit 1682, als die Bischöfe von Babylon tatsächlich ihre Residenzpflicht erfüllten und in Isfahan beziehungsweise Hamadan lebten. Als Administrator und ab 1683 Bischof von Babylon und apostolischer Vikar von Isfahan residierte allerdings auch François Picquet nur von 1682 bis 1684 in Isfahan; 1684 ließ er sich in Hamadan nieder, wo er schon im folgenden Jahr starb.<sup>155</sup> 1687 ernannte der Papst den bereits in Hamadan lebenden Theatiner Louis-Marie Pidou de Saint-Olon zum Nachfolger des Verstorbenen. 1690 begab sich Pidou nach Isfahan, wo er aber erst 1694 durch den Erzbischof von Naḥčivān zum Bischof von Babylon geweiht und damit effektiv in sein Amt eingesetzt wurde.

Mit der Ernennung des unbeschulerten Karmeliten Élie de Saint-Albert zum Bischof von Isfahan 1693 und dessen Weihe 1696 trat ein in einem engeren Verhältnis zur Propagandakongregation stehender Prälat *de iure* an die Stelle des französischen Bischofs von Babylon. Da Letzterer jedoch wegen der widrigen Bedingungen in Bagdad nach wie vor in Isfahan oder Hamadan residierte, lebten zeitweise zwei Bischöfe innerhalb der gleichen Diözese, ja in der gleichen Stadt. Aufgrund der unterschiedlichen Herkunft der Bischöfe und der diplomatischen Aufgaben, mit denen die französische Krone die Bischöfe Picquet und Pidou de Saint-Olon betraute, wirkten europäische Bruchlinien in den lokalen Kontext hinein.<sup>156</sup> Zeitlich eingegrenzt wurden die Konflikte dadurch, dass der 1696 geweihte Élie de Saint-Albert seinerseits nur bis 1699 in Isfahan blieb und danach in Rom

154 *Congregazione generale*, 23.9.1783: Dekret vom 8.11.1632 über die *facultates* der Bischöfe von Isfahan und Babylon (APF, Acta, Bd. 153, fol. 469r/v). Vgl. die Dekrete des Konzils von Trient: 23. Sitzung: *Decreta super reformatione*, canon 15; 25. Sitzung: *Decretum de regularibus et monialibus*, cap. 11 (ed. in: *Wohlmuth* [Hg.], *Konzilien der Neuzeit*, 749, 780).

155 Siehe *Goyau*, François Picquet, consul de Louis XIV. Vgl. *Hellot-Bellier*, *France – Iran*, 67f.; *Metzler*, *Nicht erfüllte Hoffnungen in Persien*, 692–695.

156 Vgl. 3.1.1. *Diplomatische Aufträge*.

Rückhalt für seine umstrittene Amtsführung suchte. Erstmals in der Geschichte der Diözese Isfahan wurde das Bischofsamt nach dem Tod des unbeschuheten Karmeliten im Jahr 1708 für längere Zeit durch einen vor Ort residierenden Prälaten wahrgenommen: mit der Ernennung des Dominikaners Barnaba Fedeli di Milano zum apostolischen Vikar und 1716 zum Bischof von Isfahan. Fedeli konnte sich 1719 durch den Erzbischof von Naḥčivān zum Bischof weihen lassen. Er lebte bis 1730 in Isfahan und starb 1731 in Schiras, wo er auf eine Gelegenheit gewartet hatte, nach Italien zurückzukehren.<sup>157</sup> Zu seinem Nachfolger ernannte Clemens XII. 1732 den unbeschuheten Karmeliten Filippo Maria di Sant'Agostino, der das Amt von seiner Weihe 1736 bis zu seinem Tod 1749 von Neu-Dschulfa aus versah. Die beiden Nachfolger, ebenfalls unbeschuhete Karmeliten, Sebastiano di Santa Margherita (1751–1755) und Cornelio di San Giuseppe (1758–1797), residierten wegen der gefährlichen Lebensbedingungen nicht mehr in Isfahan oder Neu-Dschulfa, sondern in Basra und anderen Handelsplätzen der Golfregion. Cornelio di San Giuseppe reiste 1771 von Basra nach Italien und ließ einen Verwalter zurück.<sup>158</sup>

Die nur sporadische Präsenz eines Bischofs oder apostolischen Vikars ermöglichte es den Missionaren, Pfarreirechte über jene Gläubigen wahrzunehmen, die ihre Kirche besuchten. Dies entsprach den *facultates*, die ihnen in allen Diözesen ohne Bischof, Ordinarius oder apostolischen Vikar sowie in Pfarreien ohne Pfarreipriester die Spende sämtlicher Sakramente mit Ausnahme der Weihen und der Konfirmation erlaubten.<sup>159</sup> Ohne dass im engen Sinn von »Nationalkirchen« gesprochen werden kann, entstanden in Isfahan und Neu-Dschulfa *de facto* mehrere Kirchen mit Pfarrefunktionen, die von Geistlichen jeweils unterschiedlicher Ordenszugehörigkeit und geographischer Herkunft betreut wurden.<sup>160</sup> Dies galt auch für Orden, welche die Übernahme der Pfarreiseelsorge in ihren Konstitutionen grundsätzlich ausschlossen. So stützten die Jesuiten den Anspruch, ihre Kirche in Neu-Dschulfa habe als alleinige Pfarrkirche der »Franken« und katholischen Armenier zu gelten, vor allem auf den Umstand, dass es in der armenischen Vorstadt längere Zeit keine andere katholische Kirche gegeben hatte. 1694 lehnte die *Propaganda fide* das Ansinnen der Jesuiten ab.<sup>161</sup> Ähnlichen Ansprüchen der

157 Über Pater Barnaba Fedeli di Milano: *Eszer*, Barnaba Fedeli di Milano O.P.

158 *Ambrosius a Sancta Teresia*, Hierarchia carmelitana, 27–38.

159 Siehe die Formel 4 der *facultates*, wie sie zum Beispiel 1662 P. Dionisio di Gesù O.C.D., Präfekt der Missionen seines Ordens in Persien, gewährt wurden (ACDF, SO, St.St., OO 1 f, fol. 252r/v, die Formel zum Beispiel in: OO 5 h). In der Terminologie der Kurienkongregationen wurde der Provinzialvikar O.C.D. als Präfekt bezeichnet.

160 *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 27–30.

161 P. Jean Boucher S.J. an P. Tirso González, Ordensgeneral S.J., Isfahan, 18.10.1692 (ARSI, Gallia, 97 I, fol. 377r, 378v); *Congregazione generale*, 4.5.1694 (APF, Acta, Bd. 64, fol. 68r/v).

unbeschuhten Karmeliten traten die Dominikaner 1706 unter Berufung auf diesen Entscheid entgegen.<sup>162</sup> Dass die Jesuiten in ihrer Kirche weiterhin Pfarrefunktionen erfüllten, bestätigte – in Unkenntnis des Entscheides von 1694 – einer ihrer Widersacher, der Dominikaner Barnaba Fedeli di Milano, als er 1714 die Visitation der Missionen mit jener der Jesuiten beginnen wollte, »weil ihre Kirche die einzige Pfarrei in Dschulfa« sei.<sup>163</sup>

Wenn ein Bischof oder apostolischer Vikar tatsächlich die Funktionen seines Amtes wahrzunehmen beanspruchte, war für Konflikte gesorgt. Zum ersten Mal geschah dies, als 1640 der unbeschuhte Karmelit Bernard de Sainte-Thérèse nach Isfahan kam. Der Bischof beherrschte keine der vor Ort gängigen Sprachen, besaß keinerlei Missionserfahrung und fand sich in Verhältnissen wieder, die ihm völlig unvertraut waren. Er zeigte keinerlei Bereitschaft, bei der Beurteilung der lokalen Praktiken von den strengen konfessionskirchlichen Normen abzurücken, die er aus seiner Heimat mitbrachte.<sup>164</sup> Gegen all jene, die aus seiner Sicht diese Normen nicht respektierten, setzte er seine Jurisdiktionsgewalt als Bischof ein, statt die kirchenrechtlichen Möglichkeiten der Dispens zu nutzen, die ihm als Bischof entweder direkt zustanden oder für die er sich auf dem Weg der Supplik an die Kurie hätte einsetzen können.<sup>165</sup> Für die Ordensgeistlichen stand das Recht auf dem Spiel, als Pfarreipriester zu wirken.<sup>166</sup> Trotz gemeinsamer Ordenszugehörigkeit war dabei das Verhältnis des Bischofs zu den unbeschuhten Karmeliten, die zuerst mit ihm ihr Haus teilen mussten, keineswegs besser als jenes zu den Augustinern und den Kapuzinern. Einer der unbeschuhten Karmeliten beklagte sich, der Bischof habe sie als »gemeine Kerle, Esel und Prahlanse« bezeichnet und von der Abnahme der Beichte suspendiert.<sup>167</sup> Nachdem sich Bernard de

162 P. Antonino da Poschiavo O.P. an P. Agostino de Ambrun O.P., in Santa Sabina, Rom, Isfahan, 2.9.1706 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 2, fol. 490r–491v, hier 490r/v).

163 *Congregazione generale*, 17.12.1714: »per essere la Chiesa loro l'unica Parrocchia in Giulfa« (APF, Acta, Bd. 84, fol. 745v).

164 Siehe dazu seine Korrespondenz, teilweise ed. in: *Mirot*, *Lettres écrites de Perse*.

165 Insbesondere in der Frage der Mischehen prallten deshalb die kirchlichen und die lokalen gesellschaftlichen Normen in aller Schärfe aufeinander (siehe 5.4.2. *Mischehen*).

166 Vgl. P. José do Rosário O.S.A. an Francesco Ingoli, Sekretär der Propagandakongregation, Isfahan, 10.6.1642: »[...] mas com qué animo poderemos sofrer que o Senhor Bispo nos trate deste modo e queira privar os religiozos mendicantes do officio de parrochos, que com tanta satisfação estam exercitando [...]«. (Ed. in: *Alonso*, P. José del Rosario O.S.A., 278–279, Zitat: 279).

167 [P. ? O.C.D.] an [P. Paolo Simone di Gesù Maria, *praepositus generalis* O.C.D.], Isfahan, 25.5.1641: »da vigliacchi, da bestie, da farfanti« (AG OCD, 236/a/48). Vgl. P. Carlo di Gesù Maria, Generalvisitorator O.C.D., an das [*Definitorium generale* O.C.D.], Isfahan, 15.7.1641 (AG OCD, 236/b/47); P. Felice di Sant'Antonio O.C.D. an [P. Filippo di San Jacopo, *praepositus generalis* O.C.D. ?], Isfahan, 20.2.1641 (AG OCD, 237/i/1 und 16); ders.

Sainte-Thérèse gänzlich isoliert hatte und nach eigenen Angaben sogar zum Opfer eines gewalttätigen Übergriffs geworden war, ernannte er 1642, nach einem Aufenthalt von weniger als zwei Jahren, den Prior der Augustiner zum Generalvikar und kehrte nach Frankreich zurück.<sup>168</sup>

Erst vierzig Jahre später kam mit François Picquet 1682 wieder ein Prälat nach Isfahan, der dort den Anspruch erheben konnte, als apostolischer Vikar bischöfliche Funktionen wahrzunehmen. Anders als Bernard de Sainte-Thérèse war Picquet, der vor seiner Weihe zum Priester 1664 als französischer Konsul in Aleppo gewirkt hatte, zwar nicht mit den Verhältnissen in Persien, so doch wenigstens mit jenen in den Missionen im osmanischen Nahen Osten vertraut. Auch er stieß beim Versuch, die Ordensgeistlichen stärker der bischöflichen Gewalt unterzuordnen, auf entschiedenen Widerspruch. Die Missionare beriefen sich auf ihre Privilegien und schrieben dem Bischof die Absicht zu, die Orden zu zerstören.<sup>169</sup> Picquet forderte, dass ihm die Ordensgeistlichen bei ihrer Ankunft ihre Patente vorlegten und ihre *facultates* in Abhängigkeit von ihm als Inhaber der bischöflichen Jurisdiktion ausübten. Stattdessen hätten die Ordensgeistlichen aufgrund ihrer *facultates* die gleiche Absolutions- und Dispensgewalt wie die Bischöfe beansprucht.<sup>170</sup>

Die Opposition gegen den Bischof vereinte Angehörige unterschiedlicher Orden, die in anderen Fragen zerstritten waren. Im Anspruch, die *facultates* zu prüfen, sah der unbeschulte Karmelit Élie de Saint-Albert eine Verletzung der *bulle persica*, mit der Clemens VIII. die Missionare seines Ordens von der Jurisdiktion eines jeden Prälaten und kirchlichen Amtsträgers ausgenommen habe. Nach der Art der französischen Bischöfe wollte Picquet den Ordensgeistlichen

---

an [P. Paolo Simone di Gesù Maria, *praepositus generalis* O.C.D. ?], Isfahan, 4.6.1641 (AG OCD, 237/1/2).

168 Bernard de Sainte-Thérèse O.C.D., Bischof von Babylon, an [François Tardif ?], o. O. [Sidon], undatiert [1642] (ed. in: *Mirot, Lettres écrites de Perse*, 154 f.). Nichts von diesen Konflikten ist in der 1665 in Paris veröffentlichten Ordensgeschichte von P. Louis de Sainte-Thérèse O.C.D. zu erfahren. Dem Autor zufolge reiste der der Bischof vielmehr nach Frankreich zurück, um Richelieu über die aussichtsreichen Perspektiven der Mission zu informieren (*Louis de Sainte-Thérèse, Annales*, 340–344).

169 Vgl. François Picquet, Bischof von Babylon, an Jacques-Charles de Brisacier, *supérieur des Séminaire des Missions étrangères*, Isfahan, 27.II.1683: »Nous avons à faire ici à des religieux délicats, et qui regardent un évêque ou un supérieur avec peine, et comme une nouveauté préjudiciable à leur liberté et à leurs privilèges, ne voulant rendre presque aucune soumission ni obéissance, et si l'on veut exiger quelque chose de juste et selon l'intention de la Sacrée Congrégation [*Propaganda fide*], ils crient d'abord qu'on n'est venu ici que pour détruire les ordres religieux et les anciens missionnaires; [...]« (MEP, Bd. 35I, 48, zit. in: *Goyau, François Picquet, consul de Louis XIV*, 302 f.).

170 Ders. an Abbé Sevin, *procureur* der *Missions étrangères* in Rom, Hamadan, 26.6. und 3.7.1684 (MEP, Bd. 35I, 71 f.).

ein »großes Joch« auferlegen.<sup>171</sup> Dem französischen Kapuziner Raphaël du Mans zufolge lehnten es die Missionare aller Orden ab, sich regelmäßig unter der Autorität Picquets als Ortsbischof zu versammeln. Eine Besprechung hätten die Superiore der Missionen »mit bitterem und eiskaltem Herz« verlassen. In der Folge hätten sie Picquet von gleich zu gleich besucht.<sup>172</sup> Sowohl der unbeschuhte Karmelit als auch der Kapuziner machten die Abneigung gegen Picquet nicht zuletzt an dessen Begleitern fest, die der Priesterkongregation des *Oratoire* angehörten und durch die *Missions étrangères de Paris* entsandt wurden. »Überall, wo diese hinkämen«, wollten sie, so Élie de Saint-Albert, »sogleich den Klerus dominieren« und die Ordensgeistlichen »unterwerfen«.<sup>173</sup> Raphaël du Mans unterstrich diesen Vorwurf seinerseits, indem er den Bischof und seine Begleiter in die Nähe des Jansenismus rückte.<sup>174</sup> Mit dem Jansenismusvorwurf, der gegen die Oratorianer auch in Frankreich erhoben wurde, brachte er ein Argument ins Spiel, das darauf angelegt war, die Position des Bischofs gegenüber der Propagandakongregation zu schwächen. Grundsätzlich entsprach nämlich der Anspruch Picquets, die *facultates* zu prüfen und damit ein Zeichen der Unterordnung der Ordensgeistlichen unter seine Autorität als Ortsbischof zu setzen, durchaus den Vorstellungen der Kurienkongregation, von der Picquet denn auch einen Entscheid zu seinen Gunsten forderte.<sup>175</sup>

171 P. Élie de Saint-Albert O.C.D. an [P. Charles de Saint-Bruno], *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 14.7.1683: »Gran giogo pretende d'imponerci questo Monsignor secondo sogliono pretendere li vescovi di Francia [...]« (AGOCD, 237/h/1).

172 P. Raphaël du Mans O.F.M. Cap. an P. Urbain de Paris, Guardian O.F.M. Cap. in Smyrna, Isfahan, 30.7.1683: »Nous sortîmes tous, le cœur amer et froid comme glace.« (Ed. in: *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 277 f., Zitat: 278).

173 P. Élie de Saint-Albert O.C.D. an P. Onorio dell'Assunta, *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 24.7.1689: »[...] per tutto dove arrivati subito hanno voluto dominare il Clero e subgiugarsi gli Religiosi col scandalo dei nuovi Christiani e colla destruttione totale della dai Religiosi edificata Christianità.« (AGOCD, 237/h/8).

174 P. Raphaël du Mans O.F.M. Cap. an P. Urbain de Paris, Guardian O.F.M. Cap. in Smyrna, Isfahan, 30.7.1683: »Voici où nous en sommes. Jansénisme et antimoinerie mangent les habitants réguliers de l'Europe.« (Ed. in: *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 275–286, Zitat: 285). Während seines Aufenthaltes bei den Kapuzinern in Bagdad habe Pierre Billard (einer der Begleiter Picquets) »mit seinem offenen Jansenismus« alle Patres und Laien aufgebracht: »M<sup>sr</sup> avait encore amené et pris un autre presbytre, appelé Mr. Billard lequel avec permission et dépense de M<sup>sr</sup>, vint par avance en notre maison de Bagdad, où le long de son séjour de 5 ou 6 mois, a pensé faire enrager tous nos frères et Chrétiens du pays, pour son jansénisme ouvert.« (Ebd., 275).

175 François Picquet, Bischof von Babylon, an Abbé Sevin, *procureur* der *Missions étrangères* in Rom, Hamadan, 26.6. und 3.7.1684 (MEP, Bd. 351, 71 f.). Vgl. *Goyau*, François Picquet, consul de Louis XIV, 305, und *Antelmy*, La vie de Messire François Picquet, 447.



Die Ernennung des unbeschuhten Karmeliten Élie de Saint-Albert zum Bischof von Isfahan erfolgte auf Betreiben der Gebrüder Sceriman, einer der reichsten armenischen Kaufmannsfamilien von Neu-Dschulfa, die für eine Union der armenischen Kirche mit Rom eintrat und den Berichten des künftigen Bischofs zufolge versprochen hatte, für die finanzielle Dotierung des Amtes aufzukommen. Die Wahl des eifrigen Paters stand für stärkere konfessionelle Abgrenzung und entsprach der Tendenz, die Missionen stärker der Autorität Roms zu unterwerfen.<sup>176</sup> Dazu wählte die *Propaganda fide* den Bischof oder apostolischen Vikar fortan aus dem Kreis der unbeschuhten Karmeliten oder aus jenem der dominikanischen Observantenkongregation von Santa Sabina, die beide eine vergleichsweise enge Bindung zur Kurie pflegten. Dabei sollte sich zeigen, dass auch Ordensgeistliche als Inhaber der bischöflichen Jurisdiktion auf den Prärogativen bestanden, über die sie aufgrund ihrer Ernennung durch den Papst zu verfügen meinten. Zugleich bestätigte die Propagandakongregation die restriktive Definition der *facultates*, wie sie François Picquet gegenüber den Ordensgeistlichen vertreten hatte. 1702 befand sie, dass die Missionare bei ihrer Ankunft dem Diözesan die *facultates* zur Kenntnisnahme vorzulegen hätten. Sie dürften zwar predigen und Beichten abnehmen, ohne sich der Prüfung des Bischofs oder dessen Vikars zu unterwerfen; hingegen sei es den Missionaren untersagt, Pfarreirechte ohne die Zustimmung des Inhabers der bischöflichen Jurisdiktion auszuüben.<sup>177</sup>

Seit der Ernennung von Élie de Saint-Albert zum Bischof von Isfahan führten die Jesuiten den Widerstand der Ordensleute gegen die Beschränkung ihrer Privilegien an. Im Fall von Élie de Saint-Albert verband sich der jurisdiktionelle Gegensatz mit den Kontroversen um das Vorgehen gegenüber den »schismatischen« Armeniern. Während Letztere unter dem Nachfolger des unbeschuhten Karmeliten, Barnaba Fedeli di Milano, wieder an Schärfe verloren, spitzte sich damals der jurisdiktionelle Gegensatz weiter zu. 1714 musste Fedeli – noch als apostolischer Vikar – auf die ihm durch die Propagandakongregation aufgetragene Visitation der Kirchen verzichten, weil die Jesuiten seine Zuständigkeit nicht akzeptierten und sich Fedeli nicht der zu erwartenden Weigerung der übrigen Orden aussetzen wollte.<sup>178</sup> Bei einem neuerlichen Versuch, den er im Jahre 1718 nach einem Entscheid der *Propaganda fide* zu seinen Gunsten unternahm<sup>179</sup>, sah

176 Dazu 4.2.2. *Konfessionelle Scharfmacher in römischer Gunst*.

177 *Congregazione generale*, 4.9.1702 (APF, Acta, Bd. 72, fol. 224v–225r).

178 *Congregazioni generali*, 3.10.1713 (APF, Acta, Bd. 83, fol. 569v–571v), 27.8.1714 (ebd., Bd. 84, fol. 745v–746r) und 25.2.1715 (ebd., Bd. 85, fol. 109r–111v). Vgl. P. Barnaba Fedeli di Milano O.P., apostolischer Vikar, an Kardinal Giuseppe Sacripanti, Präfekt der Propagandakongregation, Neu-Dschulfa, 4.6.1714 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 3, fol. 444r).

179 *Congregazione generale*, 25.2.1715: »[...] S. Congregatio intendit omnes vel Parochos, vel Missionarios in iis quae respiciunt curam animarum, et sacramentorum administrationem

er sich wieder mit der Weigerung der Jesuiten konfrontiert. Diese beriefen sich auf die Privilegien ihres Ordens, während Fedeli im Sinne der Propagandakongregation den Standpunkt vertrat, dass auch die Jesuiten in Ausübung der Pfarreirechte der ordentlichen bischöflichen Jurisdiktion unterstanden.<sup>180</sup>

Verbündete fanden die Jesuiten in den französischen Gesandten Michel und Gardane, die 1708 beziehungsweise 1718 nach Isfahan kamen. Wie der Botschafter in Konstantinopel und die Konsuln im Osmanischen Reich machten diese den französischen Anspruch auf die Protektion der Missionen und der katholischen Christen geltend, indem sie mehr oder weniger enge Beziehungen zu den Missionaren französischer Herkunft pflegten und es diesen ermöglichten, Pfarreirechte wahrzunehmen. Die nichtfranzösischen Ordensleute schwankten zwischen der grundsätzlichen Ablehnung des französischen Anspruches auf Protektion und dessen pragmatischer Indienstnahme gegenüber den einheimischen Obrigkeiten und den »schismatischen« Armeniern. Der lombardische Dominikaner Barnaba Fedeli di Milano gelangte von der zunächst positiven Einschätzung einer stärkeren französischen Präsenz als Garantie für den »Frieden« und die »Freiheit« der Missionare und der Katholiken allgemein<sup>181</sup> zu einer schroffen Zurückweisung: 1722 schrieb er, Gardane wolle »mehr herrschen als ihm zustehe, und für die Missionen tue er nichts«.<sup>182</sup>

In den Kontroversen um das Zeremoniell, welches in der Jesuitenkirche in Neu-Dschulfa dem französischen Gesandten gewährt werden durfte, kristallisierten sich die Gegensätze zwischen Ordensprivilegien, weltlichen Patronatsansprüchen und bischöflicher Jurisdiktion. Bereits 1708 hatten die Jesuiten dem französischen Gesandten Pierre-Victor Michel das gewünschte Zeremoniell zugestanden.<sup>183</sup> Indem sie Ange de Gardane 1718 erneut ohne Konsultation des Bischofs in ihrer Kirche das Zeremoniell und damit den Vorrang eines Botschafters gewährten, strebten sie eine Bestätigung ihrer eigenen Rechtsansprüche gegenüber dem Bischof an. Ein heftiger Konflikt entzündete sich 1720, als Barnaba

---

esse subiectos iurisdictioni, ac visitationi Vicariorum Apostolicorum.« (APF, Acta, Bd. 85, fol. 113r/v).

180 P. Barnaba Fedeli di Milano O.P., apostolischer Vikar, an [Kardinal Giuseppe Sacripanti, Präfekt der] Propagandakongregation, Isfahan, 24. II. 1718 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 3, fol. 430r–431v, hier 430v–431r).

181 *Congregazione generale*, 6.8.1714 (APF, Acta, Bd. 84, fol. 471v–472r).

182 P. Barnaba Fedeli di Milano O.P., Bischof von Isfahan, an Kardinal Giuseppe Sacripanti, Präfekt der Propagandakongregation, Isfahan, 10. I. 1722: »Questo Signore Console di Francia, che stà qui in Ispahan, vuole dominare più, che non gli conviene, e per le missioni non fa cosa alcuna.« (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 3, fol. 518v).

183 Mémoire du S<sup>r</sup> [Pierre-Victor] Michel sur son voyage de Perse, o.O., undatiert (BNF, Mss. fr. 7200, 129).

Fedeli di Milano während eines Pontifikalamtes in der Jesuitenkirche am Tag des Kirchenpatrons Joseph, zu dem Gardane miteingeladen worden war, nicht dem französischen Zeremoniell gemäß für Ludwig XV. beten ließ. Er ersetzte das in den Kirchen unter französischem Patronat übliche »Herr, errette unseren König Ludwig« durch »Herr, errette Deine Diener«, und beim *Oremus* erwähnte er zwar »König Ludwig«, ließ aber das »unser« weg. Während Gardane die Jesuitenkirche als »französische Kirche« verstanden wissen wollte, betonte der Bischof, alle Kirchen seien *seiner* Autorität unterworfen.<sup>184</sup> Aus Fedelis Sicht stand seine Autorität als Vertreter des Papstes gegenüber dem unbegründeten Anspruch eines weltlichen Herrschers auf das Kirchenpatronat auf dem Spiel. Nicht der König von Frankreich, sondern der Papst sei »Protector und Oberhaupt aller Missionen der Welt«, unterstrich Barnaba Fedeli. Da er als Bischof Diener des Papstes sei, müsse auch die Jesuitenkirche unter seiner Jurisdiktion stehen.<sup>185</sup>

In der Praxis waren die Dinge weniger klar. An die schon 1632 zugunsten der bischöflichen Zuständigkeiten entschiedene Rechtslage musste die Kurie auch im späten 18. Jahrhundert noch erinnern.<sup>186</sup> Die Anwendbarkeit von Ordensprivilegien, weltlichen Patronatsansprüchen oder bischöflichen Prärogativen war wie die Zuständigkeiten der Kurienkongregationen nicht eindeutig geklärt, sondern wurde jeweils *in actu* bekräftigt. Versuche der Bischöfe, im Sinn der Dekrete des Konzils von Trient ihre Zuständigkeiten als Inhaber der ordentlichen kirchlichen Gerichtsbarkeit geltend zu machen, waren nur zum Teil erfolgreich. Sie führten zu heftigem Widerspruch seitens der Missionare, die sich auf die Privilegien ihrer Orden und ihre *facultates* beriefen. Dass die Missionen eigenen Regeln folgten, manifestierte sich auch in den Beziehungen der Geistlichen zu Menschen anderer Konfession.

184 Ange de Gardane an ?, Isfahan, 20.6.1720: »Je viens d'avoir une preuve des dispositions que j'avais remarquées dans l'esprit des missionnaires étrangers en ce que M<sup>r</sup> l'Évêque d'Hispanhan officiant pontificalement à l'église des pères jésuites [...] ordonna étant aux pieds de l'autel qu'on dit Domine salvum fac servos tuos à la place du verset salvum fac R.N.L., et il dit seulement à l'oremus, ut famulus tuus L. Rex retranchant le mot noster, sur quoi je lui fis sentir qu'il devait prier dans une église française suivant la rubrique et nommément pour le Roi, puisque les missions n'étaient maintenues que par sa protection [...].« (MAE, Correspondance politique, Perse, Bd. 5, fol. 289v–290v). Die Schilderung Gardanes deckt sich mit den Aussagen des Bischofs: P. Barnaba Fedeli di Milano O.P. an Kardinal Giuseppe Sacripanti, Präfekt der Propagandakongregation, [Neu-Dschulfa oder Isfahan], 25.5.1720 (APF, SOCG, Bd. 634, fol. 350v, 348r).

185 »[...] protettore, e superiore di tutte le missioni del mondo« (ebd., fol. 349r). Vgl. [Chick], Chronicle, Bd. 1, 552 f.

186 Etwa *Congregazione generale*, 23.9.1783 (APF, Acta, Bd. 153, fol. 475v–476r, 491v–493r).

### 5.3 Transkonfessionelle »gute Freundschaft und Korrespondenz«

1672 meinte der Jesuit Claude-Ignace Mercier, in Europa sei er von den »Häretikern« noch bedroht worden, in Persien hingegen begegneten diese den Patres mit »jeglicher Art der Zuneigung«. Bei ihrer Ankunft hätten sie ihm einen aus Europa mitgebrachten Käse geschenkt; in der Folge habe er oft kleine Geschenke aus dem Ertrag ihrer Jagd und ihres Fischfangs erhalten. Zweimal hätten die »Häretiker« die Patres zu einem Gastmahl eingeladen, und bei seiner Abreise nach Indien habe ihnen einer sogar ein Almosen hinterlassen.<sup>187</sup> In seinem Brief an den *assistant de France* seines Ordens in Rom nahm Mercier Bezug auf spezifische Praktiken transkonfessionellen Umgangs zwischen den Patres und jenen, die er zumindest im Briefverkehr mit einem Ordensoberen trotz allem als »Häretiker« bezeichnete. Die häufigen kleinen Geschenke, die Einladungen und die Almosen erleichterten den Patres nicht nur den Alltag, sondern charakterisierten in der Gabentauschökonomie der europäischen Diaspora auch auf einer symbolischen Ebene ein Verhältnis »guter Freundschaft und Korrespondenz«. Mit den Gaben anerkannten auch Protestanten die soziale Stellung der Patres, die aufgrund ihres Standes als besitzlose Ordensgeistliche keine gleichartigen Gegengaben zu leisten hatten, sondern spezifische Leistungen immaterieller Art erbrachten. Diese Praxis ungleichen Gabentausches schuf Gemeinsamkeiten zwischen Menschen, die sich in einem muslimischen Umfeld trotz unterschiedlicher Konfession als Christen wahrnahmen.

Im Folgenden sollen die Praktiken von »Freundschaft« und »guter Korrespondenz« in verschiedenen Lebenslagen nachgezeichnet werden, von der Anreise aus Europa und den Reisen zwischen verschiedenen Niederlassungen zum Zusammenleben in Isfahan und Neu-Dschulfa, wo eine kleine Zahl europäischer Christen unterschiedlicher Konfession gemeinsame soziale Räume teilte. Die Darstellung mündet in die Frage nach dem Stellenwert, den in diesem Kontext die Leistungen der Missionare als religiöse Spezialisten besaßen. Dabei werden zum Teil Fragen wiederaufgenommen, die bereits im vorangehenden Kapitel über die Armenier behandelt wurden; insbesondere das Problem der *communicatio in sacris* stellte sich auch in den Beziehungen zu Protestanten.

---

187 P. Claude-Ignace Mercier S.J. an P. Claude Boucher, *assistant de France* S.J., Isfahan, 28.2.1672: »Les hérétiques qui nous menaçaient au sortir d'Europe, ne m'ont fait depuis qu'ils sont ici que toutes sortes de caresses. À leur arrivée, ils me régalerent d'un fromage d'Europe, et depuis ils m'ont fait souvent de petits présents de leur chasse ou de leur pêche, outre qu'ils nous ont traités deux fois chez eux, et depuis quelques jours un d'eux s'en allant aux Indes laissa trois sequins à un autre pour me donner quand il serait parti craignant que je ne les eusse pas reçus de lui.« (ARSI, Gallia, 97 II, Dok. 127, fol. 350r).

### 5.3.1 Hilfe unterwegs

Wenn die Reise von Italien über das Mittelmeer und durch das Osmanische Reich nach Isfahan ohne Zwischenfälle ablief, dauerte sie etwa ein halbes Jahr.<sup>188</sup> Die Wahrscheinlichkeit, diese Zeit zumindest teilweise in der Begleitung nichtkatholischer Europäer zu verbringen, war groß. Auf der Reise von südeuropäischen Häfen nach Isfahan folgten die Missionare den Schifffahrts- und Karawanenwegen, die von Kaufleuten verschiedener Herkunft genutzt wurden. Selbst für die Seereise von Italien in die Levante wurden auch Schiffe unter protestantischen Flaggen genutzt, wobei neben der Konfession auch mögliche durch die geographische Herkunft gegebene politische Gegensätze in den Hintergrund treten konnten. 1625 begab sich etwa der aus dem aragonesischen Tarazona gebürtige unbeschuhte Karmelit Eliseo de San Andrés auf einem niederländischen Schiff von Genua nach Iskenderun, von wo aus er auf dem Landweg nach Isfahan weiterreisen wollte.<sup>189</sup> In der umgekehrten Richtung wählte ein wallonischer unbeschuhter Karmelit, dem die Ordensoberen die Reise mit niederländischen und englischen Schiffen über Indien vorgegeben hatten, 1645 stattdessen den Landweg über Bagdad zum Mittelmeer, wo er auf eine Weiterreise auf einem Schiff unter einer der beiden Flaggen hoffte.<sup>190</sup>

Boten im 17. Jahrhundert die Karawanenwege in den Kerngebieten des Safavidenreiches ein hohes Maß an Sicherheit und damit die Möglichkeit, auch in kleinen Gruppen zu reisen, so führten die Anreiserouten nach Isfahan zunächst über weite Strecken durch Grenzgebiete, in denen die Autorität der Osmanen und Safaviden ausgesprochen schwach und die Notwendigkeit der Reisenden, selbst für Schutz zu sorgen, umso größer war. Indem sich die Missionare den Handelskarawanen anschlossen, konnten sie von den Vorkehrungen profitieren, welche diese für ihre Sicherheit trafen.<sup>191</sup> So fand beispielsweise Eliseo de San Andrés 1625 für die gefährliche Überlandreise von Aleppo nach Isfahan die Gesellschaft zweier französischer Hugenotten.<sup>192</sup>

Für die Reise zwischen Indien und dem Persischen Golf setzten die Augustiner auf die Netzwerke des portugiesischen *Estado da Índia*. Zugleich versuchten

188 So etwa im Fall des »felicissimo viaggio« von P. Ignazio di Gesù von Rom nach Isfahan (P. Ignazio di Gesù O.C.D. an P. Paolo Simone di Gesù Maria, *procurator generalis* O.C.D., Isfahan, 19.2.1630 [AGOCD, 237/1/2]).

189 P. Eliseo de San Andrés O.C.D. an dens., *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 27.5.1625 (AGOCD, 236/b/48).

190 P. Denis de la Couronne d'Épines O.C.D. an [P. Eugenio di San Benedetto,] *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 8.5.1645 (AGOCD, 237/c/2).

191 Steensgaard, *The Asian Trade Revolution*, 60–63, 68 f., 74.

192 P. Eliseo de San Andrés O.C.D. an P. Paolo Simone di Gesù Maria, *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 27.5.1625 (AGOCD, 236/b/48).

sie, zusammen mit den weltlichen Obrigkeiten des *Estado* Missionare der übrigen Orden, die nicht unter dem *Padroado* wirkten, an der Reise nach Indien zu hindern. Umso größer sei deshalb die Bedeutung der Passagen auf niederländischen Schiffen, meinte 1656 ein unbeschuhter Karmelit, der in Basra zusammen mit zwei Mitbrüdern auf eine Mitreisegelegenheit nach Surat wartete. Die drei unbeschuhnten Karmeliten mussten die Niederländer davon überzeugen, dass sie sich nicht in eine der portugiesischen Kolonien in Südasien begeben wollten. Dann allerdings erließ ihnen der niederländische Kapitän, der den Patres »sehr zugeneigt« gewesen sei, die Bezahlung der Überfahrt, für welche die übrigen Passagiere je 25 *scudi* – immerhin die Hälfte der Summe, die einem unbeschuhnten Karmeliten als Dotierung für ein ganzes Jahr zustand – aufbringen mussten.<sup>193</sup> Andere Patres nutzten Schiffe der *East India Company*.<sup>194</sup> Zwischen Basra und Bandar ‘Abbās konnten die unbeschuhnten Karmeliten damit rechnen, ohne oder gegen bescheidene Bezahlung auf den Schiffen mitgenommen zu werden; deshalb konnte das Haus des Ordens in Bandar ‘Abbās nach Bedarf temporär von Basra aus besetzt werden.<sup>195</sup>

Als Priester der französischen *Missions étrangères* seit den 1660er Jahren in Konkurrenz zu den Missionaren unter portugiesischem *Padroado* in Asien tätig wurden, waren sie für ihre Reise ebenfalls auf Schiffe der englischen und der niederländischen Ostindiengesellschaft angewiesen. Während Persien selbst als Missionsgebiet für die *Missions étrangères* ziemlich bedeutungslos war, durchreiste ein Teil der französischen Priester auf ihrem Weg nach Südostasien und China das Safavidenreich, weil ihnen die portugiesischen Seerouten verschlossen waren. Die sicheren und von den Portugiesen unabhängigen Wege nach Indien, die François Pallu 1662 von Isfahan aus den Priestern der *Missions étrangères* empfahl, folgten jenen, welche die nichtportugiesischen Ordensgeistlichen benutzten. Erschien Pallu dabei grundsätzlich die Unabhängigkeit von Portugiesen, Engländern und Niederländern, »welche die Schlüssel dieser weiten Meere in den Händen haben«, erstrebenswert<sup>196</sup>, so ergab sich mangels einer französischen Präsenz und wegen der Feindseligkeit der Portugiesen in der Praxis doch die Notwendigkeit, sich um

193 P. Vincenzo Maria di Santa Caterina O.C.D. an P. Isidore de Saint-Dominique, *praepositus generalis* O.C.D., Basra, 10.9.1656: »molto affetionato de nostri padri« (AGOCD, 242/a/14); P. Casimir Joseph de Sainte-Thérèse O.C.D. an P. Isidore de Saint-Joseph, *definitior generalis* O.C.D., Basra, 16.12.1656 (AGOCD, 241/h/1).

194 So der französische Jesuit Alexandre de Rhodes 1646–1648 für die Rückreise aus Südostasien in den Persischen Golf: *Alexandre de Rhodes*, *Les divers voyages et missions*, 51.

195 So der Beschluss des *Definitorium generale* vom 24.5.1685 (*Fortes*, *Acta definitorii generalis* O.C.D., Bd. 2, 256 f.).

196 *Additions aux Instructions qui ont été données aux missionnaires ecclésiastiques envoyés dans la Chine, la Cochinchine et le Tunquin, pour se conduire dans leur voyage et dans tous les lieux de leur mission, principalement dans le Tunquin*, verfasst von François

das Wohlwollen von Engländern und Niederländern zu bemühen. François Pallu selbst rechnete damit, wie zuvor bereits die beiden anderen apostolischen Vikare auf einem englischen Schiff nach Surat reisen zu können.<sup>197</sup> Nach der Ankunft in Bandar 'Abbās sandte er seinen *procureurs* in Frankreich weitere Ratschläge für künftige Missionare: Große Sorge müsse man darauf verwenden, sich Empfehlungsbriefe von Konsuln und Kaufleuten für die Engländer und Niederländer zu beschaffen. Er pries die Wirkung eines solchen Schreibens beim Kommandanten der niederländischen Faktorei in Bandar 'Abbās, Vernier, und bei den unbeschulten Karmeliten in Basra, die ihrerseits »große Korrespondenz« mit den Engländern pflegten. Aufgrund der Erfahrung der Geistlichen, die bereits in Basra, Schiras, Isfahan und Aleppo lebten und die Niederländer als »Freunde« hätten, sei nicht daran zu zweifeln, dass auch die französischen Priester von ihnen gut behandelt würden, solange sie sich nicht in ihre Handelsgeschäfte einmischten.<sup>198</sup>

1664 erfolgte zwar die Gründung der französischen *Compagnie des Indes orientales*, deren kommerzielle Interessen François Pallu für die *Missions étrangères* nutzbar zu machen hoffte.<sup>199</sup> Solche Hoffnungen erfüllten sich allerdings nur ansatzweise. Einerseits blieb der Geschäftsgang wenig erfolgreich: Ein französisches Geschwader erreichte Bandar 'Abbās erstmals 1670, schon 1706 stellte die überschuldete Handelsgesellschaft ihre Geschäfte wieder ein.<sup>200</sup> Andererseits mussten sich Vertreter der *Compagnie*, die den Priestern der *Missions étrangères* tatsächlich Unterstützung gewährten, des Vorwurfs erwehren, sie hätten deshalb die kommerziellen Interessen vernachlässigt.<sup>201</sup> Zugleich nährte das französische

---

Pallu, Bischof von Heliopolis, Isfahan, 10.9.1662: »qui tiennent pour ainsi dire la clef de ces vastes mers« (ed. in: *Pallu*, *Lettres*, 34).

197 *Baudiment*, François Pallu, 125.

198 François Pallu, Bischof von Heliopolis, an seine *procureurs*, Gombroon [Bandar 'Abbās], 26.11.1662: »grande correspondance«; ders. an P. Raphaël du Mans, Guardian O.F.M. Cap. in Isfahan, Gombroon [Bandar 'Abbās], 4.11.1662 (ed. in: *Pallu*, *Lettres*, 42–44 [Zitat: 42], 418).

199 François Pallu, Bischof von Heliopolis, an die Direktoren der *Compagnie des Indes orientales*, Syrakus, 14.3.1667, o.O., undatiert [1667], und Fort-Dauphin, 5.8.1671; ders. an Jean-Baptiste Colbert, [Surat], und 2.1.1672, Bantam, 4.6.1672; ders. an die Direktoren der *Compagnie des Indes orientales*, Balassor, 29.8.1672, 22.12.1672 und 6.1.1673; ders. an Louis Berryer, Präsident der *Chambre générale des directeurs de la Compagnie des Indes orientales*, Surat, 6.11.1681 und 21.1.1682; ders. an Jean-Baptiste Colbert, Surat, 23.1.1682 (ed. in: ebd., 587–598, 603 f., 611–618, 625–631, 639–648, 693–697).

200 *Furber*, *Rival Empires of Trade*, 103–124, 203–207; *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 72 f., 217 f., Anm. 195.

201 François Pallu lobte insbesondere die Unterstützung durch François Baron, Konsul in Aleppo und später *directeur* der *Compagnie des Indes orientales* in Surat. Innerhalb der *Compagnie* wurde Baron hingegen vorgeworfen, mit seinen Ausgaben und Diensten zugunsten der Missionare den Interessen der Gesellschaft zu schaden. Siehe François

Vordringen seit den 1670er Jahren Ängste vor einer Handelskonkurrenz, was zusammen mit der Entwicklung der Mächtebeziehungen in Europa den Beziehungen der Priester der *Missions étrangères* zu Niederländern und Engländern abträglich war.<sup>202</sup>

Zur »guten Korrespondenz« zwischen den Missionaren und den Niederländern und Engländern gehörte nicht nur die Gewährung der Passagen zu finanziell vorteilhaften Bedingungen, sondern auch Hilfeleistungen und Protektion sowie die gastliche Aufnahme an den Aufenthaltsorten entlang der Reiseroute. Im Frühjahr 1662 wurde Louis Chevreuil, Priester der *Missions étrangères*, auf der Reise nach Indien in Bandar 'Abbās von den Engländern »mit viel Lebensart und Höflichkeit« aufgenommen und durch den Agenten der *East India Company* jeden Tag zum Essen an seinen Tisch gebeten. Sein Gepäck ließ der Agent der Handelsgesellschaft in Bandar 'Abbās abgabenfrei durch den Zoll bringen.<sup>203</sup> Einige Monate später logierten François Pallu und die ihn begleitenden Priester der *Missions étrangères* in Bandar 'Abbās beim Kommandanten der Niederländer, dem sie vom Guardian der Kapuziner in Isfahan, Raphaël du Mans, anempfohlen worden waren. Der Niederländer zeigte Pallu »alle möglichen Zeichen der Wertschätzung und Zuneigung«: Bei der Ankunft habe er ihm und seinen Begleitern die Kontrolle durch den Zoll erspart und sie zum Diner empfangen; sodann habe

---

Pallu, Bischof von Heliopolis, an die *directeurs* des *Séminaire des Missions étrangères*, Surat, 4. II. 1671; ders. an Jean-Baptiste Colbert, Surat, 2. I. 1672; ders. an seine *procureurs*, Surat, 8. I. 1672; ders. an François Bésard, Surat, 4. 2. 1672; ders. an die *directeurs* des *Séminaire des Missions étrangères*, Rom, 31. I. 1680; ders. an Abbé Desfontaines, *procureur* der *Missions étrangères* in Rom, Rom, 26. 7. 1680; ders. an die *directeurs* des *Séminaire des Missions étrangères*, Surat, 5. II. 1681; ders. an Louis Berryer, *président de la Chambre générale des Directeurs de la Compagnie des Indes orientales*, Surat, 6. II. 1681; ders. an die *directeurs* des *Séminaire des Missions étrangères*, Surat, 8. 4. 1682, und undatiert [1682]; ders. an die Propagandakongregation, Surat, II. 2. 1682; *Mémoire pour les missionnaires de M<sup>gr</sup> Pallu, afin de prouver la fausseté de quelques accusations d'imprudance et de manque de désintéressement*, 1682; François Pallu an Laurent de Brisacier, Fo-gan, 7. 10. 1684 (ed. in: *Pallu, Lettres*, 158, 615, 168, 185, 323, 336, 363, 693 f., 372, 375 f., 537, 700–703, 394 f.).

202 1670 wurden François Pallu und seine Reisegefährten von den Niederländern am Kap der Guten Hoffnung aus Seenot gerettet und entgegenkommend aufgenommen. Hingegen verweigerte ihnen der Kommandant unter Berufung auf ausdrückliche Weisungen seiner Vorgesetzten die Weiterreise auf einem Schiff der VOC nach Batavia und Siam. Gleiches widerfuhr François Pallu 1672, als ihm die Niederländer die Mitreise von Java nach Siam verweigerten. Siehe François Pallu, Bischof von Heliopolis, an Marie-Madeleine de Vignerot, Duchesse d'Aiguillon, Kap der Guten Hoffnung, 28. 12. 1670 (ed. in: ebd., 738 f. Vgl. *Baudiment*, François Pallu, 236–238); ders. an Pierre Lambert de La Motte, Bischof von Berytus [Beirut], Bantam, 12. 6. 1672 (ed. in: *Pallu, Lettres*, 186).

203 Louis Chevreuil an François Pallu, Bischof von Heliopolis, Bandar 'Abbās, 30. 4. 1662: »avec beaucoup de civilité et de courtoisie« (MEP, Bd. 350, 1 f.).



er für den Weitertransport eines kleinen Gepäckballens nach Surat gesorgt und die Priester mit spanischem Wein, Olivenöl, beachtlichen Mengen Zucker und Gewürzen sowie Tee beschenkt. Im Hinblick auf den Aufenthalt in Indien und Siam rechnete Pallu mit den Empfehlungsschreiben des niederländischen Kommandanten und dessen Schreibers, eines französischen Hugenotten.<sup>204</sup>

Hilfeleistungen ansässiger englischer und niederländischer Kaufleute, Vertreter der Handelsgesellschaften und Konsuln, die gegenüber muslimischen Obrigkeiten für die Geistlichen einstanden, fanden in den Berichten von Missionaren immer wieder Erwähnung. In seinem *Itinerario Orientale* schilderte der Karmeliten Donat Francesco Maria di San Siro, wie er und seine Reisegefährten auf dem Weg nach Persien in Erzurum die Protektion eines nichtkatholischen Engländers, Prescott, genossen, der dort Aufgaben als Konsul wahrnahm. Unmittelbar nach ihrer Ankunft in der Stadt habe Prescott sie besucht und ihnen einen großen Hammel geschenkt. Der Engländer sei anderer »Religion« und dennoch der »Protektor« der durchreisenden Missionare gewesen, stellte der Laienbruder fest. Prescott habe ihnen gegenüber den Türken geholfen, sie in seinem Haus aufgenommen und mit Geld für die Weiterreise unterstützt. Er habe alles getan, was »der frömmste Katholik« hätte tun können.<sup>205</sup> Später reiste Bruder Franciscus Maria von Isfahan aus nach Indien. Als ihm die Zöllner bei seiner Rückkehr aus Indien in Bandar 'Abbās Probleme bereiteten, wandte er sich an den ihm seit einigen Jahren bekannten Direktor der niederländischen Faktorei, Jacobus Hoogcamer. Sogleich habe dieser »höflich« seinen Dolmetscher zu den Zöllnern gesandt, damit diese den armen Ordensgeistlichen ohne Abgabenzahlung weiterreisen ließen. Als die Zöllner erfahren hätten, dass sich der Donat unter der Protektion des Niederländers

204 François Pallu, Bischof von Heliopolis, an P. Raphaël du Mans, Guardian O.F.M. Cap. in Isfahan, Gombroon [Bandar 'Abbās], 4. II. 1662: »Nous dinames chez M. le commandant, après quoi nous primes un logis auprès de lui. Il nous a donné toutes les démonstrations possibles d'estime et d'affection qu'il avait pour nous, comme je n'ai rien négligé pour lui faire paraître la confiance que je prenais en lui, lui ayant même mis entre les mains cinq cents pistoles à mon arrivée, pour garder.« (Ed. in: *Pallu*, *Lettres*, 417f.).

205 »Era questo signore di differente religione della Cattolica Romana, contuttociò era il protettore de' Religiosi Missionarii, che passano per quella città. Li aiutava nelle vesazioni che li Turchi gli fanno, li nascondeva in sua Casa, li sovveniva di denari, se gli mancavano per il viaggio, in somma faceva quello, che potesse fare il più pio cattolico.« (Fr. Francesco Maria di San Siro O.C.D., *Itinerario Orientale* in cui si contengono varie notizie della Turchia, della Persia, di una gran parte delle Indie. Fatto, e composto da un Religioso Converso dell'Ordine de' Carmelitani Scalzi, che, come testimonio di veduta fedelmente l'addita, Mss., datiert S. 712: »Scritto in Vienna d'Austria l'anno 1706, e rescritto in Milano l'anno 1713« [BAV, Borg. lat. 317], 75). Der unbeschuhte Karmelit identifiziert Prescott nicht näher. Vermutlich handelte es sich um Alexander Prescott, der im Osmanischen Reich im Dienst der *Levant Company* stand.

befand, hätten sie ihn sofort unbehelligt gehen lassen.<sup>206</sup> Am Persischen Golf war die Protektion der Vertreter wichtiger Handelsgesellschaften umso wertvoller, als die Höhe der Abgaben gerade in hoffernen Kontexten einerseits vom Interesse der Steuereintreiber am Fortgang des Handels, andererseits von der Qualität der Verflechtung der Handelsleute in den lokalen Herrschaftsstrukturen abhängig war.<sup>207</sup>

Solche Leistungen waren in eine Gabentauschökonomie eingebunden. Auch die Orden verfügten in unvertrauten Umgebungen über Niederlassungen, die für Reisende von Nutzen sein konnten. Dort boten die Geistlichen gastliche Aufnahme und Hilfeleistungen, insbesondere landeskundigen Rat und die Vermittlung von Beziehungen zu Personen, die aufgrund ihrer Stellung vor Ort das Leben erleichtern oder erschweren konnten. Zugleich konnten die Patres mit der Aufnahme von Reisenden dringend benötigte Einkünfte erwirtschaften, wie weiter unten anhand einer Analyse der Ökonomie der Mission in Basra aufgezeigt wird: dank der Mieteinnahmen, dank Almosen und testamentarischen Verfügungen von Personen, die mit ihnen verbunden waren, und dank Zahlungen für Begräbnisse.<sup>208</sup>

Während die Konvente in Isfahan und Neu-Dschulfa vor allem für Reisende von Bedeutung waren, die sich außerhalb der Netzwerke der Handelsgesellschaften bewegten – etwa die Hugenotten Tavernier und Chardin, auf deren Beziehungen zu verschiedenen Missionaren noch näher einzugehen sein wird –, bot der Konvent der unbeschuhten Karmeliten in Schiras neben anderen Reisenden auch Angestellten der Ostindiengesellschaften auf dem Weg zwischen Isfahan und dem Persischen Golf willkommene Unterstützung. 1674 traf der Venezianer Ambrogio Bembo dort auf den Agenten der *East India Company* und weitere Engländer aus Bandar ‘Abbās, die nach Isfahan unterwegs waren.<sup>209</sup> Als John Fryer, Arzt der *East India Company*, 1677 in Schiras Halt machte, wurden er und seine Begleiter von den Armeniern und den ansässigen unbeschuhten Karmeliten willkommen geheißen, während er im Haus der *East India Company* übernachtete. Zusammen mit den anderen Christen wurden die Patres bei dieser Gelegenheit zu einem Abendessen ins Haus des Übersetzers der Handelsgesellschaft geladen. Anfang des Jahres 1678 reiste Fryer unter anderem in Begleitung eines unbeschuhten Karmeliten von Isfahan zurück nach Bandar ‘Abbās am Persischen Golf. Bei der anschließenden Rückreise nach Isfahan im Frühjahr des gleichen Jahres unterbrach er die Reise in Schiras, um als Arzt den Visitator der unbeschuhten Karmeliten zu pflegen. Die Weiterreise nach Isfahan unternahm er dann in Begleitung eines reichen armenischen Kaufmanns, eines Dominikaners und eines unbeschuhten Karmeliten.<sup>210</sup>

206 Ebd., 529 f.

207 Dazu *Steensgaard*, *The Asian Trade Revolution*, 64–67.

208 Siehe 6.3.3. *Lokale Ökonomien*.

209 *Bembo*, *Il viaggio in Asia*, 342.

210 *Fryer*, *A New Account of East India and Persia*, Bd. 2, 209, 320, 344, 346.

Auch die französischen Calvinisten Jean-Baptiste Tavernier<sup>211</sup> und Jean Chardin logierten in Schiras bei den unbeschuhten Karmeliten. Letzterer, der in Mingrelien, Gori, Tiflis und Täbris bereits von den dort tätigen Theatinern und Kapuzinern gastlich aufgenommen worden war<sup>212</sup>, betonte, die unbeschuhten Karmeliten seien in Schiras ein »großer Trost« für alle europäischen Reisenden, die unabhängig von der Konfession »mit viel Menschlichkeit« empfangen würden. Dies sei allerdings das Einzige, was sie dort tun könnten. Obwohl ihnen weder Eifer noch Kenntnisse fehlten, würden sie selbst zugeben, dass sie noch nie jemanden zum Christentum bekehrt hätten. Chardin erklärte dies mit dem »Bilderkult«, den die Muslime als »Idolatrie« verurteilten.<sup>213</sup> Ein katholischer »Barbier« aus der Markgrafschaft Baden bestätigte um 1700 den Eindruck, dass die Beherbergung und Betreuung von Europäern auf der Durchreise in Schiras die Hauptaktivität der unbeschuhten Karmeliten ausmache: »Die H. H. PP. Carmelitae aus Italien wohnen auch allhier, haben ein bequeme Residenz; thun dann und wann viel Guts, sonderlich denen durchreisenden europäischen Christen, die starck bey ihnen einkehren.«<sup>214</sup>

Der Umstand, dass die Niederlassung in Schiras keine Missionserfolge verzeichnete und vor allem dazu diente, Reisende zu beherbergen, hatte dazu geführt, dass ihr Nutzen ordensintern schon bald nach der Gründung bezweifelt worden war. 1630 plädierte Epifanio di San Giovanni Battista als Generalvisitator der Missionen in Persien und Indien für die Aufgabe der Niederlassung. Sie sei »überflüssig und schädlich«, bringe keinen Nutzen für die Mission und »diene nur dazu, unendlich viel Geld auszugeben und Geistliche, Kaufleute, Soldaten und Portugiesen auf dem Weg von Indien nach Persien zu beherbergen.«<sup>215</sup> 1638

211 *Tavernier*, *Les six voyages*, Bd. 1, 159.

212 *Chardin*, *Voyages*, Bd. 1, 140–327, 335 f., 339–377, 403, 410–412, 450–452; Bd. 2, 1–28, 88–90, 121–123, 128–133, 344.

213 »Les carmes sont d'une grande consolation à tous les voyageurs européens, qu'ils reçoivent avec beaucoup d'humanité, de quelque religion qu'ils soient; et c'est aussi tout le fruit qu'ils font à Chiras, eux-mêmes m'ayant avoué qu'ils n'y ont jamais fait un chrétien. Ce n'est pas que le zèle ni la connaissance leur manque; mais c'est que le temps de la conversion des infidèles n'est pas encore venu: pour ne pas dire que la religion romaine est de toutes les religions la moins propre à faire recevoir le christianisme aux mahométans, rien n'étant plus contraire à leurs idées et à leurs notions que ce culte des images dont elle est si fort entêtée, et qu'ils regardent avec raison comme une idolâtrie des plus grossières et des plus détestables.« (*Chardin*, *Voyages*, Bd. 8, 447, vgl. 459).

214 *Schillinger*, *Persianische und Ost-Indianische Reis*, 259.

215 P. Epifanio di San Giovanni Battista, Generalvisitator O. C. D., an [P. Fernando de Santa María, *praepositus generalis* ? O. C. D.], Goa, 21.3.1630: »La casa di Sciras omninamente estimo per superflua e dannosa per la missione né intendo che con essa per il passato si sia fatto profitto alcuno né che si dia speranza di poterlo fare per l'avvenire, serve però per gastare infinito d'innero [sic] e per ospitare quanti religiosi, mercanti, soldati e portoghesi passano dall'India alla Persia.« (AGOCD, 261/1/4). Der Generalvisitator

beauftragte der Ordensgeneral einen neuen Generalvisitator, den Zustand der Niederlassung in geistlichen und weltlichen Dingen sowie ihren spirituellen und materiellen Nutzen zu prüfen. Besonders sollte er klären, wie viel für die Unterbringung durchreisender Christen aufgewandt wurde und welcher Nutzen daraus resultierte.<sup>216</sup> Solche Vorbehalte setzten sich aber nicht durch. Aufgehoben wurde die Niederlassung in Schiras erst 1738, als sie infolge des Niedergangs des europäischen Handels in Persien ihre frühere Rolle im Dienst durchreisender Europäer weitgehend verloren hatte und damit der daraus resultierenden Einkünfte und der Protektion der VOC und der *East India Company* verlustig gegangen war.

### 5.3.2 Sich die Ehre erweisen

Die Hilfeleistungen unterwegs beinhalteten nicht nur einen praktischen Nutzen. Sie waren vielmehr eingebunden in Beziehungen, die durch gegenseitige Ehrbezeugungen zwischen Männern von Stand geprägt waren. Dabei fällt auf, dass selbst auf Armut und Demut verpflichtete Ordensgeistliche Wert auf die Feststellung legten, dass ihnen die Schiffskapitäne jene Ehrbezeugungen gewährten, die Personen höheren Ranges erwarten konnten. Auch sie fügten sich damit in innerweltliche Statushierarchien ein. Der Jesuit Alexandre de Rhodes, der 1646–1648 für die Rückreise aus Südostasien in den Persischen Golf englische Schiffe nutzte, hob das Entgegenkommen und den Respekt hervor, den ihm die Kapitäne entgegenbrachten. Auf ihren Schiffen behandelten ihn die Engländer mit aller Höflichkeit, die er sich habe wünschen können. Zu diesen »Höflichkeiten« gehörte, dass ihn der Schiffskapitän nicht nur an seinen Tisch lud, sondern ihm dort den ersten Platz zuwies.<sup>217</sup> In einem 1706 verfassten Bericht über eine Reise von Bandar 'Abbās nach Indien an Bord eines dänischen Schiffes betonte auch der Karmelitendonat Francesco Maria di San Siro, also ein Laienbruder, am Tisch hätten ihm die Dänen immer den ersten Platz gelassen.<sup>218</sup>

---

konnte aufgrund der Distanz nicht wissen, dass das *Definitorium generale* im Januar 1630 bereits beschlossen hatte, die Niederlassung aufzugeben (*Definitorium generale*, 8.1.1630 [Fortes, Acta definitorii generalis O.C.D., Bd. 1, 179]).

216 Instruzione per il Visitatore Generale [P. Carlo di Gesù Maria] della Missione di Persia, e Oriente, dell'Hospizio d'Aleppo e della Residenza del Santo Monte Carmelo, 1638 (AGOCD, 284/g/2).

217 »[...] , ce fut la troisième fois que Messieurs les Anglais me reçurent dans leurs navires, où ils continuèrent à me faire toutes les courtoisies, que je pouvais non pas espérer, mais désirer [...] .« (*Alexandre de Rhodes, Les divers voyages et missions*, 44, 51 [Zitat]).

218 »Non si può credere la cortesia e carità che quei Signori Danesi mi fecero [...]. Alla tavola mi davano sempre il primo luogo.« (Fr. Francesco Maria di San Siro O.C.D., *Itinerario Orientale in cui si contengono varie notizie della Turchia, della Persia, di una gran parte*

Rang und Status von Schiffskapitänen und Agenten der protestantischen Handelsgesellschaften wurden auch mit der Anerkennung der Gefälligkeiten durch die Hilfesuchenden anderer Konfession konstituiert. Deshalb durften Letztere die Ehrbezeugungen nicht unerwidert lassen. Diese Erfahrung machte der bereits genannte Louis Chevreuil, Priester der *Missions étrangères*, 1662 bei der Weiterreise von Bandar ‘Abbās nach Indien. Ein englischer Kapitän war zwar bereit, ihn wie zuvor schon Pierre Lambert de La Motte, Bischof *in partibus infidelium* von Berytus [Beirut] und apostolischer Vikar, nach Indien mitreisen zu lassen. Allerdings wurde er nicht mehr kostenlos mitgenommen, was aus der Sicht von Chevreuil dem Fehlverhalten des Bischofs zuzuschreiben war. Diesem habe der Kapitän eine Kajüte gegeben und »alle Lebensart und Höflichkeit« entgegengebracht, die Lambert de La Motte von den besten Katholiken hätte erwarten können. Indem der Bischof bei der Ankunft in Indien sein Gepäck von den Niederländern durch den Zoll bringen ließ, habe er indessen die Engländer vor den Kopf gestoßen.<sup>219</sup> Nach den auf dem Schiff gewährten Ehrbezeugungen dürften die Engländer angenommen haben, im Zielhafen mit allseits sichtbaren Gefälligkeiten für eine Person von Rang ihren eigenen Status gegenüber ihren schärfsten Konkurrenten festigen zu können.

Am besten fassbar wird die Einbindung der Geistlichen in einen transkonfessionellen Austausch von Ehrbezeugungen anhand der Praxis von Besuchen und Gegenbesuchen in Isfahan und Neu-Dschulfa. Bei ihrer Ankunft konnten Personen von Stand innerhalb der kleinen europäischen Diaspora unabhängig von der Konfession erwarten, von all jenen besucht zu werden, die mit ihnen in einen sozialen Austausch treten würden. Dementsprechend wurde François Pallu, Bischof von Heliopolis, der 1662 auf der Durchreise nach Ostasien in Isfahan Halt machte, bei seiner Ankunft von allen »Franken« besucht – den Missionaren der verschiedenen Orden ebenso wie den Vertretern der englischen und der niederländischen Ostindiengesellschaft. Er brauchte daraufhin mehrere Tage, um alle Besuche zu erwidern. Verabschiedet wurde er bei der Weiterreise wieder ohne Unterschied durch Katholiken und Protestanten.<sup>220</sup> In einem 1730 gedruckten Reisebericht schrieb der Jesuit Jacques Villotte den »Wohltaten« (»bontés«), mit denen ihn 1688 die Missionare aller Orden, die Franzosen im Dienste des Schahs und die englischen und niederländischen Kaufleute empfangen, und den »Akten der Nächstenliebe« aller am persischen Hof anwesenden Europäer seine rasche

---

delle Indie. Fatto, e composto da un Religioso Converso dell’Ordine de’ Carmelitani Scalzi, che, come testimonio di veduta fedelmente l’addita, Mss., datiert 712: »Scritto in Vienna d’Austria l’anno 1706, e rescritto in Milano l’anno 1713« [BAV, Borg. lat. 317], 577).

219 Louis Chevreuil an François Pallu, Bischof von Heliopolis, Bandar ‘Abbās, 30.4.1662: »toutes les civilités et courtoisies« (MEP, Bd. 350, 1f.).

220 *Baudiment*, François Pallu, 124, 128.

Erholung von den Strapazen der Reise zu.<sup>221</sup> Wie 1688 empfing Villotte bei seiner Rückkehr nach längerer Abwesenheit 1696 wieder die Besuche der »Franken« und Armenier von Isfahan und Neu-Dschulfa, die er alsbald erwiderte. Zu den »Franken«, die ihm die Ehre des Besuches erwiesen hatten, gehörten »Messieurs les Anglais«, denen Villotte bei seinem Gegenbesuch für die »guten Dienste« dankte, die er von ihren Landsleuten in Konstantinopel, Erzurum und Tripolis empfangen hatte.<sup>222</sup>

Wie im frühneuzeitlichen Westeuropa wurden mit den Besuchen starke Zeichen der »guten Korrespondenz« gesetzt. Die Reihenfolge und die mehr oder weniger zeitnahe Erwidmung markierten Unterschiede von Rang und Status, weshalb sie insbesondere in Gesandtschaftsberichten sorgfältig verzeichnet wurden. 1629 empfing und erwiderte Jan Smidt als Gesandter der *Verenigde Oost-Indische Compagnie* in Isfahan die Besuche der unbeschuhten Karmeliten und Augustiner.<sup>223</sup> Joan Cunaeus, der 1652 ebenfalls als Gesandter der VOC nach Isfahan kam, erhielt bereits am Tag seiner Ankunft Besuche der Kapuziner, Augustiner und unbeschuhten Karmeliten, ließ sich allerdings seinerseits einen ganzen Monat Zeit, um diese Ehrbezeugungen in Begleitung des Direktors des Handels in Persien, Oberkaufmann Dirck Sarterius, zu erwidern. Dann begab sich Cunaeus jedoch schon sechs Tage später für einen ganzen Nachmittag erneut zu den Augustinern, die ihn ausdrücklich um diesen Besuch gebeten hatten.<sup>224</sup> Die Augustiner besuchten den Gesandten ihrerseits ein zweites Mal in Begleitung des (calvinistischen) Franzosen Isaac Boutet de l'Étoile, der früheren Haushälterin von drei Oberkaufleuten der Gesellschaft und der Witwe eines niederländischen Kaufmanns. Alle zusammen bewirtete Cunaeus »nach der Art von Höflichkeit und Freundschaft« zum Mittagessen.<sup>225</sup> Vor seiner Abreise machte Cunaeus in allen drei Konventen einen Abschiedsbesuch. Von den unbeschuhten Karmeliten wurde er dabei »nach deren Vermögen«, also ihrem Stand als zur Armut verpflichtete Ordensgeistliche entsprechend, mit Speise und Trank bewirtet.<sup>226</sup>

Seit der Zeit um 1700 beanspruchten auch Gesandte des Zaren einen Platz in der lokalen Ranghierarchie der europäischen Christen unterschiedlicher Konfession. Einblicke bieten diesbezüglich die Berichte des unbeschuhten Karmeliten Leandro di Santa Cecilia. Nachdem dieser 1737 nach seiner Ankunft in Isfahan die Besuche der Missionare seines eigenen und der anderen Orden empfangen

221 »[...] offices de charité« ([Frizon/Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, 131).

222 »[...] bons offices« (ebd., 416 f.).

223 Relaes van den ambassadeur Jan Smidt, über seine Gesandtschaft (26.7.1628–14.6.1630) (ed. in: Bronnen tot de geschiedenis, I. Teil, 742 f.).

224 *Speelman*, *Journal der Reis*, 138, 180, 194.

225 »[...] naer den aart van beleeftheyt en vruntschap« (ebd., 310).

226 »[...] naar haar vermogen« (ebd., 294 [Zitat], 309, 316).

hatte, wurde er vom Provinzialvikar seines Ordens zum gerade in der Stadt anwesenden Gesandten des Zaren und zum niederländischen Faktor geführt, die ihn beide »mit viel Bezeugung der Zuneigung« empfangen hätten. Für den Sonntag danach lud der russische Gesandte den Bischof von Isfahan, den unbeschuhten Karmeliten Filippo Maria di Sant'Agostino, und alle Missionare zu einem Gastmahl ein. Die Sitzordnung folgte einer strengen »Ordnung der Würde«, wie Leandro di Santa Cecilia beobachtete: Dem katholischen Bischof gewährte der Gesandte die Ehre, ihm gegenüber unter einem Baldachin Platz zu nehmen. Für sich selbst verzeichnete Leandro di Santa Cecilia den zweiten Platz zur Rechten des Gesandten. Letzterer soll als Erster auf die Gesundheit des Papstes und des Bischofs getrunken haben.<sup>227</sup> Während die konfessionellen Unterschiede offenbar die »gute Korrespondenz« nicht beeinträchtigten, trübten in der Folge die russischen Rangansprüche und kommerziellen Interessen vor allem das Verhältnis zwischen dem Gesandten und dem Faktor der VOC, der bisher den ersten Rang unter den Europäern am persischen Hof beanspruchen konnte. 1739 ließ der russische Gesandte den Faktor der VOC auf der Rückkehr von einem Gastmahl bei den unbeschuhten Karmeliten durch sein Gefolge im Basar herausfordern und, weil der Niederländer nicht zurückwich, angreifen.<sup>228</sup>

Handelte es sich bei den Ankommenden um Gesandte europäischer Herrscher, wurden diese teilweise bereits vor oder beim Einzug in die Stadt durch die ansässigen Europäer begrüßt, die damit an der Inszenierung des Ranges der Gesandten teilhatten. Ungeachtet der politischen Spannungen, die schließlich 1622 in die persische Eroberung von Hormuz mit englischer Unterstützung mündeten, erwiesen 1618 alle in Isfahan lebenden Europäer – nicht nur die Augustiner und unbeschuhten Karmeliten und drei oder vier italienische Laien, sondern ebenso zehn oder zwölf Engländer und zwei Niederländer – García de Silva y Figueroa, Botschafter Philipps III., bei dessen Ankunft vor der Stadt ihre Reverenz. Beim Einzug in die Stadt begleiteten sie ihn hoch zu Pferde.<sup>229</sup> Katholische Geistliche waren ebenso beim Empfang von Gesandten nichtkatholischer Herrscher zugegen. Als *President* Carel Constant im Sommer 1644 im Auftrag der *Vereinigde Oost-Indische Compagnie* nach Isfahan kam, erwarteten ihn Laien und Geistliche verschiedener Herkunft vor der Stadt und luden ihn dort in einem Garten zu einem Essen. Alle zusammen zechten sie die Nacht durch und begleiteten am anderen

227 »[...] con molta dimostrazione d'affetto«, »per ordine di dignità« (*Leandro di Santa Cecilia*, Persia ovvero secondo viaggio, 182 f.).

228 P. Leandro di Santa Cecilia O. C. D. an P. Emmanuel [Ballyet] de Saint-Albert O. C. D., apostolischer Vikar der Diözese Babylon, in Rom, Bagdad, 26.6.1739 (MAE, Correspondance politique. Perse, Bd. 7, fol. 165r–166r). Der Vorfall erinnert an den Londoner Kutschenstreit zwischen dem französischen und dem spanischen Botschafter im Jahr 1661.

229 *Silva y Figueroa*, *Comentarios de la Embaxada*, Teil 1, 294, 298.

Morgen den Niederländer zu seiner Unterkunft in der Stadt. Bei der Rückkehr von einer Reise an den Hof in Qazwīn wurde Constant in Isfahan erneut reichlich bewirtet. Von den Geistlichen nahmen die Augustiner an den langen Festgelagen teil, während die unbeschuhnten Karmeliten und Kapuziner es bei dieser Gelegenheit ablehnten, außer Haus zu essen.<sup>230</sup> Wenn sie sich damit aus dem sozialen Umgang herausnahmen, begründeten sie dies nicht mit der Konfession, sondern mit den Verpflichtungen der Regelobservanz, aufgrund derer das Fernbleiben nicht zum Affront wurde.

Gesandte legten Wert auf ein angemessenes Geleit durch die anwesenden Laien und Geistlichen, weil sich darin ihr Kapital der Ehre manifestierte. Als 1700 zwei Jesuiten kurz vor der Ankunft in Isfahan auf einen »Ambassadeur« des Zaren stießen, begrüßten sie »selbigen Legaten, als eines Groß-Regenten von Europa, getreuen Freund und Christen«. Tags darauf gaben sie dem Verlangen des Gesandten statt, mit dessen Gefolge in Isfahan einzuziehen und ihn in sein Quartier zu begleiten.<sup>231</sup> Umgekehrt waren bereits 1699 beim Einzug von Pietro Paolo di San Francesco, Bischof von Ancyra, in Isfahan neben den Herren der Ostindiengesellschaften auch Mitglieder des Gefolges des russischen Residenten zugegen gewesen. Der Bischof, der als Gesandter verschiedener katholischer Herrscher (einschließlich des Papstes) anreiste, empfing die gleichen Höflichkeitsbezeugungen seitens der ansässigen Protestanten, wie sie die Geistlichen ihrerseits den nichtkatholischen Gesandten gewährten.<sup>232</sup> 1700 schlossen zwei englische Reiter das Gefolge ab, das den Kapuziner Felice Maria da Sellano als Gesandten des Papstes in die Stadt geleitete.<sup>233</sup>

Über die Jahrzehnte war – dies zeigen die geschilderten Beispiele – eine Praxis des sozialen Umgangs eingeübt worden, die sich von der Konfession der Akteure gelöst hatte. Dies war zu Beginn nicht der Fall gewesen. Folgt man dem Zeugnis des unbeschuhnten Karmeliten Juan Thadeo de San Eliseo und des mit ihm eng verbundenen italienischen Reisenden Pietro della Valle, so hatten sie sich die Frage nach der Zulässigkeit des Verkehrs mit »Häretikern« 1617 bei der Gesandtschaft des Engländers Edward Connock durchaus noch gestellt. Connock handelte damals im Auftrag seines Königs und der *East India Company* am Hof von Schah ‘Abbās I.

230 *Tavernier*, *Histoire de la conduite des Hollandais*, 110 f., 116–121.

231 *Schillinger*, *Persianische und Ost-Indianische Reis*, 180 f.

232 P. Élie de Saint-Albert O.C.D., Bischof von Isfahan, an [Kardinal Carlo Barberini, Präfekt der Propagandakongregation ?], Isfahan, 12. 6. 1699 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 2, fol. 264r–268v, hier 266r); [Noticia de la llegada a Ispahán de Mons. Pedro Pablo], [1699] (AGOCD, 481/c/12).

233 *Nouvelles de Perse écrites à Spahan le 19<sup>e</sup> novembre 1700 par le Sieur [Louis-Marie Pidou] de Saint-Olon, évêque de Babylone* (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 2, fol. 380r/v, zit. in: [*Chick*], *Chronicle*, Bd. 1, 499).



Handelsprivilegien aus und trug damit dazu bei, die Stellung der Portugiesen in Persien zu untergraben.<sup>234</sup> Man habe sich dafür entschieden, den Gesandten zu besuchen und mit ihm freundlich zu verkehren, weil die vor einem »ungläubigen« Herrscher offen zur Schau gestellte Zwietracht dem Ruf der Christen geschadet hätte. Neben den konfessionsübergreifenden Zusammenhalt als Christen im muslimischen Umfeld und das Interesse der unbeschuhten Karmeliten an einer Schwächung des portugiesischen *Padroado* trat die Unterscheidung von religiöser und säkularer Existenz. Nach Pietro della Valle wollte man dem Schah zeigen, dass man trotz des religiösen Dissenses im zivilen Umgang Einigkeit bewahre. Zur Rechtfertigung verwies della Valle auf den Zusammenhalt von Katholiken und Protestanten im Osmanischen Reich, wo die englischen und niederländischen Gesandten den Jesuiten nicht als Feinde gegenüberträten, sondern sich als Erste für sie einsetzten.<sup>235</sup> Auch aufgrund ihres Missionsauftrags mussten die unbeschuhten Karmeliten den Umgang mit dem englischen Gesandten suchen. Dementsprechend statteten Juan Thadeo de San Eliseo und Pietro della Valle Edward Connock am Tag nach dessen Ankunft einen Besuch ab, den der Gesandte mit zahlreichem Gefolge erwiderte. In der Folge hätten sie immer »in bester Freundschaft« gelebt.<sup>236</sup>

Hatte man 1617 noch darüber beraten, ob die Katholiken den englischen Residenten Edward Connock besuchen und mit ihm »Freundschaft« pflegen dürfen, so erwähnt della Valle seinen Besuch zusammen mit dem Provinzialvikar der unbeschuhten Karmeliten, Pater Juan Thadeo, bei dessen Nachfolger Edward Monox im März 1620 nur noch am Rande.<sup>237</sup> Von der gleichen Einbindung in einen konfessions- und religionsübergreifenden Austausch von Höflichkeiten zeugt auch die gemeinsame Verabschiedung eines muslimischen Botschafters,

234 *Steensgaard*, *The Asian Trade Revolution*, 327–331.

235 Pietro della Valle an Mario Schipano, Isfahan, 18.12.1617: »E che era per ciò assai meglio, per ben comune, mostrare, al Re di Persia, che se ben discordavamo nella vera Religione; nel resto tuttavia, e nelle cose civili, eravamo uniti e d'accordo.« (In: *della Valle*, *Viaggi*, Parte seconda: *La Persia*, Bd. 1, 133–135, Zitat: 134).

236 »[...] con buonissima amicitia« (in: ebd., 135 f., Zitat: 136). Der unbeschuhte Karmelit Juan Thadeo de San Eliseo musste den Umgang mit den Engländern gegen Vorwürfe des Erzbischofs von Goa rechtfertigen, demzufolge der Verkehr mit »Häretikern« als Skandal wahrgenommen wurde. Er verwies dazu auf den Missionsauftrag der unbeschuhten Karmeliten. Zugleich sah er Hinweise auf eine Nähe des Gesandten und mehrerer seiner Begleiter zum Katholizismus. Siehe P. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D. an [P. Domingo de Jesús María, *praepositus generalis* O.C.D.], Isfahan, 3.1. (AG OCD, 237/m/15, zit. in: [*Chick*], *Chronicle*, Bd. 1, 229 f., Bd. 2, 930) und 25.5.1619 (AG OCD, 237/m/17, zit. in: ebd., Bd. 1, 229).

237 Pietro della Valle an Mario Schipano, Isfahan, 4.4.1620, in: *della Valle*, *Viaggi*, Parte seconda: *La Persia*, Bd. 2, III. Vgl. ders., [*Diario di viaggio*], 1614–1626 (hier 4.3.1620) (BAV, Ottob. lat. 3382, fol. 11–260r, hier 138v).

den 'Abbās I. 1620 nach Konstantinopel sandte, durch den Provinzialvikar, della Valle und drei Angehörige der englischen Faktorei. Während der unbeschuhte Karmelit und della Valle den Botschafter dem venezianischen *bailo* als »Freund« aller »Franken« anempfahlen, nutzten die Engländer die Gelegenheit für den Versand von Post an ihren Gesandten bei der Hohen Pforte.<sup>238</sup>

Umgekehrt begegneten die Vertreter der englischen und der niederländischen Ostindiengesellschaft dem Kapuziner Pacifique de Provins und dessen Gefährten bei deren Ankunft 1628 zuerst mit Misstrauen, allerdings nicht aufgrund ihrer Eigenschaft als katholische Missionare, sondern weil sie befürchteten, die Patres kämen, um im königlichen Auftrag eine französische Handelsgesellschaft zu etablieren, die ihren eigenen Interessen schaden würde. Der englische und der niederländische Hauptmann ließen die Patres deshalb zuerst durch einen Angestellten niedrigeren Ranges besuchen und nach dem Anlass ihres Kommens fragen. Auf die Zusicherung hin, sie seien »einfache Geistliche ohne jedes Staats- und Handelsinteresse«, besuchten die beiden Hauptleute die Kapuziner zweimal in deren Logis. Der englische Hauptmann lud sie seinerseits zu einem Gastmahl zusammen mit dem unbeschuhten Karmeliten Juan Thadeo de San Eliseo und dem Prior der Augustiner ein. Die Kapuziner nahmen die Einladung an und wurden sehr gut bewirtet.<sup>239</sup> War der Eindruck einer Konkurrenzsituation auf dem eigenen Tätigkeitsfeld einmal ausgeräumt, bestand auch Raum für Unterstützung im lokalen Beziehungsalltag und für jene Gesten der »Nächstenliebe«, die der Kapuziner Toussaint de Landerneau den Vertretern der englischen und der niederländischen Ostindiengesellschaft zuschrieb.<sup>240</sup>

Aus der gemeinchristlichen Identität, auf die sich 1617 Pietro della Valle bezogen hatte, wurde in solchen Interaktionen eine gemeineuropäische, die auf einem gemeinsamen Kapital der Ehre und zunehmend auch auf der zivilisatorischen Abgrenzung gegenüber dem »Orient« beruhte. In diesem Kontext waren die zahlreichen Besuche und Gegenbesuche Ausdruck eines engen Zusammenhaltes unter den Europäern weltlichen und geistlichen Standes, wie etwa aus der Schilderung von Paul Lucas hervorgeht, der zu Beginn des Jahres 1701 zusammen mit dem Kapuziner Bernard de Bourges nach Isfahan gelangte:

238 Ders an dens., Isfahan, 20.6.1620, in: *della Valle, Viaggi, Parte seconda: La Persia*, Bd. 2, 124 f.

239 »[...] de simples religieux, dénués de tout intérêt de l'État et de commerce« (*Pacifique de Provins, Le voyage de Perse*, 226 [Zitat], 228).

240 P. Toussaint de Landerneau O.F.M. Cap. an P. Raphaël de Nantes O.F.M. Cap., Isfahan, 4.4.1634: »Il y a aussi ici une compagnie de marchands Anglais et une autre de Hollandais, lesquels nous font quelques charités et nous affectionnent, et surtout le capitaine hollandais qui a un de ses proches parents capucin.« (BNF, n. a. f. 10220, 194).

Alle Europäer sind untereinander und mit den Geistlichen eng verbunden, was die Besuche sehr häufig macht, bei denen man sich nie verlässt, ohne getrunken zu haben. Deshalb hat man diesen Besuchen die Bezeichnung »galopiner« [wohl etwa: »wie Laufburschen von einem Haus zum anderen rennen«, Ch. W.] gegeben; so sagt man statt »machen wir einen Besuch« »gehen wir *galopiner*«. Und wenn man bei jemandem ist, sagt man Ihnen, die Herren Laufburschen, seien Sie willkommen, und sogleich kommt die Flasche auf den Tisch.<sup>241</sup>

Die nützlichen Dienste, von denen in der Folge die Rede sein soll, waren in diesen Beziehungsalltag eingebunden.

### 5.3.3 Nützliche Dienste: Postbeförderung

Funktionierende Postdienste waren ebenso eine Voraussetzung wie eine Folge der multilokalen Tätigkeit von Orden und Handelsgesellschaften. Auf die instrumentelle und symbolische Bedeutung der Korrespondenz für die Missionen muss hier nicht zurückgekommen werden.<sup>242</sup> Für die Handelsgesellschaften war eine rasche Postbeförderung im Hinblick auf Informationen über die jeweilige Marktsituation und die Preise, die für Handelsgüter an den verschiedenen Orten bezahlt wurden, sowie für die Abwicklung ihrer Geschäfte von grundlegender Bedeutung.<sup>243</sup> Als im 17. Jahrhundert die englische, die niederländische und schließlich die französische Indiangesellschaft nach Asien vordrangen, verfügten die Missionsorden in vielen Teilen des Kontinents bereits über vergleichsweise gut funktionierende Netzwerke, welche die Beförderung von Briefen und die Vermittlung von Nachrichten über das Geschehen in fremden Ländern erleichterten. Im Laufe des 17. Jahrhunderts bauten die Handelsgesellschaften ihrerseits mit der Intensivierung des Handels- und Schiffsverkehrs und der Errichtung neuer Faktoreien ihre eigenen Netzwerke aus. So betraute die VOC beispielsweise in Aleppo vermehrt den niederländischen Konsul mit der Sorge um die durchgehende Korrespondenz, während sie die Beförderung der Post zwischen Aleppo und Isfahan weiterhin überwiegend mehr oder weniger vertrauenswürdigen nicht-niederländischen »Freunden« übertrug.<sup>244</sup>

241 »Tous les Européens sont fort unis ensemble et avec les Religieux, ce qui rend les visites fréquentes, où l'on ne se quitte jamais sans boire. Cela fait qu'on a donné le nom à ces visites, de *galopiner*, de manière qu'au lieu de dire allons faire visite, l'on dit allons *galopiner*. Aussi quand on est chez quelqu'un, on vous dit, Messieurs les *Galopins*, soyez les bienvenus, et d'abord la bouteille vient sur la table.« (*Lucas, Voyage*, 161).

242 Dazu 1.3. *Nähe in der Ferne*.

243 Vgl. *Barendse, The Indian Ocean World of the Seventeenth Century*, 166 f.

244 *Ders.*, *The Long Road to Livorno*, 25–27, 30–32.

Vertrauenswürdigkeit wurde aus der Sicht der Handelsgesellschaften weniger durch die gemeinsame Konfession als durch das Fehlen eines wirtschaftlichen Konkurrenzverhältnisses geschaffen. Die Konkurrenz zwischen der VOC und den armenischen Kaufleuten verhinderte zum Beispiel, dass die Route durch Russland für die VOC zu einer gangbaren Alternative zum Postweg durch das Osmanische Reich werden konnte.<sup>245</sup> Die relative konfessionelle Nähe änderte nichts am Umstand, dass die englische und die niederländische Ostindiengesellschaft im Asienhandel die schärfsten Konkurrenten waren. Gegenseitigen Postdiensten setzte dies Grenzen. Briefe von Konkurrenten konnten zurückbehalten oder geöffnet und kopiert werden.<sup>246</sup>

Zu den landeskundigen »Freunden«, welche die VOC und die *East India Company* für Postdienste in Anspruch nahmen, zählte ein Teil der katholischen Missionare. Die Postdienste über die konfessionellen Grenzen hinweg waren vom Verhältnis abhängig, das die Orden ihrerseits zu den katholischen Mächten in Europa pflegten. Gegenüber den portugiesischen Augustinern und den französischen Kapuzinern und Jesuiten genossen die unbeschuhten Karmeliten bei der englischen und der niederländischen Ostindiengesellschaft den besseren Ruf, weil sie von der römischen Kurie und nicht einer Macht mit politischen und wirtschaftlichen Interessen in Asien abhängig waren.<sup>247</sup>

Solange die Handelsgesellschaften keine festen Niederlassungen in Basra hatten, war die Möglichkeit, den dortigen Konvent der unbeschuhten Karmeliten als Adresse zu nutzen und den Patres die Weiterbeförderung der Post zwischen dieser Stadt und Aleppo zu übertragen, für beide Gesellschaften von besonderer Bedeutung.<sup>248</sup> 1650 empfahlen Präsident und Rat der *East India Company*

245 In Persien selbst beschäftigte die VOC dennoch überwiegend armenische Kuriere (ebd., 27, 36–38).

246 Als 1693 ein Läufer aus Aleppo Jacobus Hoogkamer in Isfahan zusammen mit den Briefen des dortigen Vertreters der VOC verschiedene Briefe für andere Personen überbrachte, lieferte Hoogkamer nur die Briefe für den Kapuziner Raphaël du Mans und einen armenischen Kaufmann sogleich den Adressaten aus; bezüglich der Post für Louis-Marie Pidou de Saint-Olon und weitere Ordensgeistliche glaubte er zuerst die Anweisungen des *directeur* Adriaen Verdonck in Bandar 'Abbās anfordern zu müssen. Zugleich ließ er von diesen Briefen Kopien anfertigen und dem *directeur* in Bandar 'Abbās zukommen (Jacobus Hoogkamer an Adriaen Verdonck, *directeur*, Isfahan, 23. II. 1693 [NA, VOC 1559, fol. 864r–865r]).

247 Vgl. *Barendse*, *The Indian Ocean World of the Seventeenth Century*, 166 f.

248 Später übertrug auch die *Compagnie des Indes orientales* den unbeschuhten Karmeliten in Basra den Weiterversand ihrer Korrespondenz (*Barthélémy Carré*, *Le Courier de l'Orient* [BL, IOR, Ms. Eur. D 1], Eintrag vom 11. 7. 1672 [ed. in: *ders.*, *Le courrier du Roi*, 471]). 1672 lebten hingegen zwei Faktoren der VOC in Basra, nach Carré weniger für den Handel als für den Weiterversand der Post von und nach Europa. Carré verdächtigte die

in Surat ihren Vorgesetzten in England, alle Briefe, die auf dem Landweg vom Mittelmeer nach Basra transportiert wurden, dem italienischen unbeschuhten Karmelit Ignazio di Gesù zu senden, der sie an die Empfänger weiterleiten würde. Der Pater habe einen guten Ruf, sei der englischen *Nation* geneigt und werde der Gesellschaft zu Diensten sein.<sup>249</sup> 1654 berichteten der Agent und die Faktoren der *East India Company* in Isfahan, sie hätten Felice di Sant'Antonio, der zuvor in Basra und nun als Provinzialvikar der unbeschuhten Karmeliten in Isfahan lebte, für seine Dienste in Basra beim Versand und Empfang ihrer Briefe gedankt und ihn »mit einer Kleinigkeit« belohnt.<sup>250</sup> Als Gesandter der VOC am Safavidenhof gewährte 1652 Joan Cunaeus den unbeschuhten Karmeliten für ihre Postdienste in Basra seinerseits ein jährliches Subsidium von 60 *rijksdaaler* (umgerechnet etwa 60 Piaster bzw. 60 *scudi*) sowie einige Waren und Gewürze für den Eigengebrauch.<sup>251</sup> Indem sie den Handelsgesellschaften die Möglichkeit boten, ihre Korrespondenznetzwerke zu nutzen, konnten die Missionare also Einkünfte erzielen, die aufgrund ihrer meist prekären finanziellen Situation willkommen waren.

Manchmal waren Mitglieder mehrerer Orden an den Postdiensten beteiligt. 1652 vertraute Joan Cunaeus seine Post von Schiras nach Europa den unbeschuhten Karmeliten an, die sie unter einer arabischen Adresse den Kapuzinern in Aleppo zustellten.<sup>252</sup> Die Briefe von Bandar 'Abbās in die Niederlande sollten mit einem Kurier nach Bagdad gesandt und dort den Kapuzinern übergeben werden, die sie möglichst rasch an den niederländischen Konsul in Aleppo weiterleiten sollten.<sup>253</sup> 1672 hatten sich die politischen Umstände verändert: Aufgrund des Gegensatzes zu

---

Niederländer, in Basra die Pakete und Depeschen der anderen Europäer ausspionieren zu wollen (ebd., Eintrag vom 13.7.1672, 473).

249 Thomas Merry, George Tash, Edward Pearce und George Oxenden, Präsident und Rat der *East India Company* in Surat an ihre Vorgesetzten, Surat, 25.1.1650: »whoe hath a good report, is a lover of our nation, and will be willing to serving you« (*Forster, The English Factories in India, 1646–1650*, 281). 1660 brachte der unbeschuhte Karmelit Giuseppe di Santa Maria im Auftrag des englischen Konsuls in Aleppo drei Smaragde nach Basra. Von dort sollte sie der Vikar der unbeschuhten Karmeliten nach Isfahan senden (*Giuseppe di Santa Maria, Prima Speditione all'Indie Orientali*, 42, 62).

250 Agent und Faktoren in Isfahan an Präsident und *Council* in Surat, Isfahan, 1.9.1654: »with some small matter« (*Forster, The English Factories in India, 1651–1654*, 287).

251 So *Barendse, The Long Road to Livorno*, 34. Umrechnung der *rijksdaaler* in Piaster nach: *Ball, On the Value of Coins*, 412 f.; Umrechnung der Piaster (wohl identisch mit *reales de a ocho*) in *scudi* aufgrund der Angaben für 1609, 1640 und 1669 in: [*Chick*], *Chronicle*, Bd. 2, 775 f.

252 *Speelman, Journal der Reis*, 334.

253 *Instructie waar nae den oppercoopman Jacob Willemszoon ende den coopman Jan Maartszoon Ham hun in 't uijtvoeren van 's Compagnies negotieen binnen Espahan sullen*

Frankreich galt es nun zu vermeiden, dass die Briefe den französischen Kapuzinern in die Hände fielen.<sup>254</sup> Der Kapuziner Raphaël du Mans diente dem Schah nicht nur als Übersetzer, sondern vermittelte zusammen mit armenischen Kaufleuten auch die Beförderung von Post und den Fluss von Nachrichten zwischen Westeuropa und dem Safavidenhof. Die VOC verdächtigte den Pater, diese Dienste zu ihrem Nachteil zu manipulieren.<sup>255</sup> Ähnlich die *East India Company*: 1683 hatte die Rolle von Raphaël du Mans bei der Briefbeförderung zwischen Isfahan und Aleppo den Agenten der *East India Company* in Bandar ‘Abbās noch als Grund gegolten, einem Dominikaner und einem Kapuziner, der mit Pater Raphaël verbunden war, die Überfahrt nach Surat zu gewähren und dem Kapitän zu empfehlen, sie »höflich« zu behandeln.<sup>256</sup> 1692 hingegen war seine Stellung bei der Briefbeförderung in Isfahan wegen des Krieges mit Frankreich auch den Engländern in Bandar ‘Abbās ein Dorn im Auge.<sup>257</sup>

Kommerzielle und politische Konkurrenzsituationen mussten die Zusammenarbeit im Kleinen nicht in jedem Fall verhindern. 1667 transportierte ein Bote der VOC neben der Post seiner Dienstherrn auch Briefe für die Agenten der englischen und der französischen Ostindiengesellschaft und für die französischen Kapuziner von Aleppo nach Isfahan. Den Weiterversand der Korrespondenz des französischen Konsuls in Aleppo von Isfahan nach Surat übertrug der Guardian der Kapuziner damals einem Boten der VOC; zur Sicherheit gab er dem gleichzeitig aufbrechenden englischen Boten eine Nachricht mit, in der er auf die Korrespondenz des Konsuls verwies. Im Frühjahr 1668 überbrachten zwei Boten der VOC dem Guardian der Kapuziner, den Engländern, den unbeschulten Karmeliten und den Jesuiten Post aus Syrien. Die Engländer in Aleppo versandten ihre Briefe nach Isfahan damals unter dem Namen des französischen Kapuziners. Trotz der

---

hebben te reguleren, unterzeichnet: Joan Cunaeus, Isfahan, 14.6.1652 (NA, VOC 1188, fol. 361r–364v, hier 362r).

254 Francois de Hase, Adolf Willingk, Paulus Vaans und Nicolaas Bitsert an »d’edele heer Joan Maatsuyker gouverneur generaal en d’edele heeren raaden van India«, Gombroon [Bandar ‘Abbās], 19.9.1672 (NA, VOC 1295, fol. 404r).

255 *Barendse*, *The Long Road to Livorno*, 27.

256 Samuel Darnelly, Daniel Edwards und Francis Snape an die *East India Company* in Surat, Bandar ‘Abbās, 7.12.1683: »[...] so that we being yearly beholding to him for transport of letters to and from Aleppo, we could not deny them their passage and have desired the captain to be civil to them and when they come to Surat I do not question but they will pay their respects to your Honour and return their thanks for the favour.« (BL, IOR, E/3/43: Original correspondence, Nr. 5019, zit. nach: *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. I, 107f.).

257 *Gombroon General* an die Leitung der *East India Company* in London, [Bandar ‘Abbās], 19.3.1692 (BL, IOR, G/40/4: Miscellaneous: Abstracts of Letters received from Surat, Bombay, and Persia, 257).

politischen Gegensätze vertraute auch die niederländische »Nation« in Aleppo, Bagdad und Isfahan ihre Post den französischen Kapuzinern an.<sup>258</sup>

Angesichts des praktischen Nutzens der Postdienste für die Handelsgesellschaften protestantischer Mächte wurde in den Orden gelegentlich die Frage nach deren Opportunität und Zulässigkeit gestellt. Wegen der niederländischen Eroberung portugiesischer Besitzungen in Südasien standen die unbeschuhten Karmeliten in Basra in den 1650er Jahren unter einem besonderen Rechtfertigungszwang: Sollten sie den Niederländern, die seit einigen Jahren Vertrauen in sie gefasst hatten, weiterhin Postdienste leisten, die ihnen als Feinden einer katholischen Macht von Nutzen waren? Für die Postdienste sprach, dass die Briefe gewöhnlich nur Handelsangelegenheiten betrafen und die unbeschuhten Karmeliten von den Niederländern begünstigt wurden, indem sie von diesen »große Almosen« – es war die Rede von 60 Piastern (umgerechnet 60 *scudi*) pro Jahr (das oben erwähnte, 1652 von Cunaeus gewährte Subsidium) – und zahlreiche Gunstbeweise erhielten, zum Beispiel Geschenke oder die kostenlose Mitnahme von Ordensangehörigen auf ihren Schiffen zwischen dem Persischen Golf und Indien. Die unbeschuhten Karmeliten betonten, dass sie ihrerseits die eigene Post von Basra aus mit den Kurieren der Niederländer und Engländer versenden konnten. Sie gaben zu bedenken, dass sie bei einem Bruch mit den Niederländern deren Missgunst zu fürchten hätten. Da die Portugiesen nicht mehr nach Basra kämen, müssten sie zudem gegenüber dem Pascha ihre Anwesenheit damit rechtfertigten, dass sie nicht bloß für die Portugiesen, sondern für alle Christen da seien.<sup>259</sup> Der alte Gegensatz zu den portugiesischen Augustinern blieb in diesem Fall unausgesprochen, dürfte jedoch zum guten Verhältnis zu den Niederländern beigetragen haben.

Gegenüber den möglichen Bedenken überwogen die Vorteile. Wenn die unbeschuhten Karmeliten Postdienste erbrachten, erhielten sie nicht nur materielle Vergütungen, sondern konnten selbst ihrerseits von den Postdiensten der VOC und der *East India Company* profitieren. Schon 1624 verzeichnete Dimas della Croce in Schiras die Ankunft eines Briefes des Ordensgenerals dank der Niederländer.<sup>260</sup>

258 P. Raphaël du Mans O.F.M. Cap. an François Baron, französischer Konsul in Aleppo, Isfahan, 18.10. und 27.11.1667, 23.4.1668 (ed. in: *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 206, 213, 223, 228 f.).

259 P. Felice di Sant'Antonio O.C.D. an P. Isidore de Saint-Joseph, *definitor generalis* O.C.D., Isfahan, 12.5.1655 (AGOCD, 237/i/18), vgl. ders. an dens., Basra, 25.8. und 9.11.1655 (AGOCD, 241/k/16 und 18); P. Barnaba di San Carlo O.C.D. an dens., Basra, 16.12.1656 (AGOCD, 241/f/18); P. Denis de la Couronne d'Épines O.C.D. an [P. Isidore de Saint-Dominique], *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 3.1.1657 (AGOCD, 237/c/31). Vgl. [*Chick*], *Chronicle*, Bd. 1, 362 f., Bd. 2, 1141. Umrechnung der Piaster (wohl identisch mit *reales de a ocho*) in *scudi* aufgrund der Angaben für 1609, 1640 und 1669 in: ebd., Bd. 2, 775 f.

260 P. Dimas della Croce O.C.D. an [P. Paolo Simone di Gesù Maria], *praepositus generalis* O.C.D., Schiras, 4.2.1624 (AGOCD, 237/b/5).

Zur schnellen Beförderung ihrer Handelskorrespondenz setzten die VOC und die *East India Company* Kuriere ein, die auch Briefe der Missionare mitnahmen. Hatte Pater Casimir Joseph Ende November 1655 einen Kurier der VOC genutzt, um seine Post von Basra nach Aleppo zu senden, übernahm sechs Wochen später ein Kurier der Engländer die gleiche Aufgabe. Ebenso wurde im Dezember 1656 ein Brief durch einen niederländischen Kurier, ein weiterer einen Monat später durch einen Kurier der Engländer nach Aleppo befördert.<sup>261</sup> 1705 erfolgte der Transport der Korrespondenz zwischen den unbeschuhten Karmeliten in Isfahan und Basra mit den Kurieren der niederländischen Ostindiengesellschaft.<sup>262</sup> Ähnliches ist auch von anderen Orden bekannt. Immer wieder übernahmen die Kapuziner den Versand der Briefe der Agenten der englischen und niederländischen Ostindiengesellschaften von Isfahan nach Aleppo; umgekehrt nutzten sie ihrerseits die Postdienste der Niederländer und Engländer.<sup>263</sup>

Nicht nur mit der Beförderung von Briefen, sondern auch mit der Überweisung von Geld erbrachten die Handelsgesellschaften Dienste, die mit der »Freundschaft« zwischen den Beteiligten assoziiert wurden. So beauftragte 1666 der Prior der unbeschuhten Karmeliten den *directeur* der VOC in Isfahan – »uno Olandese nostro amico«<sup>264</sup> –, 100 *zecchini di oro* (etwa 194 *scudi*) nach Tatta in Indien zu überweisen.<sup>265</sup> Selbst Krieg zwischen den Mächten war für solche Dienste nicht

261 P. Casimir Joseph de Sainte-Thérèse O.C.D. an P. Isidore de Saint-Joseph, *definitor generalis* O.C.D., Basra, 29. II. 1655 (AGOCD, 241/h/5), 31. I. 1656 (AGOCD, 241/h/6), 16. 12. 1656 (AGOCD, 241/h/1), 17. I. 1657 (AGOCD, 241/h/2).

262 *Gollancz*, Chronicle of Events, 194, 197 [lat. Original], 516, 519 [engl. Übersetzung].

263 *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 107f. Vgl. Nicolaas Jacobsz Overschie an die *Bewindhebber* der Ostindiengesellschaft in Amsterdam, Isfahan, 5. 9. 1636 (ed. in: Bronnen tot de geschiedenis, 1. Teil, 586). 1662 gab François Pallu nach seiner Ankunft in Bandar 'Abbās einem niederländischen Kurier einen Brief für den Guardian der Kapuziner in Isfahan, Raphaël du Mans, mit (François Pallu, Bischof von Heliopolis, an P. Raphaël du Mans, Guardian O.F.M. Cap. in Isfahan, Gombroon [Bandar 'Abbās], 4. II. 1662 [ed. in: *Pallu*, Lettres, 417f.]). 1681 leitete Raphaël du Mans die für einen französischen Kaufmann in Surat bestimmte Post aus Frankreich mit einem englischen Boten weiter (P. Raphaël du Mans an Antoine Raisin, »marchand français« in Surat, Isfahan, 12. 3. 1681 [ed. in: *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 268]).

264 P. Felice di Sant'Antonio O.C.D. an P. Carl Felix a Sancta Teresia, *procurator generalis* O.C.D., Neapel, II. I. 1677 (AGOCD, 481/c/9).

265 In diesem Fall wurde die Überweisung aktenkundig, weil das Geld versehentlich einem Augustiner in Bandar-i Kung ausbezahlt wurde. Siehe Bestätigungen von Reñnier de Casembroot, Kaufmann (*mercant*) der VOC, Schiras, 28. 8. [?] 1674 (AGOCD, 238/h/5) und Isfahan, 20. 9. 1675 (AGOCD, 481/c/9); P. Felice di Sant'Antonio O.C.D. an P. Carl Felix a Sancta Teresia, *procurator generalis* O.C.D., Neapel, II. I. 1677 (AGOCD, 481/c/9). Umrechnung der *zecchini* in *scudi* aufgrund der Angaben für 1695 in: [*Chick*], Chronicle, Bd. 2, 774.



immer ein Hindernis: 1703 traf der französische Bischof von Babylon, Louis-Marie Pidou de Saint-Olon eine Absprache mit dem »sehr ehrbaren Agenten« der *East India Company* bezüglich der Überweisung des Geldes der *Missions étrangères* von Frankreich nach Isfahan: Sobald der Agent Kenntnis erhalten hatte, dass das Geld beim englischen Konsul in Aleppo eingetroffen war, zahlte er es dem Bischof in Isfahan aus.<sup>266</sup> Die Verstimmung wegen der französischen Gesandtschaft an den Safavidenhof 1708 zwang zwar vorübergehend dazu, die Überweisungen über die *Compagnie des Indes* in Indien und den französischen Botschafter in Konstantinopel umzuleiten, doch bereits 1711 konnte Pidou zumindest wieder von den englischen Postdiensten profitieren; der englische Agent in Isfahan stellte ihm damals pünktlich einen Brief des französischen Konsuls in Aleppo zu.<sup>267</sup>

Im Gegensatz zu den Geldüberweisungen waren Postdienste ein gegenseitiges Geben und Nehmen. Angesichts des Fehlens institutionalisierter Postdienste blieb deren Effizienz *ad hoc* von den persönlichen Beziehungen der Beteiligten abhängig. Dies erklärt, dass die Niederländer und Engländer neben den unbeschuhten Karmeliten, die sie wegen ihrer Unabhängigkeit von weltlichen Patronatsmächten für besonders vertrauenswürdig hielten, für den Versand ihrer Korrespondenz auch die französischen Kapuziner bemühen mussten.

#### 5.3.4 Wissen und Beziehungen

Wenn der Venezianer Ambrogio Bembo berichtete, wie er bei seinem Aufenthalt in Isfahan viele Neuigkeiten und Geschichten aus Europa und Asien erfahren habe, hob er die Bedeutung der Informationsnetzwerke der Orden hervor. Über die Kapuziner, die Jesuiten und andere Franzosen sowie mit den Briefen von Laien, die gedruckte Berichte aus Frankreich enthielten, kämen die Nachrichten aus Europa. Zu den Augustinern und den unbeschuhten Karmeliten gelangten die Neuigkeiten aus Ostindien und Portugal. Die unbeschuhten Karmeliten erhielten dank ihrer Niederlassungen auch Nachrichten aus dem Osmanischen Reich. Die Bedeutung dieser Informationsnetzwerke wurde Bembo zufolge auch im Gastland erkannt: Viele Perser besuchten die Patres in ihren Konventen, wenn sie sich über die Vorgänge in Europa informieren wollten. Die Patres erklärten ihnen dann alles in persischer Sprache. Im Gegenzug erhielten sie Berichte über die Vorgänge im Land. Dieses Wissen wiederum versetzte sie in die Lage, sich

266 Louis-Marie Pidou de Saint-Olon C.R., Bischof von Babylon, an die *directeurs des Séminaire des Mission étrangères*, Isfahan, 16.8.1703: »très honnête agent« (MEP, Bd. 351, 468).

267 Ders. an dies., Hamadan, 18.3.1709 (MEP, Bd. 353, 478); ders. an Claude Le Maire, französischer Konsul in Aleppo, Hamadan, 6.12.1711 (ebd., Bd. 354, 359).

Europäern gegenüber als Persienspezialisten auszuweisen.<sup>268</sup> Der Bericht Bembos findet seine Bestätigung in der Dokumentation der Handelsgesellschaften. 1654 erfuhren die Vertreter der *East India Company* in Isfahan dank der Korrespondenznetzwerke der Armenier und der unbeschuhten Karmeliten von der Ankunft des englischen Gesandten Henry Bard, Viscount Bellamont, im Norden Persiens.<sup>269</sup> Das *Journal* der Gesandtschaft von Joan Cunaeus zeigt, wie die Vermittlung von Wissen auch der Pflege von Beziehungen diene: Nachdem ein Kapuziner Briefe aus Aleppo erhalten hatte, begab er sich zum Gesandten der VOC, um diesem die darin enthaltenen Nachrichten über die europäische Politik mitzuteilen.<sup>270</sup>

Die Bedeutung der Vermittlung von Wissen und Beziehungen zeigt sich besonders deutlich am Beispiel des Kapuziners Raphaël du Mans, von dem bereits im Zusammenhang mit den Dolmetscher- und Übersetzungsleistungen am Hof die Rede war, die er während seines fast fünfzigjährigen Persienaufenthaltes von 1647 bis 1696 erbrachte.<sup>271</sup> Für seine »guten Dienste« soll er gemäß einem nach seinem Tod 1696 von einem der beiden ihn überlebenden Patres verfassten Bericht von »allen Europäern, Engländern, Holländern und anderen Franken« geliebt worden sein.<sup>272</sup> Tatsächlich galt der französische Kapuziner seinen Zeitgenossen unterschiedlichen Standes und unterschiedlicher Religion als Inbegriff des bestens vernetzten, landeskundigen Ordensgeistlichen, der dafür geschätzt und gefürchtet wurde. In seinem *État de la Perse*<sup>273</sup> von 1660 trug der Kapuziner eine eindruckliche Fülle an Wissen über Glauben und Gebräuche der persischen Muslime zusammen. Der Reichtum der Bibliothek des Paters wurde von verschiedenen Reisenden gepriesen.<sup>274</sup> Die wenigen erhaltenen Briefe zeigen, wie Raphaël du Mans seine Korrespondenz nutzte, um den Adressaten Wissen über Beziehungen und über Vorgänge vor Ort und im weiteren asiatischen Kontext zu

268 *Bembo*, Il viaggio in Asia, 362 f. Über ein Diner, zu dem Artemiï Volynskiï, Botschafter Peters des Großen, 1717 zwölf Ordensgeistliche und einen Priester der *Missions étrangères* eingeladen hatte, berichtete der Gesandtschaftsarzt John Bell, die Aufenthalte in fremden Ländern hätten die Konversation dieser »gentlemen« sehr unterhaltsam gemacht (*Bell, Travels*, 115).

269 John Spiller und Henry Young an die *East India Company*, Isfahan, 14. 10. 1654 (*Forster, The English Factories in India, 1651–1654*, 295).

270 *Speelman*, Journal der Reis, 314.

271 Dazu 3.1.2. *Übersetzer und Dolmetscher*.

272 P. Séraphin d'Orléans O.F.M. Cap. an den Guardian des Kapuzinerklosters in Le Mans, 1. Mai 1696: »Il est mort [...] aimé et regretté de tous les Européens, Anglais, Hollandais, et autres Francs, auxquels il a toujours rendu de bons services pour leurs Compagnies établies en cette ville, et des Arméniens et Mahométans, qui en ont toujours dit des merveilles.« (zit. in: *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 7).

273 Siehe die Edition in: *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 2, 1–199.

274 Ebd., Bd. 1, 50–52.

vermitteln und im Gegenzug selbst Informationen zu erwerben.<sup>275</sup> In Isfahan wurde der Kapuziner zu einer bevorzugten Kontaktperson für Reisende unterschiedlicher Konfession. So pflegte der französische Hugenotte Jean-Baptiste Tavernier, der 1647 zusammen mit Raphaël du Mans von Aleppo nach Isfahan gereist war, auch bei seinen späteren Handelsreisen nach Persien enge Beziehungen zu den Kapuzinern; bei seiner Abreise nach Indien 1665 hinterließ er den Patres »ein gutes Almosen« als Dank für die Dienste als Übersetzer und für die Beziehungen, die ihm Pater Raphaël bei Hofe für seine Geschäfte vermittelt hatte.<sup>276</sup> Tavernier revanchierte sich bei den Kapuzinern auch mit seinen Beziehungen als Kaufmann: 1662 hatte der Kapuziner Valentin d'Angers den »alten und vortrefflichen Freund und Wohltäter« Tavernier darum gebeten, ihm aus Frankreich ein Breviar, eine neue Edition der Werke von Thomas a Kempis und das lateinisch-französische Wörterbuch des Jesuiten Philibert Monet zu besorgen.<sup>277</sup>

Der Juwelenhändler Jean Chardin, ebenfalls ein französischer Hugenotte, logierte während seiner Aufenthalte in Persien in den Jahren 1666 bis 1667, 1669 und 1672 bis 1677 mehrmals bei den Kapuzinern und den unbeschuhten Karmeliten.<sup>278</sup> Als er während seines ersten Aufenthaltes im Kapuzinerhospiz wohnte, führte ihn Pater Raphaël bei gebildeten Muslimen ein, unter anderem bei einem Astronomen, der Astrolabien anfertigte.<sup>279</sup> Mehrmals brachte der Kapuziner Jean Chardin mit einem Sufi zusammen.<sup>280</sup> Er gewährte Chardin und Tavernier Einsicht in seine Manuskripte des *État de la Perse* und weiterer Schriften, die auf diese Weise über die gedruckten Reiseberichte der beiden Hugenotten in das Persienbild der Aufklärung einfließen. Nach seinem letzten Aufenthalt in Isfahan pflegte Chardin den brieflichen Kontakt weiter. In einem Text, den er 1680 auf der Rückreise nach Europa verfasst hatte, pries er den Kapuziner als Quelle der besten Informationen, die man in den Berichten der Reisenden aller Nationen finde.<sup>281</sup> In Isfahan bemühte sich Raphaël du Mans damals, aus der

275 Siehe insbes. die Briefe an François Baron, französischer Konsul in Aleppo, Isfahan, 12.6., 15.7. und 9.11.1666, 8.7., 28.9., 18.10. und 27.11.1667, 3., 23. und 24.4.1668 (ed. in: ebd., Bd. 1, 167–181, 186–189, 200–210, 213–215, 217–231).

276 Relation de ce qui s'est passé dans les missions du Levant l'an 1665, écrite par F. Martial de Thorigné, Isfahan 1665 (ed. in: ebd., Bd. 1, 156). Über den Empfang Taverniers am persischen Hof und die Unterstützung des Paters: *Tavernier, Les six voyages*, Bd. 1, 464–505.

277 P. Valentin d'Angers O.F.M. Cap. an Jean-Baptiste Tavernier, *marchand* in Paris, Isfahan, 6.12.1662: »un ancien et singulier ami et bienfaiteur« (ed. in: *Richard, Raphaël du Mans*, Bd. 1, 137–142, Zitat: 141).

278 *Chardin, Voyages*, Bd. 7, 412.

279 *Richard, Raphaël du Mans*, Bd. 1, 98 f.

280 *Chardin, Voyages*, Bd. 4, 461.

281 *Richard, Raphaël du Mans*, Bd. 1, 74–76, 98–101.

Hinterlassenschaft eines verstorbenen Schuldners die Vergütung eines Guthabens von Chardin zu erhalten.<sup>282</sup>

Als der Engländer John Fryer, der als Arzt im Dienst der *East India Company* stand, 1677 für einige Wochen nach Isfahan kam, lobte er wie Chardin die Qualität der Informationen, welche ihm Raphaël du Mans vermittelte. Der Kapuziner sei nicht nur ein »heiliger Mann« mit einem beispielhaften Lebenswandel, sondern auch gelehrt und mit dem Land wohlvertraut.<sup>283</sup> In *The Present State of Persia* übernahm Fryer zahlreiche Auskünfte und Urteile aus ihm vorliegenden Texten des Kapuziners.<sup>284</sup> Der Niederländer Ludwig Fabritius, der in den 1680er Jahren zweimal als schwedischer Gesandter nach Isfahan kam, wurde nicht nur von Raphaël du Mans, sondern auch von weiteren Missionaren freundlich empfangen. Zwei Reisegefährten, die nach Schiras weiterreisten, empfahl Fabritius 1684 der Sorge des Priors der dortigen unbeschuhten Karmeliten, Athanase de Sainte-Thérèse; zugleich bat er diesen um die Vermittlung »eines Fäßchens des besten und dunkelsten Schiraser Weins«, das er dem König von Schweden senden wollte.<sup>285</sup> Während der zweiten schwedischen Gesandtschaft (1684 bis 1686) kümmerte sich auch Raphaël du Mans um deren Mitglieder. Kurz nach ihrer Ankunft Ende März 1684 schenkte er ihnen eine knappe Einführung in die türkische Sprache, das heißt eine der Sprachen des Safavidenhofes.<sup>286</sup> Engeren Kontakt knüpfte der Sekretär der schwedischen Gesandtschaft, Engelbert Kaempfer. Pater Raphaël, der von Kaempfer als »Mann von höchster Aufrichtigkeit und Gelehrsamkeit« bezeichnet wurde, pflegte den brieflichen Kontakt mit dem lutherischen Pastorssohn noch mindestens zwei Jahre über dessen Abreise im November 1685 hinaus.<sup>287</sup> Pater Raphaël kam dem praktischen Informationsbedarf des Gesandtschaftssekretärs Kaempfer ebenso entgegen wie der *curiositas* des Universalgelehrten. Kaempfer erhielt auf diese Weise Informationen darüber, wie Anliegen der Gesandtschaft bei Hofe aufgenommen wurden, aber auch weitere Präzisierungen zu einer Kurzfassung der Beschreibung Persiens, die der Kapuziner 1684 auf der Grundlage

282 P. Raphaël du Mans O.F.M. Cap. an Antoine Raisin, »marchand français« in Surat, Isfahan, 12.3. und 17.12.1680, 12.3.1681 (ed. in: ebd., Bd. 1, 263–269).

283 »And I must indeed confess some of them are not only holy men, but discreet and learned, the chief of whom is Father Raphael, a capuchin, who has lived exemplary among them many years, and is well acquainted with the country, from whom I must own I received the best and most authentic information.« (*Fryer, A New Account of East India and Persia*, Bd. 2, 246 f.).

284 Ebd., Bd. 3, 1–153. Zu den Übernahmen: *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 106 f.

285 Ludwig Fabritius an P. Athanase de Sainte-Thérèse, [Isfahan, nach dem 30.9.1684]: »unam karagam vini optimi ac coloratissimi Schirassensis« (ed. in: *Kaempfer*, Briefe, 201f.).

286 *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 115–118.

287 »[...] vir maximi candoris et eruditionis« (ebd., Bd. 1, 118–121, Zitat: 120).

seines *État de la Perse* eigens für ihn verfasst hatte. Für eine gewünschte Liste aller Schulen, Moscheen und Märkte Isfahans wandte sich Pater Raphaël seinerseits an einen schiitischen Geistlichen.<sup>288</sup>

Das Ansehen, das Raphaël du Mans vor Ort genoss, hing also, wie die geschilderten Beispiele zeigen, wesentlich mit seiner Fähigkeit zusammen, Wissen und Beziehungen zu vermitteln. Zugleich konnten diese von weltlichen Reisenden gelobten Leistungen jedoch als Beleg für das wenig regelkonforme Leben der Missionare in Isfahan und Neu-Dschulfa angeführt werden. So klagte der Jesuitenpater Tilhac, der Kapuziner habe mehr als fünfzig Jahre damit verbracht, mit einigen Herren des Hofes und Gelehrten Konversation zu pflegen. Auf die Vorwürfe der Propagandakongregation, er tue zu wenig für Gott und die Kirche, habe er entgegnet, es sei schon viel, dass er seinen Glauben noch nicht verloren habe. Die von weltlichen Reisenden viel gepriesenen Beziehungen von Pater Raphaël zu Höflingen und muslimischen Gelehrten wurden bei Tilhac zu einem Sinnbild für das wenig regelkonforme Leben nicht nur des Kapuziners, sondern der Persienmissionare schlechthin.<sup>289</sup>

Der Grad an Vertrautheit mit den lokalen Verhältnissen, der den Kapuziner Raphaël du Mans auszeichnete, wurde im 17. und 18. Jahrhundert in Isfahan von keinem Laien europäischer Herkunft erreicht. Hingegen spielten zunächst vor allem in hoffernen Settings die Agenten und Kaufleute der Handelsgesellschaften ihrerseits eine wichtige Rolle bei der Vermittlung von Beziehungen. Ihre Protektion war für die Missionare vor allem in den Hafenzentren am Persischen

288 Siehe dazu den Briefwechsel zwischen Kaempfer und dem Kapuziner: Raphaël du Mans O.F.M. Cap. an Engelbert Kaempfer, [Isfahan], 22.9., [wahrscheinlich Oktober] und 13.10.[1684], 8.10.1685, [nach März 1686], 6.6. und 10.7.1687; Engelbert Kaempfer an P. Raphaël du Mans O.F.M. Cap., [vermutlich Isfahan, 1684], [Isfahan], 19.9.[1685], [Bandar 'Abbās], [Herbst 1687] und 28.1.1688, Batavia, Oktober 1689 (ed. in: *Kaempfer*, Briefe, 196 f., 203–212, 218 f., 230 f., 245 f., 250–252, 260–264, 299 f., 318–320). Über Kaempfers Beschreibung Persiens: *Brakensiek*, Der Persien-Bericht des Engelbert Kaempfer.

289 Denkschrift von P. Jacques Tilhac S.J., Beilage zu seinem Brief an P. Tirso González, Ordensgeneral S.J., Isfahan, 27.12.1700: »Je me souviens à ce propos du fameux P. Raphaël Capucin, dont plus de cinquante années se sont passées ici à converser avec quelques seigneurs de la Cour, et quelques gens de lettres qui l'allaient voir. On lui écrivait de la Propaganda qu'on s'étonnait fort de ce qu'ayant autant de talents qu'il en avait, et étant aussi autorisé qu'il l'était dans ce pays, il faisait si peu pour la gloire de Dieu, et de son Église. Il leur répondit qu'il croyait y avoir fait beaucoup, puis qu'il n'y avait pas encore perdu la foi.« (ARSI, Gallia, 97 II, fol. 395r). Bereits Sebastian Knab, dominikanischer Erzbischof von Naḥčivān, der sich von 1684 bis 1686 in Isfahan aufhielt, hatte die Kapuziner und vor allem ihren Oberen, das heißt Pater Raphaël, kritisiert, weil sie fast nichts für die Mission taten und stattdessen dem Hof als Übersetzer, Mathematiker und Astrologen dienten (*Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 123).

Golf<sup>290</sup> von großer Bedeutung, weil die Beziehungen der Missionare bei Hofe dort wenig, die wirtschaftliche und militärische Macht der Handelsgesellschaften umso mehr wert waren. Seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wuchs die Bedeutung solcher Beziehungen auch im safavidischen Kernland. 1673 wehrte sich Ange de Saint-Joseph als Prior des Konvents in Isfahan gegen den Vorwurf, sich zum Freund der Laien zu machen, mit dem Hinweis, man müsse in Rom wissen, dass die Missionare seit mehreren Jahren in Persien nur noch geduldet würden, weil man sie mit der englischen und der niederländischen Handelsgesellschaft und deren Personal in Verbindung bringe.<sup>291</sup> Angesichts der prekären Sicherheitslage gewann die Protektion der Handelsgesellschaften nach dem Sturz der Safaviden selbst in Isfahan und Neu-Dschulfa weiter an Bedeutung. Aus seiner Zeit in Isfahan in den Jahren 1743 bis 1745 berichtete Cornelio di San Giuseppe, wie der englische Faktor Nādir Šāh dazu bewogen habe, die alten Privilegien der unbeschuhten Karmeliten wieder zu bestätigen und diese so von den jährlichen Abgaben zu befreien, die sie für Haus und Garten bezahlen mussten.<sup>292</sup>

### 5.3.5 Almosen, Geschenke und Kredite

Die Protektion des englischen Faktors beschränkte sich in den 1740er Jahren nicht auf die Fürsprache beim Herrscher. Hinzu kam neben zahlreichen Almosen jedes Jahr ein neues Habit für alle Missionare und für den katholischen Bischof. Letzteren, einen unbeschuhten Karmeliten, soll der Engländer außerdem jeden Tag mit Brot, Wein und anderen Dingen versorgt haben.<sup>293</sup> Ähnliche Hinweise finden sich schon viel früher, vermehrt aber in den Notzeiten seit dem Sturz der Safaviden 1722. Nicolaas Schorer, Hauptmann des Kontors der niederländischen Ostindiengesellschaft in Isfahan, half in den 1720er Jahren den Not leidenden Jesuiten mit Almosen und lud sie sonntags an seinen Tisch ein, damit sie sich

290 Dazu die Ausführungen zu Beginn von 5. *Als Christen unter Muslimen: Missionare und europäische Laien unterschiedlicher Konfession*.

291 P. Ange de Saint-Joseph O.C.D. an P. Jean Chrysostome de Saint-Paul, *definitore generalis* O.C.D., Isfahan, 3.1.1673 (AG OCD, 236/i/23).

292 *Memorie concernenti alla Chiesa e diocesi di Persia*, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert, 97f. (BA, H 136 suss.); *Memorie cronologiche che puonno servire a meglio sovenirmi di varii altri incidenti di mia vita*, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert, 17 (BA, & 211 sup.). 1748 vermerkte auch der Prior der Augustiner die Protektion des englischen Faktors angesichts der bedrohlichen Sicherheitslage (P. José de Santa Teresa O.S.A. an den Provinzial O.S.A. in Goa, Isfahan, 26.5.1748 [Évora, Biblioteca Publica, Arm. VII/n° 14–20]).

293 *Memorie concernenti alla Chiesa e diocesi di Persia*, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert, 97 (BA, H 136 suss.).

wenigstens einmal pro Woche nicht nur von Brot, Wasser und Hülsenfrüchten ernähren mussten, sondern reichlich essen konnten. Um zu überleben, hatten die hoch verschuldeten Patres auf das Kirchensilber zurückgreifen müssen, von dem sie einen Teil verkauften. Für den Unterhalt der baufällig gewordenen Niederlassung in Neu-Dschulfa fehlte das Geld.<sup>294</sup>

Die Bezeichnung der Gaben als Almosen implizierte, dass es sich um Werke der Mildtätigkeit handelte, die ohne Erwartung einer materiellen Gegengabe erfolgten. Als Werke der Barmherzigkeit besaßen Almosen in der Frühen Neuzeit einen transzendenten Bezugshorizont: Ordensgeistlichen, die sich zu einem Leben in Armut verpflichtet hatten, Almosen zu geben, gehörte zu den guten Werken, mit denen ein Christ nach katholischem Verständnis seine Gnade vermehren konnte. Eine Belohnung erfolgte demnach nicht in dieser Welt, sondern im Jenseits.

Doch welche Bedeutung besaßen Almosen in der sozialen Praxis der europäischen Diaspora in Persien? Wie standen die Almosen zu anderen materiellen Zuwendungen von Laien, insbesondere Krediten, die zu beziehungsabhängigen Vorzugsbedingungen vergeben wurden? Hinweise darauf, dass die Protestanten in Isfahan und Neu-Dschulfa tridentinische Vorstellungen von der Wirkkraft guter Werke übernommen hätten, sind in der konsultierten Dokumentation nicht zu finden. Almosen waren für sie zusammen mit anderen Formen materieller Unterstützung primär Teil einer irdischen Gabentauschökonomie. Dies schloss eine transzendente Dimension nicht aus: Nicht nur stand auch für sie fest, dass sie von den Ordensgeistlichen zwar Korrespondenz, aber keine gleichwertigen Gegengaben erwarten konnten. Darüber hinaus umfasste Korrespondenz im Fall von Geistlichen auch Leistungen als religiöse Spezialisten, wie im nächsten Kapitel gezeigt wird.

Innerkirchliche Kritiker nahmen Anstoß an der Verpflichtung zur Korrespondenz gegenüber Nichtkatholiken, die mit den Zuwendungen verbunden war. Gratien de Galisson, Koadjutor des Bischofs von Babylon, legte 1712 seine Kritik an den Kontakten der Ordensgeistlichen mit Niederländern und Engländern dem zum Islam konvertierten portugiesischen Augustiner ‘Alī-Qulī Ġadīd al-Islām in den Mund. Dieser könne es nicht ertragen, dass sich die Missionare gelegentlich für die Engländer erklärten, nur weil sie von diesen alle Stoffe für ihre Ordenskleider, andere Unterstützung und Geld erhielten.<sup>295</sup> Der Prior der Augustiner,

294 [P. Tadeusz Juda Krusiński S.J.], *Informatio de missionibus persicis*, undatiert [1727] (ARSI, Fondo Gesuitico, 720 II, Nr. 9). Vgl. *Krusiński*, *Tragica vertentis belli persici historia*, 350–352.

295 Gratien de Galisson, Koadjutor des Bischofs von Babylon, an Jacques-Charles de Brisacier, *supérieur des Séminaire des Missions étrangères*, Isfahan, 2.6.1712 (MEP, Bd. 354, 455<sup>bis</sup>).

António do Desterro, gehe fast jeden Tag zu den Engländern und Niederländern und pflege dort vertrauten Umgang. Selbst die französischen Missionare seien oft bei den Engländern und Niederländern und verdankten fast alle den Engländern mehrere »Gnaden« und Geschenke.<sup>296</sup> Dabei hatten auch Priester der *Missions étrangères*, zu denen Galisson gehörte, wie die Ordensgeistlichen die Unterstützung von Engländern und Niederländern gesucht. Nach dem Tod von François Picquet, Bischof von Babylon und apostolischer Vikar von Isfahan, in Hamadan (1685) hatte sich François Sanson, Priester der *Missions étrangères*, nach Isfahan begeben, um am Hof die für den Weiterbestand der Mission in Hamadan nötige Protektion zu sichern. Während er für seine Bittgänge bei Hofe die aus Frankreich gebürtigen Superiore der Kapuziner und Jesuiten und zwei Franzosen weltlichen Standes im Dienst des Schahs bemühte, pflegte er mit Blick auf die Tätigkeit der *Missions* in Südostasien die »Freundschaft« mit Angestellten der niederländischen und der englischen Ostindiengesellschaft.<sup>297</sup> 1689 pries Sanson sein gutes Verhältnis zu den Niederländern: Diese hätten ihm Geld gegeben und seien »die einzigen Europäer, die [den Priestern der *Missions étrangères*] Gutes wollten«.<sup>298</sup>

François Sanson nahm auch Kredite auf. Dabei hob einer seiner Kritiker, Bischof Louis-Marie Pidou de Saint-Olon, 1694 allerdings den Zinssatz von 8 % hervor, den er einem aus Lyon gebürtigen Calvinisten, Vincent Definod, Uhrmacher am Hof des Schahs, für einen Kredit in Höhe von 45 *tumân* (2250 *livres tournois*; umgerechnet etwa 675 *scudi*) zu bezahlen hatte. Wegen der ungenügenden Finanzierung durch das *Séminaire des Missions étrangères* und die Propagandakongregation blieb allerdings Louis-Marie Pidou de Saint-Olon selbst und den ihn begleitenden Priestern der *Missions étrangères* nichts anderes übrig, als sich ebenfalls zu verschulden, und zwar beim gleichen Gläubiger wie Sanson. 1700 waren die Schulden der *Missions étrangères* bei Vincent Definod auf 190 *tumân* (gut 11.000 *livres tournois*; umgerechnet etwa 2850 *scudi*) zu einem Zins von 8 % pro Jahr angewachsen.<sup>299</sup>

296 Ders. an dens., Isfahan, 6.6.1712: »Le père Antoine portugais est presque tous les jours chez Messieurs les Anglais et les Hollandais, et y est fait familier, les missionnaires même français y sont souvent et doivent presque tous plusieurs grâces et présents principalement aux Anglais qui tâchent de savoir tout ce que nous faisons.« (MEP, Bd. 354, 468 f.).

297 François Sanson an die *directeurs* des *Séminaire des Missions étrangères*, Isfahan, 10.1.1686: »[...] je me suis bien appliqué à gagner l'amitié d'un commissaire de la compagnie d'Hollande qui est ici et à captiver celle du chef de la compagnie d'Angleterre, je crois que cela ne nuira pas à nos frères qui vont au Siam [...]« (MEP, Bd. 351, 175).

298 Ders. an ?, einer der *directeurs* des *Séminaire des Missions étrangères*, Isfahan, 9.3.1689: »Les Hollandais se comportent le mieux du monde avec moi, ils m'ont ouvert leur bourse et ils sont les seuls Européens qui nous veulent du bien.« (MEP, Bd. 353, 75).

299 Louis-Marie Pidou de Saint-Olon C.R., Bischof von Babylon, an die *directeurs* des *Séminaire des Mission étrangères*, Isfahan, 24.4.1694 und 9.1.1700, Hamadan, 16.8.1703



Bei diesen Krediten fällt auf, dass Hinweise auf eine persönliche Beziehung zwischen Definod und den Kreditnehmern fehlen, was möglicherweise den hohen Zinssatz erklärt. In anderen Fällen wurden die Kredite ausdrücklich mit der »Freundschaft« und »guten Korrespondenz« zwischen Kreditgebern und Schuldnern assoziiert. 1691 sollten die unbeschuhten Karmeliten der VOC einen Kredit von 700 *mahmūdī* (umgerechnet 7 *tumān* oder 105 *scudi*) zurückzahlen. Für den Kredit dankten sie mit einem kleinen Geschenk und einer Ehrbezeugung.<sup>300</sup> In den späten 1710er und den 1720er Jahren standen Kredite zu Vorzugsbedingungen, welche die unbeschuhten Karmeliten von Engländern und Niederländern erhielten, neben Almosen und Geschenken. 1719 schrieb der Provinzialvikar der unbeschuhten Karmeliten, die niederländischen Kaufleute und die Vertreter der englischen Ostindiengesellschaft brächten den Missionaren viel Liebe und Wertschätzung entgegen. Von den Engländern erhielten sie viele Zeichen der Nächstenliebe; ohne dass sie darum gebeten worden wären, hätten die Engländer ihnen in weniger als einem Jahr vier Ordensgewänder und zwei Mäntel aus gutem Tuch geschenkt. Der Provinzialvikar bat deshalb den *praepositus generalis*, ihn zu beauftragen, die Engländer in seinem Namen zu grüßen und ihnen für ihre Nächstenliebe zu danken.<sup>301</sup> Von den Niederländern und den Engländern erhielt der unbeschuhte Karmelit Faustino di San Carlo 1721 einen Kredit für die Wiederherstellung der Mission in Hamadan, wobei er den »Indern der Niederländer« – »wegen der Güte der genannten Herren« – nur einen Viertel des üblichen Zinssatzes (6 statt 24 % pro Jahr) zu bezahlen hatte. Da die Subsidien aus Rom nicht eingetroffen waren, sandte der Superior von Basra einen Pater nach Bandar 'Abbās, von wo dieser mit »nicht wenig Geld und vielen Geschenken« zurückgekehrt sei, die er überwiegend den Engländern zu verdanken hatte, deren Gast er in Bandar 'Abbās gewesen war.<sup>302</sup> In den 1720er Jahren nahmen die unbeschuhten Karmeliten in

---

(MEP, Bd. 351, 408, 439 f., 467). In der Korrespondenz ist zwar die Rede von *francs*, doch muss im frühen 18. Jahrhundert angenommen werden, dass es sich um *livres tournois* handelte. Umrechnung der *tumān* in *scudi* aufgrund der Angaben für 1694 beziehungsweise 1702 in: [*Chick*], Chronicle, Bd. 2, 776.

300 Joan van Leene an Carolus van Velthoven, Isfahan, 10.9.1691: »compliment brief« (NA, VOC 1493, fol. 31rv). Umrechnung der *mahmūdī* in *tumān* und der *tumān* in *scudi* aufgrund der Angaben für 1694 in: [*Chick*], Chronicle, Bd. 2, 776.

301 P. Faustino di San Carlo O.C.D. an [P. Philippe-Thérèse de Sainte-Anne], *praepositus generalis* O.C.D., o.O. [Isfahan], undatiert [1719] (AG OCD, 242/b/13, zit. in: [*Chick*], Chronicle, Bd. 1, 517).

302 Dazu ders. an das *Definitorium generale* O.C.D., Isfahan, 26.5.1721: »quindici [*tumān*, umgerechnet 300 *scudi*] ne ho preso dalli Indiani de Signori Olandesi [...] e pago per ogni tomano un scai al mese per bontà de' sudetti signori, che per altro qui regolarmente si paga un abasi, che sono 4 cai, e vuol dire il 24 per cento. [...] Quello [der Superior] di Bassora ha fatto far la missione di Bandar Abassi al P. F. Urbano, il quale [...] è ritornato

Isfahan bei den englischen und niederländischen Kaufleuten Kredite auf, für die sie den größten Teil des Kirchensilbers verpfänden mussten. Die Patres lebten damals dem Bericht eines unbeschulten Karmeliten zufolge von Almosen und mussten Hunger leiden.<sup>303</sup>

Am besten dokumentiert ist die Kreditbeziehung zwischen dem Dominikaner Barnaba Fedeli di Milano, apostolischer Vikar und später Bischof von Isfahan, und Jacques Rousseau. In der Korrespondenz des Dominikaners mit der Propagandakongregation wird Rousseau zum ersten Mal 1716 als »Genfer Kaufmann« erwähnt. Aufgrund eines Zerwürfnisses mit der Familie Sceriman, deren Mitglieder zum Teil in Italien lebten, musste Pater Barnaba, damals apostolischer Vikar des Bistums Isfahan, bei Rousseau 250 *scudi* leihen. Die *Propaganda fide* sollte das Geld zulasten der Subsidien der Dominikanermission dessen Bruder in Genf, Jean-François Rousseau, zurückerstatten.<sup>304</sup> 1718 berichtete Pater Barnaba nach Rom, dass er sich erneut an Jacques Rousseau gewandt habe, weil das Geld für die Missionare nicht eingetroffen sei und sie nicht wüssten, wovon sie leben sollten. Niemand außer dem »mercante di Ginebra« wolle ihm Geld leihen. Jacques Rousseau schoss dem apostolischen Vikar die Subsidien für das Jahr 1718 in Höhe von 100 *scudi* vor; dem Prior der Dominikaner, Pater Arcangelo da Brescia, gab er einen weiteren Kredit in Höhe von 150 *scudi*, ebenfalls zulasten der Subsidien. Barnaba Fedeli bat die Propagandakongregation, das Geld zurückzuerstatten, sobald ihr die Wechselbriefe vorgelegt würden.<sup>305</sup>

In den 1720er Jahren wurde Rousseau zum wichtigsten Kreditgeber von Barnaba Fedeli di Milano, der damals als katholischer Bischof von Isfahan amtierte. Die Kreditbeziehung lag im beiderseitigen Interesse und war zugleich Ausdruck einer das Ökonomische überwölbenden sozialen Beziehung: 1722 unterbrach die

---

con non poco denaro, e molti regali fattigli la maggior parte da Signori Inglesi, presso de quali era ospite.« (AGOCD, 238/g/9). Bei den »Indern der Niederländer« dürfte es sich um mit der VOC assoziierte *Banias* gehandelt haben. – 1725 sollen die Niederlassungen in Isfahan und Neu-Dschulfa für 31 *tumän*, das heißt 186 venezianische *zecchini* (oder umgerechnet 620 *scudi*), verschuldet gewesen sein. Siehe P. Urbano di Sant'Eliseo O.C.D. an P. ? O.C.D. in Rom, Basra, 4. 6. 1725 (AGOCD, 242/b/4). Umrechnungen der *tumän* in *scudi* aufgrund der Angaben für 1725 in: [*Chick*], Chronicle, Bd. 2, 776.

303 P. Filippo Maria di Sant'Agostino O.C.D. an P. Cirillo della Visitazione O.C.D. in Schiras, Neu-Dschulfa, 21. 9. 1724 (AGOCD, 238/u/4); ders. an ?, Neu-Dschulfa, 17. 11. 1724 (AGOCD, 238/u/5). Vgl. [*Chick*], Chronicle, Bd. 1, 586, Bd. 2, 770 f.

304 *Congregazioni generali*, 13. 4. und 11. 5. 1717 (APF, Acta, Bd. 87, fol. 96r/v, 148r/v). Vgl. P. Barnaba Fedeli di Milano O.P., apostolischer Vikar, an Kardinal Giuseppe Sacripanti, Neu-Dschulfa, 11. 7. 1716 (APF, SOCG, Bd. 608, fol. 487r/v).

305 *Congregazione generale*, 23. 1. 1719 (APF, Acta, Bd. 89, fol. 42v–43v). Vgl. P. Barnaba Fedeli di Milano O.P., apostolischer Vikar, an Kardinal Giuseppe Sacripanti, Isfahan, 28. 4. 1718 (APF, SOCG, Bd. 617, fol. 204r/v).

afghanische Invasion Persiens für mehrere Jahre die Verbindungen des Bischofs mit der Propagandakongregation in Rom, welche sich außerstande sah, die Subsidien der Missionare nach Persien zu senden. Jacques Rousseau wollte seinerseits angesichts der vielfältigen Gefahren einen Teil seiner Ersparnisse nach Genf in Sicherheit bringen. Zugleich musste er einen Weg finden, um Lieferungen aus Genf zu bezahlen. Wechsel, die seinem Bruder Jean-François in Genf auszuzahlen waren, boten Rousseau eine vergleichsweise sichere Möglichkeit des Geldtransfers, immer vorausgesetzt, dass die Rückzahlungen an den Bruder einigermaßen pünktlich erfolgten. Zwischen 1722, dem Jahr der Belagerung und Eroberung Isfahans durch die Afghanen, und 1731, dem Todesjahr von Barnaba Fedeli di Milano, gewährte Jacques Rousseau dem Bischof in mehreren Raten Kredite in Höhe von 1050 *scudi*<sup>306</sup>; im gleichen Zeitraum erhielt der Dominikaner von den früher wichtigsten Kreditgebern, den Sceriman, bloß 500 *scudi* an Kredit zulasten der in Rom ausbezahlten Subsidien.<sup>307</sup>

In frühneuzeitlichen Gesellschaften, die das Ökonomische mit dem Religiösen und Sozialen verbanden<sup>308</sup>, bedurften Gänge zu einem nichtkatholischen Kreditgeber zumindest der Kurie gegenüber einer Erklärung, die nicht nur materielle Erwägungen, sondern ebenso sehr die den Kreditbeziehungen als Teil einer moralischen Ökonomie zugrunde liegenden Werte und Normen berücksichtigte: »Bei keinem anderen Kaufmann, auch wenn er katholisch sei«, finde er die »Feinheit«, die »Liebe« und den »großen Vorteil des Wechsels«, mit denen ihn Jacques Rousseau »begünstige«, rechtfertigte Bischof Fedeli deshalb 1728 gegenüber dem Präfekten der *Propaganda fide* die wiederholte Kreditaufnahme bei einem Calvinisten.<sup>309</sup> Als die Kongregation nach dem Tod des Bischofs einen Wechsel über 300 *scudi* nicht mehr bezahlen wollte, weil sie alle Ansprüche des Prälaten ihr gegenüber bereits gedeckt habe, unterstrich ein Vetter des Verstorbenen, Gian Antonio Fedeli, die Kongregation müsse »die Gesetze der guten Treue [auch] jenem gegenüber erfüllen, der nach unterschiedlichem [religiösem]

306 Ders. an Kardinal Vincenzo Petra, Präfekt der Propagandakongregation, Neu-Dschulfa, 6.10.1728 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 3, 554r); Gian Antonio Fedeli an dens., Mailand, 23.4.1732; Jean-François Rousseau an Graf Gian Antonio Fedeli, Genf, 25.8.1731 (ebd., Bd. 4, fol. 550r/v, 551r/v). Im Schreiben von Jean-François Rousseau ist die Rede von 210 *louis d'or*, die ihm der Bruder des Bischofs bereits zurückbezahlt hatte. Ausstehend war 1731 noch ein Kredit von 100 *louis d'or*.

307 *Congregazione generale*, 21.4.1727 (APF, Acta, Bd. 97, fol. 179r).

308 Vgl. *Fontaine*, *L'économie morale*.

309 P. Barnaba Fedeli di Milano O.P., Bischof von Isfahan, an Kardinal Vincenzo Petra, Präfekt der Propagandakongregation, Neu-Dschulfa, 6.10.1728: »Questo mercante mi hà favorito altre volte, come mi favorisce adesso con finezza, con amore, e con grande vantaggio del cambio ancora, ciò che non si ritrova in alcun'altro mercante, benché cattolico [...]« (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 3, 554r).

Gesetz lebte«. <sup>310</sup> Die »persönliche Würde« des Verstorbenen und das Vertrauen in die »gute Treue« seiner Nachfolger sollten mit der Bezahlung des Wechsels gewahrt werden. <sup>311</sup> Der Genfer Bruder von Jacques Rousseau, Jean-François, appellierte seinerseits an die Familienehre der Fedeli. Die Wechsel beschrieb er als »große Dienste« zugunsten der katholischen Missionare und Geistlichen, die dafür mit ihrem »crédit« einstanden. <sup>312</sup>

In Persien überraschten die Kredite eines Genfer Uhrmachers und Kaufmanns zugunsten eines katholischen Missionars und Bischofs nicht. Transkonfessionelle Kreditbeziehungen waren hier seit langem für die Missionare wichtig. Bereits als die Kapuziner nach der Gründung der Mission in Isfahan 1628 ein eigenes Haus erwarben, schoss der Hauptmann der niederländischen Ostindiengesellschaft, Nicolaas Jacobsz Overschie, den Kaufpreis vor, der durch die französische Krone zurückbezahlt wurde. <sup>313</sup> Die durch die Kredite bekräftigte Nähe zu den Missionaren war Teil des Beziehungskapitals, das Jacques Rousseau seinem Sohn Jean-François-Xavier vererbte und das dieser von Neu-Dschulfa nach Basra mitnehmen konnte. Bei den Jesuiten, denen Jacques Rousseau ebenfalls Geld geliehen hatte <sup>314</sup>, ging der Sohn in Neu-Dschulfa zur Schule. Nach der Flucht aus Neu-Dschulfa 1754 wurde der Neubeginn des jungen Rousseau in Basra unter anderem durch den Bischof von Babylon, Emmanuel Ballyet de Saint-Albert, »Freund« seines Vaters, erleichtert. <sup>315</sup>

310 Gian Antonio Fedeli an dens., Mailand, 23.4. und 9.6.1732: »adempiendo alle leggi di buona fede con chi viveva con diversa Legge« (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 4, fol. 550r, 564r).

311 »[...] in difetto di che rimarrebbe vulnerata la dignità personale del zio, ed interclusa la buona fede anche a successori in caso di necessario sovvenimento a medesimi« (ebd., fol. 559r, 565r). Vgl. ders. an dens., Mailand, 9.3.1735 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 4, fol. 568v).

312 Jean-François Rousseau an Graf Gian Antonio Fedeli, Genf, Januar 1732: »Ainsi pour l'honneur de la famille vous devez faire vos efforts pour que cet argent soit payé, car si l'on ne me donne pas satisfaction au plutôt, je serai obligé de l'écrire à mon frère ce qui sans doute l'étonnera fort de même que les missionnaires et religieux auxquels mon frère a rendu de grands services et qui leur en peut rendre encore à la suite, mais il est à craindre que voyant que l'on ne rembourse pas les avances qu'il pourrait faire, il leur fermera la bourse et dans la suite pourraient perdre leur crédit.« (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 4, fol. 559r, 556r).

313 *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 23 f.

314 1718 lieh Jacques Rousseau dem Präfekten der Jesuiten, Pater Mosnier, 23 *tumān* (umgerechnet 460 *scudi*), die 1727 noch nicht zurückbezahlt waren. Dazu [P. Tadeusz Juda Krusiński S.J.], *Informatio de missionibus persicis*, undatiert [1727] (ARSI, Fondo Gesuitico, 720 II, Nr. 9). Umrechnung der *tumān* in *scudi* aufgrund der Angaben für 1725 in: [*Chick*], *Chronicle*, Bd. 2, 776.

315 *Mémoire du S<sup>r</sup> Jean François Rousseau pour ce qui le regarde en particulier ainsi que le comptoir de la Compagnie des Indes de France à Bassora, au départ du S<sup>r</sup> Pyrault le 1<sup>er</sup>*

1773 nutzte der Genfer Uhrmachersohn die Beziehungen zu den unbeschuhten Karmeliten, um durch Vermittlung des *praepositus generalis* und des Präfekten der Propagandakongregation von Papst Clemens XIV. die Erhebung zum Ritter des Ordens von San Giovanni in Laterano zu erhalten – als Belohnung für seine Verdienste um den Orden der unbeschuhten Karmeliten und den katholischen Glauben in Persien und Basra.<sup>316</sup> Der Ausgang war charakteristisch für die Art und Weise, wie standesbedingt unterschiedliche Leistungen im Rahmen einer Gabentauschökonomie zueinander standen: Den Leistungen des Kaufmanns in der Form von günstigen Krediten und Protektion standen in diesem Fall die Beziehungen der Geistlichen und das Ansehen gegenüber, das mit dem päpstlichen Orden verbunden war.

\*

Fassen wir zusammen: »Freundschaft« innerhalb der europäischen Diaspora gehorchte einer Verpflichtung zur Korrespondenz, nicht einer Logik der Gleichwertigkeit. Dies galt in besonderem Maße, wenn an den Beziehungen Ordensgeistliche beteiligt waren. Aufgrund ihrer spezifischen Verpflichtung zur Armut konnten diese Almosen, Geschenke und materielle Vergünstigungen – beispielsweise günstige Kredite oder kostenlose Schiffspassagen – entgegennehmen, ohne zu gleichartigen Gegengaben verpflichtet zu sein. Wenn Ordensgeistliche für einmal Laien beschenkten, handelte es sich um Gaben, die nicht aufgrund ihres materiellen Wertes, sondern als Ausdruck persönlicher Aufmerksamkeit die Beschenkten verpflichten sollten. Dies war zum Beispiel der Fall, wenn die Ordensoberen der unbeschuhten Karmeliten in Rom dem Kommandanten der niederländischen VOC in Bandar ‘Abbās Oliven aus Italien zukommen ließen.<sup>317</sup> Gleichwertigkeit war aufgrund des unterschiedlichen Standes nur in wenigen Bereichen gegeben. Am ausgeprägtesten war die Gegenseitigkeit nützlicher Dienste zwischen Orden und Handelsgesellschaften bei der Postbeförderung, wo sich die kirchlichen und kommerziellen Beziehungsnetze hervorragend ergänzten, ohne aufgrund der unterschiedlichen Zielsetzungen der Akteure miteinander in Konkurrenz zu treten.

---

avril 1773 (AN, AE B<sup>1</sup> 197, fol. 179r).

316 Jean-François-Xavier Rousseau an Kardinal Giuseppe Maria Castelli, Präfekt der Propagandakongregation, Basra, 10.6.1773 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 8, fol. 227r/v, Duplicata: 234r/v); ders. an [P. Eusebio di Santa Maria], *praepositus generalis* O.C.D., Basra, 10.6.1773 (ebd., fol. 229r–230r, weitere Kopie: 233r/v, unnn. nach 237r); Mémoire et précis de la Peste de Bagdad et de Bassora en 1773 par le S<sup>r</sup> Jean-François Rousseau (ebd., 235r–236r, Kopie: 228r/v, 231r/v); Jean-François-Xavier Rousseau an Kardinal Giuseppe Maria Castelli, Präfekt der Propagandakongregation, Basra, 22.1. (ebd., 323r) und 4.10.1774 (ebd., Bd. 7, fol. 649r–650r; Duplicata: ebd., Bd. 8, fol. 470r–471r).

317 P. Dionisio di Gesù O.C.D. an [P. Philippe de la Très Sainte Trinité, *praepositus generalis* O.C.D. ?], Bandar ‘Abbās, 22.12.1668 (AG OCD, 237/d/7).

Der Standesunterschied enthob die Ordensgeistlichen zwar der Verpflichtung zur Gleichwertigkeit ihrer Gegengaben, nicht jedoch jener zur Korrespondenz. Diese erfüllten sie mit Leistungen, die gemäß den in der jeweiligen Situation aus der Sicht der Akteure gültigen Normen ihrem Stand entsprachen. Ihre radikale Absage an die »Welt« und das damit verbundene Ideal der Nichtverflochtenheit wirkten dabei in die »Welt« zurück. Sie bildeten zum Beispiel die Grundlage für das Vertrauen, das auch Protestanten in die Postdienste von Ordensgeistlichen setzten, die sie wie die unbeschuhten Karmeliten mit keinen wirtschaftlichen Konkurrenten in Verbindung brachten. Auf dem Vertrauenskapital, das Ordensgeistliche über die konfessionellen Grenzen hinweg genossen, beruhten auch die Entgegennahme von Depositen und die Ausübung von Vollmachten, von denen weiter unten noch die Rede sein wird.<sup>318</sup>

An einer Schnittfläche von Religion und Gesellschaft war die Fähigkeit, Konflikte zu schlichten, angesiedelt. Sie beruhte auf dem Ruf, ein weltabgewandtes und gottgefälliges Leben zu führen, und wurde deshalb in Europa seit dem Mittelalter besonders von den Bettelorden ausgeübt. Zwar lässt sich auch in Westeuropa das transkonfessionelle Wirken von Ordensleuten bei der Entschärfung von Konflikten vereinzelt nachweisen.<sup>319</sup> In ihrer Einbindung in eine gemischtkonfessionelle Geselligkeit von Laien und Geistlichen erscheint diese Tätigkeit in der folgenden, von Jean-Baptiste Tavernier überlieferten Episode dennoch als diasporaspezifisch. Der französische Calvinist beschreibt, wie portugiesische Augustiner und französische Kapuziner in Isfahan gemeinsam einen Ehrkonflikt zwischen dem Agenten der englischen *East India Company* und dem niederländischen Gesandten Carel Constant, der den Engländer nach reichlichem Alkoholkonsum zum Duell herausgefordert hatte, schlichteten. Bei der Aussöhnung im Konvent der Augustiner hatte der englische Agent zuerst zusammen mit den Patres auf die Gesundheit des Niederländers zu trinken. Dann tranken der Niederländer und dessen Gefolge auf die Gesundheit des Engländers, der Geistlichen und der anderen mitanwesenden »Franken«. Schließlich blieben alle für den Rest des Tages im Konvent der Augustiner und nahmen dort als Zeichen der erneuerten »guten Korrespondenz« gemeinsam das Mittag- und das Abendessen ein.<sup>320</sup>

Die Schlichtung des Ehrkonflikts zwischen einem Niederländer und einem Engländer lässt erkennen, dass auch Nichtkatholiken den beteiligten Augustinern und Kapuzinern standesspezifische Eigenschaften zuschrieben, die sie als Ordensgeistliche gegenüber den Laien auszeichneten. Den Augustinern und Kapuzinern gelang es, den Injurien austausch abzurechnen, indem sie die

---

318 Vgl. 6.3.3. *Lokale Ökonomien*.

319 Dazu Thiessen, *Die Kapuziner*, 276–285.

320 Tavernier, *Histoire de la conduite des Hollandais*, 121 f., 127–129.

gemeinchristlichen Gebote von Verzeihung und Versöhnung ins Spiel brachten und damit den sich in seiner Ehre verletzt glaubenden Niederländer dazu bewegten, von der Aufforderung zum Duell als Mittel zur Verteidigung seiner Ehre abzusehen. Ein solcher Erfolg beruhte nicht nur auf dem sozialen Ansehen der beteiligten Ordensgeistlichen. Er zeigt auch, dass in der europäischen Diaspora über die konfessionellen Grenzen hinweg gemeinchristliche Normen mobilisiert werden konnten. Dies führt uns zur Frage nach dem spezifischen Charakter einer gemeinchristlichen Diasporareligiosität.

#### 5.4 Eine gemeinchristliche Diasporareligiosität

Bereits in den Berichten über die Anreise ist von gemeinchristlichen religiösen Praktiken die Rede. Wenn katholische Geistliche mit Europäern anderer Konfession über Wochen oder Monate in einer fremden, als bedrohlich wahrgenommenen Umgebung zusammen reisten, rückten die christlichen Gemeinsamkeiten gegenüber den konfessionellen Unterschieden in den Vordergrund, ohne dass Letztere gänzlich vergessen gingen, wie dies folgendes Beispiel zeigt. Den Kapuziner Raphaël du Mans, der ihn später in Isfahan beherbergen sollte, lernte der reformierte Jean-Baptiste Tavernier bei seiner dritten Persienreise auf dem Weg von Aleppo nach Hamadan im März 1647<sup>321</sup> kennen. Pater Raphaël stand damals am Anfang seines langen Aufenthaltes in Persien. Unterwegs war er zusammen mit einem weiteren Kapuziner, für den Tavernier später in Surat ein Grab mit einem Epitaph errichten sollte. In christlichen Gemeinden zwischen Urfa und Mossul fanden die beiden Kapuziner und der reformierte Tavernier in ihrer gemeinsamen Eigenschaft als Christen gastliche Aufnahme. So logierten sie zum Beispiel getrennt von der überwiegend aus Muslimen zusammengesetzten Karawane im Haus eines nestorianischen Christen. Dieser führte sie in die Kirche und machte sie mit einem Priester bekannt, der sie seinerseits zum Abendessen einlud. In einem anderen Dorf besuchten Tavernier und die Kapuziner eine armenische Kirche, in welcher ein Vardapet zusammen mit mehreren Priestern gerade die Messe zelebrierte. Nach dem Gottesdienst führte der Vardapet die Reisenden, die er als christliche »Franken« erkannte, durch Kirche und Friedhof und zeigte ihnen ein Heiligengrab und den Sockel einer Heiligenstatue, die als wundertätig verehrt wurde. Am Ostersonntag 1647 lud Tavernier die beiden Kapuziner aus Anlass des Tages zum Essen ein. Hingegen blieb er als Reformierter der Ostermesse der Patres fern.<sup>322</sup> Ein katholischer »Barbierer« aus der Markgrafschaft

321 März 1644 nach *Tavernier*, *Les six voyages*, Bd. 1, 162. Francis Richard hat diese Datierung mit überzeugenden Nachweisen korrigiert (*Richard*, *Raphaël du Mans*, Bd. 1, 18–21).

322 *Tavernier*, *Les six voyages*, Bd. 1, 162, 168, 172, 179.

Baden, der 1700 in Begleitung zweier Jesuitenpatres und zweier Novizen auf dem Weg nach Indien Persien durchreiste, vermerkte hingegen in seinem 1707 veröffentlichten Reisebericht, dass auch die nichtkatholischen Christen in der Karawane von Isfahan nach Bandar ‘Abbās »andächtig« der Messe beiwohnten und täglich die große Litanei mitsangen.<sup>323</sup>

Christliche Gemeinsamkeit, wie sie in solchen Episoden zutage tritt, war Teil der Praxis »guter Freundschaft und Korrespondenz«, von der im vorangehenden Kapitel die Rede war. Dabei wurde die Grenze, die Tavernier zwischen dem sozialen Anlass des gemeinsamen Ostermahls und dem sakramentalen Akt der Ostermesse zog, im zweiten Fall überschritten. Eine ähnliche Situation ergab sich, wenn Missionare in Isfahan und Neu-Dschulfa aus Anlass eines Kirchenfestes Christen verschiedener Konfession zu sich in die Kirche einluden. Auch dann nahm der Austausch von Höflichkeiten einen religiösen Gehalt an, der von den Beteiligten durchaus vermerkt wurde, in Isfahan jedoch kein Hindernis für einen »gutfreundschaftlichen« Umgang war. So schildert Adam Olearius in seiner Beschreibung der Persienreise der Gesandtschaft Friedrichs III. von Schleswig-Holstein-Gottorf, wie die Gesandten mit ihrem gesamten Gefolge, außerdem ein Russe, ein »armenischer Erzbischof mit etlichen Priestern« und die englischen Kaufleute von den »Catholischen Spanischen Mönchen, Herrn Patern Augustiner Ordens« 1637 zur Feier der Geburt Marias eingeladen wurden. »Unter den Unchristen« überbrücke die Gemeinsamkeit des »Christlichen Namens« die konfessionellen Unterschiede, welche die Gastgeber und ihre Gäste in Europa voneinander getrennt hätten: »Dann obwol diese Nationen an ihren Orten in der Christenheit der Religion halber einander nicht gerne leiden muegen, hielten sie doch allhier unter den Unchristen wegen des Christlichen Namens zusammen und pflogen zimlich gute Freundschaftt unter einander.« Dazu gehörte, dass die Augustiner die lutherischen Gesandten und ihr Gefolge zur Messe in ihre Kirche einluden – ein offensichtlicher Verstoß gegen das römische Verbot der *communicatio in sacris*. Olearius beschreibt, wie sie zuerst zur Messe in die Kirche geführt und danach zu einem Gastmahl geladen wurden. Den Rest des Tages habe man »mit gutem Gespräch und lustiger Music« im »schönen Lustgarten« des Klosters verbracht.<sup>324</sup>

Die Einladung zum Kirchenfest war eingebunden in die Praxis von Besuchen und Gegenbesuchen, von der im vorangehenden Kapitel die Rede war. Sie war gefolgt von der Einladung des *kalāntar* (Vorstehers) der armenischen Gemeinde von Neu-Dschulfa und seiner Brüder zu einem Gastmahl, an dem die schleswig-holsteinische Gesandtschaft zusammen mit dem Prior und einem

323 Schillinger, *Persianische und Ost-Indianische Reis*, 273.

324 Olearius, *Vermehrte Newe Beschreibung*, 513 f.



Pater der Augustiner teilnahmen, der ihr als »Oberdolmetsch« diente. Schließlich luden die schleswig-holsteinischen Gesandten am 1. Oktober 1637 selbst zu einem »fürstlichen Bankett«: Gäste waren der *kalāntar* mit seinen beiden Brüdern, die »fürnembsten der Englischen Compagnie«, »etliche Franzosen«, die »spanischen Augustiner« und »etliche italienische Carmeliten-Münche«. <sup>325</sup>

Während bei der Teilnahme christlicher Geistlicher und Laien an muslimischen Festtagen <sup>326</sup> die soziale Dimension der Praxis eindeutig im Vordergrund stand, stellte sich bei christlichen Feiertagen die Frage, inwiefern damit Christen anderer Konfession als mehr oder weniger rechtgläubig anerkannt wurden. Bischof Bernard de Sainte-Thérèse, der ihm vorwarf, die Engländer an Weihnachten besucht zu haben, um ihnen ein gutes Fest zu wünschen, hielt der Provinzialvikar der unbeschuhten Karmeliten entgegen, dass auch diese trotz ihrer »Irrtümer« die Geburt des Herrn ehrten:

Ebenso wirft er mir vor, dass ich Freundschaft mit den Herren Engländern pflege und dass ich ihnen am Tag der Geburt unseres Herrn ein gutes Fest wünschte. Das alles ist wahr, und da sie schon seine Geburt ehren, möge es dem Herrn doch gefallen, ihnen in seiner Barmherzigkeit den Irrtum zu erkennen geben, in dem sie leben. Gute Korrespondenz mit besagten Herren zu unterhalten, ist angebracht, weil sie uns, wenn sie wollten, viel Schaden beim König [Schah] beifügen könnten; dazu zwingen mich außerdem die Zeichen der Nächstenliebe [Almosen], die sie uns von Zeit zu Zeit zukommen lassen. <sup>327</sup>

Im Folgenden sollen gemeinsame christliche Praktiken mit einem Fokus auf Rituale untersucht werden, bei denen die Konfessionskirchen in besonderem Maße Eindeutigkeit einforderten: Eucharistie, Taufe, Ehe und Bestattung. Mit Ausnahme der Bestattung galten diese Rituale der katholischen Kirche als Sakramente. Daher lehnte sie die Beteiligung von Nichtkatholiken im Grundsatz eindeutig ab. Grenzüberschreitungen boten Anlass zu Kontroversen, weshalb die Quellenlage im Vergleich zu weniger sensiblen Bereichen besser ist. Die Kontroversen ergaben sich – ähnlich wie in anderen gemischtkonfessionellen Kontexten – auch

<sup>325</sup> Ebd., 514–516, 518.

<sup>326</sup> Dazu 3.4. *Von der sozialen Nähe zur Konversion zum Islam.*

<sup>327</sup> P. Domenico di Christo O.C.D. an [P. Filippo di San Jacopo], *praepositus generalis* O.C.D., Schiras, 11.4.1641: »Mi taccia parimente che tengo amicitia con gli Signori Inglesi; e che il giorno del nostro Signore Natale gli fui a dare le buone feste; il che è tutto verità; e piacesse al Signore che già che honorano il suo Nascimento gli usasse di misericordia facendoli conoscere l'errore in che stanno; et il correre in buona corrispondenza con gli sudetti signori conviene, perché se essi volessero ci potrebbero fare molto danno appresso il Re; e a questa anche m'obbligano le charità, che di quando in quando ci fanno.« (AG OCD, 238/i/7).

in Persien zunächst aus dem Umstand, dass die von den Konfessionskirchen administrierten Rituale allesamt zugleich einen religiösen und einen sozialen Charakter besaßen. Besonders deutlich wird dies bei der Weihe eines Bischofs, der damit zugleich in seinem kirchlichen Amt und in einer überlegenen ständischen Position bestätigt wurde. Aufgrund seiner sozialen Relevanz zog dieses Ritual in Isfahan ein konfessionell gemischtes Publikum an. So wohnte 1696 mit »allen Europäern«, die sich am persischen Hof befanden, auch Frans Castelijm als Oberhaupt der Niederlassung der VOC der Weihe von Élie de Saint-Albert zum Bischof von Isfahan bei<sup>328</sup>, ungeachtet der Tatsache, dass der unbeschuhte Karmelit bereits als konfessioneller Scharfmacher aufgefallen war.<sup>329</sup> Bot bei der Bischofsweihe die soziale Bedeutung der Amtseinsetzung den Anlass zur Teilnahme des höchstrangigen Vertreters der VOC, so stellt sich im Diasporakontext bei anderen Ritualen vermehrt auch die Frage nach deren transkonfessionellem religiösem Gehalt.

#### 5.4.1 Messfeiern in Privathäusern

1660 bezeichnete Aimé Chézaud den Umstand, dass er an allen Sonn- und Feiertagen im Haus von Isaac Boutet de l'Étoile für dessen Familie und Nachbarschaft Messe lesen konnte, seinen Ordensoberen gegenüber als einen der wenigen greifbaren Erfolge der Mission in Isfahan.<sup>330</sup> Boutet de l'Étoile war Calvinist, hatte jedoch bei seiner Heirat mit einer Armenierin 1643 dem Kapuziner Valentin d'Angers, der die Trauung vornahm, versprechen müssen, alle Kinder im Katholizismus erziehen zu lassen.<sup>331</sup> Er erfüllte nicht nur diese Bedingung<sup>332</sup>, sondern unterhielt zeitlebens enge Beziehungen zu den Kapuzinern und den Jesuiten. 1662 sprach der Jesuit Aimé Chézaud von Isaac Boutet de l'Étoile als »einem unserer Freunde obwohl Calvinist«. <sup>333</sup> Als der Kapuziner Raphaël du Mans 1667 einen der

328 *Pereira Fidalgo da Silveira*, *Relação da jornada*, 64f. Die Behauptung Chicks, nach den Berichten der Geistlichen seien die Niederländer nicht anwesend gewesen, wird durch die dazu zitierten Quellen nicht belegt (*[Chick]*, *Chronicle*, Bd. I, 479).

329 Vgl. 4.2.2. *Konfessionelle Scharfmacher in römischer Gunst*.

330 P. Aimé Chézaud S.J. an P. Pierre Le Cazre, *assistant de France S.J.*, Isfahan, 21.10.1660 (ARSI, Gallia, 97 II, Dok. 108, fol. 315r).

331 Quellennachweise: 5.1.1. *Wirtschaftliche Tätigkeiten und soziale Praktiken*.

332 1662 betonte François Pallu, Bischof von Heliopolis, obwohl Hugonotte lasse Boutet de l'Étoile seine Frau, seine Kinder und die ganze Familie im Katholizismus unterweisen (*Richard*, Raphaël du Mans, Bd. I, 54, Anm. 127).

333 P. Aimé Chézaud S.J. an P. Claude Boucher, *assistant de France S.J.*, Isfahan, 20.5.1662, Ergänzung vom 20.6.1662: »un de nos amis quoique calvinien« (ARSI, Gallia, 97 II, Dok. 113, fol. 325r).

Söhne des soeben Verstorbenen dem französischen Konsul in Aleppo empfahl, bezog er sich seinerseits auf die über dreißigjährige »enge Freundschaft und Korrespondenz« zwischen der Familie und den Patres. Der Verstorbene habe kaum etwas getan, ohne ihn zu konsultieren, und ihn »als Zuflucht, Rat und wahren Freund in allen Angelegenheiten« gebeten, seine »Zuneigung« nach seinem Tod seiner Witwe und seinen Kindern gegenüber fortzusetzen. Den beiden Söhnen Louis und François habe er, Raphaël du Mans, die Grundlagen des Glaubens sowie Lesen und Schreiben gelehrt.<sup>334</sup>

Auf dem Sterbebett war Boutet de l'Étoile selbst zum Katholizismus konvertiert. Das Verdienst, dem Sterbenden die Beichte abgenommen und die Sterbesakramente gespendet zu haben, beanspruchte der Jesuit Claude-Ignace Mercier für sich.<sup>335</sup> Zwar gingen verschiedene Nachkommen von Isaac Boutet de l'Étoile Ehen mit Protestanten und Ostchristen ein, welche die Hinwendung zum Katholizismus zum Teil in Frage zu stellen schienen. So fiel eine der Töchter von Isaac, Angela, bei der Heirat mit dem Sohn des Dolmetschers der *East India Company*, einem nichtkatholischen Ostchristen, vom Katholizismus ab, legte allerdings später in schwerer Krankheit bei einem unbeschulten Karmeliten eine Generalbeichte ab, mit der sie in den Schoß der katholischen Kirche zurückkehrte.<sup>336</sup> Insgesamt blieben die Nachkommen von Isaac Boutet de l'Étoile eng mit den Jesuiten verbunden; im frühen 18. Jahrhundert sollen sie die Kirche der Patres gefüllt haben.<sup>337</sup> Schließlich pflegten auch Reine de l'Étoile und ihr Genfer Ehemann Jacques

334 Dazu P. Raphaël du Mans O.F.M. Cap. an François Baron, Konsul in Aleppo, Isfahan, 18.10.1667: »La maison de M<sup>r</sup> de l'Étoile et la nôtre ont eu depuis 30 ans une étroite amitié et correspondance, [...]. Le défunt tant de fois, [...] me montrant ses petits enfants, me disait: »Père, vous voyez que le grand âge m'emporte; je laisse ces petits innocents à la garde de Dieu et à votre charité. Vous avez toujours été notre recours, conseil et véritable ami dans toutes nos affaires; après mon décès, je vous prie de continuer en cette affection.« (Ed. in: *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 206 f.). Die enge Beziehung zwischen der Familie und dem Kapuziner wird durch einen niederländischen Bericht bestätigt: Als Louis 1673 als *interprète* eine Gesandtschaft der *Compagnie des Indes orientales* an den Hof begleitete, soll er demzufolge nichts ohne den Rat seines kapuzinischen Mentors getan haben (François de Hase, Frederick Bent, Paulus Vaan, Reÿnier de Casembroot, Justus van den Heuvel und Jacob Hartmaan an »d'edele heer Joan Maatsuijcker, gouverneur general en d'edele heeren raaden van India«, Gombroon [Bandar 'Abbäs], 13.9.1673 [NA, VOC 1302, fol. 721v–722r]).

335 P. Claude-Ignace Mercier S.J. an François Baron, französischer Konsul in Aleppo, Isfahan, 7.11.1667 (MEP, Bd. 350, 264 f.).

336 *Angelus a Sancto Ioseph [Ange de Saint-Joseph]*, *Pharmacopoea persica*, 22–24. Vgl. *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 204.

337 Louis-Marie Pidou de Saint-Olon C.R., Bischof von Babylon, an die *directeurs des Séminaire des Mission étrangères*, Hamadan, 25.5.1705 (MEP, Bd. 351, 486, zit. in: *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 204).

Rousseau die Beziehung zu den Jesuiten weiter, wie bereits ausgeführt wurde.<sup>338</sup> Die Kapuziner und die Jesuiten konnten die Bekehrung der armenischen Ehefrau von Isaac Boutet de l'Étoile, ihrer Kinder und schließlich des Familienvaters also durchaus als Erfolg einer Missionsstrategie verbuchen, welche mit dem Ziel, soziale Nähe herzustellen und das Vertrauen Andersgläubiger zu gewinnen, Abstriche bei der konfessionellen Regelmäßigkeit in Kauf nahm. Dazu gehörten neben der Mischehe, auf die wir später eingehen werden, die Messfeiern der Jesuiten im Haus des Hugenotten.

Im Bemühen, Zugang zu den Häusern nichtkatholischer Christen zu gewinnen, feierten nicht nur die Jesuiten Messen in Privathäusern der christlichen Vorstadt Neu-Dschulfa. Neben Aimé Chézaud taten dies in den frühen 1660er Jahren auch die Augustiner und der Vikar des Bischofs von Babylon.<sup>339</sup> In seiner *Pharmacopoea persica* berichtete Ange de Saint-Joseph, wie Pater Matteo di San Giuseppe in Bandar 'Abbās aufgrund des Ansehens, das er als Arzt erworben hatte, im Haus der *East India Company* die Bediensteten der Engländer und Niederländer aus Indien mit der Zustimmung ihrer Herren zusammen mit katholischen Christen unterweisen konnte.<sup>340</sup> Ließ Ange de Saint-Joseph die Frage offen, ob sein Mitbruder im Haus der *East India Company* die Messe zelebrierte, so zeigen andere Berichte, dass dies auch unbeschulte Karmeliten insbesondere dann taten, wenn sie die Gastfreundschaft der englischen oder der niederländischen Ostindiengesellschaft genossen. Obwohl diese Handelsgesellschaften protestantische Mächte vertraten, fanden sich unter deren Personal auch katholische und orthodoxe Christen. Außerdem nahmen ihre Häuser teilweise Kaufleute anderer Herkunft auf.<sup>341</sup> 1726 zeigte Bischof Barnaba Fedeli di Milano der Propagandakongregation einen unbeschulten Karmeliten an, der zusammen mit dem Agenten der englischen *East India Company* aus Bandar 'Abbās nach Isfahan gekommen war. Da er nicht zur Mission gehörte, wurde der Pater nicht ins Haus seines Ordens aufgenommen. Stattdessen ließ er sich in der Faktorei der Engländer nieder. Unter dem Vorwand, dass sich im englischen Haus fünf oder

338 Siehe 5.1.1. *Wirtschaftliche Tätigkeiten und soziale Praktiken*.

339 P. Aimé Chézaud S.J. an den *assistant de France* S.J., Isfahan, 16.12.1661 (ARSI, Gallia, 97 II, Dok. III, fol. 321r).

340 *Angelus a Sancto Ioseph [Ange de Saint-Joseph]*, *Pharmacopoea persica*, 10.

341 Im Haus der niederländischen Gesellschaft in Lār fand Jean de Thévenot neben Niederländern auch andere »Franken« und Armenier vor (*Thévenot, Suite du Voyage de Levant*, 256). Ebenso beschreibt della Valle, wie die Engländer in Isfahan einen gebürtigen Schotten als »gentiluomo della lor natione« anerkannten, obwohl dieser sich öffentlich zum Katholizismus bekannt habe. Die Engländer seien zwar meist keine Katholiken, hätten aber gewollt, dass der Neuankömmling bei ihnen wohne und in ihren Dienst eintrete (Pietro della Valle an Mario Schipano, Combrù [Bandar 'Abbās], 29.11.1622, in: *della Valle, Viaggi, Parte seconda: La Persia*, Bd. 2, 493–495).

sechs katholische französische Soldaten als Gefangene der *East India Company* aufhielten, nahm sich der Pater, so der Bischof, die Freiheit heraus, dort die Messe zu feiern. Gleiches habe er in der Faktorei der Niederländer und im Haus eines Muslims getan, in dem sich Christen aufhielten.<sup>342</sup>

1719 bezeichnete der Provinzialvikar der unbeschulten Karmeliten den Dominikaner als »einen Heiligen mit blindem Eifer und ohne Urteilsfähigkeit«; es sei zu befürchten, dass er deshalb mit der Zeit die Mission gefährde.<sup>343</sup> Folgt man der Korrespondenz Fedelis mit der Propagandakongregation, bedienten in den 1720er Jahren in Isfahan aber vor allem die Jesuiten die Nachfrage nach Messfeiern in Privathäusern. Damit verstießen sie in zweifacher Hinsicht gegen Vorgaben der nachtridentinischen Kirche: Sie trugen das Sakrale in den weltlichen, nicht geweihten Raum von Privathäusern und praktizierten *communicatio in sacris*, wenn auch Nichtkatholiken anwesend waren. Dementsprechend nahm der Dominikaner solche Messfeiern zum Anlass, seine Amtsgewalt als Bischof geltend zu machen. Wenn er die Feiern untersagte, verband er Regelmäßigkeit im Sinne der nachtridentinischen Kirche mit dem Anspruch, die Missionare unterständen seiner Jurisdiktion als »Delegierter des Heiligen Stuhles«, die er über die Patres nicht nur in deren Eigenschaft als Missionare, sondern auch als Ordensgeistliche ausübe.<sup>344</sup>

Gegen das Feiern von Messen in Privathäusern wandte sich Bischof Barnaba Fedeli 1720 zunächst in der Auseinandersetzung mit Konsul Ange de Gardane und den Jesuiten, als er unter Androhung der Suspendierung *a divinis* allen Missionaren verbot, an den kirchlichen Hochfesten in der Hauskapelle des Konsuls die Messe zu zelebrieren.<sup>345</sup> 1725 wiederholte der Bischof unter Berufung auf das Konzil von Trient ein allgemeines Verbot, in den Häusern von Laien zu zelebrieren. Den Geistlichen drohte er wieder die Suspendierung *a divinis*, den Laien das Interdikt an.<sup>346</sup> Die Jesuitenmissionare von Neu-Dschulfa und ihr Superior widersetzten

342 P. Barnaba Fedeli di Milano O.P., Bischof von Isfahan, an Kardinal Giuseppe Sacripanti, Präfekt der Propagandakongregation, Neu-Dschulfa, 2.5.1726 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 3, 537r, 550r). Siehe [*Chick*], Chronicle, Bd. 1, 588.

343 P. Faustino di San Carlo O.C.D. an [P. Philippe-Thérèse de Sainte-Anne], *praepositus generalis* O.C.D., o.O. [Isfahan], undatiert [1719]: »un Santo di zelo indiscreto, e senza consiglio« (AGOCD, 242/b/13).

344 Copia della risposta fatta da Monsignore Barnaba vescovo d'Haspan alla reclamazione del P. Fr. Filippo Maria di San Agostino Carmelitano Scalzo sopra la censura fatta dal detto Monsignore al sudetto Padre circa il celebrare la messa fuori della chiesa: »delegato della Santa Sede« (AGOCD, 236/b/7).

345 P. Barnaba Fedeli di Milano O.P., Bischof von Isfahan, an Kardinal Giuseppe Sacripanti, Präfekt der Propagandakongregation, Neu-Dschulfa, 2.11.1720 und 19.9.1721 (APF, SOCG, Bd. 634, fol. 357r–358r, 375r–376v); Ange de Gardane an ?, Isfahan, 28.10.1721 (MAE, Correspondance politique. Perse, Bd. 6, fol. 111r/v).

346 Dekret des Bischofs, Isfahan, 15.4.1725 (AGOCD, 238/u/6).

sich ebenso wie die unbeschuheten Karmeliten diesen Anordnungen des Bischofs. Die Jesuiten wiesen den Anspruch auf Jurisdiktion, den das bischöfliche Dekret implizierte, unter Berufung auf die Privilegien ihrer Gesellschaft in aller Form zurück; der Bischof usurpiere eine Autorität über die Gesellschaft Jesu, welche einzig dem Papst zustehe. Wenn er dies tue, könnten und müssten sie ihm nicht gehorchen. Die Ordensgeistlichen seien nicht die »Untertanen« des Bischofs. Dieser solle sie nicht als »Diener«, sondern als »Brüder und Freunde« behandeln.<sup>347</sup> Die unbeschuheten Karmeliten verwiesen ihrerseits auf die Privilegien, die ihnen Clemens VIII. und Paul V. für die Persienmission gewährt hatten.<sup>348</sup>

Der Umstand, dass die Messen im Haus eines Katholiken zelebriert wurden, schloss Nichtkatholiken nicht von der Teilnahme aus. Angesichts der Widersetzlichkeit der Ordensgeistlichen, die sich seiner Autorität entzogen, trug Bischof Fedeli 1726 einen entsprechenden Fall vor die Propagandakongregation. 1724 habe ein Jesuit begonnen, regelmäßig im Haus der niederländischen syrisch-katholischen Dolmetscherfamilie Sahid, der die Patres aufgrund umfangreicher Stiftungen für die Ausstattung ihrer Kirche verpflichtet waren, Messe zu feiern.<sup>349</sup> Er habe dies dem Pater zunächst ausnahmsweise gestattet, weil dieser behauptete, die gebrechliche Mutter der Dolmetscher befinde sich ebenfalls im Haus. Dann habe er allerdings erfahren, dass dies nicht mehr zutrefte, das Haus sehr eng sei und die Messe in einem Raum gefeiert werde, der sonst benutzt wurde, um sich zu versammeln, zu essen, zu trinken, zu spielen und zu schlafen. Schließlich habe er gehört, dass auch der (protestantische) Hauptmann der Niederländer in zahlreicher Begleitung von Mitgliedern seines Hauses und »anderer schismatischer Armenier« den Feiern beiwohne. Außerdem hätten die Jesuiten auf Einladung der Dolmetscher auch an Werktagen die Messe gefeiert. Ein Brief, den Fedeli dem Superior der Jesuiten, Pater Lagarde, schrieb, habe diesen nicht davon abgehalten, weiter zu den niederländischen Dolmetschern zu gehen. So habe Lagarde nicht nur an Allerseelen, sondern auch am folgenden Tag in deren Haus die Messe gefeiert, nachdem er nachts »fröhliche Konversation« mit fünfzehn oder sechzehn Laien, »Schismatikern« und »Häretikern« gepflegt hatte, die zusammen gegessen,

347 Exhibitio privilegiorum missionariorum regularium, unterzeichnet: Jean Martial Lagarde S.J., Tadeusz Juda Krusiński S.J., Arnolphe François Duhan S.J., Neu-Dschulfa, 23. 4. 1725: »1<sup>o</sup> Quod ipse nullatenus sit regularium iudex, [...]. 2<sup>o</sup> Cum regulares missionarii non sint illi subditi, nec possit in eos vim coactivam exercere [...] nec habere ut servos, qui nesciunt quid faciat Dominus eorum, sed ut fratres et amicos [...].« (AGOCD, 243/c/2).

348 P. Filippo Maria di Sant'Agostino O.C.D. an P. Barnaba Fedeli di Milano O.P., Bischof von Isfahan, Neu-Dschulfa, 19. 4. 1725 (AGOCD, 238/u/1a und 1b).

349 1722 war Elias Sahid, den Laurence Lockhart fälschlicherweise als Juden bezeichnet, Dolmetscher der VOC (*Lockhart, The Fall of the Safavi Dynasty*, 408. Zur Familie Sahid: *Richard, Raphaël du Mans*, Bd. 1, 256 f.); [P. Tadeusz Juda Krusiński S.J.], *Informatio de missionibus persicis*, undatiert [1727] (ARSI, Fondo Gesuitico, 720 II, Nr. 9).

getrunken, gelacht und dann nach Landessitte alle durcheinander geschlafen hätten. Von der Propagandakongregation wollte der Bischof wissen, ob er diesen »Ungehorsam« weiterhin dulden solle. Sollte er zulassen, dass selbst die österliche Kommunion in den Häusern von Laien gespendet werde, und dies nicht nur in den Häusern von Katholiken, sondern auch von »Häretikern«?<sup>350</sup>

Die Feier von Messen in Privathäusern bot also in mehrfacher Hinsicht die Gefahr, dass die Sakramente entweiht wurden: durch die Spende in einem nicht angemessenen Rahmen, aber auch durch die sakramentale Gemeinschaft mit Nichtkatholiken. Von den Missionaren konnten solche Messfeiern aber auch als Möglichkeit verstanden werden, »Schismatiker« und »Häretiker« an die katholische Kirche heranzuführen. Die gleiche Ambiguität umgab die Praxis der Mischehe.

#### 5.4.2 Mischehen

1643 zelebrierte der Kapuziner Valentin d'Angers die Ehe zwischen Isaac Boutet de l'Étoile und einer Armenierin unter der Bedingung, alle Kinder im katholischen Glauben erziehen zu lassen. Was aus der Perspektive der späteren Geschichte der Familie – der Bekehrung des Familienvaters auf dem Totenbett und der Beziehungen seiner Nachkommen zu den Missionaren – als Teil einer Missionsstrategie gerechtfertigt werden konnte, war zum Zeitpunkt der Trauung eine Antwort auf die engen Beziehungen, die Familien unterschiedlicher Konfession miteinander unterhielten. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts waren dem Niederländer Cornelis de Bruyn zufolge die meisten Männer europäischer Herkunft mit »schismatischen« Armenierinnen verheiratet. Die Kinder aus diesen Ehen folgten der Religion ihrer Mutter.<sup>351</sup> Missionare aller in Isfahan tätigen Orden waren an den Eheschließungen beteiligt: Wenn es darum ging, durch die VOC nicht bewilligte Ehen von Angestellten der Compagnie mit armenischen und anderen einheimischen Christinnen zu verhindern, wandte sich der niederländische Gesandte Joan Cunaeus deshalb 1652 gleichermaßen an die unbeschulten Karmeliten, die Kapuziner und die Augustiner, um diese zum förmlichen Versprechen zu bewegen, solche Trauungen nur noch vorzunehmen, wenn eine schriftliche Bewilligung der Handelsgesellschaft vorliege.<sup>352</sup>

350 P. Barnaba Fedeli di Milano O.P., Bischof von Isfahan, an Kardinal Giuseppe Sacripanti, Präfekt der Propagandakongregation, Neu-Dschulfa, 2. 5. 1726 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 3, 550r–552r).

351 *Bruyn*, *Voyages*, Bd. 1, 238 f.

352 *Speelman*, *Journal der Reis*, 294, 316, 318; *Instructie waar nae den oppercoopman Jacob Willemszoon ende den coopman Jan Maartszoon Ham hun in 't uijtvoeren van 's*

Während die VOC die Ehen mit einheimischen Frauen zu verhindern suchte, um die Einwurzelung ihrer Angestellten vor Ort zu begrenzen und sich deren möglichst ungeteilte Loyalität zu erhalten, standen Mischehen aus römischer Sicht in einem Widerspruch zum sakramentalen Charakter der Ehe. Diesen machte die nachtridentinische Kirche angesichts der Infragestellung durch die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen zu einem der Prüfsteine von Rechtgläubigkeit. In den Worten von John Bossy wurde die Ehe damit »von einem sozialen Prozess, den die Kirche garantierte, zu einem kirchlichen Prozess, den sie selbst verwaltete.«<sup>353</sup> Auf einer symbolischen Ebene fand diese »Verkirchlichung« der Ehe ihren Ausdruck darin, dass diese gemäß dem *Rituale romanum* von 1614 vor dem Altar geschlossen wurde. Mischehen setzten grundsätzlich die Konversion des einer anderen Konfession angehörigen Partners oder eine Dispens voraus. Waren diese Voraussetzungen nicht gegeben, durfte ein katholischer Priester die Ehe nicht zelebrieren. Indem das Konzil von Trient 1563 mit dem Dekret *Tametsi* die Veröffentlichung der Eheankündigungen und die Zelebration in der Kirche in Anwesenheit eines Priesters zwingend vorschrieb, schuf es mittelbar die rechtlichen Voraussetzungen für die Ungültigkeitserklärung von Mischehen.<sup>354</sup> Konkrete Folgen zeitigte dies dort, wo der rechtliche Bestand einer Ehe von der Kirche abhing. In gemischtkonfessionellen christlichen Gesellschaften, die keiner katholischen weltlichen Obrigkeit unterstanden – den Niederlanden, aber auch den Diasporen unter muslimischer Herrschaft im Mittelmeerraum und jenen in Asien – standen kirchliche Akteure auf allen Ebenen – von den Missionaren vor Ort bis zur Kurie – vor dem Entscheid, inwiefern Abweichungen von den Bestimmungen des kanonischen Rechts geduldet oder Mischehen mit förmlichen Dispensen in die kirchliche Ordnung eingebunden werden sollten.

Da Verstöße gegen das Eherecht seit dem 16. Jahrhundert zunehmend als Glaubensdelikte aufgefasst wurden<sup>355</sup>, eignete sich die Kritik an Mischehen dazu, in Konfliktsituationen die eigene Rechtgläubigkeit zu inszenieren, um die

---

Compagnies negotieen binnen Espahan sullen hebben te reguleren, unterzeichnet: Joan Cunaeus, Isfahan, 14. 6. 1652 (NA, VOC 1188, fol. 361r–364v, hier 364r).

353 »[...] it transformed marriage from a social process which the Church guaranteed to an ecclesiastical process which it administered.« (Bossy, *Christianity in the West*, 25. Vgl. *Duval*, *Des sacrements*, 281–325).

354 *Gaudemet*, *Le mariage*, 290–294. Vgl. 24. Sitzung des Konzils vom 11. November 1563, *Canones super reformatione circa matrimonium*, cap. 1 (ed. in: *Wohlmuth* [Hg.], *Konzilien der Neuzeit*, 755–757). Zur kirchlichen Rechtsprechung zu Ehefragen zwischen Spätmittelalter und konfessionellem Zeitalter: *Seidel-Menchi/Quaglioni* (Hg.), *I processi matrimoniali*. Vgl. *Scaramella*, *I dubbi sul sacramento del matrimonio*.

355 In diesem Sinn versuchte die römische Inquisition etwa die Bigamieprozesse an sich zu ziehen. Dazu *Siebenbüener*, *Bigamie und Inquisition*, v. a. Kap. 2: »Die Erfindung der Bigamie« (29–51).



Protektion übergeordneter Instanzen zu gewinnen. In anderen Fällen waren es Neuankömmlinge ohne Ortserfahrung, welche die spezifischen lokalen Praktiken als »Missbräuche« wahrnahmen. Auf diese Weise gelangte die Kenntnis der lokalen Praktiken überhaupt erst von Persien nach Rom – vor die Propagandakongregation, das Heilige Offizium und die Ordensoberen. Da die Eheregister von Isfahan und Neu-Dschulfa nicht erhalten sind, bleibt auch der Historiker auf diese Berichte angewiesen.

Zehn Monate nach seiner Ankunft in Persien wandte sich 1630 der unbeschuhte Karmelit Ignazio di Gesù an den *praepositus generalis* seines Ordens, um diesem die Missstände zu schildern, auf die er gestoßen sei. Dazu gehörte der Umstand, dass in einem der drei den unbeschuhten Karmeliten zur Verfügung stehenden Häusern mehrere Familien wohnten, von denen drei unwürdig seien, in einem Haus zu leben, das Ordensgeistlichen gehörte. Eine dieser Familien habe vor einigen Jahren dem niederländischen Hauptmann eine junge Frau als »Konkubine« überlassen. Gleiches sei nun erneut geschehen, hatte doch ein ebenfalls im Haus der Patres wohnender jakobitischer Priester zwei Töchter dem neuen Hauptmann der VOC und einem weiteren Niederländer gegeben. Dies habe wieder »viel Skandal« und »Unehre« gebracht. Dem hätten die unbeschuhten Karmeliten nun allerdings abgeholfen, indem sie diese Leute aus dem Haus gejagt hätten. Was Ignazio di Gesù als »Konkubinat« beschrieb, war für die Beteiligten vermutlich eine rechtsgültige Ehe, bezeichnete der Pater die Verbindung doch selbst als »Vertrag«.<sup>356</sup>

Als sich 1640 Bischof Bernard de Sainte-Thérèse in Isfahan niederließ und seine Jurisdiktionsgewalt als apostolischer Vikar der Diözese Isfahan geltend machte, stießen die Normen der nachtridentinischen Kirche und jene der Gesellschaft vor Ort mit bisher unbekannter Härte aufeinander. In der Korrespondenz mit seiner Schwester schilderte er die Verhältnisse vor Ort in den dunkelsten Farben. In Isfahan geschehe »nur Übles und Verfolgungen seitens der Häretiker und der schlechten Christen des Landes, die sich als Katholiken bezeichneten, aber schlimmer seien als Mohammedaner«. Sie seien gekommen, um »nach ihrer Freiheit« zu leben, und die Geistlichen ließen sie dabei gewähren. Wenn er als

356 P. Ignazio di Gesù O. C. D. an [P. Fernando de Santa María, *praepositus generalis* O. C. D. ?], Isfahan, 12. 6. 1630: »Una di queste famiglie diede alcuni anni sono una giovane zitella per concubina al capitano olandese che dimora in questa città; a questo scelerato contratto concorsero quasi tutti li parenti di quella donna per interesse di denari; questo fu qua un scandalo publico, et un disonore alla nostra religione [...]. Una simile forfantaria è succeduta alcuni giorni sono nella medesima nostra casa, poichè un sacerdote giacobita habitante in essa ha venduto due sue figliuole zitelle al capitano, et altro olandese nuovamente venuto, il ch'è stato di molto scandalo, et anco dishonor nostro [...].« (AGOCD, 237/1/3).

Bischof Ordnung schaffen wolle, drohten sie mit Gewalt und dem Abfall zum Islam.<sup>357</sup> Da die Grenzen seiner Jurisdiktionsgewalt zu eng gezogen seien, um »die abscheulichen Sitten« der »Franken« zu unterdrücken, sprach Bernard de Sainte-Thérèse schon nach weniger als einem Jahr davon, nach Europa zurückzukehren.<sup>358</sup> Die Missionare taufte die Kinder der Protestanten und ließen sich trotz seiner Bitten und Verbote nicht davon abhalten, diese zu sehen, zu besuchen, mit ihnen zu essen und sie in ihren Konventen zu empfangen. Wenn Bernard de Sainte-Thérèse das »abscheuliche und skandalöse Leben« der Menschen europäischer Herkunft in Isfahan und Neu-Dschulfa beklagte, meinte er ganz besonders die lokalen Praktiken der Mischehe. Seiner Schwester berichtete er im Mai 1641, soeben habe er versucht, die Beziehung einer armen französischen Katholikin mit einem Niederländer der VOC zu verhindern. Obwohl er dem Onkel des Mädchens, unter dessen väterlicher Gewalt dieses lebte, mit der Exkommunikation gedroht habe, habe er nicht verhindern können, dass der Niederländer das Mädchen mit der Zustimmung des Onkels »prostituierete«. »Alle armen katholischen Töchter« dienten nur »diesen verworfenen Holländern, Engländern und Franzosen«. <sup>359</sup> Trotz der Wortwahl handelte es sich bei den Beziehungen, die der Bischof zu verhindern suchte, keineswegs in erster Linie um uneheliche Verhältnisse.<sup>360</sup> Zur Disposition standen vielmehr die Gültigkeit und die Zulässigkeit nichtkanonischer Mischehen, die von katholischen Eltern als Möglichkeit genutzt wurden, das ökonomische und soziale Kapital der Familie zu mehren.

Die knapp zwei Jahre dauernde Tätigkeit von Bernard de Sainte-Thérèse in Isfahan trug dazu bei, dass die Gegensätze zwischen Kapuzinern, unbeschuhten Karmeliten und Augustinern vermehrt in Kategorien konfessionskirchlicher

357 Bernard de Sainte-Thérèse O.C.D., Bischof von Babylon, an Anne Duval, Isfahan, 9. 9. 1641: »[...] il n'est rien arrivé ici que du mal, et des persécutions de la part des hérétiques et mauvais Chrétiens de ce pays, qui se disent catholiques mais qui sont plus méchants que des Mahométans, lesquels comme ils sont venus en ce pays pour vivre à leur liberté, dans laquelle les religieux qui y sont les ayant laissés n'y pouvant peut-être faire davantage, lorsque je veux mettre quelque ordre et les faire vivre en Chrétiens communs, ils ne parlent que de tuer, de massacrer et de se faire Mahométans, et de tout perdre. [...] j'avoue que les Chrétiens de ce pays ici me font incomparablement plus de peine que les infidèles, et je tiens que leur vie abominable et scandaleuse qu'ils mènent empêche la conversion des autres [...]« (Ed. in: *Mirot*, Lettres écrites de Perse, 151f.).

358 »[...] les mœurs détestables« (ebd., 152).

359 »[...] toutes les pauvres filles catholiques ne servent qu'à ces vilains ou Hollandais ou Anglais ou Français [...]« (Ebd., 153).

360 Weil der Bischof die Ehe eines katholischen arabischen [sic] Mädchens mit einem Angehörigen der VOC verboten hatte, hätten ihn die Niederländer mit dem Tod bedroht (nicht namentlich genannter Begleiter von P. Bernard de Sainte-Thérèse O.C.D. an ?, Isfahan, 30. 11. 1641 [MEP, Bd. 352, 34]).

Regelmäßigkeit ausgefochten wurden. 1657 musste sich der Kapuziner Valentin d'Angers, der bekanntlich schon die Ehe von Boutet de l'Étoile zelebriert hatte, gegenüber der Propagandakongregation gegen den Vorwurf der Augustiner verteidigen, eine Katholikin und einen französischen Protestanten getraut zu haben, nachdem dieser schriftlich die Erziehung der Kinder im katholischen Glauben zugesichert hatte. Zu seiner Rechtfertigung verwies der Kapuziner auf den Fall eines Paares, das sich wegen des ablehnenden Bescheides des Bischofs von Babylon in der Kirche der Jakobiten trauen ließ; um sich für den Affront zu rächen, habe der protestantische Ehemann seiner katholischen Frau die Ausübung ihrer Religion verboten. Wenn man hingegen die Mischehe zulasse, ließen die Protestanten ihre Gattinnen im Katholizismus leben und die Kinder durch die Patres unterweisen.<sup>361</sup> Die *Propaganda fide* bestätigte dessen ungeachtet das Verbot der Mischehen.<sup>362</sup> Valentin d'Angers ließ dennoch nicht locker und gelangte erneut an die Kongregation. Er rechtfertigte nicht nur seine eigene Praxis der Zulassung von Mischehen, sondern warf den Augustinern, die ihn angezeigt hatten, zugleich vor, ihrerseits ebenfalls einer Heirat zwischen einer Katholikin und einem Niederländer zugestimmt zu haben, allerdings anders als er selbst ohne Letzterem das Versprechen abzunehmen, die Frau in ihrem Glauben leben und die Kinder katholisch erziehen zu lassen.<sup>363</sup>

Aus den Vorwürfen der Augustiner, gegen die sich der Kapuziner zur Wehr setzen musste, kann in der Tat nicht abgeleitet werden, dass diese selbst von der Zelebrierung von Mischehen abgesehen hätten. Als Teil der lokalen Praxis »guter Freundschaft und Korrespondenz« genossen die Mischehen vor Ort einen hohen Grad an sozialer Akzeptanz. Den Erwartungen, welche die europäischen Laien unterschiedlicher Konfession daraus ableiteten, konnten sich die Missionare nicht entziehen. Dementsprechend wurde die kirchliche Zelebrierung von Mischehen nur situativ von einzelnen Missionaren in Frage gestellt. Jene, welche die lokalen Ehepraktiken verteidigten, hatten in Rom zwar keine guten Karten, doch deutet alles darauf hin, dass dies geringe Auswirkungen auf die Praxis vor Ort zeitigte. Wenn ein katholischer armenischer Priester aus Neu-Dschulfa in den 1770er Jahren um die Gewährung der Kompetenz, Dispense für Mischehen zu erteilen, ersuchte, wurde deutlich erkennbar, wie sehr dort die Bemühungen, eindeutige konfessionelle

361 P. Valentin d'Angers O.F.M. Cap. an die Propagandakongregation, Isfahan, 27.9.1657 (APF, SOCG, Bd. 238, fol. 561v); *Congregazione generale*, 6.8.1658 (APF, Acta, Bd. 27, fol. 217v–218r).

362 Propagandakongregation an P. Valentin d'Angers O.F.M. Cap., [Rom], 6.7.1659 (APF, Lettere, Bd. 44, fol. 18r–19r); P. Valentin d'Angers O.F.M. Cap. an [Kardinal Antonio Barberini], Präfekt der Propagandakongregation, Isfahan, 17.6.1660 (APF, SOCG, Bd. 238, fol. 64r).

363 *Congregazione generale*, 22.8.1661 (APF, Acta, Bd. 30, fol. 142v).

Grenzen zwischen Katholiken und »Häretikern« zu ziehen, gescheitert waren: Mischehen bildeten in der kleinen armenisch-katholischen Gemeinschaft die Regel und nicht die Ausnahme.<sup>364</sup> Die Sakramentalisierung der Ehe änderte nichts an der Tatsache, dass ein derart den Alltag und den gesellschaftlichen Status der Menschen prägendes Ritual auch dann weltliche Dimensionen behielt, wenn es von der Kirche administriert wurde.

### 5.4.3 Taufen und Patenschaften

Auch das Ritual der Taufe besaß einen religiös-sozialen Doppelcharakter, der sich in der Frage der Taufpatenschaften manifestierte. In diesen verband sich die religiöse Verpflichtung im Angesicht der Kirche mit der Herstellung und Intensivierung von Sozialbeziehungen zwischen den Paten und dem Täufling und dessen Eltern sowie zwischen den *compatres*. Auch in diesem Bereich formulierte das Konzil von Trient Regeln, die tief in die Gesellschaft hineinwirkten: indem es einerseits in Abgrenzung zur reformatorischen Kritik an der Vorstellung festhielt, dass Taufpatenschaften eine geistliche Verwandtschaft und damit rechtlich relevante Ehehindernisse schufen, indem es andererseits die Zahl der Paten auf maximal zwei Personen unterschiedlichen Geschlechts beschränkte. Den Konzilsvätern galt die Suche nach möglichst reichen und angesehenen *compatres* – also nach weltlichen Vorteilen statt nach der göttlichen Gnade – als Missbrauch. Deshalb suchten sie die Patenschaften in Beziehungen zu verwandeln, in denen eine dem Täufling nahestehende Person mehr oder weniger gleichen sozialen Ranges gegenüber der Kirche die Verantwortung für dessen religiöse Erziehung übernehmen würde. Fallstudien in europäischen Kontexten haben allerdings gezeigt, dass die Begrenzung auf zwei Taufpaten in der Praxis gegenteilige Wirkungen zeitigte; sie führte dazu, dass die Eltern noch mehr als bisher darauf achteten, diese Rolle möglichst angesehenen und hochgestellten Personen zu übertragen. Letztere wiederum repräsentierten und verfestigten mit der Übernahme von Patenschaften ihre überlegene soziale Stellung.<sup>365</sup>

Patenschaften behielten also einen kirchlich-profanen Doppelcharakter. Während für die verschiedenen Konfessionskirchen die Patenschaft als Teil des

364 Auszug aus dem Schreiben von Giovanni d'Arutiun, armenischer Missionar in Neudschulfa, undatiert (ACDF, SO, Dubia circa matrimonium, Bd. 10: 1773–1780, III, fol. n. n.). Vgl. 7.3. *Normenordnungen neben der Kirche*.

365 Die Ausführungen folgen: *Alfani/Gourdon*, *Spiritual Kinship*, 10–25. Vgl. *Alfani*, *Fathers and Godfathers*; *Alfani/Castagnetti/Gourdon* (Hg.), *Baptiser* (siehe die Beiträge von Guido Alfani, Cristina Munno, Jean-François Chauvard, Bénédicte Gady und Cosme Jesús Gómez Carrasco/Francisco García González).

Taufsakraments eine dem Wesen nach religiöse Institution war, stand für die Laien die Sorge um das ökonomische und soziale Kapital der Familie neben der religiösen Funktion der Patenschaft. Wenn Katholiken und Nichtkatholiken auf engem Raum in »guter Korrespondenz« zusammenlebten, musste dies deshalb Auswirkungen auf die Wahl der Taufpaten zeitigen. Im Anschluss an Forschungsbefunde aus anderen Diasporen, in denen sich Protestanten an keinen eigenen Pfarrer wenden konnten und ihre Kinder deshalb von katholischen Missionaren taufen ließen<sup>366</sup>, stellt sich auch in Persien zudem die Frage nach der Valenz religiöser Normen, die sich der Deutungshoheit der Konfessionskirchen entzogen. Erwarteten Protestanten hier ebenfalls von den Missionaren, dass sie als religiöse Spezialisten an ihren Kindern ein christliches Ritual vollzogen, das sie als unverzichtbar betrachteten?

Auch bezüglich der Taufe verteidigte der Kapuziner Valentin d'Angers eine lokale Praxis, die weniger klare Grenzen zwischen Katholiken und Protestanten zog, als sie die nachtridentinische Kirche einforderte. Angesichts der Verbote, die Bischof Bernard de Sainte-Thérèse ausgesprochen hatte, formulierte er 1641 zwei *dubia*, welche in Rom allerdings nur negativ aufgenommen werden konnten. Zum einen wollte er wissen, ob man einer Katholikin, die einen Ungläubigen geheiratet hatte, die Sakramente spenden solle. Zum anderen fragte der Kapuziner, ob »Häretiker« bei der Taufe katholischer Kinder als Paten auftreten oder umgekehrt Katholiken Paten »häretischer« Kinder sein durften. Pater Valentin zufolge lebten in Isfahan viele »Häretiker« in gutem Einvernehmen mit den Katholiken, ohne dass sie aus religiösen Gründen Abneigung gegeneinander hegten. Wenn sie Kinder hatten, baten sie Katholiken und Katholikinnen um die Übernahme der Patenschaft; Gleiches taten umgekehrt die Katholiken. Wegen des Verbots durch den Bischof von Babylon habe nun kürzlich ein Katholik seinen Sohn in der armenischen Kirche taufen lassen. Ihm würden es in Zukunft sowohl Katholiken als auch Protestanten nachtun, die vor dem bischöflichen Verbot ihre Kinder zur Taufe in die katholische Kirche gebracht hatten. Valentin d'Angers meinte, ihm und allen mit entsprechender Kenntnis des Landes und der Mittel einer erfolgreichen Mission scheinete es, dass die bisherige »Gunst« weiter gewährt werden sollte. Die Protestanten schätzten es, wenn ihre Söhne von den Missionaren erzogen und unterrichtet würden; zwischen ihnen und den Katholiken herrsche nicht die gleiche Abneigung wie in Europa. In seinem Eifer überlege der Bischof von Babylon nicht, was den Verhältnissen im Lande angemessen sei. Stattdessen wecke er mit seiner Leidenschaft und seinem wütigen Auftreten die Abneigung aller, mit denen er zu tun habe.<sup>367</sup>

366 Zu Tunis: *Windler*, La diplomatie comme expérience de l'Autre, 116–120.

367 P. Valentin d'Angers O.F.M. Cap. an [Kardinal Antonio Barberini,] Präfekt der Propagandakongregation, Isfahan, undatiert [1641]: »favore« (APF, SOCG, Bd. 121, fol. 145r/v).

Die *Propaganda fide* war nicht bereit, sich solche Überlegungen zu eigen zu machen. Sowohl bezüglich der Sakramentsteilnahme von Frauen, die mit »Ungläubigen« verheiratet waren, als auch in der Frage der Patenschaften verwies sie auf bereits ergangene ablehnende Entscheide.<sup>368</sup> 1658 hatte die Kongregation wieder über ein Schreiben des Kapuziners Valentin d'Angers zu beraten, der die Nachteile schilderte, welche entständen, wenn man die Mischehen verbiete und die Protestanten nicht als Taufpaten zulasse: Die meisten von ihnen seien aufgrund ihrer Stellung im Dienst des Schahs oder ihrer Tätigkeiten im Handel mächtige Männer; wenn sie von der Ehre der Patenschaft ausgeschlossen würden, könnten sie der Mission viel Schaden zufügen.<sup>369</sup> Wie die Mischehen lehnte die Kongregation auch die Zulassung nichtkatholischer Taufpaten erneut ab.<sup>370</sup>

Die Weigerung, eine Taufe vorzunehmen, konnte zur Ursache von Anfeindungen und Verdruss werden, wie der unbeschuhte Karmelit Corneille de Saint-Cyprien seinerseits einem Definitor seines Ordens darlegte. So hätten die unbeschuhten Karmeliten das Kind eines Niederländers in Bandar 'Abbās nicht taufen wollen, obwohl ihnen dieser als Kryptokatholik bekannt gewesen sei, weil sie (fälschlicherweise) annahmen, er würde »Häretiker« als Taufpaten wählen. Der Niederländer reagierte heftig: Die Patres seien in weltlichen Dingen rasch zur Stelle, »um Höflichkeit und Gnade entgegenzunehmen«, in geistlichen Angelegenheiten hingegen fürchteten sie »jede Art von Unbequemlichkeit«. Dem Bericht des Paters nach zu schließen nahm der Niederländer die Weigerung, das Kind zu taufen, als Verstoß gegen die ungeschriebenen Regeln der Gabentauschökonomie wahr, in welche die Missionare eingebunden waren. Der Vorwurf war auch vor dem Hintergrund der Konkurrenz zwischen den Orden zu sehen: Angesichts der Weigerung der unbeschuhten Karmeliten wandte sich der Niederländer an einen Augustiner, der unverzüglich aus Bandar-i Kung anreiste, um die Taufe vorzunehmen. Corneille de Saint-Cyprien zufolge erklärten die Kapuziner ihrerseits, sie wären in einem solchen Fall sogar von Isfahan aus auf einem Esel herbeigeilt.<sup>371</sup>

368 *Congregazione generale*, 12. 9. 1642 (APF, Acta, Bd. 15, fol. 167r/v).

369 P. Valentin d'Angers O.F.M. Cap. an die Propagandakongregation, Isfahan, 27. 9. 1657 (APF, SOCG, Bd. 238, fol. 56r/v); *Congregazione generale*, 6. 8. 1658 (APF, Acta, Bd. 27, fol. 217v–218r).

370 Propagandakongregation an P. Valentin d'Angers O.F.M. Cap., [Rom], 6. 7. 1659 (APF, Lettere, Bd. 44, fol. 18r–19r); P. Valentin d'Angers O.F.M. Cap. an [Kardinal Antonio Barberini], Präfekt der Propagandakongregation, Isfahan, 17. 6. 1660 (APF, SOCG, Bd. 238, fol. 64r).

371 P. Corneille de Saint-Cyprien O.C.D. an P. Isidore de Saint-Joseph, *definitor generalis* O.C.D., Isfahan, 10. 1. 1656: »que in temporalibus nous étions bien prompts, et pour recevoir courtoisie et grâce, mais que in spiritualibus nous craignons toutes incommodités« (AGOCD, 237/a/4).

Mit Blick auf die Mehrung und Intensivierung nützlicher Beziehungen lag in Persien nichts näher, als leitende Vertreter der Handelsgesellschaften als Paten vorzusehen, obwohl diese keine Katholiken waren. Wenn die Übernahme einer Patenschaft die transkonfessionelle Verpflichtung eines Patrons gegenüber einem Klienten oder jene zwischen »Freunden« bestätigte, trat die soziale Norm der Verflechtung in einen Gegensatz zur kirchlichen Norm, für welche die Patenschaft Bestandteil einer sakramentalen Handlung war, an der Personen anderer Konfession keinen Anteil haben durften. Einen Ausweg mochte die Praxis bieten, die Cornelio di San Giuseppe in der *Centuria decima* beschrieb, die er gegen 1790 auf der Grundlage seiner Erinnerungen aus der Zeit seines Aufenthaltes in Isfahan in den Jahren 1743 bis 1745 verfasste. Der protestantische Resident der VOC hatte sich damals seinem Dolmetscher aus der syrisch-katholischen Familie Sahid als Pate eines Sohnes anboten. Auf den wegen des Konfessionsunterschieds ablehnenden Bescheid des unbeschuhten Karmeliten hin erinnerte der Dolmetscher diesen an die große Verpflichtung der Missionen und der Missionare gegenüber dem Niederländer. Letzterer habe sie doch immer mit seiner Protektion begünstigt, indem er sich um die Freilassung gefangener Christen verdient gemacht und aus seiner Tasche die Schulden der Missionen bezahlt habe. Cornelio di San Giuseppe hatte ein Einsehen und sicherte dem Dolmetscher die Gewährung der erbetenen »Gnade« (»grazia«) zu. Am Tag der Taufe kam der Resident mit seinem Gefolge zur vereinbarten Zeit zur Kirche der unbeschuhten Karmeliten, wo ihn Pater Cornelio »mit den seinem Rang geschuldeten Ehrbezeugungen« empfing. Um bei der Taufe sowohl dem Ritual seiner Kirche als auch den gesellschaftlichen Erfordernissen gerecht zu werden, hatte sich Pater Cornelio folgendes Arrangement ausgedacht: Dem Residenten – gewissermaßen als Paten in der »Welt« – wies er die ehrenhafte Rolle zu, während der ganzen Feier eine große, mit Blumen reich geschmückte Kerze zu tragen, während er sich den Täufling unmittelbar zum Zeitpunkt des Taufaktes hin durch einen anderen Mann – dem Paten im Angesicht der Kirche – reichen ließ. Der soziale Schein der Patenschaft war damit gewahrt: Der Resident dankte dem unbeschuhten Karmeliten für die Ehre, die er ihm machte, und wollte ihm nach der Taufe »eine gute Anzahl Goldmünzen« geben. Cornelio di San Giuseppe lehnte es aber ab, diese anzunehmen, weil, wie er dem Residenten erklärte, die Kirche es verbiete, für die Verwaltung der Sakramente Geld entgegenzunehmen. In der Annahme, er sei wirklich der Pate geworden, habe der Resident allerdings später der Kirche, der Mission und mehr noch der Familie des Dolmetschers bei verschiedenen Gelegenheiten Wohltaten erwiesen.<sup>372</sup> Mit seinem Vorgehen zog Pater Cornelio eine Trennlinie zwischen den

372 Miscellanea d'alcune historiette piacevoli e risposte pronte in diverse Centurie divise e raccolte per puro divertimento e passatempo da F. C[ornelio] di S. Giuseppe Carmelitano Scalzo. Centuria decima, e ultima, o.O. [Mailand ?], undatiert [wohl gegen 1790, zu

sakramentalen und den sozialen Dimensionen der Taufe, die im *Rituale romanum* nicht vorgesehen war. Dabei war der Erfolg dieser Unterscheidung allerdings davon abhängig, dass sie von den nichtkirchlichen Akteuren nicht erkannt wurde.

An das Vorgehen von Cornelio di San Giuseppe erinnert ein päpstlicher Entscheid von 1763 zu einer Reihe von *dubia*, welche die Propagandakongregation aufgrund eines Briefes des Präfekten der Mission in Tripolis im heutigen Libyen dem Heiligen Offizium vorgelegt hatte. Zu klären war, ob es zulässig sei, die Taufe Kindern von »Häretikern« zu spenden, ob dies im Privathaus des englischen Konsuls geschehen dürfe und ob ein »häretischer« Pate zusammen mit dem katholischen Paten zugelassen werden könne.<sup>373</sup> Der Präfekt hatte beschrieben, wie der englische Konsul seit drei Jahren seine Kinder nicht mehr nach dem griechischen, sondern nach dem lateinischen Ritus taufen ließ. Dazu rufe er den Präfekten zusammen mit den übrigen Missionaren in sein Haus, wo ein Altar aufgestellt und die Zeremonie gemäß dem römischen Ritus vollzogen werde. Dem protestantischen Paten geselle er immer einen zweiten, katholischen bei. Dies sei nun schon dreimal in Anwesenheit katholischer und protestantischer Konsuln geschehen. Letztere kämen ebenso in die Kirche der Mission, wenn sie von den Katholiken zu Taufen eingeladen würden.<sup>374</sup> Wenn der Präfekt meinte, richtig zu handeln, wurde er durch das Heilige Offizium eines Besseren belehrt: Die Lektüre seines Berichts habe Bitterkeit verursacht. Für das Heilige Offizium und Papst Clemens XIII. (Carlo Rezzonico, 1758–1769) war die Sache klar: Man könne zwar dulden, dass die Protestanten aus eigenem Willen den Gottesdiensten und auch den Taufen der Katholiken beiwohnten; allerdings dürften die Katholiken die »Häretiker« nicht einladen, um nicht selbst zur Sakramentsgemeinschaft (*communicatio in sacris*) beizutragen, die dem Geist und den Gesetzen der Kirche widerspräche. Kinder protestantischer Eltern sollten nicht getauft werden, wenn diesen die Erziehung anvertraut bleibe. Selbst Kinder katholischer Eltern dürften nur dann in Privathäusern getauft werden, wenn sie in Todesgefahr schwebten.

---

schließen nach fol. 265v: Bezug auf den »regente imperatore«, den späteren Leopold II.], fol. 244r/v: »Mentre co i soliti complimenti dovuti al di lui rango passassimo assieme qualche poco di tempo fù da parenti portato il bambino. [...] Terminata la funzione voleva lasciarmi una buona quantità di monete d'oro, che io ricusai con dire che dalla chiesa cattolica era proibito di ricevere ricognizione alcuna benché piccola per l'amministrazione de sacramenti. Non lascio per altro in varie occasione di beneficiare la Chiesa e la missione con vantaggio de cattolici armeni, e molto più della famiglia dell'interprete, sul suposto che veramente divenuto fosse il Padrino del di lui battezzato figlio.« (BA, L 13 suss.).

373 ACDF, SO, *Dubia circa Baptismum*, Bd. 4: 1760–1766, IX, fol. 380r–423v.

374 Auszug aus einer *relazione* von P. Filippo di Montevarchi O.F.M. Ref., »prefetto della Missione de' Riformati di Tripoli« vom 25.7.1762 (ACDF, SO, *Dubia circa Baptismum*, Bd. 4: 1760–1766, IX, fol. 399r/v).



»Häretikern« sei die Übernahme einer Patenschaft untersagt, da sie nicht dafür einstehen könnten, dass der Täufling im katholischen Glauben erzogen werde. Auf die doktrinäre Klärung folgte allerdings ein bemerkenswertes Zugeständnis: Wenn der Missionar die Beteiligung eines »Häretikers« nicht verhindern könne, müsse er wenigstens erklären, dass allein der Katholik das Amt des Paten übernehme und der »Häretiker« der Taufe bloß als Zeuge beiwohne. Im Taufregister sei dann ausschließlich der katholische Pate zu nennen.<sup>375</sup>

Bei aller Klarheit in der Ablehnung von Praktiken, die *communicatio in sacris* implizierten, spricht aus dem auf der Grundlage der Stellungnahmen der *consultores* und der Kardinäle gefällten päpstlichen Entscheid also ein gewisses Verständnis für die besondere Situation, in der sich ein Missionar in der Frage der Taufe befinden konnte: Zwar hatte er, wie im *Rituale romanum* vorgesehen, Protestanten als Taufpaten abzulehnen, ihre Zulassung als Zeugen eröffnete indessen die Möglichkeit, die Affirmation kirchlicher Norm mit den lokalen Erfordernissen der »guten Korrespondenz« zu vereinbaren.<sup>376</sup>

Nicht nur hinsichtlich der Patenschaft bezogen sich die *dubia* auf Praktiken der Taufe, die über Tripolis hinaus weitverbreitet waren. In der Frage, ob es zulässig sei, die Taufe Kindern von Protestanten zu spenden, hielt das Heilige Offizium an einer Position fest, die es auch in anderen Zusammenhängen bereits formuliert hatte: Die Taufe sollte nur dann gespendet werden, wenn für die Erziehung des Täuflings im katholischen Glauben gesorgt war oder der nahe Tod des Täuflings feststand.<sup>377</sup> Diese Position widersprach der Nachfrage nach religiösen Ritualen, die Protestanten auch in Persien an die katholischen Priester herantrugen. Wenn sie die Missionare darum baten, ihren Kindern die Taufe zu spenden, erwarteten sie wie im Maghreb, dass das Ritual nicht in der Kirche, sondern im eigenen Haus durchgeführt würde.

Gestützt auf die probabilistische Moralthologie ihres Ordensbruders Paul Laymann wollten die Jesuiten in Isfahan in den 1720er Jahren dem Hauptmann des niederländischen Kontors, Nicolaas Schorer, und weiteren Niederländern mit der

375 Istruzione per il P. Filippo di Montevarchi Prefetto della Missione de' Riformati di Tripoli, undatiert [am 20.1.1763 durch Papst Clemens XIII. gebilligt; am 22.1.1763 der Propagandakongregation gesandt] (ACDF, SO, *Dubia circa Baptismus*, Bd. 4: 1760–1766, IX, fol. 384r–385r). Nur zwei *consultores* hatten dafür plädiert, die *dubia* »einfach negativ« (»simpliciter negative«) zu beantworten. Zehn *consultores* hatten gemeint, was »normalerweise« (»regulariter«) oder »für sich gesprochen« (»per se loquendo«) nicht erlaubt sei, müsse im Einzelfall im Lichte der besonderen Umstände beurteilt werden (*consulta* vom 13.12.1762 [ebd., fol. 381r]).

376 Entgegen der Interpretation von Bernard Dompnier erscheint der Entscheid des Heiligen Offiziums also nicht als Ausdruck einer »stratégie de la distance – voire de la tension« (Dompnier, *L'administration des sacrements*, 23 f., 30).

377 Siehe 3.3.3. *Heil und Heilung bringende Rituale*.

Taufe eines Kindes in deren Häusern einen solchen Gefallen tun. Dieser konnte als Gegenleistung für die Überlebenshilfe verstanden werden, die sie von den Niederländern in den schwierigen Jahren nach dem Sturz der Safaviden erhalten hatten. Demgegenüber präsentierte sich Bischof Barnaba Fedeli di Milano als Verteidiger einer tridentinischen Sakramentspraxis. Ob er etwa zulassen sollte, dass ohne Notwendigkeit in den Häusern von Laien – nicht nur Katholiken, sondern auch »Häretikern« – getauft würde, fragte er 1726 in einem Schreiben an den Präfekten der Propagandakongregation.<sup>378</sup>

1727 behauptete der Bischof, viele Jahre vor seiner Ankunft habe ein Missionar, um den Niederländern einen Gefallen zu tun, ein Kind in deren Haus getauft. Liest man die Schreiben des Dominikaners allerdings genauer, so lassen sie auch für seine Amtszeit eine weniger eindeutige Praxis erkennen, an welcher der Bischof zum Teil sogar selbst teilhatte. In zwei Fällen verbot er die Taufen nicht, sondern ermahnte die Missionare lediglich, die Taufen in ihrer Kirche und nicht im Haus der Eltern zu spenden. Im einen Fall konnte der protestantische Hauptmann des niederländischen Kontors als Pate bei der Taufe eines Kindes katholischer Eltern wirken; im zweiten Fall handelte es sich beim Täufling um den Sohn des Hauptmanns und seiner »schismatischen Konkubine«. Bischof Fedeli beanspruchte, später eingehender »die beste Lehre« des Papstes studiert und auf dieser Grundlage weitere Taufen von Kindern protestantischer Eltern außer bei drohendem Tod verboten zu haben. Die davon betroffenen Niederländer ließen ihre Kinder schließlich durch einen armenischen Priester taufen.<sup>379</sup> So wenig sie auf das christliche Ritual der Taufe verzichten wollten, so sehr waren also dessen Akteure bis zu einem gewissen Grad über die konfessionellen Grenzen hinaus auswechselbar. Entgegen dem ersten Eindruck, den die Aussagen von Bischof Fedeli wecken mögen, lebten transkonfessionelle Taufpraktiken weiter, wie die Berichte und *dubia* von Cornelio di San Giuseppe zeigen.

#### 5.4.4 Sterbendenbegleitung und Bestattung

Auch die Anwesenheit von Menschen anderer Konfession bei Begräbnissen bot Anlass zu Kontroversen: Viel Streit erwuchs in gemischtkonfessionellen Gemeinschaften West- und Mitteleuropas ob der Frage des Begräbnisses auf

378 P. Barnaba Fedeli di Milano O.P., Bischof von Isfahan, an Kardinal Giuseppe Sacripanti, Präfekt der Propagandakongregation, Neu-Dschulfa, 2.5.1726 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 3, 539v, 552r).

379 Ders. an [Kardinal Vincenzo Petra], Präfekt der Propagandakongregation, Neu-Dschulfa, 4.5.1727: »la migliore dottrina« (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 3, 543r–544r).

dem Friedhof, dessen Erde aus katholischer Sicht geweiht war und durch die Bestattung von »Häretikern« entweiht wurde. Protestanten, die bei katholischen Begräbnissen anwesend waren, wurden von ihren eigenen kirchlichen Obrigkeiten getadelt, weil die Priester dabei Gebrauch von den Sakramentalien ihrer Kirche (insbesondere des Weihwassers) machten. Bestattungen hatten allerdings einen besonders ausgeprägten Doppelcharakter, der auch von den Zeitgenossen hervorgehoben wurde. Sie waren zugleich Ehrenrituale und Anlässe, bei denen die Menschen unabhängig von ihrer religiösen Zugehörigkeit ein besonderes Bedürfnis nach dem Sakralen empfanden. Die Bestattung selbst war auch für die katholische Kirche kein Sakrament. Während die Feier in der Kirche mit einer Messe verbunden wurde, waren die Begräbniszüge und die Beisetzungen in erster Linie Ehrenrituale. Die Teilnehmer erwiesen den Verstorbenen die »letzte Ehre« als Männern (oder Frauen) mehr oder weniger hohen Standes und nicht so sehr als Angehörigen einer bestimmten Konfessionskirche. Deshalb nahmen auch in den gemischtkonfessionellen Gemeinschaften West- und Mitteleuropas oft Menschen unterschiedlicher Konfession an Begräbnissen teil. Ein angesehener katholischer Patrizier, ein katholischer Adliger oder selbst der Amtsträger eines Klosters war nicht nur Katholik, sondern auch ein Mann von Stand, der als solcher entsprechende Ehrbezeugungen verdiente.<sup>380</sup>

Aus der Sicht der Missionare in Persien und anderen Missionsgebieten war die konfessionsübergreifende Zusammensetzung der Trauergemeinde beim Tod ihrer Mitbrüder ein besonderes Zeichen für die Wertschätzung verstorbener Missionare.<sup>381</sup> Aus den Schilderungen der Begräbnisse spricht ein Ehrdiskurs, der die Orden und ihre Mitglieder in einer innerweltlichen Statushierarchie verortete.<sup>382</sup> Wenn sogar Menschen anderer Konfession einen Ordensangehörigen mit ihrer Beteiligung an der Begräbnisfeier ehrten, dann war dies ein unübertrefflicher Beweis für das Ansehen, das dieser in seinem Leben erworben hatte. Dieses Ansehen wurde wiederum auf den religiösen Auftrag des Verstorbenen zurückgeführt, womit aus der verurteilungswürdigen *communicatio in sacris* bei der Totenmesse und aus der für Ordensleute problematischen Entgegennahme innerweltlicher Ehrbezeugungen ein religiöser Triumph wurde.

380 Kaplan, *Divided by Faith*, 94–96; Koslofsky, *The Reformation of the Dead*, v.a. 100, 104–107.

381 Auch aus dem syrischen Raum wird über Trauerzüge für Missionare berichtet, an denen Geistliche der verschiedenen Kirchen teilnahmen. Über das Begräbnis eines unbeschulten Karmeliten in Aleppo 1661: Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient*, 61.

382 Dies war kein Spezifikum der Missionskirchen. Dass auch die Kapuziner in Freiburg und Hildesheim bemüht waren, die Ehre ihres Ordens in der »Welt« zu befördern, hat Hillard von Thiessen gezeigt (*Thiessen, Die Kapuziner*, 308–312).

Wie Nicolas Standaert für die Jesuiten in China gezeigt hat, implizierten solche Begräbnisse zum Teil weitgehende Anpassungen der gewohnten kirchlichen Rituale. In besonderem Maße galt dies, wenn der Kaiser für die Kosten des Begräbnisses von Jesuiten aufkam, die bei Hofe zu Ansehen gelangt waren.<sup>383</sup> Bei den Begräbnissen von Missionaren in Isfahan und Neu-Dschulfa war vor dem Hintergrund des Verbots von *communicatio in sacris* vor allem die Teilnahme zahlreicher Nichtkatholiken bei den Totenmessen rechtfertigungsbedürftig. Gemäß einem Bericht des Jesuiten Aimé Chézaud folgten nach dem Tod seines Mitbruders Alexandre de Rhodes die Geistlichen der anderen Orden, französische, portugiesische, englische und niederländische Laien sowie einige Armenier dem Begräbniszug vom Haus der Jesuiten in Isfahan zum christlichen Friedhof in Neu-Dschulfa. Dort und eine Woche später in der Kapelle der Jesuiten zelebrierte der Prior der Augustiner als apostolischer Vikar. Die meisten Armenier betrachteten es als eine Ehre, dass der Pater, den sie Chézaud zufolge für einen Heiligen hielten, nahe bei ihren eigenen Gräbern bestattet wurde. Seit dem Begräbnis kamen viele einheimische Christen, selbst Priester und Vardapet, um auf seinem Grab zu beten und den Verstorbenen um dessen Interzession zu bitten.<sup>384</sup>

Als Aimé Chézaud, der Gründer und erste Superior der Jesuitenmission in Neu-Dschulfa, selbst im September 1664 starb, sollen Pater Mercier zufolge neben den katholischen Ordensgeistlichen zahlreiche armenische Priester, drei oder vier armenische Vardapet<sup>385</sup> sowie ein Gesandter des Zaren mit seinem Gefolge der Totenmesse beigewohnt haben. An die Spitze des Trauerzuges zum christlichen Friedhof von Neu-Dschulfa stellte sich nach dem Bericht von Pater Mercier eine Gruppe armenischer Priester, während die »häretischen Franzosen« zusammen mit den Engländern und Niederländern, zahlreichen armenischen Notabeln und dem Gesandten des Zaren den Trauerzug hoch zu Pferde begleiteten. Einer der mächtigsten Armenier von Neu-Dschulfa habe den Pater als »Vater seiner Nation« in seinem Familiengrab bestatten wollen, er, Mercier, habe es aber vorgezogen, ihn

383 Der kaiserliche Pomp widersprach zwar der Bescheidenheit, die der Gesellschaft Jesu angemessen war, signalisierte aus jesuitischer Sicht aber zugleich einen christlichen Triumph über das Heidentum. Allerdings konnte eine solche Instrumentalisierung nur um den Preis weitgehender Zugeständnisse erfolgen, die das Begräbnis als chinesisches Ritual mit einigen christlichen Elementen erscheinen ließen; dazu gehörten selbst Gebete, in denen der Verstorbene beschworen wurde, die ihm dargelegten Opfergaben abzuholen (Standaert, *The Interweaving of Rituals*, 184–206).

384 P. Aimé Chézaud S.J. an ?, Isfahan, 11.11.1660 (ed. in: *Rabbath*, Documents inédits, 299–307, hier 306).

385 Im Brief ist die Rede von »évêques« (»Bischöfen«). Es handelte sich in Wirklichkeit wohl um sogenannte Vardapet, das heißt besonders gebildete und angesehene Priester mit Exkommunikationsgewalt. Dazu 4.1.3. *Eine »große Freundschaft«: Die unbeschuhten Karmeliten und Vardapet Moses.*

zusammen mit anderen Geistlichen im katholischen Geviert zu begraben. Sogar mehrere Muslime hätten dem im Haus der Jesuiten aufgebahrten Pater die Ehre erwiesen und seinem Gefährten das Beileid ausgesprochen.<sup>386</sup>

Nach dem Tod des Kapuziners Valentin d'Angers 1665 begleiteten neben den unbeschuhten Karmeliten, den Augustinern, Jesuiten und Kapuzinern auch »alle katholischen und häretischen Franken« den Trauerzug zum armenischen Friedhof von Neu-Dschulfa.<sup>387</sup> Bei der Trauerfeier für Raphaël du Mans 1696 versammelten sich in der kleinen Kirche der Kapuziner neben den in Isfahan und Neu-Dschulfa ansässigen katholischen Ordensgeistlichen auch das Oberhaupt der armenischen Gemeinde (*kalāntar*), zahlreiche armenische Notabeln sowie zwei Vertreter der englischen *East India Company*. Einer der beiden überlebenden Patres berichtete, »alle Europäer, Engländer, Holländer und andere Franken« hätten Pater Raphaël ebenso wie die Armenier und Muslime geliebt und vermissten ihn nun.<sup>388</sup>

Wie bereits erwähnt wurde<sup>389</sup>, warfen innerkirchliche Kritiker Raphaël du Mans vor, zu wenig für die Mission getan und stattdessen primär weltliche Beziehungen gepflegt zu haben. Allerdings verstellen die Kriterien der Regelobservanz und der konfessionellen Norm den Blick auf seine diasporaspezifischen seelsorgerischen Leistungen. Von Bandar 'Abbās aus empfahl sich der lutherische Pastorssohn Kaempfer den »Gebeten« und der »Gunst« von Raphaël du Mans.<sup>390</sup> John Fryer, Arzt im Dienst der *East India Company*, lobte nicht nur Pater Raphaëls Landeskennnisse und Kontakte bei Hofe, sondern auch seine Praxis der Sterbendenbegleitung: Im Gegensatz zu den meisten anderen Geistlichen forsche der Pater nicht nach den Grundlagen des Glaubens der Sterbenden, sondern empfehle diese mit ihrem eigenen Gewissen Gott.<sup>391</sup> Auf diese Weise entsprach der

386 P. Claude-Ignace Mercier S.J. an P. Nicolas de Sainte-Geneviève, Superior S.J. in Konstantinopel, Neu-Dschulfa, 25.1.1665: »père de leur nation« (ed. in: *Rabbath*, Documents inédits, 87–93, hier 90 f.).

387 Relation de ce qui s'est passé dans les missions du Levant l'an 1665, écrite par F. Martial de Thorigné: »tous les Francs catholiques et hérétiques« (APF, SOCG, Bd. 239, fol. 57r–80v, hier 72v, ed. in: *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 162).

388 P. Jean-Baptiste de Montmoreau O.F.M. Cap. an John Gladman, Agent der *East India Company* in Bandar 'Abbās, Isfahan, 10.4.1696, und P. Séraphin d'Orléans O.F.M. Cap. an den Guardian des Kapuzinerklosters in Le Mans, 1. Mai 1696: »Il est mort [...] aimé et regretté de tous les Européens, Anglais, Hollandais, et autres Francs, auxquels il a toujours rendu de bons services pour leurs Compagnies établies en cette ville, et des Arméniens et Mahométans, qui en ont toujours dit des merveilles.« (Zit. in: *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 7 f., Zitat: 7).

389 Vgl. 5.3.4. *Wissen und Beziehungen* und 6.2.1. *Höflinge statt Missionare?*

390 Engelbert Kaempfer an P. Raphaël du Mans O.F.M. Cap., [Bandar 'Abbās, Herbst 1687]: »Vestris precibus et favori« (ed. in: *Kaempfer*, Briefe, 263 f.).

391 *Fryer*, A New Account of East India and Persia, Bd. 2, 247: »[...] he is no intruder on men's principles, when about to depart this life, as most of them are, but recommends

Pater einer Nachfrage nach christlichen Ritualen, die wegen des Fehlens einer protestantischen Seelsorge aus der strikten konfessionellen Festlegung herausgelöst wurden. Zugleich bot die Sterbendenbegleitung den Missionaren eine letzte Gelegenheit, die Protestanten zu bekehren, wie es dem Jesuiten Claude-Ignace Mercier im Fall von Isaac Boutet de l'Étoile gelang.<sup>392</sup>

Mit dem Geleit, das die Missionare zusammen mit den anderen katholischen und nichtkatholischen Christen »der Ehre halber« verstorbenen Protestanten gaben, erwiderten sie die »gute Freundschaft und Korrespondenz«, welche die Engländer und Niederländer ihrerseits gegenüber katholischen Laien und Geistlichen pflegten. Dies galt umgekehrt auch für das Verhältnis von Protestanten zu katholischen Laien und Geistlichen. Einem Botschafter des Königs von Polen erwiesen 1690 die Gesandten Frankreichs, Portugals und der Niederlande, die Missionare aller Orden und eine große Zahl von Katholiken und »Schismatikern« beim Begräbnis und beim Gottesdienst in der Kirche der Jesuiten in Neu-Dschulfa die letzte Ehre. Vor ihrer Abreise luden die Polen sodann »alle angesehenen Personen«, die dem Begräbnis des Botschafters beigewohnt hatten, erneut ins Haus der Jesuiten. Nach der Messe, bei der ein unbeschuhter Karmelit auf Polnisch predigte, versammelte man sich dort zu einem Festmahl.<sup>393</sup>

Wenn die Missionare von ihrer Teilnahme an der Bestattung von Nichtkatholiken berichteten, legten sie Wert auf die Feststellung, dass sie dabei keine religiösen Handlungen vornahmen. Ausdrücklich auf den Charakter des Begräbnisses als Ehrenritual bezogen sich die unbeschuhten Karmeliten, als sie 1663 die Propagandakongregation um die Erlaubnis ersuchten, als Zeichen der »guten Korrespondenz« und als Erwidering für die empfangene Protektion weiterhin verstorbene Protestanten ohne kirchliche Handlung »der Ehre halber« auf den Friedhof begleiten zu dürfen.<sup>394</sup> Die *Propaganda fide* zog es wie in anderen ähnlich gelagerten Fällen vor, keinen Beschluss zu fassen, um weder die Praxis explizit zu billigen noch das Risiko einzugehen, dass ein negativer Entscheid nicht beachtet würde.<sup>395</sup>

---

them to God with their own conscience.« Vgl. *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 106 f.

392 Vgl. 5.4.1. *Messfeiern in Privathäusern*.

393 »[...] toutes les personnes distinguées« (*Frizon/Villotte*), *Voyages d'un missionnaire*, 158–160).

394 [P. Baldassarre di Santa Caterina di Siena,] *procurator generalis* O.C.D., an die Propagandakongregation, undatiert: »honoris [...] causa« (APF, SOCG, Bd. 239, fol. 185r–186v).

395 *Congregazione generale*, 4.9.1663 (APF, Acta, Bd. 32, fol. 211v). Hingegen beschieden das Heilige Offizium und der Papst 1751 zu einem durch den apostolischen Vikar in Algier vorgelegten *dubium*, dass Katholiken an den Begräbnissen von »Häretikern« teilnehmen dürften, wenn es sich, wie aus den Auskünften hervorgehe, um eine »zivile und politische Sache« (»cosa civile, e politica«) handle (Feria V, 21.1.1751; Heiliges Offizium an den Sekretär der Propagandakongregation zuhanden von P. Arnould Bossu C.M.,

Doch traf es tatsächlich zu, dass die Missionare mit den verschiedenen Formen der Beteiligung an der Bestattung von Protestanten einer ausschließlich weltlichen Verpflichtung nachkamen und nicht auch einer Nachfrage nach dem Sakralen entsprachen? 1696 baten die Engländer die Jesuiten in Neu-Dschulfa, den Leichnam eines Hauptmanns bis zur Beerdigung in ihrem Haus aufzubahren. Pater Jacques Villotte (oder der Kompilator seines Berichts) beteuerte in seinem 1730 in Paris gedruckten Bericht, die Patres hätten dies akzeptiert, weil es sich um eine »rein weltliche Handlung« gehandelt habe und keineswegs davon die Rede gewesen sei, »mit den Engländern im Gebet oder in einer religiösen Zeremonie Gemeinschaft zu pflegen«. Die Argumentation knüpfte bei den Unterscheidungen an, mit der die Jesuiten in den Ritenstreiten auch ihre Praktiken der Akkommodation in China und Südindien legitimierten. So zutreffend es gewesen sein dürfte, dass es den Engländern nicht um das katholische Sakrament der Totenmesse ging, so dürften sie doch im Haus der Jesuiten einen in einem weiteren Sinn von der Sphäre des Weltlichen abgehobenen Ort gesehen haben, den sie deshalb dem Haus ihres Dolmetschers vorzogen, obwohl dieses durchaus einen repräsentativen Rahmen geboten hätte.<sup>396</sup>

Besonders deutlich tritt uns die protestantische Nachfrage nach dem Sakralen 1720 in einem Konflikt um die Bestattungen zweier Engländer im damals osmanischen Basra entgegen, der in der Chronik des dortigen Konvents der unbeschuhten Karmeliten dokumentiert ist. Den beiden Trauerzügen boten die unbeschuhten Karmeliten das gewohnte »zivile Geleit« auf den Friedhof, ohne irgendwelche Zeremonien auszuführen, ohne eine Lesung vorzunehmen oder ein Gebet zu sprechen. Letzteres allerdings sei durch den Schiffskapitän, William Gill, »weniger gewünscht als erwartet worden«.<sup>397</sup> Da die Patres die »Bittgebete und Bestattungsriten« verweigerten, sei der Schmerz des Kapitäns offen zutage getreten. Deshalb und weil sie die Dienste des Vikars für ihre Handelsgeschäfte nicht mehr länger benötigten, hätten die Engländer die unbeschuhten Karmeliten zuerst in weltlichen Dingen angegriffen und die Verachtung dann sogar auf

---

apostolischer Vikar in Algier, [Rom], 30.1.1751 [ACDF, SO, St.St. M 3 b, VI, fol. 421v, 424r/v]).

396 »Comme il ne s'agissait que d'une action purement civile, et qu'il n'était nullement question de communiquer avec les Anglais, ni en prières, ni en aucune cérémonie de Religion, ces pères reçurent le corps chez eux, où ces Messieurs en grand cortège, vinrent le prendre pour l'enterrement, dont les Jésuites ne se mêlèrent point du tout.« ([Frizon/Villotte], *Voyages d'un missionnaire*, 418 f.).

397 »[...] illud equidem comitati fuimus civili comitatu ad caemeterium nostrum Issuah Eben Mariam nullas tamen ullo pacto exercuimus caeremonias nullamque aut lectionem aut orationem adhibuimus, quod a superstite immo praesente Duce Navis Domino Ghill non tamen desiderabatur, quam expectabatur.« (Gollancz, *Chronicle of Events*, 249 [lat. Original], 566 [engl. Übersetzung]).

die Geheimnisse des Glaubens ausgedehnt.<sup>398</sup> Die Verweigerung des erwarteten religiösen Rituals führte demzufolge dazu, dass der Kapitän und weitere Engländer die Patres unter einem konfessionellen Gesichtspunkt wahrnahmen. Die konfessionelle Abgrenzung erfolgte seitens der Engländer situativ als Antwort auf eine Weigerung der Patres, die sie als Bruch der Verpflichtungen im Rahmen einer Gabentauschökonomie interpretierten.

\*

Fassen wir die wichtigsten Erkenntnisse zum Verhältnis von Missionaren und europäischen Laien unterschiedlicher Konfession noch einmal zusammen: Kontakte mit Andersgläubigen gehörten zum ureigenen Auftrag der Missionare. Zugleich boten sie sich dazu an, in Konfliktsituationen zwischen den Orden oder innerhalb der Orden gegen jene instrumentalisiert zu werden, die sie pflegten.<sup>399</sup> In der Praxis blieben die Übergänge zwischen der Bekehrung Andersgläubiger und der unerwünschten Pflege einer gemeinchristlichen Religiosität fließend. Die Ausnahmesituation einer Diaspora, in welcher in der Regel nur katholische Geistliche die Nachfrage nach europäischen christlichen Ritualen befriedigen konnten, konditionierte die Umdeutung und Umformung kirchlicher Praktiken. An den Beziehungen zwischen Missionaren und nichtkatholischen europäischen Christen erweist sich, dass auch jene, die vor Ort eigentlich konfessionell geprägte Formen von Religiosität durchsetzen sollten, oft Praktiken pflegten, die nicht mit den kirchlichen Normen vereinbar waren. Mit den Protestanten waren sie dabei nicht bloß durch die gemeinsame Herkunft oder Sprache, sondern auch durch die Teilhabe an einer Gabentauschökonomie verbunden. Die dafür charakteristischen Beziehungen wurden in Begriffe wie »Freundschaft« und »gute Korrespondenz« gefasst. Diese beinhalteten neben der Pflicht, sich die dem Stand gemäßen Ehrerweisungen

398 »Sic tandem prodiit dolor ille quem ob negata a nobis suffragia et exequias Haereticis hominibus indebita in corde conceperat.« (ebd., 250 [lat. Original], 566 f., Zitat: 566 [engl. Übersetzung]).

399 Das Gleiche galt für die Lektüre verbotener Bücher, die den Missionaren durch die Propagandakongregation unter bestimmten Bedingungen erlaubt wurde, aber dennoch kontrovers blieb. Der unbeschuhete Karmelit Urbano di Sant'Eliseo beklagte sich 1733 über einen Mitbruder, der ihm vorgeworfen hatte, eine von einem »Häretiker« angefertigte türkische Übersetzung des Neuen Testaments kopiert zu haben und englische religiöse Bücher zu lesen. Die Lektüre solcher Bücher müsse einem Pater, der selbst die katholischen kaum lese, als »ein großes Verbrechen« (»un gran crime [sic]«) erscheinen. In Persien aber sei die Kenntnis dieser Werke »sehr notwendig«, weil die Patres dort des Öfteren mit Protestanten zu tun hätten, die sie auslachen würden, wenn sie ihre Dogmen nicht gut kennten (P. Urbano di Sant'Eliseo O.C.D. an [?, *definitior generalis* O.C.D.], Isfahan, 13.6.1733 [AG OCD, 238/g/5]).



entgegenzubringen, weitergehende Verpflichtungen zur Gabe und Gegengabe, die dem jeweiligen Stand entsprachen. Während etwa je nach Situation sowohl von den Geistlichen als auch von den Angestellten der Handelsgesellschaften erwartet werden konnte, dass sie ihre Beziehungen vor Ort zugunsten eines »Freundes« spielen ließen, brachten Ordensgeistliche aufgrund ihrer Verpflichtung zur Armut keine Geschenke von materiellem Wert in die Beziehung ein – Oliven aus Italien beispielsweise waren eine persönliche Aufmerksamkeit, keine Leistung, die in Geld gemessen wurde. Almosen oder Kredite zu Vorzugsbedingungen waren die Sache von Handelsleuten. Diese erwarteten ihrerseits zumindest teilweise von den katholischen Geistlichen, dass sie einer Nachfrage nach dem Sakralen entsprachen, die nicht durch Pfarrer ihrer eigenen Kirche gedeckt war. Die Missionare erbrachten unter diesen Bedingungen auch gegenüber Menschen anderer Konfession standespezifische Leistungen, von denen ihr soziales Ansehen abhängig war und die nicht von ihrer Eigenschaft als religiöse Spezialisten zu trennen waren.

Aus den verstreuten Berichten unterschiedlichster Herkunft ergibt sich das Bild eines Systems sozialen Austausches, dessen Ansprüchen sich die Geistlichen selbst dann kaum entziehen konnten, wenn diese gegen Normen ihres Ordens und ihrer Kirche verstießen. In den lateinischen Diasporen trat oft selbst bei den Missionaren situationsabhängig die Wahrnehmung der Protestanten als Mitchristen gegenüber jener als »Häretiker« in den Vordergrund. Dies bewog viele Missionare dazu, innerhalb gewisser Grenzen der Nachfrage nach religiösen Diensten entgegenzukommen: Sie nahmen etwa Taufen vor, wohlwissend, dass die Kinder nicht im Katholizismus erzogen würden, duldeten die Anwesenheit von Protestanten bei Messen in Privathäusern oder verliehen Bestattungen von Protestanten eine sakrale Dimension.

Abschließend ist die Frage zu stellen, inwiefern Rückschlüsse auf längerfristige Entwicklungen gezogen werden können und wie die Befunde in eine Geschichte von Transkonfessionalität einzuordnen sind. Man könnte versucht sein, zum Beispiel die Kontroversen zwischen Bischof Fedeli und den Jesuiten in den 1720er Jahren als Hinweis darauf zu deuten, dass die Festlegung auf konfessionelle Normen strikter wurde, ähnlich wie dies Bernard Heyberger für die katholischen Missionen in Syrien nachgewiesen hat und wie dies auch unsere Dokumentation für das Verhältnis zu den Armeniern nahelegt.<sup>400</sup> Die eingangs besprochenen Aussagen und Praktiken des letzten lateinischen Bischofs von Isfahan, Cornelio di San Giuseppe, zeigen jedoch, dass nicht von einer linearen Entwicklung gesprochen werden kann. Die jeweiligen lokalen Umstände, aber auch die individuelle Ausrichtung der beteiligten Personen führten dazu, dass sich Transformationen im übergeordneten Kontext der katholischen Kirche vor Ort nur in vielfach gebrochener Weise auswirkten.

---

400 Vgl. 4.2. »Wir brauchen Euch nicht«: *Neue Praktiken konfessioneller Abgrenzung*.

Wie im Verhältnis zu den Armeniern zogen die Propagandakongregation, das Heilige Offizium und die Ordensoberen auch im Umgang mit Protestanten im Grundsatz eindeutige Grenzen, wie sich an den Stellungnahmen zu den Mischehen oder der Zulassung als Taufpaten zeigen lässt. Den Missionaren wurde damit klar zu verstehen gegeben, dass konfessionelle Eindeutigkeit erstrebenswert sei. Dies schlug sich wiederum in den Formulierungen nieder, welche die Missionare in ihrer Korrespondenz mit Kurie und Ordensoberen wählten. Zugleich zeigt zum Beispiel die Zulassung von Protestanten als Taufzeugen, dass sich auch das Heilige Offizium den lokalen Erfordernissen nicht ganz verschloss. Zu einer ähnlichen Feststellung laden die Veränderungen im Pontifikat Benedikts XIV. im Umgang mit Mischehen ein, auf die weiter unten einzugehen sein wird.

Die hier vorgestellten Befunde verweisen auf eine Geschichte transkonfessioneller Praktiken, die in den Diasporen im Nahen Osten und in Südasien spezifische Züge annahm, jedoch zum Teil auch im frühneuzeitlichen West- und Mitteleuropa anzutreffen waren. Die persischen Befunde wären zunächst in einem nahöstlichen und südasiatischen Kontext zu verorten. Diese Aufgabe wird durch den derzeitigen Forschungsstand erschwert. Trotz des lebhaften Interesses für religiöse Grenzüberschreitungen in den muslimischen Ländern des Mittelmeerraumes und des Nahen Ostens hat das Verhältnis der europäischen Christen unterschiedlicher Konfession zueinander bisher wenig Beachtung gefunden.<sup>401</sup> Ein kürzlich erschienener Aufsatz behandelt Konversionen von Protestanten zum Katholizismus im syrisch-palästinensischen Raum.<sup>402</sup> Unsere Befunde belegen allerdings, dass der Fokus auf die eher seltenen Fälle von Konversion, wie sie die »Erfolgsberichte« der Franziskaner im Heiligen Land einem in Europa verbreiteten Modell gehorchend dokumentierten, an einem für die Diasporen im nahöstlichen Kontext wesentlich charakteristischeren Phänomen – der Uneindeutigkeit der konfessionellen Zugehörigkeiten – vorbeiführt.

---

401 Am Beispiel der Beziehungen zwischen Christen europäischer Herkunft in Tunis hat der Verfasser bereits auf die Relevanz der Thematik hingewiesen: *Windler*, La diplomatie comme expérience de l'Autre, 111–120. Ein Teil der hier vorgestellten Befunde schon in: *ders.*, Katholische Mission und Diasporareligiosität. Auf der Grundlage der *dubia circa sacramenta* beleuchtet Felicita Tramontana den Umgang des Heiligen Offiziums mit transkonfessionellen Praktiken im Osmanischen Reich (*Tramontana*, An Unusual Setting). Über die niederländische Protektion gegenüber den Franziskanermissionen in Konstantinopel und Smyrna sowie auf der Insel Chios: *Van Droffelaar*, »Flemish Fathers« in the Levant. In seiner bahnbrechenden Arbeit über die syrischen Provinzen untersucht Bernard Heyberger die Interaktion der Ostchristen mit den Missionaren und den römischen Unionsbestrebungen; die Beziehungen europäischer Christen verschiedener Konfession untereinander thematisiert er nicht (*Heyberger*, Les Chrétiens du Proche-Orient).

402 *Tramontana*, Protestants' Conversions.

So war die Hinwendung zum Katholizismus im Falle der Familien Boutet de l'Étoile und Rousseau das Ergebnis eines langen Prozesses, der selbst durch die Uneindeutigkeit der Abgrenzungen gekennzeichnet war und zuletzt keine Eindeutigkeit schuf. Zweifel an der Qualität der Konversionen in der Familie Boutet de l'Étoile schimmern etwa im Bericht des Franzosen Pouillet durch, der 1659 Isfahan besuchte: Frau, Kinder und einige Verwandte folgten dem Katholizismus, weil dieser zwischen den Armeniern und dem Calvinismus stehe.<sup>403</sup> Ungeachtet der Tatsache, dass Jean-François-Xavier Rousseau 1773 von Clemens XIV. wegen seiner Verdienste um den Orden der unbeschuhten Karmeliten und den katholischen Glauben in Persien und Basra zum Ritter des Ordens von San Giovanni in Laterano erhoben wurde<sup>404</sup>, lebte der Sohn des Genfer Uhrmachers und Kaufmanns Jacques Rousseau selbst weiterhin in konfessionellen Grenzlagen. 1761 hatte er in der Kirche der unbeschuhten Karmeliten in Basra eine Armenierin geheiratet.<sup>405</sup> Als diese bereits zwei Jahre später starb, wurde sie im Hof der Mission in Basra bestattet. Der unbeschuhte Karmelit, der den Eintrag im Bestattungsregister erstellte, behauptete, man habe erst drei oder vier Tage nach dem Tod festgestellt, dass die Annahme, die Frau sei bei der Heirat zum Katholizismus konvertiert, falsch gewesen sei, und sie in Wirklichkeit »in den Prinzipien ihrer häretischen Religion« gestorben sei. Deshalb habe man weitere Fürbitten für die Verstorbene unterlassen.<sup>406</sup> Wenngleich Rousseau nach 1773 die Beziehungen nach Rom weiter pflegte und gelegentlich auch nutzte – etwa um eine Dispens zu erwirken<sup>407</sup> –, wusste er, dass nicht die Eindeutigkeit der Zugehörigkeit, sondern die Vertrautheit im Umgang mit kulturellen Grenzlagen ein wesentliches Element seines Ansehens und seines wirtschaftlichen Erfolgs darstellte. Dementsprechend pflegte er neben den Beziehungen zu den katholischen Missionaren und nach Rom auch jene mit reformierten Verwandten in Genf. 1773 – dem Jahr, in dem Jean-François-Xavier zum Ritter eines päpstlichen Ordens erhoben wurde – setzte sich sein reformierter Vetter Théodore Rousseau beim damaligen *résident* des Königs von Frankreich in Genf, Pierre-Michel Hennin, für ihn ein. Hennin sollte beim Marineministerium vorstellig

403 »[...] comme mitoyen entre l'Arménien, et le Calvinisme« (*Pouillet, Nouvelles relations du Levant*, 274).

404 Dazu 5.3.5. *Almosen, Geschenke und Kredite*.

405 [Index matrimoniorum], 1755–1811, Eintrag vom 29.1.1761 (Nr. 15) (AGOCD, 484/b).

406 [Index defunctorum], 1755–1816, Eintrag vom 27.2.1763 (Nr. 67): »[...] reversa ad vomitum in hereticae suae Religionis principiis decessit, quod nonnisi post tres, aut quatuor dies a sua morte potuimus animadvertere, qua de re ab ulterioribus suffragibus supersedimus.« (AGOCD, 484/c).

407 Jean-François-Xavier Rousseau an Kardinal Leonardo Antonelli, Präfekt der Propagandakongregation, Bagdad, 9.1.1788; Rousseau console di Francia raccomanda la seguente dispensa (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 10, fol. 152r–154v).

werden, damit Jean-François-Xavier zum Nachfolger des verstorbenen Konsuls in Basra ernannt würde, was 1781 Tatsache wurde.<sup>408</sup>

Dass binneneuropäische Zugehörigkeiten zum Teil an sozialer Relevanz verloren, wenn sich Christen europäischer Herkunft in einer fremden Umgebung wiederfanden, ist für die europäischen Faktoreien im Bereich des Persischen Golfes und des Indischen Ozeans bereits in anderen Studien aufgezeigt worden, wobei die Frage der Konfession allerdings nur am Rande thematisiert worden ist. Den Ansprüchen der Handelsgesellschaften und der Obrigkeiten des portugiesischen *Estado da Índia*, die Grenzen der eigenen »Nation« möglichst eindeutig zu ziehen, standen die Verhältnisse vor Ort im Wege. In vielen Fällen kamen sich Europäer unterschiedlicher Herkunft und Konfession näher, als dies ihren Prinzipalen lieb war. In anderen Situationen wiederum verursachten lokale Interessen Konflikte zwischen den Angehörigen von miteinander verbündeten Mächten.<sup>409</sup>

Auch im engeren Herrschaftsbereich der VOC standen dem Auftrag, konfessionelle Normen – in diesem Fall jene einer reformierten Obrigkeit – zu implementieren, Grenzüberschreitungen im Alltag gegenüber. So wurde zum Beispiel der Jesuit Martino Martini bei seiner Reise nach Rom in den frühen 1650er Jahren zwar zuerst acht Monate in Batavia gefangen gehalten, konnte dann jedoch auf niederländischen Schiffen nach Europa reisen.<sup>410</sup> An solchen Formen des Entgegenkommens hatten die *Heren XVII* selbst teil, wenn sie im Interesse der Handelsgesellschaft zu liegen schienen. 1647 wiesen sie die Kontore in Asien an, die eigentlich verbotene Durchreise von Jesuiten zu dulden, soweit das Ansehen und das Geschäft der Gesellschaft keinen Schaden nähmen; nur die »Ausübung der römisch-papistischen Religion« müssten sie unterbinden.<sup>411</sup> 1683 wollten die *Heren XVII* die Gelegenheit nicht verpassen, durch den Jesuiten Philippe Couplet, der auf einem Schiff der VOC nach Europa gereist war, aus erster Hand über die Verfassung Chinas und weitere Angelegenheiten informiert zu werden.<sup>412</sup> Hendrik Adriaan van Reede tot Drakenstein, der in Cochin und auf Ceylon im Dienst der VOC mit antikatholischen Maßnahmen in Erscheinung

408 Théodore Rousseau an Pierre-Michel Hennin, Genf, 26. II. 1773 (Bibliothèque de l'Institut de France, Ms. 1275: Papiers et correspondance de Pierre-Michel Hennin, Bd. 56, fol. 194r–195r).

409 Über die europäischen »Nationen« im Persischen Golf und um den Indischen Ozean, vgl. *Barendse*, *The Indian Ocean World of the Seventeenth Century*, insbes. 87–125.

410 *Vermote*, *Conflicting Loyalties*.

411 Kopieboek van uitgaande missiven van de Heren XVII aan de kantoren in Indië (Schreiben vom 5. 10. 1647): »exercitie van roomsche Paepsce religie« (NA, VOC 7485, fol. 89v–90r).

412 Kopie-resoluties van de ordinaris en extraordinaris vergaderingen van de Heren XVII (2. II. und 5. II. 1683) (NA, VOC 7353).

trat<sup>413</sup>, zählte den unbeschulten Karmeliten Matteo di San Giuseppe zu seinen wichtigsten Mitarbeitern bei der Vorbereitung des ab 1678 veröffentlichten *Hortus malabaricus*<sup>414</sup>. Ebenso blieb die Durchsetzung reformierter Sittenzucht selbst in Batavia und den größeren Niederlassungen der VOC in Südasiens weit von den kirchlichen Ansprüchen entfernt. So schien etwa die Adoption unehelicher Kinder aus den Beziehungen mit einheimischen Frauen Abweichungen von der strengen calvinistischen Sexualmoral wiedergutzumachen.<sup>415</sup>

Auch in Westeuropa gab es neben Territorien, in denen die Menschen weitgehend auf ein einheitliches Bekenntnis festgelegt werden konnten (etwa die Spanische Monarchie, Schweden oder Dänemark), zahlreiche Gebiete, für deren Einwohner Mehrkonfessionalität eine alltägliche Erfahrung darstellte. Dort wurde das Zusammenleben keineswegs immer und überall durch scharfe, ja gewalttätige Abgrenzung beherrscht. Zu denken ist dabei einerseits an pragmatische Formen der Tolerierung Andersgläubiger (nicht im Sinne von Toleranz als einer bewussten Akzeptanz religiöser Pluralität), andererseits an religiöse Praktiken, die zum Leidwesen der kirchlichen Obrigkeiten nicht durchgängig konfessionell geprägt waren. Zwischen den (seltenen) Fällen eines formalisierten Bikonfessionalismus mit gemeinsamer Nutzung der Pfarrkirche (*Simultaneum*) in ein und derselben Gemeinde einerseits und der Beschränkung der andersgläubigen Untertanen auf die *devotio domestica* andererseits gab es eine Vielzahl von Praktiken, die Menschen unterschiedlicher Konfession die Ausübung ihres Kultes und ein friedliches Zusammenleben ermöglichten.<sup>416</sup> Der eindeutigen Trennung in »Gute« und »Böse« stand auch in Europa die Ansicht im Wege, alle – Katholiken und Protestanten – könnten, so sie gottgefällig lebten, zum Heil gelangen.<sup>417</sup> Mit den konfessionellen Normen konkurrierten soziale Verpflichtungen, die den scharfen Trennungen zuwiderliefen. Menschen unterschiedlicher Konfession teilten zum Teil gemeinsame Interessen, Werte und Loyalitäten. Häresie galt ihnen zwar als verabscheuungswürdig, doch konnten sie als Nachbarn, Verwandte und Angehörige der gleichen Gemeinde oder desselben Herrschaftsverbandes miteinander verbunden bleiben.<sup>418</sup> Selbst konfessionelle Scharfmacher mochten ihnen bekannte

413 *Barendse*, Arabian Seas 1700–1763, Bd. 2, 525–526. Zur Rolle von Hendrik Adriaan van Reede bei der Gründung reformierter Seminarien auf Ceylon: *Van Goor*, Jan Kompenie, 38–40, 46 f.

414 *Heniger*, Hendrik Adriaan van Reede, insbes. 39–45.

415 *Bosma/Raben*, Being »Dutch«, 26–46. Vgl. *Van Gelder*, Das ostindische Abenteuer, 154 f.

416 *Kaplan*, Divided by Faith, 172–234.

417 Benjamin J. Kaplan hat deshalb betont: »To be sure, even at its peak confessionality was not the only mode of piety cultivated in the Western churches, and certainly the gap between ideals and reality remained always wide.« (Ebd., 47, vgl. 34).

418 Ebd., 76, 251 f. Vgl. *Kooi*, Calvinists and Catholics, 175–214.

Personen anderen Glaubens von der Abneigung ausnehmen, die sie gegen deren Kirche hegten.<sup>419</sup> Sogar die Schulwahl folgte trotz der religiösen Prägung des Unterrichts nicht immer konfessionellen Kriterien.<sup>420</sup> Dementsprechend haben neuere kulturgeschichtliche Studien die Existenz transkonfessioneller Freiräume auch im frühneuzeitlichen West- und Mitteleuropa unterstrichen. Mit dem Begriff der »Transkonfessionalität«<sup>421</sup> bezeichnen sie Formen religiöser Kultur, die durch die »Pluralität« der »Glaubensinhalte und -praktiken« geprägt worden seien, die mit dem »von den Obrigkeiten klar definierten Profil einer Konfession oder Religion oft nur teilweise deckungsgleich« waren.<sup>422</sup>

Dennoch sollte der Umstand, dass die Obrigkeiten der verschiedenen Konfessionskirchen in Westeuropa im 17. Jahrhundert durchaus mit Erfolg gegen Praktiken von Transkonfessionalität und konfessioneller Indifferenz voringen, nicht aus den Augen verloren werden.<sup>423</sup> Die Entstehung konkurrierender Konfessionskirchen und die zunehmend engere Definition von Rechtgläubigkeit im Gefolge von Reformation und katholischer Reform verminderten die Bereitschaft, abweichende Lehren und Praktiken zu tolerieren, drastisch.<sup>424</sup> In den Interaktionen lokaler Gemeinschaften und kirchlicher und weltlicher Obrigkeiten wurden die Grenzen zwischen den Konfessionen gerade auch in den gemischtkonfessionellen Gemeinschaften schärfer gezogen.<sup>425</sup> Jede konfessionell konnotierte öffentliche Handlung konnte Anlass zu Streit und zuweilen gewalttätigen Zusammenstößen

419 *Kaplan*, *Divided by Faith*, 261–263. Vgl. *Pollmann*, *Religious Choice; dies.*, *Public Enemies, Private Friends*. Wenn Protestanten im Rahmen des *Grand Tour* nach Rom reisten, suchten sie dort den Kontakt mit hochrangigen Adelsfamilien. Transkonfessionelle Beziehungen zwischen Menschen gleichen Standes und Bildung traten dabei neben konfessionell geprägte Wahrnehmungen der Papstkirche (*Stannek*, *Konfessionalisierung des »Giro d'Italia«?*).

420 So zogen Jesuitenkollegien in Polen und Frankreich im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert auch Söhne protestantischer Eltern an, die dafür seitens ihrer Pfarrer und Gemeindeoberen scharfen Tadel ernteten (*Kaplan*, *Divided by Faith*, 255 f.).

421 *Kaufmann*, *Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität*.

422 *Siebenhüner*, *Glaubenswechsel*, 270–272. Mit Blick auf Ostfriesland hat Nicole Grochowina unterstrichen, dass »auch in der Phase der Konfessionalisierung [...] einer einzigen Konfession [...] nicht zwangsweise der Vorzug gegeben werden musste« (*Grochowina*, *Grenzen der Konfessionalisierung*, 59. Vgl. *dies.*, *Indifferenz und Dissens; dies.*, *Bekehrungen und Indifferenz*). Eine Bilanz der neueren Forschung zur Frage von Uneindeutigkeit und Indifferenz im konfessionellen Zeitalter ziehen die Beiträge in: *Pietsch/Rilinger* (Hg.), *Konfessionelle Ambiguität*.

423 So verpflichteten sie ihre Gläubigen in gemischtkonfessionellen Kontexten nicht ohne Erfolg zur Nutzung der eigenen Schulen oder Fürsorgeeinrichtungen (*Kaplan*, *Divided by Faith*, 256–258).

424 *Ebd.*, 47.

425 Dazu etwa *Luria*, *Sacred Boundaries*.

bilden.<sup>426</sup> Im frühneuzeitlichen Europa zeitigten konfessionelle Grenzüberschreitungen und Konversionen fast überall schwerwiegende Folgen für die Stellung in der Gesellschaft. Selbst in den Vereinigten Provinzen wurden jene Christen, die das reformierte Bekenntnis nicht teilten, nur geduldet und ihre religiöse Praxis aus dem öffentlichen Raum verbannt; ein Bekenntnis zum Katholizismus war mit einem hohen Preis in Form rechtlicher und sozialer Diskriminierung verbunden.<sup>427</sup>

Vor diesem Hintergrund sind abschließend noch einmal das Ausmaß und der spezifische Charakter gemeinchristlicher Religiosität in den Diasporen unter nichtchristlicher und insbesondere muslimischer Obrigkeit zu betonen. In einem muslimischen Umfeld waren die christlichen Gemeinsamkeiten sehr häufig wichtiger als die Unterschiede. Dazu dürfte der Umstand beigetragen haben, dass die persischen und osmanischen Obrigkeiten die westeuropäischen Christen unterschiedlicher Konfession primär als »fränkische« Christen und nicht als Katholiken oder Protestanten unterschiedlicher Denomination wahrnahmen und behandelten. Die aus der sozialen Nähe erwachsenen transkonfessionellen Gemeinsamkeiten können dann mit der gemeinchristlichen Abgrenzung gegenüber der muslimischen Umgebung erklärt werden, wenn es darum ging, gemeinsame materielle Interessen oder ein gemeinchristliches Ehrkapital zu verteidigen oder Konversionen zum Islam zu verhindern.<sup>428</sup> Die religiöse Gemeinsamkeit als »fränkische« Christen bildete schließlich die Grundlage für eine Selbstidentifikation als »Europäer«: So ergriffen Niederländer und Polen in einem Ehrenhändel mit einem Muslim gemeinsam für einen Portugiesen Partei, »um den Affront zu rächen, der einem Europäer angetan worden war«.<sup>429</sup> »Europa« trat damit dem »Orient« gegenüber: Im späten 18. Jahrhundert sollte sich dementsprechend der Sohn von Jacques Rousseau, Jean-François-Xavier, in seinem Auftreten als *Rousseau de Perse* während eines Aufenthalts in Frankreich und in seiner Korrespondenz als Spezialist für

426 *Kaplan*, *Divided by Faith*, 73–98.

427 Über die katholische Minderheit in den Niederlanden: *Forclaz*, *Catholiques au défi de la Réforme*; *Kaplan/Moore/van Nierop/Pollmann* (Hg.), *Catholic Communities in Protestant States*; *Parker*, *Faith on the Margins*. Weit schwieriger als in den Niederlanden waren die Lebensbedingungen der katholischen Minderheit in England: *McClain*, *Lest we be Damned*; *Mullett*, *Catholics in Britain and Ireland*; *Questier*, *Catholicism and Community*; *Tutino*, *Law and Conscience*.

428 So berichtete zum Beispiel der französische Reisende Paul Lucas, der sich 1701 in Isfahan aufhielt, wie die Geistlichen der verschiedenen Orden und der Agent der *East India Company* zusammenarbeiteten, um einen zum Katholizismus konvertierten Juden, der all sein Geld ausgegeben hatte und nun zum Islam abzufallen und Unehre über die europäische Diaspora zu bringen drohte, zur Abreise nach Indien oder Europa zu bewegen (*Lucas*, *Voyage*, 172–174).

429 »[...] pour venger l'affront fait à un Européen« (*Frizon/Villotte*), *Voyages d'un missionnaire*, 160 f.).

die Beziehungen mit einer Weltregion präsentieren, die gegenüber Europa nun als rückständig abgewertet wurde.<sup>430</sup>

Im uns hier beschäftigenden Kontext war allerdings die christliche Gemeinsamkeit noch mindestens so wichtig wie die gemeinsame Herkunft aus Europa, wie dies die Episoden konfessionsübergreifender Solidarität angesichts der Gefahr des Abfalls zum Islam illustrieren, die auch Ostchristen einschlossen: So verdankte es der katholische Armenier Petros Bedik seinen eigenen Worten zufolge dem Rat des Kapuziners Raphaël du Mans und eines englischen Agenten sowie der Hilfe Gottes, dass er der Versuchung, zum Islam zu konvertieren, widerstehen konnte.<sup>431</sup> Zur Protektion seitens der Agenten und Kaufleute der protestantischen Handelsgesellschaften, für die sich Cornelio di San Giuseppe noch in seinem Testament dankbar zeigte, gehörte die Unterstützung bei den Bemühungen, Konversionen von Christen unterschiedlicher geographischer Herkunft zum Islam zu verhindern. In seinen *Memorie cronologiche che puonno servire a meglio sovvenirmi de varii altri incidenti di mia vita* berichtete der unbeschulte Karmelit, wie er 1746 »mit der Hilfe Gottes und der Unterstützung durch die Engländer« portugiesischen Seeleuten, die in Buschir sechs Monate ohne Bezahlung geblieben und deshalb teilweise zum Islam konvertiert waren, auf englischen Schiffen im Verborgenen die Ausreise nach Indien ermöglicht hatte.<sup>432</sup> Als die VOC ihre Niederlassung auf Hārg verlor, handelte der Bischof zusammen mit dem englischen Residenten in Buschir für die in Neu-Dschulfa geborene Witwe eines Schreibers der Handelsgesellschaft die Möglichkeit aus, die Insel zu verlassen. Die Mittel für eine Mitgift, die ihr die Wiederverheiratung ermöglichen sollte, brachte der Bischof »mit der Großzügigkeit der Engländer« auf. Statt zu ihrer Familie nach Surat zu reisen, blieb die Frau allerdings in Muscat, wo sie durch einen unbeschulten Karmeliten mit dem reformierten Agenten der VOC getraut wurde, was Cornelio di San Giuseppe – nun unter einem konfessionellen Gesichtspunkt – negativ vermerkte.<sup>433</sup>

Über die Kooperation zwischen katholischen Geistlichen und Agenten der *East India Company* in der gemeinsamen Eigenschaft als Christen hinaus illustrieren solche Episoden auch den Zusammenhang zwischen Mobilität und der Freistellung des Individuums von religiösen Zwängen. Bitter beklagte sich der Chronist der unbeschulten Karmeliten in Basra 1720 über die Katholiken, die als

430 Diesbezüglich sei hier auf einen in Vorbereitung befindlichen Aufsatz des Verfassers verwiesen, der diese Rolle der Familie Rousseau in den Blick nehmen wird.

431 *Bedik*, Cehil Sutun, 315, engl. Übersetzung: *Ouabes/Floor* (Hg.), *A Man of Two Worlds*, 348.

432 *Memorie cronologiche che puonno servire a meglio sovvenirmi de varii altri incidenti di mia vita*, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert, 19 f.: »con l'aiuto del Signore e l'assistenza dell'Inglese« (BA, & 211 sup.).

433 »[...] con la generosità dell'Inglese« (ebd., 97 f.).



Kaufleute, auf der Suche nach seltenen Dingen, zur Beobachtung fremder Länder oder aufgrund einer »eigenartigen Reiselust« in den Nahen Osten gelangten und sich dort einem lasterhaften Lebenswandel hingäben und den Verpflichtungen der kirchlichen Gesetze entzögen.<sup>434</sup> Dass mit den Migrationsentscheiden junge, vielfach noch ledige Männer Freiheiten gewannen, die sie in ihrer Heimat nicht erlangt hätten, bot im Fall junger Genfer Uhrmacher in Konstantinopel der gestrengen reformierten *Compagnie des pasteurs* ihrer Heimatstadt ebenfalls Anlass zur Sorge. Diese beklagte mangelnde Frömmigkeit und einen ausschweifenden Lebenswandel – Mischehen mit Töchtern ostchristlicher Familien und unehe-liche Beziehungen.<sup>435</sup> Das fast vollständige Fehlen protestantischer Prädikanten und Kaplane in Persien und in den Niederlassungen der VOC und der *East India Company* im Persischen Golf führte zu einer Asymmetrie in der Bindekraft katholischer und protestantischer Zugehörigkeiten: So fällt auf, dass anders als die Grabsteine mancher Katholiken (Abb. 19) jener von Jacques Rousseau und jene der übrigen Protestanten auf dem Friedhof von Neu-Dschulfa keinen Hinweis auf die Konfession des Verstorbenen enthalten.<sup>436</sup> Nichts stützt im hier untersuchten Kontext die These, wonach die Rituale der *Church of England* zu einem wichtigen Identitätsmarker der Kaufleute und Angestellten der *East India Company* geworden wären. Dafür fehlte allein schon das kirchliche Personal, das diese Rituale mit einer gewissen Regelmäßigkeit vollzogen hätte.<sup>437</sup>

Wenn in Persien oder am Persischen Golf konfessionelle Zugehörigkeiten in den Hintergrund traten, ist auch auf die bereits in den beiden vorangehenden Teilen untersuchten Praktiken zu verweisen, die in den Beziehungen zwischen den Missionaren und ihrem muslimischen beziehungsweise armenischen Umfeld gepflegt wurden und von der Anerkennung der Missionare als Männer Gottes zeugten. In den Niederlassungen der VOC und der *East India Company*, die sich grundsätzlich als protestantische Obrigkeiten definierten, traten bekenntnismäßige

434 »[...] vagandi curiosa libido« (*Gollancz*, *Chronicle of Events*, 262–265 [lat. Original], 580–583 [engl. Übersetzung]).

435 So etwa Protokoll der *Compagnie des pasteurs*, 3.12.1652 (ed. in: *Archinard/Heyer*, Genève et Constantinople, 235).

436 Von den neunundvierzig im frühen 20. Jahrhundert von einem englischen Offizier transkribierten Grabinschriften enthalten nur sechzehn ausdrückliche Hinweise auf die Konfession der Verstorbenen (*Haig*, *Graves of Europeans*). Der Umstand, dass es sich dabei durchweg um Katholiken handelt, zeigt, dass die römische Kirche dank der Präsenz zahlreicher Missionare die Gebote konfessioneller Regelmäßigkeit vor Ort stärker zur Geltung brachte.

437 Wenn der englische Protestantismus mangels interner Kohäsion insgesamt nicht als »a uniform and consistent arm of conquest« wirkte (*Games*, *The Web of Empire*, 252), ist also aus der hier gewählten geographischen Perspektive auch seiner von Alison Games postulierten Rolle als Identitätsmarker zu widersprechen (ebd., insbes. 222 f., 252 f.).



Abb. 19 Grabstein von Jean Malom auf dem Friedhof von Neu-Dschulfa: »Hier ruht Jean Malom, aufgrund der Nation Franzose, aufgrund der Religion Römer und von Beruf Arzt. Er starb im Alter von 40 [Jahren] im Jahre des Herrn 1646.«

Unterschiede ebenfalls nur situativ in den Vordergrund, wenn etwa Willem Jan Buschman als Gouverneur der VOC auf Hårg von seinen Vorgesetzten in Batavia und Amsterdam ausdrücklich auf seine Rolle als Vertreter einer reformierten Obrigkeit festgelegt wurde. In der Regel überwog ein Verständnis des Sakralen, das konfessionelle Zuschreibungen nicht ausschloss, Gottgefälligkeit jedoch nicht zwingend an ein Bekenntnis band. Trennlinien beziehungsweise Gemeinsamkeiten bestimmten situationsabhängig die Interaktion. Besonders aussagekräftig ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass in gewissen Situationen Protestanten Leistungen der Missionare als religiöse Spezialisten beanspruchten. So wandten sich protestantische Angestellte der VOC und der *East India Company* in Ermangelung von Pfarrern des eigenen Bekenntnisses für bestimmte religiöse Rituale – im Vordergrund stand die Taufe – entweder an Priester östlicher Kirchen oder an katholische Geistliche. Diese Nachfrage nach christlichen Ritualen und die Erwartungen, welche die Ordensgeistlichen mit einem von den Interessen der »Welt« abgewandten Leben auch bei Nichtkatholiken weckten, brachten die Missionare nicht nur in einen Gegensatz zur konfessionellen Regelhaftigkeit, wie sie von der nachtridentinischen Kirche eingefordert wurde, sondern auch zu den Observanzgeboten ihrer Orden.

## 6 Lokale Verflechtung und Observanz: Die Missionare im Konflikt mit den Normen ihrer Orden

Ordensangehörige verpflichteten sich, ihren Alltag gemäß den Observanzgeboten ihrer Gemeinschaft zu gestalten. Die Einhaltung der Regeln eines von der »Welt« abgewandten Lebens bildete eine Grundlage für das soziale Ansehen, das die Missionare in den Beziehungen mit Laien unterschiedlicher Konfession gewannen. Solchen Qualitäten galten die positiven Einschätzungen ihrer protestantischen und muslimischen Umgebung. So erklärte der Calvinist Jean Chardin den Umstand, dass sich die Missionare in Persien in ihrem eigenen Habit bewegen könnten, damit, dass sie aufgrund ihres weltabgewandten, gottgefälligen Lebenswandels auch den Muslimen genehm seien.<sup>1</sup> Auch John Fryer, der als Arzt im Dienst der *East India Company* stand und 1677 nach Isfahan kam, führte das Ansehen der Patres auf deren spezifische Lebensweise als Ordensgeistliche zurück. Sie bebauten eigenhändig die Gärten ihrer Konvente und lebten gemäß den ihnen vorgeschriebenen Armutsregeln. Deshalb gewannen sie »guten Ruf und Ehrerbietung« von Herrscher und Untertanen. Nach dem Beispiel des Schahs sandten ihnen dessen Untertanen oft Fleisch, Brot und andere Versorgungsgüter und zollten ihnen den gleichen Respekt wie ihren eigenen frommen Männern.<sup>2</sup>

Ein weniger vorteilhaftes Bild zeichnen die Akten der *Propaganda fide*. 1625 identifizierte ihr erster Sekretär, Francesco Ingoli, in einer Denkschrift, die er der Kongregation vorlegte, zwei Haupthindernisse für eine erfolgreiche

---

1 Chardin, *Voyages*, Bd. 7, 438 (siehe das Zitat in der *Einleitung*). Einzelne Teile der Ausführungen in diesem Kapitel wurden bereits in folgendem Aufsatz abgedruckt: Wandler, *Regelobservanz und Mission*.

2 »[...] this same Shaw Abbas bestowing on them pretty dwellings for convents, with orchards and gardens, which they cultivate with their own hands, live meanly, and up to the rules of the poverty prescribed them; gaining for that reason a reputation and reverence not only from the Emperor, but the well inclined subjects; who often by the King's example send them meat, bread, and other provisions for their sustenance, and pay them a respect equal to their own devotes [...].« (Fryer, *A New Account of East India and Persia*, Bd. 2, 246). Dem katholischen Armenier Petros Bedik zufolge mehrte das Beispiel eines Lebens in Armut die Wertschätzung, die 'Abbās II. dem Kapuziner Raphaël du Mans entgegenbrachte. So soll es der Pater abgelehnt haben, auf einem reichgeschmückten Pferd aus dem Gestüt des Herrschers zur Audienz zu reiten und den Weg stattdessen zu Fuß zurückgelegt haben (*Bedik*, Cehil Sutun, 208–210, engl. Übersetzung: *Ouabes/Floor* (Hg.), *A Man of Two Worlds*, 227–229). Andere Beobachter zeichneten ein weniger vorteilhaftes Bild von Pater Raphaël. Dazu 5.3.4. *Wissen und Beziehungen* und 6.2.1. *Höflinge statt Missionare?*

Missionstätigkeit: einerseits die Zwietracht zwischen Bischöfen und Ordensgeistlichen sowie zwischen den Mönchsorden und den Jesuiten, andererseits die Raffgier vieler Missionare, die nur danach trachteten, Reichtümer anzuhäufen und diese nach Europa zu bringen. Den Ordensoberen warf er vor, die schlechtesten Mitglieder nach Indien abzuschieben.<sup>3</sup> In seiner *Relazione delle Quattro Parti del Mondo* aus den Jahren 1629–1631 ging Ingoli in seiner Kritik am Lebenswandel der Missionare noch weiter. Insbesondere jene, die nach Ostindien gesandt wurden, verfolgten ihm zufolge meistens das Ziel, reich nach Europa zurückzukehren. Für den Eigengebrauch, zur Bereicherung ihrer Verwandten, als Gaben für Freunde, kirchliche und weltliche Herren oder als Mittel, um sich den Weg zu kirchlichen und höfischen Würden zu öffnen, wollten sie Gold, Silber, Juwelen, Waren und wertvolle Gegenstände nach Europa bringen. Es mangle also nicht nur an der Zahl der Missionare, sondern auch an den guten Eigenschaften: Nicht alle richteten sich allein auf den Ruhm Gottes und das Heil der Seelen aus. Den einen fehle es an Wissen, Sprachkenntnissen, Geschick, körperlicher und seelischer Eignung; andere wiederum hätten den privaten Nutzen des Handels sowie Rang und Ehren im Blick oder genössen die Freiheit fern von den Augen ihrer Superiore.<sup>4</sup>

Die vernichtende Kritik am Lebenswandel der Ordensangehörigen und am fehlenden Willen oder der Unfähigkeit ihrer Superiore, Abhilfe zu schaffen<sup>5</sup>, legitimierte die Bestrebungen der Propagandakongregation, einen den Orden übergeordneten normativen Bezugsrahmen durchzusetzen. Mit der Kritik an der fehlenden Observanz sollten die Ordensgeistlichen auf ihrem eigenen Terrain geschlagen werden. Spätere Denkschriften erweckten den Eindruck, es habe sich über die Jahrzehnte hinweg kaum etwas geändert: 1707 prangerte Kardinal Giuseppe Renato Imperiali einmal mehr die gleichen Missstände an. Auch er warf den Ordensgeistlichen vor, aus unlauteren Motiven in die Mission zu gehen. Die Ordensoberen unterließen es, die Kandidaten zu prüfen. Indem die Missionare ein unsittliches Leben führten, den persönlichen Vorteil suchten und Handelsgeschäfte betrieben, behinderten sie die Mission, statt ihr zu nutzen. Wie die Autoren früherer Berichte zeichnete Imperiali ein Bild von Missionaren, die sich der Autorität der *Propaganda fide* entzogen und deren Dekrete und

3 Zusammengefasst nach: *Chappoulié*, Rome et les missions d'Indochine. 76 f.; *Metzler*, Orientation, programme et premières décisions, 160 f.

4 *Ingoli*, *Quattro Parti del Mondo*, 164–167, 277.

5 Siehe auch den vermutlich in den 1640er Jahren entstandenen Entwurf einer Generalinstruktion für die Nuntien und die Präfekte der Missionen, mit der Abhilfe für »viele Missbräuche« (»molti abusi«) hätte geschaffen werden sollen: *Istruzione generale*, undatiert (APF, *Istruzioni diverse*, 1639–1648, fol. 162r–167v).

Instruktionen nicht beachtet.<sup>6</sup> Dieses Misstrauen gegenüber den Ordensangehörigen und den Superioren konnte in den Beratungen der Kongregation jederzeit mobilisiert werden. Mit dem Argument, nicht das Habit mache den guten Christen, und dem Hinweis, die Ausführungen der Ordensprokuratoren seien doch »immer voller Falschheit und Heuchelei«, zog Kardinal Vitaliano Borromeo 1783 gar einen armenischen Priester als Verwalter der Kirche von Isfahan einem Dominikaner und einem unbeschulten Karmeliten vor.<sup>7</sup>

Zur Permanenz des ordensfeindlichen Diskurses trug der Umstand bei, dass die *Propaganda fide* auch im 18. Jahrhundert von den Personalressourcen der Orden abhängig blieb und nur ausnahmsweise einen direkten Zugriff auf den Alltag der Geistlichen gewann. Die Pflicht, sich die *facultates* von der Kongregation ausstellen zu lassen, bedeutete eine mehr symbolische als praktische Unterordnung der Missionare unter die Autorität der *Propaganda fide*. Sie wurde nicht zur Grundlage einer in den Händen der Kurienkongregationen liegenden, informationsbasierten Personalverwaltung, wie sie die Gesellschaft Jesu ordensintern ansatzweise verwirklichte.<sup>8</sup> Als weit entfernte römische Behörde, deren Legitimität seitens des Ordensklerus in Frage gestellt wurde, konnte die Propagandakongregation nur die formelle Einhaltung einer Reihe von Verfahrensregeln durchsetzen, während der verinnerlichte Gehorsam den Ordensoberen galt.<sup>9</sup> Die Berichterstattung gegenüber der *Propaganda fide* folgte festgelegten Formen und war entsprechend stereotyp, wenn nicht besondere Umstände – insbesondere Konflikte vor Ort – einzelne Missionare dazu veranlassten, ihre Anliegen vor die Kongregation zu tragen. Vorwürfe mangelnder Observanz und konfessioneller Regelhaftigkeit dienten dann dazu, die Gegner zu diskreditieren. So hatte sich die *Propaganda fide* 1648 etwa mit den Vorwürfen zu beschäftigen, mit denen sich der Augustiner José do Rosário und der Kapuziner Valentin d'Angers gegenseitig eindeckten: Den Vorwurf des Augustiners, großzügige Dispense von den Fastengebieten zu gewähren, parierte der Kapuziner mit der Anschuldigung, mit Muslimen verheirateten christlichen Frauen die Sakramente zu spenden und den Konvent zu einem »Haus der Belustigung und Feste« zu machen.<sup>10</sup> Solche Anschuldigungen boten der *Propaganda*

6 *Congregazione generale*, 3.10.1707 (APF, Acta, Bd. 77, fol. 379r–387r, zusammengefasst nach: Metzler, Die Kongregation im Zeitalter der Aufklärung, 50 f.).

7 *Congregazione generale*, 1.12.1783: »le rappresentanze verbali dei procuratori de' frati sempre piene di falsità, e di imposture« (APF, Acta, Bd. 153, fol. 510r, 514r [Zitat]).

8 Vgl. 1.1.2. *Zwischen Jurisdiktionskonflikt und personaler Vernetzung* und 1.1.4. *Propagandakongregation und Ordensprivilegien*.

9 Siehe 1.2.5. *Verinnerlichte Disziplin und Selbstermächtigung* und 1.4. »Stiefmutter« oder *Protektorin? Missionare und Propaganda fide*.

10 P. Valentin d'Angers O.F.M. Cap. an die Propagandakongregation, Isfahan, 4.9.1647: »casa di recreatione et di festini« (APF, SOCG, Bd. 65, fol. 333r).

*fide* die Gelegenheit, konfessionelle Regelhaftigkeit und Observanz einzufordern. Nur unter solchen Bedingungen konnte die Kongregation für einmal direkt in den Alltag der Missionare hineinwirken.

Eine Geschichte der Anpassungsleistungen der Missionare muss deshalb primär die Perspektive ihrer Eigenschaft als Ordensgeistliche einnehmen.<sup>11</sup> Mit Blick auf ein solches Vorhaben ist einmal mehr an den ungleichen Erhaltungszustand der ordenseigenen Quellenbestände zu erinnern, welche die Möglichkeiten einer ordenszentrierten Herangehensweise konditionieren. Während die bisherige Forschung zu anderen Missionsgebieten nicht zuletzt aus diesem Grund einseitig auf die Jesuiten ausgerichtet ist, rücken in Persien die unbeschuheten Karmeliten in den Vordergrund; die Praktiken der Missionare anderer Zugehörigkeit können nur punktuell Berücksichtigung finden. Im Mittelpunkt stehen damit Angehörige eines Ordens, dessen Konstitutionen im Gegensatz zu jenen der Jesuiten die Möglichkeit äußerer Akkommodation nicht vorsahen. Umso spannender ist die Frage, wie die Betroffenen mit den Herausforderungen umgingen, die mit dem Wirken in einem fremden Umfeld verbunden waren.

## 6.1 Die unbeschuheten Karmeliten: Ungeeignet für die Mission?

Als Clemens VIII. 1604 unbeschuhete Karmeliten nach Persien entsandte, stellte dies die eben erst gegründete italienische Kongregation des Ordens nicht nur vor personelle Probleme angesichts der geringen Zahl von Mitgliedern. Der päpstliche Entscheid bedeutete auch die grundlegende Neuausrichtung eines kontemplativen Ordens, dessen institutionelle Strukturen und Regeln für den Alltag Voraussetzungen für ein weltabgewandtes Leben im Konvent und nicht für die Mission schufen. Vor diesem Hintergrund kann es nicht überraschen, dass die Frage der Vereinbarkeit missionarischer Aktivitäten mit der Ordensregel in der italienischen Kongregation der unbeschuheten Karmeliten während mehrerer Jahrzehnte kontrovers diskutiert und je nach Zusammensetzung des *Definitorium generale* und des Generalkapitels durch die Ordensleitung unterschiedlich beantwortet wurde. Dabei flossen über die weiter oben untersuchten Kanäle – insbesondere Korrespondenz, Visitationen und Teilnahme an den Generalkapiteln – die Auseinandersetzungen unter den Missionaren vor Ort in die Entscheide der Ordensleitung

---

11 In ihren Ausführungen zu den unbeschuheten Karmeliten als Höflinge in Isfahan verkennt Rosemary Lee die Normenkonflikte, die mit ihrem Leben als Ordensgeistliche an einem Hof verbunden waren. So behauptet sie, als Gesandte, Übersetzer, Bankiers und Lehrer hätten die Missionare soziale Rollen wahrgenommen, die ihnen von ihrer eigenen Gesellschaft her vertraut gewesen seien (*Lee, A Printing Press for Shah 'Abbas, 202–205, Zitat: 203*).

ein, während Letztere ihrerseits nach Persien gelangten und dort kontextabhängig zu handlungsleitenden Bezugspunkten wurden.<sup>12</sup>

Die Plädoyers unbeschuhter Karmeliten für die Mission, von denen ein Teil in gedruckter Form über den Orden hinaus Beachtung fanden, waren zunächst Positionsbezüge in diesen ordensinternen Kontroversen. Auf Veranlassung des Generalkommissars der Kongregation, Pedro de la Madre de Dios, vertrat Juan de Jesús María unmittelbar vor der Entsendung der ersten Missionare des Ordens nach Persien in seinem *Tractatus quo asseruntur missiones, et rationes adversae refelluntur* (Traktat, mit dem die Missionen verteidigt und die ablehnenden Gründe widerlegt werden) die Auffassung, dass ungeachtet des Gebotes strenger Observanz die Ordensbrüder auch der Verbreitung des Glaubens dienen müssten. Die Mission sei ihnen nicht nur erlaubt; wenn sie dem Geist der Theresa von Ávila, die sie als Gründerin verehrten, folgen wollten, seien sie vielmehr verpflichtet, den Missionsauftrag wahrzunehmen.<sup>13</sup> Angesichts der Kritik vor allem aus Spanien<sup>14</sup> griff Juan de Jesús María dieses Argument bis zu seinem Tod 1615 immer wieder auf. Es fand auch Eingang in das Vorwort der 1605 durch das erste Generalkapitel der italienischen Kongregation verabschiedeten Konstitutionen. Demnach zeigte bereits Theresa von Ávila, dass nicht nur die Kontemplation, sondern auch das fromme Handeln zum Auftrag des von ihr reformierten Ordens gehörte. Eine zweite Ergänzung der Konstitutionen, die 1605 durch das Generalkapitel beschlossen wurde, betraf die Gründung eines Missionsseminars, ein Entscheid, der 1612 umgesetzt wurde.<sup>15</sup> Neben der Persienmission wollte das Generalkapitel von 1605 in den folgenden drei Jahren zwei weitere Missionen gründen. Alle neun Teilnehmer des Generalkapitels stellten ihre Ämter zur Verfügung und anerbten sich, selbst in der Mission zu wirken.<sup>16</sup> Das Generalkapitel beauftragte sodann Juan de

12 Zum Verhältnis von Kontemplation und *actio* bei den unbeschuhten Karmeliten: *Sinicropi, »D'oraison et d'action«*.

13 P. Juan de Jesús María O.C.D., *Tractatus quo asseruntur missiones, et rationes adversae refelluntur* (ed. in: *Giovanni di Gesù Maria [Juan de Jesús María], Scritti missionari, 165–181, hier 174*). Vgl. *Fernández de Mendiola, El Carmelo Teresiano, 3. Teil, Bd. 3, 420–427; Giordano, Domenico di Gesù Maria, Ruzola, 105–106; ders., Giovanni di Gesù Maria. Appunti, 22–26*.

14 Gegen diese Kritik, siehe insbes. das Votum zugunsten der Persienmission von 1604: P. Juan de Jesús María O.C.D., *De missionibus* (ed. in: *Giovanni di Gesù Maria [Juan de Jesús María], Scritti missionari, 183–187*). Vgl. *Fernández de Mendiola, El Carmelo Teresiano, 3. Teil, Bd. 3, 427–429*.

15 *Constitutiones Carmelitarum Discalceatorum [...] 1605, 32 f., cap. 17, 103*. Vgl. *Fernández de Mendiola, El Carmelo Teresiano, 3. Teil, Bd. 3, 441 f.; Giordano, Domenico di Gesù Maria, Ruzola, 222–226*.

16 Generalkapitel, 4. und 5. 1605; *Ordinationes Capituli Generalis 1605 (Fortes, Acta capituli generalis O.C.D., Bd. 1, 8, 12, vgl. XIX)*. Vgl. *Fernández de Mendiola, El Carmelo*



Jesús María damit, die in der Mission zu beachtenden Regeln in einer *Instructio Missionum* zusammenzustellen. Dieser zufolge stand die Sorge um das Heil des Nächsten in der Mission in keinem Gegensatz zur Suche nach dem eigenen Heil, sondern bot vielmehr den am besten geeigneten Weg dazu, während ein Geistlicher, der nur an die klösterliche Disziplin denke, gewöhnlich von mittelmäßiger Güte sei.<sup>17</sup> Wenn Juan de Jesús María in einer bei seinem Tod 1615 unvollendeten Geschichte der Missionen der unbeschuheten Karmeliten diese als Bestimmung der italienischen Kongregation bezeichnete, die dieser bei ihrer Gründung durch Papst Clemens VIII. vorgegeben worden sei, bezog er damit ein letztes Mal Stellung in den weiter schwelenden ordensinternen Kontroversen.<sup>18</sup> Diesen war es geschuldet, dass der 1605 in das Vorwort der ersten Konstitutionen eingefügte Bezug auf Theresa von Ávila als Reformerin eines zugleich auf *contemplatio* und *actio* ausgerichteten Ordens bereits in der gedruckten Fassung von 1606 wieder weggelassen<sup>19</sup>, 1611 nach der Wahl des Autors der Formulierungen von 1605, Juan de Jesús María, zum *praepositus generalis* jedoch erneut eingefügt wurde<sup>20</sup>.

Im gleichen Spannungsfeld ist das Missionshandbuch *De procuranda salute omnium gentium* (*Wie für das Heil aller Völker zu sorgen ist*) des unbeschuheten Karmeliten Tomás de Jesús zu verorten, das 1613 im Druck erschien und über den Orden hinaus weite Verbreitung fand.<sup>21</sup> 1610 hatte der gleiche Autor bereits ein programmatisches Werk veröffentlicht, das dem Ordensklerus und hier vor allem den Bettelorden den besonderen Auftrag zuschrieb, den Glauben in der ganzen Welt zu verbreiten. In einem ersten Teil schilderte Tomás de Jesús die Notwendigkeit, die Würde und den Nutzen der Mission. Der zweite Teil belegte, dass diese Aufgabe dem Auftrag aller Ordensgeistlichen entspreche; kontemplatives Leben

---

Teresiano, 3. Teil, Bd. 3, 438f.

17 P. Juan de Jesús María O. C. D., *Instructio Missionum*, siehe insbes. die *Praefatio exhortatoria* (ed. in: *Giovanni di Gesù Maria [Juan de Jesús María]*, *Scritti missionari*, 193–272, hier 197–200).

18 Ders., *Liber Missionum*, siehe insbes. Kap. I: *Congregatio Italica ab erectione ipsa ad missiones destinatur* (ed. in: ebd., 277–293, hier 281f.).

19 Wie es 1606 zu den erneuten Änderungen kam, ist im Einzelnen nicht geklärt. Fernández de Mendiola zufolge erschien möglicherweise der Verweis auf eine Frau als Quelle der Inspiration für die *vita activa* eines Männerordens unpassend (*Fernández de Mendiola*, *El Carmelo Teresiano*, 3. Teil, Bd. 3, 445–448). Allerdings scheint nach der Heiligsprechung Therasas (1622) nichts mehr dagegen gesprochen zu haben, sie im Prolog der Konstitutionen als »fundatrix« zu erwähnen (ebd., 635). Bei der neuerlichen Erwähnung Therasas stand ihre Rolle als Gründerin eines primär der *contemplatio* gewidmeten Ordens im Vordergrund (*Constitutiones Fratrum Discalceatorum* [...] 1631, prologus, 14f.).

20 *Regula primitiva et Constitutiones Fratrum Discalceatorum* [...] 1611, pars I, 12. Vgl. *Fernández de Mendiola*, *El Carmelo Teresiano*, 3. Teil, Bd. 3, 526.

21 *Thomas a Iesu [Tomás de Jesús]*, *De procuranda salute omnium gentium*. Vgl. *La Loggia*, Tomás de Jesús.

und das Gebot strikter Klausur würden nicht von der Pflicht entheben, die Mission zu unterstützen. Im dritten Teil führte der Verfasser aus, dass die Mission in besonderem Maße die Aufgabe der Bettelorden sei, zu denen die unbeschuheten Karmeliten gehörten. Deshalb, so der vierte Teil, entsprächen die Missionen auch der Berufung der unbeschuheten Karmeliten. Aus diesem Auftrag folgten die Gnaden und Privilegien, welche die Päpste den Orden gewährten.<sup>22</sup>

Wenn unbeschuhete Karmeliten im Laufe des 17. Jahrhunderts Werke über die Missionen ihres Ordens im Nahen Osten und in Asien verfassten und veröffentlichten, äußerten sie sich mehr oder weniger explizit immer auch zur Frage, ob die Mission überhaupt der Berufung ihres Ordens entspreche. Diesbezüglich unterscheidet sich zum Beispiel das 1649 erstmals in lateinischer Sprache veröffentlichte *Itinerarium orientale* des französischen Karmeliten Philippe de la Très Sainte Trinité deutlich von den Berichten aus der Feder von Jesuiten und Angehörigen anderer, von ihren Ursprüngen her schon stärker auf Predigt und Mission ausgerichteter Orden. Pater Philippe war selbst 1629 zusammen mit dem Generalvisitator und einem weiteren Pater nach Persien entsandt worden, von wo ihn der Provinzialvikar bereits im folgenden Jahr nach Goa sandte. Dort blieb er bis 1640. Nach der Rückkehr in seine Heimatprovinz Avignon durchlief er einen steilen ordensinternen *cursus honorum*, versah er doch nacheinander die Ämter als Prior, Definitor und Provinzial seiner Heimatprovinz. Dann war er während je zwei dreijährigen Amtsperioden Definitor und zuletzt General seines Ordens in Rom.<sup>23</sup>

Die Veröffentlichung der lateinischen, französischen und italienischen Ausgaben des *Itinerarium orientale* fiel in die Zeit, in welcher Philippe de la Très Sainte Trinité diese Ämter in seiner Provinz und schließlich in Rom ausübte.<sup>24</sup> Mit dem *Itinerarium* und seinen Übersetzungen plädierte der Autor also aus einflussreichen Positionen heraus für die Ausrichtung seines Ordens auf die Mission. Die Berufung der unbeschuheten Karmeliten bestehe zwar in erster Linie in der Kontemplation, beinhalte aber auch die »Werke des aktiven Lebens«, vor allem jene, welche das Seelenheil des Nächsten betreffen, wie dies der Prophet Elias als Gründer und die Heilige Theresa von Ávila als »Wiederherstellerin« des Ordens vorgelebt hätten.<sup>25</sup> Im achten Buch des *Itinerarium* zeigte Philippe de la Très

22 *Thomas a Iesu [Tomás de Jesús]*, *Stimulus missionum*.

23 Biographische Daten nach [Chick], *Chronicle*, Bd. 2, 989–993.

24 Die lateinische Erstausgabe wurde 1649 veröffentlicht. Die französische Übersetzung erschien 1652 und 1669 in Lyon. Die italienische Übersetzung wurde 1666 in Rom und 1667 in Venedig gedruckt. Die deutsche Übersetzung erschien 1671 und 1673 in Frankfurt am Main.

25 »Mirari desinet si nostrum noverit institutum, quod licet principaliter in contemplatione, eique annexis, scilicet silentio et recessu consistat, secundario tamen ad vitae activae opera,

Sainte Trinité anhand eines Abrisses der Geschichte der Missionen des Ordens auf, wie sehr der Missionsgeist der Berufung der unbeschuhten Karmeliten gemäß sei. Die »erinnerungswürdigen Ereignisse im Orient«, die er im neunten Buch zusammenstellte, bestätigten schließlich als Zeichen Gottes diese Bestimmung. Besonders viel Platz räumte der Autor dabei dem Märtyrertod zweier Ordensangehöriger auf Sumatra im Jahr 1638 ein.<sup>26</sup>

Solche Berichte rechtfertigten das Engagement in der Mission gegen ordensinterne Vorbehalte und sollten zugleich das Ansehen der unbeschuhten Karmeliten gegen außen mehren, indem sie deren Mitglieder in eine Reihe mit den Glaubenszeugen der schon länger in Asien tätigen Orden stellten. In einem solchen Kontext verdiente auch die Rolle des Ordens bei der Gründung der Propagandakongregation Erwähnung. In seiner 1659 veröffentlichten *Vita* von Domingo de Jesús María, der als *praepositus generalis* der unbeschuhten Karmeliten und Mitglied der *Propaganda fide* seit der Gründung der Kongregation 1622 für die Hinwendung seines Ordens zur Mission stand, zeichnete Philippe de la Très Sainte Trinité das Bild eines Lebens, in welchem die Tugenden der Weltabgewandtheit das Wirken in der Welt bestimmten.<sup>27</sup>

Der Dienst für die Kirche rechtfertigte die Privilegien des Ordens zu einem Zeitpunkt, wo diese durch die Kurie in Frage gestellt wurden, wie weiter oben bereits ausgeführt wurde.<sup>28</sup> Zugleich mussten die unbeschuhten Karmeliten ihre *nobilitas* gegenüber anderen, älteren Orden verteidigen. 1665 veröffentlichte Philippe de la Très Sainte Trinité deshalb seine *Theologia carmelitana, sive Apologia scholastica religionis carmelitanae pro tuenda suae nobilitatis antiquitate*, in welcher er den »alten Adel« des Ordens gegenüber dessen Gegnern und »Nachahmern« (»aemulos«) verteidigte. Die beiden Kapitel über die Privilegien der unbeschuhten Karmeliten, die das Werk abschlossen, folgten unmittelbar auf zwei Kapitel über die Missionen, die sie zur Bekehrung der »Häretiker«, »Schismatiker« und »anderer Ungläubiger« unterhielten.<sup>29</sup> In der auf Anordnung von Philippe de la Très Sainte Trinité als Ordensgeneral veröffentlichten *Historia Generalis Fratrum Discalceatorum Ordinis* von Isidore de Saint-Joseph und Pierre de Saint-André nahm die Mission ebenfalls einen wichtigen Platz ein. Die Kontroverse um die Angemessenheit der Mission für die unbeschuhten Karmeliten wurde darin als

---

maxime ad salutem animarum se extendit.« (*Philippus a Sanctissima Trinitate* [Philippe de la Très Sainte Trinité], *Itinerarium Orientale*, 1–6, Zitat: 2).

26 Ebd., 309–384.

27 *Philippus a Sanctissima Trinitate* [Philippe de la Très Sainte Trinité], *Historia V.P. Dominici a Iesu Maria*.

28 Vgl. I.I.4. *Propagandakongregation und Ordensprivilegien* und I.4. »Stiefmutter« oder *Protektorin? Missionare und Propaganda fide*.

29 *Philippus a Sanctissima Trinitate* [Philippe de la Très Sainte Trinité], *Theologia carmelitana*.

eine durch den Auftrag von Papst Clemens VIII. abschließend entschiedene Auseinandersetzung dargestellt, während die den Missionaren durch den Papst verliehenen Privilegien aus dem Auftrag Christi an die Apostel abgeleitet und damit legitimiert wurden.<sup>30</sup>

Die von Philippe de la Très Sainte Trinité unter seinem eigenen Namen gedruckten beziehungsweise von ihm veranlassten Veröffentlichungen bezogen Position in Auseinandersetzungen, welche in seinem eigenen Orden, zwischen den verschiedenen Orden sowie zwischen den Orden und der römischen Kurie geführt wurden: um die Vereinbarkeit von Kontemplation und Mission, um »Adel« und Rang unter den Orden und um den Weiterbestand von Privilegien, welche auch den unbeschuhten Karmeliten in vielen Situationen – besonders aber in der Mission – die Exemption von der ordentlichen kirchlichen Jurisdiktion sicherten.<sup>31</sup>

Seit der Entsendung nach Persien und im Zusammenhang mit der Gründung der *Propaganda fide* galten die unbeschuhten Karmeliten der italienischen Kongregation als Ordensgeistliche, die sich mehr als andere den Erwartungen der Kurie fügten. Aufgrund der ordensinternen Kontroversen entstand in der Propagandakongregation dennoch zeitweise das Bild eines Ordens, der sich zugunsten der *vita contemplativa* aus der Mission zurückziehen wollte. Dementsprechend hielt es Francesco Ingoli 1631 für nötig, dem Generalkapitel der unbeschuhten Karmeliten die Missionstätigkeit gegenüber »der Ruhe des ausschließlich kontemplativen Lebens« als besonders gottgefällig zu beschreiben.<sup>32</sup> Gleichzeitig widersprach Ingoli den Einwänden gegen die Ernennung des unbeschuhten Karmeliten

30 *Isidorus a Sancto Ioseph [Isidore de Saint-Joseph]/Petrus a Sancto Andrea [Pierre de Saint-André]*, *Historia Generalis Fratrum Discalceatorum*, Bd. 1, 362–365, 369–373.

31 Als Stellungnahme in den gleichen Auseinandersetzungen waren auch zwei mehrbändige, unveröffentlicht gebliebene Geschichten der Missionen der unbeschuhten Karmeliten angelegt, die von zwei *storici generali* des Ordens im späten 17. beziehungsweise im 18. Jahrhundert verfasst wurden: *Narrazioni sagre. Della prima spedizione de' Missionarii Carmelitani Scalzi della Riforma d'Italia nella Persia. Nelle quali contengono le notizie di molti viaggi, paesi, riti, costumi sagri e profani: e di varie nazioni Infedeli, Heretiche Scismatiche e loro errori. Le conversioni di gran numero di anime alla Fede Christiana, e la propagazione della medesima in quel Reame con avvenimenti ammirabili, e molta gloria della Religione Cattolica. Opera utilissima a tutt'i missionarii Apostolici e di non minor piacere alle persone erudite. Scritte dal P. Fra Biagio della Purificazione, Carmelitano scalzo della Provincia Romana, et Historico Generale del suo Ordine*, 3 Bde., undatiert (AGOCD, 230, 231, 232/a); *Istoria delle missioni de' PP. Carmelitani Scalzi della Congregazione di S. Elia, descritta dal M. R. P. Eusebio di tutt'i Santi, della Provincia Romana, istorico generale della medesima Congregazione*, 5 Bde., undatiert (AGOCD, 285/b und c, 286/a, b und c).

32 *Metzler*, Francesco Ingoli, 210.

Juan Thadeo de San Eliseo zum Bischof von Isfahan, die, so die Ordensoberen, mit dem strikten Armutsgebot des Ordens nicht zu vereinbaren sei.<sup>33</sup>

Ingoli griff auf diese Weise in Auseinandersetzungen ein, die, wenn nicht zur Aufgabe der Missionen, so doch dazu führten, dass die Ordensoberen den Missionaren vor Ort teilweise ausgesprochen restriktive Vorgaben bezüglich der Gestaltung ihres Alltags auferlegten, die in einem Gegensatz zu Erfordernissen missionarischer Tätigkeit standen. Die Instruktionen, welche das Definitorium und die *praepositi generales* in den 1620er und 1630er Jahren den Visitatoren mitgaben, spiegelten in ihren konträren Ausrichtungen diese Spannungen innerhalb des Ordens wider. 1630 gab das Definitorium dem Generalvisitorator Epifanio di San Giovanni Battista eine Instruktion mit auf den Weg, welche die strikte Observanz über die Bedürfnisse der Mission stellte. Die durch den *praepositus generalis*, Fernando de Santa María, unterzeichnete Instruktion formulierte eine Vielzahl von Vorschriften und Verboten, welche die Patres ganz auf ein kontemplatives Leben festlegten. Die Patres sollten den Konvent möglichst selten verlassen, den Umgang mit Laien meiden und sich in keiner Weise in weltliche Angelegenheiten einmischen. Wie in den Konstitutionen vorgeschrieben, sollten christliche Laien nur ganz selten und Muslime und Ungläubige nie zum Essen ins Refektorium geladen werden, es sei denn, die Umstände ließen nichts anderes zu. Ihren Besuchern – Armeniern und Muslimen – durften die Patres kein Essen anbieten und selbst sollten sie bei Besuchen nicht einmal Trank annehmen.<sup>34</sup> In eine ähnliche Richtung hatten bereits die *ordinationes* gewiesen, die Pater Vicente de San Francisco 1621 als Generalvisitorator in Isfahan gelassen hatte.<sup>35</sup>

Ganz anderen Inhalts waren die Instruktionen, die Paolo Simone di Gesù Maria 1624 und 1634 als *praepositus generalis* den Visitatoren mitgab. Er wollte damit praktische Probleme regeln und den missionarischen Tätigkeitsbereich ausweiten. 1624 wies der Ordensgeneral, der selbst zu den ersten, 1604 ausgesandten Persienmissionaren gehört hatte, den Visitorator an, die Einhaltung der *ordinationes* seines Vorgängers zwar zu überprüfen, dabei aber ohne dringende Notwendigkeit

33 Discorso per li Signori Cardenali, ch'hanno da udire il Generale e Padri Carmelitani Scalzi sopra l'elezione del Padre Giovanni Tadeo al Vescovato [...], verfasst durch Francesco Ingoli (APF, SOCG, Bd. 209, fol. 196r/v. Vgl. [*Chick*], Chronicle, Bd. 1, 296).

34 Instruzione per gli nostri padri della missione de Persia et Oriente che si manda d'ordine del definitorio generale del 1630 a 6 di Jenaro, unterzeichnet durch P. Fernando de Santa María, *praepositus generalis* O.C.D. (AG OCD, 289/e/1, zit. in: [*Chick*], Chronicle, Bd. 2, 738–741). Vgl. Constitutiones Carmelitarum Disalceatorum [...] 1605, pars I, cap. 9, 48 f., cap. 13, 53–56; Regula primitiva et Constitutiones Fratrum Disalceatorum [...] 1611, pars I, cap. 9, 31 f., cap. 13, 38–42.

35 [Ordinationes], durch P. Vicente de San Francisco, Generalvisitorator O.C.D., Isfahan, 22.9.1621 (AG OCD, 235/l/1 und 236/a/14).

keine zusätzlichen Anweisungen zu formulieren, sondern deren Last eher zu mindern.<sup>36</sup> Der so instruierte Generalvisitator verhielt sich dann 1625–1626 auch entsprechend. In Basra und Schiras stellte er fest, dass die Geistlichen »mit Regeloobservanz gemäß dem Orden« lebten und sich dem Gebet widmeten; in Schiras fügte er hinzu, dass sie gemäß ihrer Pflicht nach der Bekehrung der Seelen strebten.<sup>37</sup>

Nach seiner Wiederwahl als *praepositus generalis* führte Paolo Simone di Gesù Maria am Generalkapitel von 1632 eine Klärung zugunsten einer missionarischen Ausrichtung des Ordens herbei, wie sie der Sekretär der Propagandakongregation, Francesco Ingoli, angemahnt hatte. Vor dem Generalkapitel plädierte der Protektor des Ordens, Kardinal Marcio Ginetti, im Namen der *Propaganda fide* dafür, dass die unbeschuhten Karmeliten die *vita contemplativa* mit der Sorge um das Seelenheil der Nächsten verbinden sollten.<sup>38</sup> Die Instruktion, welche Pater Paolo Simone im Jahr 1634 dem Visitator nach Persien mitgab, bestätigte die 1624 vorgegebene Ausrichtung auf die Bedürfnisse der Mission.<sup>39</sup> Im gleichen Kontext war 1632 der Weg für die Ernennung von Juan Thadeo zum Bischof von Isfahan frei geworden.<sup>40</sup>

Mit den Instruktionen von 1624 und 1634 einerseits, jener von 1630 andererseits waren zwei Pole abgesteckt, zwischen denen sich die Tätigkeit der unbeschuhten Karmeliten in Persien bewegte. Auch dort gingen die Auffassungen weit auseinander. 1616 schlug Juan Thadeo de San Eliseo in einem Schreiben an den *praepositus generalis* vor, den Konvent in Isfahan jeweils mit zwei Kategorien von Ordensangehörigen zu besetzen: Neben jenen, die im Konvent strikte Regeloobservanz pflegten, sollten andere dieses ungestörte Leben überhaupt erst

36 Instruktion des *praepositus generalis* O.C.D., P. Paolo Simone di Gesù Maria, für P. Eugenio di San Benedetto, Generalvisitator O.C.D., [Rom, 1624]: »In Haspahan vederà gli atti, che lasciò il visitatore passato, come se sono osservati, et ne farà di novo giudicando esser necessario, [...] avertendo però a non multiplicare senza grave necessità, anzi li non necessari levarà, perché restino tutti li Padri consolati.« (AGOCD, 261/d/1 und 2, mit falscher Signatur zit. in: [Chick], A Chronicle, Bd. 2, 736–738).

37 Copia della visita fatta nella residenza della Madonna delli Remedii di Bassura dal P. Eugenio di San Benedetto [O.C.D.], Basra, 10.–11.1.1625: »con osservanza regolare conforme al nostro istituto«. Vgl. ders. über die Niederlassung in Schiras: Schiras, 20.5.1626: »con osservanza conforme al nostro istituto« (AGOCD, 241/i/1).

38 Generalkapitel, 11.5.1632; De Spiritu missionum Carmeli Teresiani, 1632 (*Fortes*, Acta capituli generalis O.C.D., Bd. 1, 279–281, 453–456). Vgl. das ebenfalls auf Theresa von Ávila bezugnehmende Plädoyer für die Mission als Auftrag des Ordens am Generalkapitel vom 17.5.1647 und 12.5.1650 (ebd., Bd. 2, 66, 117). Dazu *Fernández de Mendiola*, El Carmelo Teresiano, 3. Teil, Bd. 3, 693–696.

39 Instruktion des *praepositus generalis*, P. Paolo Simone di Gesù Maria, für P. Jacopo di Santa Teresa, Generalvisitator O.C.D., 1634 (AGOCD, 236/a/45, zit. in: [Chick], Chronicle, Bd. 2, 741).

40 Ebd., Bd. 1, 299 f.

ermöglichen, indem sie den Obliegenheiten außer Hauses nachgingen und sich um die Seelsorge und die weltlichen Dinge des Konvents kümmerten. Schließlich müsse doch jemand dem Schah und dessen Ministern Rede und Antwort stehen und den Kontakt mit Muslimen, Armeniern, Georgiern, »Heiden«, Juden und europäischen Christen pflegen.<sup>41</sup> Pater Juan Thadeo selbst gehörte zu jenen, deren Wirken nach außen gerichtet war; wegen seiner Reisen im Gefolge des Hofes, der Kontakte mit Laien und der Geschäfte, die er zur Sicherung der materiellen Existenz des Konvents betrieb, geriet er ins Visier ordensinterner Kritiker in Persien und in Rom, wie im nächsten Kapitel auszuführen sein wird.<sup>42</sup>

In der Frage des Verhältnisses von *contemplatio* und *actio* gab es keinen eindeutigen Gegensatz zwischen Ordensoberen und Missionaren, Rom und Persien. Vielmehr zogen sich die Gegensätze über die verschiedenen Handlungsebenen hindurch. Pater Juan Thadeo war nicht der Einzige, der von seinen Mitbrüdern vor Ort zu einem regelkonformeren Leben angehalten wurde. 1650 klagte Felice di Sant'Antonio, wegen des Versagens der Superiore der dortigen Niederlassungen werde nichts mehr für die Mission getan. Der Eifer, den der Provinzialvikar Dominicus a Sancto Nicolao zuerst an den Tag gelegt hatte, hätte ihn hoffen lassen, doch seitdem dieser gemerkt habe, dass er die Sprache nicht erlernen konnte, habe er sich zu jenen geschlagen, die keine Mission betreiben wollten. Felice di Sant'Antonio setzte auf die Ordensoberen, die »mit aller Strenge« Abhilfe schaffen sollten. Mit Blick auf den Provinzialvikar forderte er, dass ein Pater, der weder gut Persisch noch Armenisch sprechen und nicht zu Fuß in die Mission gehen könne, nicht zum Superior gewählt werden dürfe.<sup>43</sup> Der Eingriff von außen erfolgte durch einen Generalvisitator, allerdings nicht im Sinne von Felice di Sant'Antonio. 1651 klagte dieser, die Missionsarbeit sei nun völlig aufgegeben worden, weil der Generalvisitator behauptet habe, die Ordensoberen wollten, dass strenge Observanz geübt werde; der Visitator habe diese mit der strengen Klausur von Mönchen gleichgesetzt, die keinen Raum für die Mission mehr lasse.<sup>44</sup>

Im weiteren Verlauf dieses Kapitels sollen die mit diesen Beispielen angedeuteten Fragen weiterverfolgt werden. Zu klären ist, welche Folgen die widersprüchlichen Vorgaben in der sozialen Praxis zeitigten, wie dort also innerweltliches Handeln mit Kontemplativität verbunden wurde. Wie verhielten sich die Akteure vor Ort, wenn es ihnen schwerfiel, ihr Leben bestimmten Vorgaben unterzuordnen, sie

41 P. Juan Thadeo de San Eliseo O. C. D. an P. Fernando de Santa Maria, *praepositus generalis* O. C. D., Isfahan, 12. 2. 1616 (AGOCD, 237/m/8, zit. in: [*Chick*], Chronicle, Bd. 1, 231).

42 Vgl. 6. 2. 1. *Höflinge statt Missionare?*

43 P. Felice di Sant'Antonio O. C. D. an P. Isidore de Saint-Joseph, *procurator generalis* O. C. D., Bandar-i Kung, 2. 10. 1650: »con ogni rigore« (AGOCD, 238/s/17).

44 Ders. an dens., Isfahan, 15. 11. 1651 (AGOCD, 237/i/7, zit. in: [*Chick*], Chronicle, Bd. 1, 373).

aber zugleich wussten, dass innerhalb des Generalkapitels und des Definitoriums Uneinigkeit bezüglich der Ausrichtung ihres Ordens herrschte? Schufen die wechselnden und widersprüchlichen Vorgaben angesichts der begrenzten Möglichkeiten der Normendurchsetzung von oben Handlungsspielräume, die von subalternen Akteuren genutzt werden konnten?

## 6.2 Soziale Integration vor Ort und Observanz

Die Frage, in welchem Verhältnis *actio* und Kontemplativität zueinander stehen sollten, wurde nicht nur mit Bezug auf die äußere Mission und auch nicht erst im 16. und 17. Jahrhundert gestellt. Allerdings gewann sie als Folge der europäischen Expansion und der Entstehung konkurrierender Konfessionskirchen im Zeichen von Gegenreformation und katholischer Reform eine neue Aktualität. Die *missio* im Sinne von Glaubensverbreitung unter Nichtchristen und Glaubensintensivierung unter Christen erforderte einen neuen Typus von Geistlichen, die bereit und in der Lage waren, in der »Welt« für ihre Kirche einzustehen; in der Praxis handelte es sich überwiegend um Ordensgeistliche. Zugleich kämpften die Ordensreformer des 16. und 17. Jahrhunderts gegen die Verweltlichung ihrer Gemeinschaften, maßgeblich beeinflusst durch die reformatorische Kritik, der die Widersprüche zwischen Norm und gelebter Praxis eine wichtige Angriffsfläche boten. Deshalb war die Frage nach dem Verhältnis von *actio* und Kontemplativität eng mit dem Problem der Regelobservanz verknüpft. An deren Einhaltung wurden Ordensgeistliche im Zeichen der Reformbestrebungen ordensintern gemessen, während die Durchsetzung der Regelobservanz zugleich Interventionen der römischen Kurie legitimierte, die gegen altes Recht verstießen und den päpstlichen Primat stärken sollten.

Die Vereinbarkeit von *actio* und Kontemplativität wurde also auch innerhalb des katholischen Europas kontrovers diskutiert. Während sich in der Gesellschaft Jesu ein Ideal des »innerweltlichen Aktivismus« durchsetzte, für das »die Integration der Kontemplativität in die *actio*« charakteristisch war, suchten die Bettelorden nach einem »Ausgleich zwischen *actio* und *contemplatio*«. <sup>45</sup> Die Frage, wie dieser Ausgleich gestaltet werden sollte, war Gegenstand von Kontroversen in und zwischen den Orden sowie zwischen dem Ordensklerus und ordensfremden kirchlichen und weltlichen Akteuren. So hat zum Beispiel Hillard von Thiessen für die Kapuziner in Freiburg im Breisgau und Hildesheim gezeigt, wie Ordensangehörige, die besonders viele Seelsorgeleistungen erbrachten und damit die Präsenz des Ordens in der Gesellschaft stärkten, verdächtigt wurden,

---

<sup>45</sup> Thiessen, Die Kapuziner, 467, dort auch weiterführende Literaturangaben.



die Gebote der Regeldisziplin nicht genügend ernst zu nehmen. Die Feststellung von Thiessens, »Effektivität im Sinne des Einsatzes aller Kräfte für die Seelsorge« sei für die Kapuziner »kein erstrebenswertes Ziel [gewesen], weil es zulasten des innerklösterlichen Lebens, der Klausur und der Kontemplation gehen würde«<sup>46</sup>, trifft aufgrund der ausgeprägt kontemplativen Ausrichtung des Ordens in seinen spanischen Ursprüngen *a fortiori* für die unbeschuheten Karmeliten zu. Seit der Reform durch Theresa von Ávila zählten sich die unbeschuheten Karmeliten zu den Orden besonders strenger Observanz, wobei die ordensinternen Bemühungen um deren Durchsetzung auch in ihrem Fall zugleich den Eindruck ständiger Gefährdung vermitteln.<sup>47</sup>

In besonderer Schärfe stellte sich die Frage der Einhaltung der Regeldisziplin in der äußeren Mission. Bereits für die Zeitgenossen stand fest, dass die Missionare in aller Welt mit Erwartungen konfrontiert wurden, die mit den Normen ihres Ordens nicht vereinbar waren.<sup>48</sup> Auf diese Herausforderungen fanden die Orden unterschiedliche Antworten. Ignatius von Loyola definierte in den Konstitutionen die äußere Anpassung von Kleidung, Ernährung, Schlafenszeiten und »anderen notwendigen oder nützlichen Dinge des Lebens« an Ort, Zeitpunkt und Personen bei gleichzeitiger Ausrichtung auf die Werte und Ziele des Ordens als Lebensregel der Mitglieder der Gesellschaft Jesu. Die Konstitutionen schrieben also zum Beispiel keine spezifische Ordenskleidung vor, sondern bestimmten nur, dass die Kleidung dem Armutsgelübde der Mitglieder der Gesellschaft zu entsprechen habe.<sup>49</sup> Dementsprechend kleideten sich die Jesuiten im Nahen Osten wie die Geistlichen der Ostkirchen, in China als konfuzianische *Literati*. Auf Reisen im Nahen Osten nutzten sie verbreitet die Kleidung armenischer Kaufleute, die sie als Christen, aber nicht als Europäer erscheinen ließ.<sup>50</sup>

Demgegenüber galten bei den unbeschuheten Karmeliten die strikten Vorschriften über Ordenshabit und Ernährung zunächst in der Mission gleichermaßen wie in den katholischen Gebieten Westeuropas. Die Konstitutionen schrieben das Leben in der Konventsgemeinschaft als Regel vor und machten andere Lebensformen zu einer vorübergehenden Ausnahme. Reisen sollten die Ordensbrüder

46 Ebd., 305–308, 469 f., Zitat: 469.

47 Dazu aus französischer Perspektive: *Sinicropi*, »D'oraison et d'action«, 375–398.

48 Die Widersprüche zwischen *actio* und *contemplatio* wurden nicht zuletzt im Kreis der Missionare selbst als Infragestellung der ordensspezifischen Spiritualität und damit als Gefahr für das eigene Seelenheil beschrieben. Vgl. dazu *Turley*, *Franciscan Spirituality*, über die Franziskanerobservanten in Neu-Spanien.

49 Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu, Bd. 3, 186 f. Vgl. *Borràs i Feliu*, *Compagnia di Gesù*.

50 *Sanfilippo*, *L'abito fa il missionario?*, 604–615. Über den Gebrauch armenischer Kleidung durch katholische Missionare: *Gulbenkian*, *L'habit arménien*.

nach dem Vorbild der Apostel immer mindestens zu zweit.<sup>51</sup> Die Instruktion von 1630 wandte diese Grundsätze auf die Missionen in Persien und im Orient an. Demnach hatte der Provinzialvikar die Geistlichen nach Möglichkeit in einem Konvent unterzubringen, wo sie Regelobservanz pflegen konnten. Ohne einen Gefährten sollten die Geistlichen nicht außer Hauses gesandt werden.<sup>52</sup> Zwar hatte bereits 1620 die Notwendigkeit, situationsbedingt Anpassungen an die lokalen Umstände vorzunehmen, das Generalkapitel dazu veranlasst, dem *Definitorium generale* eine breit gefasste Kompetenz zu verleihen, von der Einhaltung der Konstitutionen zu dispensieren, wenn dies die Landessitten erforderten. Dem Provinzialvikar in Persien durfte das Definitorium eine diesbezügliche *facultas* gewähren, die über dessen ordentliche Zuständigkeit hinausging.<sup>53</sup>

Dennoch blieb das Leben der Karmelitenmissionare geprägt durch die Widersprüche zwischen den Regeln strenger Observanz und jenen der sozialen Kontexte, in denen sie wirkten. Dieses Spannungsfeld soll zuerst aus folgenden Perspektiven ausgeleuchtet werden: der Anwesenheit am Hof eines muslimischen Herrschers, dem Gebrauch von Zeichen sozialer Distinktion und den Praktiken »guter Freundschaft und Korrespondenz« mit Laien. In einem eigenen Kapitel wird sodann das Ausmaß der lokalen ökonomischen Einwurzelung der Persienmissionen der unbeschuheten Karmeliten aufgezeigt; Missionare, die sich nicht auf eine Finanzierung aus Europa verlassen konnten und deshalb auf sich selbst gestellt waren, gerieten bei der Abwicklung der unvermeidlichen weltlichen Geschäfte in Konflikt mit den Normen ihres Ordens und der römischen Kurie. Zuletzt richtet sich der Blick auf die Rechtfertigungsstrategien eines unbeschuheten Karmeliten, Ange de Saint-Joseph, dem wir bereits als sprach- und landeskundige Persönlichkeit begegnet sind. Die Art und Weise, wie er und andere Missionare den Normenhorizont ihres eigenen Wirkungsbereiches als Gegensatz zu jenem des katholischen Europas konstruierten, führt zur Frage nach den kulturellen Relativierungsprozessen, die nicht nur vom Umgang mit lokalen Praktiken von Religiosität, sondern auch von den Erfahrungen und Anpassungsleistungen der Ordensgeistlichen im Alltag ausgingen.

51 *Primae Constitutiones Congregationis Sancti Eliae* [...] 1599, pars I, cap. 14, 62 f.; *Constitutiones Carmelitarum Discalceatorum* [...] 1605, pars I, cap. 13, 55 f.; *Regula primitiva et Constitutiones Fratrum Discalceatorum* [...] 1611, pars I, cap. 13, 41; *Constitutiones Fratrum Discalceatorum* [...] 1631, pars I, cap. 13, 49 f.

52 *Instruzione per gli nostri padri della missione de Persia et Oriente che si manda d'ordine del definitorio generale del 1630 a 6 di Jenaro*, unterzeichnet durch P. Fernando de Santa María, *praepositus generalis* O.C.D. (AGOCD, 289/e/1).

53 Vgl. 1.2.2. *Die Missionen als Bereiche von Ausnahmerecht*. Gestützt auf die Ermächtigung durch das Generalkapitel erteilte das *Definitorium generale* 1656 dem Provinzialvikar die Kompetenz, von der Einhaltung von Bestimmungen der Konstitutionen zu dispensieren (*Definitorium generale*, 23.5.1656 [*Fortes*, *Acta definitorii generalis* O.C.D., Bd. 1, 536]).

### 6.2.1 Höflinge statt Missionare?

Bereits in der Entsendung der unbeschuhnten Karmeliten nach Persien durch Papst Clemens VIII. 1604 war Normenkonkurrenz angelegt: Die Patres erhielten nicht nur die Aufgabe, für die Bekehrung von Muslimen und »Schismatikern« zu wirken, sondern sollten auch im Auftrag des Papstes Möglichkeiten eines antiosmanischen Bündnisses katholischer Höfe mit den Safaviden ausloten. Clemens VIII. trug den unbeschuhnten Karmeliten auf, ihr Ziel, das Evangelium zu verbreiten, zu verschweigen. Sie sollten stattdessen sagen, Seine Heiligkeit sende sie, um den König von Persien zu den vielen Siegen über den gemeinsamen Feind, die Türken, zu beglückwünschen und ihm ein Bündnis zwischen den christlichen Fürsten und dem Schah vorzuschlagen.<sup>54</sup> Der päpstliche Auftrag stand in einem schroffen Gegensatz zu den Ordensidealen der Nichtverflechtung und des Rückzugs aus der »Welt«. Er verlangte von den unbeschuhnten Karmeliten etwas, was auch die 1622 eingerichtete *Propaganda fide* den Missionaren kategorisch untersagen sollte. Diese hatten sich demnach nicht nur jeder aktiven Einmischung in politische Fragen zu enthalten, sondern selbst in der Korrespondenz mit der Kongregation davon abzusehen, sich zu Staatsangelegenheiten auch nur zu äußern.<sup>55</sup> Ähnlich formulierte Anweisungen wiederholte die Propagandakongregation immer wieder.<sup>56</sup> Aufgrund der bereits zitierten Denkschrift von Kardinal Giuseppe Renato Imperiali beschloss sie 1707 einmal mehr, den Missionaren die Einmischung in politische Geschäfte unter Androhung »sehr schwerer Strafen« zu verbieten.<sup>57</sup> Zugleich bestätigte sie das Verbot, über »politische Neuigkeiten und Ereignisse,

54 P. Paolo Simone di Gesù Maria O.C.D., *Relatione dell'ambasciata che fecero li Padri Carmelitani Scalzi a Scia Abbas Re di Persia in nome della Santità di Nostro Signore Papa Paolo Quinto* (AG OCD, 234/a/1); ders., *Relatione di Persia*, undatiert (AG OCD, 234/b/1, zit. in: [Chick], *Chronicle*, Bd. 2, 971).

55 Metzler, *Orientation, programme et premières décisions, 165–167*. Vgl. *Indipendenza de' missionarii da qualunque potestà secolare*, undatiert (APF, SC Missioni. *Miscellanee* Bd. 1, fol. 33r–38v).

56 Siehe zum Beispiel *Istruttione per il padre Epifanio di S. Giovanni Battista Carmelitano scalzo missionario in Aleppo, in Persia, Bassora [...] et altre case di detto ordine nell'Indie Orientali*, 2.2.1629 (APF, *Istruzioni diverse*, 1623–1638, fol. 136r); *Istruttione per li due vescovi che si manderanno in Persia*, verfasst von Francesco Ingoli, Sekretär der Propagandakongregation, durch die Kongregation genehmigt am 8.11.1632 (ebd., fol. 180v).

57 *Congregazione generale*, 3.10.1707: »Praeterea sicuti per quamdam ex antiquis regulis missionariis prohibetur de saecularibus rebus, et eventibus scribere, ita novis regulis prohibendum erit sub gravissimis poenis iisdem missionariis, ne quavis ratione, aut pre-textu, rebus, ac negotiis politicis se immisceant.« (APF, *Acta*, Bd. 77, fol. 379r–390v, Zitat: 387v–388r, zusammengefasst in: Metzler, *Die Kongregation im Zeitalter der Aufklärung*, 51f.).

welche den Fürsten, die öffentliche Sache, den Magistraten, die Regierung oder bestimmte Amtsträger und Minister betreffen, und auch das, was chiffriert gesagt wird«, zu schreiben.<sup>58</sup>

Die Propagandakongregation bestätigte mit solchen Verboten Regeln, an die sich Ordensgeistliche schon vor 1622 aufgrund der Normen ihrer eigenen Orden zu halten hatten. Diesen widersprach der Auftrag von Clemens VIII. an die unbeschuhten Karmeliten: Als sie 1607 in Persien als Gesandte des Papstes empfangen wurden, fiel es ihnen schwer, sich Praktiken des Umgangs zu erwehren, die in einem Widerspruch zur Verpflichtung auf die strengen Regeln eines Reformordens standen. In der nordpersischen Stadt Ardabil bestanden sie dem Bericht von Paolo Simone di Gesù Maria zufolge zunächst darauf, in einer Herberge zu logieren. Obwohl sie Briefe für den Schah mitbrachten, seien sie keine Botschafter, sondern »arme Brüder«. Sie hätten allerdings dem Drängen des Gouverneurs nachgegeben, der sie in einem eigens mit Teppichen ausgelegten Haus unterbrachte und zu einem reichlichen Gastmahl lud. Beides entsprach den Pflichten des Gouverneurs als Gastgeber von Gesandten. Ähnliche Auseinandersetzungen sollen sich in den meisten Etappenorten auf dem Weg nach Isfahan wiederholt haben. Wegen des Gegensatzes zum Armutsgebot seines Ordens musste Pater Paolo Simone im Bericht, den er nach Rom sandte, sein Verhalten und jenes seiner Mitbrüder rechtfertigen und die Widerrede festhalten. Während seine Beschreibung zeigte, dass er und seine Gefährten eben doch als Gesandte aufgenommen wurden, legte der Pater zugleich Wert auf die Feststellung, dass die unbeschuhten Karmeliten auch in dieser Situation gerade aufgrund der ordensgemäßen Absage an die »Welt« an Wertschätzung gewannen.<sup>59</sup>

Als Gesandte erhielten sie Geschenke, die nicht mit den Almosen der Gläubigen gleichzusetzen waren, von denen Angehörige von Bettelorden grundsätzlich zu leben hatten. Mit der Weigerung, die Geschenke entgegenzunehmen, widersprachen die Patres allerdings den Normen, welche den sozialen Umgang vor Ort regelten. Auch diese Erfahrung machten die unbeschuhten Karmeliten bereits auf der Anreise im Jahr 1607. Mit Verweis auf die Regel ihres Ordens, die ihnen nur erlaube, das strikt Lebensnotwendige entgegenzunehmen, lehnten

58 *Regulae ac Decreta Sacrae Congregationis Propagandae Fidei ab episcopis, vicariis apostolicis caeterisque missionariis observanda*, undatiert: »In omnibus litteris caveant a novitatibus, et aliis rebus politicis, et eventibus respicientibus Principem, Rem publicam, Magistratum, Gubernium, seu speciales officiales, et ministros, etiam ut dicitur, per cifram, sed tantum pertinentia ad officium missionariorum, et Sanctae fidei propagationem, et scitote, quod hoc stricte vobis vetitum, ac a Sacra Congregatione sub gravissimis poenis prohibitum est.« (APF, SC Missioni. Miscellanea Bd. 2, fol. 359r–379v, Zitat: 367v, zusammengefasst in: Metzler, *Die Kongregation im Zeitalter der Aufklärung*, 52).

59 P. Paolo Simone di Gesù Maria O.C.D., *Relatione di Persia*, undatiert (AGOCD, 234/b/1, zit. in: [Chick], *Chronicle*, Bd. 2, 97r).

sie es ab, fünf Pferde und 100 *zecchini* (etwa 194 *scudi*) an Bargeld anzunehmen, die ihnen der *hān* von Šamāhi zum Abschied schenken wollte. Die Weigerung, die Paolo Simone di Gesù Maria zufolge als Affront oder auch als Zeichen der Unzufriedenheit mit dem erhaltenen Empfang verstanden werden konnte, war gefolgt von Vermittlungsversuchen. Schließlich unterzeichneten die Patres ein Schriftstück, in welchem sie die Gründe ihres Verzichts festhielten und damit den *hān* vom Verdacht entlasteten, seine Pflichten als Gastgeber vernachlässigt zu haben.<sup>60</sup>

Auch nach der Ankunft am Herrscherhof mussten die unbeschuhten Karmeliten einen Weg zwischen den unterschiedlichen Erwartungen suchen. Paolo Simone di Gesù Maria legte Wert auf die Feststellung, dass er und seine Mitbrüder 1607–1608 am Hof in Isfahan außer der Verpflegung für sich selbst weder Geschenke noch Geld angenommen hätten. Soll damals die strikte Einhaltung des Armutsgelübdes ihres Ordens Vertrauen geschaffen haben<sup>61</sup>, erwies sich in anderen Fällen die Anpassung an die Anforderungen eines Lebens bei Hofe als unvermeidlich. Da auch die persische höfische Gesellschaft eine Anwesenheitskultur war, mussten einzelne Ordensbrüder dem Schah in dessen Gefolge nachreisen und dazu das Leben in der Konventsgemeinschaft über längere Zeit aufgeben, wenn sie einen politischen Auftrag erfüllen sollten. Jene Patres, welche die Kontakte zum Hof zu pflegen hatten, setzten sich Vorwürfen ihrer Mitbrüder aus, es mit der Klausur und allgemein den Normen ihres Ordens nicht genügend ernst zu nehmen. Bereits 1609 berichtete Juan Thadeo de San Eliseo, seine Mitbrüder missbilligten es sehr, dass er dem Heer des Schahs zu folgen gedenke.<sup>62</sup>

Dabei diente die Präsenz bei Hofe nicht nur dazu, diplomatische Aufträge wahrzunehmen, sondern auch der Vertretung der Interessen der Mission. 1618 folgte Juan Thadeo de San Eliseo dem Schah in den Norden Persiens – nach Qazwīn, Sultāniya und Ardabil –, bis er von den Mitbrüdern in Isfahan zur Rückkehr in den Konvent aufgefordert wurde.<sup>63</sup> Entschieden widersprach er den Ermahnungen der Ordensoberen in Rom, ein kontemplatives Leben zu führen, Gespräche mit Laien zu meiden und darauf zu verzichten, den Herrscher zu sehen. Dies laufe der Absicht des Papstes zuwider, der die unbeschuhten Karmeliten angewiesen

60 Ebd. Umrechnung der *zecchini* in *scudi* aufgrund der Angaben für 1695 in: [*Chick*], Chronicle, Bd. 2, 774.

61 P. Paolo Simone di Gesù Maria O.C.D., Relatione dell'ambasciata che fecero li Padri Carmelitani Scalzi a Scia Abbas Re di Persia in nome della Santità di Nostro Signore Papa Paolo Quinto (AGOCD, 234/a/1).

62 P. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D. an P. Vicente de San Francisco O.C.D., Isfahan, 14.5.1609 (AGOCD, 237/m/4).

63 [*Chick*], Chronicle, Bd. 1, 232.

habe, nicht nur für das eigene Seelenheil, sondern ebenso für jenes der Nächsten zu schauen. Was 'Abbās I. betreffe, so müssten die »Patres in Rom« die Breve Seiner Heiligkeit lesen, mit denen der Papst den Schah bitte, die unbeschuhten Karmeliten anzuhören und zu begünstigen. Daraus gehe die Anweisung hervor, den Schah zu besuchen und sich um seine Gunst zu bemühen. Wenn das Volk sehe, dass der Herrscher die unbeschuhten Karmeliten begünstige, gewännen sie »guten Kredit« bei den Untertanen. Der Schah schätze es, dass man ihn oft besuche und ihm den Hof mache. Nachdem er 'Abbās I. in Qazwīn die Hand geküsst habe, habe dieser als Erstes festgestellt, dass er ihn zuvor schon lange nicht mehr aufgesucht hatte. Aufgrund ihrer Abhängigkeit von der Gunst des Herrschers befanden sich die unbeschuhten Karmeliten in einer ähnlichen Situation wie dessen muslimische und christliche Untertanen, die ebenfalls darauf angewiesen waren, eine Präsenz bei Hofe zu pflegen. Wenn sie dies nicht täten, müssten sie, so Juan Thadeo, schließlich mit reichen Geschenken wieder die Gunst des Schahs gewinnen.<sup>64</sup>

Der Vorwurf, dem Schah und dessen Heer nachzureisen, um weltliche Geschäfte zu unterstützen, war von Mitbrüdern vor Ort formuliert worden<sup>65</sup> und hatte bereits 1616 in einen Beschluss des Definitoriums Eingang gefunden, der die Patres verpflichtete, diese Praxis möglichst zu vermeiden.<sup>66</sup> 1621 legte einer der ersten Persienmissionare und früher Kritiker von Juan Thadeo de San Eliseo nunmehr als Generalvisitator fest, dass der Superior des Konvents in Isfahan nur, wenn ein sehr ernsthaftes, den Orden betreffendes Geschäft zu behandeln war und nur mit der Zustimmung einer Mehrheit der Patres einen der Ihren zum Heer des Schahs senden durfte.<sup>67</sup> Gegen die Kontakte einzelner Patres mit dem Hof richtete sich 1630 ein Verbot des Definitoriums, ohne Lizenz des Provinzialvikars oder – in dessen Abwesenheit – des Priors von Isfahan mit dem Schah oder dessen Ministern zu verhandeln.<sup>68</sup>

64 P. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D. an [P. Domingo de Jesús María, *praepositus generalis* O.C.D.], Isfahan, 3.1.1619 (AGOCD, 237/m/13, zit. in: [Chick], Chronicle, Bd. 1, 233, Bd. 2, 924).

65 Siehe auch P. Vicente de San Francisco O.C.D. an P. Juan de Jesús María, *praepositus generalis* O.C.D., Hormuz, 3.6.1613 (AGOCD, 239/b/5).

66 *Definitorium generale*, 4.1.1616, bestätigt am 30.5.1617 (*Fortes*, Acta definitorii generalis O.C.D., Bd. 1, 30, 42). Am 16.6.1620 verpflichtete das Definitorium den Provinzialvikar, vor der Erteilung der Erlaubnis die Zustimmung der drei ältesten Patres einzuholen (ebd., Bd. 1, 67).

67 [Ordinationes], durch P. Vicente de San Francisco, Generalvisitator O.C.D., Isfahan, 22.9.1621 (AGOCD, 235/l/1 und 236/a/14).

68 Instruzione per gli nostri padri della missione de Persia et Oriente che si manda d'ordine del definitorio generale del 1630 a 6 di Jenaro, unterzeichnet durch P. Fernando de Santa María, *praepositus generalis* O.C.D. (AGOCD, 289/e/1).

Vor ähnlichen Herausforderungen wie die unbeschuheten Karmeliten standen die französischen Kapuziner, deren Entsendung ins Osmanische Reich und nach Persien auf Betreiben der »grauen Eminenz« von Kardinal Richelieu, Pater Joseph de Paris, erfolgte. In einem Bericht, den der Gründer des Konvents in Isfahan, Pacifique de Provins, nach seinem Zerwürfnis mit dem einflussreichen Mitbruder verfasste<sup>69</sup>, stellte er sein Vorgehen als jenes eines ausschließlich religiösen Zielen verpflichteten Ordensmannes dar, der sich nicht als Gesandter des Königs sehen wollte. Deshalb wollte er es 1628 abgelehnt haben, in einem Haus zu residieren, das ihm mitsamt Bediensteten durch den Schah zur Verfügung gestellt worden wäre. Stattdessen habe er mit seinem Esel in einer Karawanserei logiert.<sup>70</sup> Für einen Geistlichen seines Ordens gehöre es sich nicht, Ehrbezeugungen anzunehmen, die nur einem Botschafter zustanden. Er habe gewollt, dass jeder in seiner Person den Geist seines Ordens erkenne; deshalb habe er den Schah gebeten, ihn »in den ordentlichen Übungen seiner Berufung als Kapuziner [leben] zu lassen, das heißt der Unbehaglichkeit, der Mühe, dem Leiden, der Bescheidenheit, der Armut und der Verachtung«.<sup>71</sup> Wenn dies tatsächlich zutraf, so konnte sich Pater Pacifique dennoch der Wünsche des Herrschers nicht erwehren, musste er doch bereits 1628 in dessen Auftrag an den französischen Hof zurückreisen.<sup>72</sup>

Obwohl sich die Hoffnungen auf eine antiosmanische Allianz schon in der Frühzeit der Persienmission zerschlugen und damit die wichtigste diplomatische Aufgabe wegfiel, die Clemens VIII. »seinen« unbeschuheten Karmeliten zugedacht hatte, bewahrten Letztere und andere in Isfahan präsente Ordensgeistliche ihre Rolle als Mittler bei Hofe bis zum Sturz der Safavidendynastie in den frühen 1720er Jahren und teilweise noch darüber hinaus. Besonders gut dokumentiert sind die damit verbundenen Normenkonflikte für zwei Kapuziner – Raphaël du Mans und Felice Maria da Sellano. Als Übersetzer und Dolmetscher im Dienst des Schahs hatte Pater Raphaël an Formen höfischer Geselligkeit teil, die seinem

69 *Godefroy de Paris*, Un grand missionnaire oublié, 234 f., 572–575; *Pacifique de Provins*, Le voyage de Perse, LVIII–LX.

70 Ebd., 226–244, zit. in: *Hellot-Bellier*, France – Iran, 56–58.

71 »[...] qu'il ne convenait nullement à la condition d'un religieux de ma profession de recevoir ces honneurs, qui n'appartenaient qu'à un ambassadeur. [...] Finalement, comme je désirais me faire connaître au roi, à toute la Cour et à tout son peuple pour tel que j'étais et, comme en ma personne chacun vit l'esprit de mon Ordre, je suppliais très humblement sa Majesté de me laisser dans les exercices ordinaires de ma profession capucine, qui étaient l'incommodité, la peine, la souffrance, l'humilité, la pauvreté et le mépris, et que, pour ce motif, je me contentais de la méchante chambre que j'avais dans le lieu public, qui était le caravansérail, où logeaient les caravanes, et que le logement qui suffisait pour mon âne, était encore assez noble et suffisant pour moi.« (*Pacifique de Provins*, Le voyage de Perse, 232).

72 *Richard*, Raphaël du Mans, Bd. 1, 17.

Stand als Angehöriger eines Bettelordens widersprachen: reichliches Essen und Alkoholkonsum, Tanzdarbietungen, Musik und Gesang.<sup>73</sup> Er und Felice Maria da Sellano, der 1700 als Gesandter des Papstes an den Safavidenhof reiste, wurden für den Jesuiten Jacques Tilhac zu abschreckenden Beispielen der Verwandlung von Angehörigen eines Bettelordens in Höflinge und Edelleute als Folge ihrer Präsenz bei Hofe. Tilhac kritisierte die mit den Aufträgen europäischer Höfe einhergehenden Verstöße gegen die Armutsgelübde der Orden, etwa im Fall des in Gold- und Silbergewebe gekleideten Felice Maria da Sellano. Die Gesandtschaften führten dazu, dass sich Missionare als Edelleute verkleideten und die Manieren von Adligen und Rittern annahmen. Oft würden schließlich auch ihre Gefühle mit diesen Manieren übereinstimmen.<sup>74</sup> Felice Maria da Sellano selbst entschuldigte den Umstand, dass er sich bei seiner Ankunft in Eriwan als »Botschafter« des Papstes zu erkennen gab, mit dem Auftrag, den armen Katholiken im Safavidenreich zu helfen. Um der Ehre der Gesandtschaft willen habe er entgegen seiner Berufung als Kapuziner sein Ordensgewand gegen ein Kleid aus Gold und Silber tauschen und sich ein Gefolge von 25 Personen zulegen müssen.<sup>75</sup>

### 6.2.2 Umstrittene Zeichen sozialer Distinktion

Mit der Präsenz bei Hofe war also eine Anpassung des Auftretens an höfische Normen verbunden. Angesichts der Gegensätze zwischen den beiden Orden mögen die unfreundlichen Aussagen eines Jesuiten über zwei Kapuziner nicht überraschen. Indessen bestätigen auch andere Quellen, dass manche Missionare einen sozialen Status in der »Welt« anstrebten, der sie aufgrund ihrer Gelübde eigentlich entsagt hatten. Dazu gehörte die Übernahme von Zeichen sozialer Distinktion, die in einem Widerspruch zur Berufung als Ordensgeistliche standen: So ritten unbeschuhte Karmeliten um der »Ehre« willen hoch zu Pferd durch die Stadt, statt sich mit Eseln zu bescheiden oder – noch besser – die Mühen längerer Fußmärsche auf sich zu nehmen. Ebenso trugen manche Patres zum Zweck der

73 Siehe etwa die Beschreibung bei *Daulier Deslandes*, *Les beautés de la Perse*, 49–51; André Daulier Deslandes an seinen Bruder, Isfahan, 15. 2. 1665, Post scriptum (ed. in: ebd., 98–100, und in: *Kroell*, *Nouvelles d’Ispahan*, 18 f.). Demgegenüber beschrieb der katholische Armenier Petros Bedik, wie Raphaël du Mans den Versuchungen des Hoflebens widerstand und gerade deshalb die Wertschätzung ‘Abbās II. erwarb (siehe Anm. 2, S. 499).

74 Denkschrift von P. Jacques Tilhac S.J., Beilage zu seinem Brief an P. Tirso González, Ordensgeneral S.J., Isfahan, 27.12.1700 (ARSI, Gallia, 97 II, fol. 395r).

75 P. Felice Maria da Sellano O.F.M. Cap. an die Propagandakongregation, Täbris, 22. 9. 1700 (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 2, fol. 378r/v, zit. in: [*Chick*], *Chronicle*, Bd. 1, 499).



Statusmehrung Waffen und wichen bei der Kleidung vom Ordenshabit ab, wenn sie etwa auf die Namen gebende Praxis, mit nackten, nur mit Sandalen bekleideten Füßen aufzutreten, verzichteten oder sich in vergleichsweise kostspielige Stoffe kleideten. Als Statussymbole ebenfalls umstritten waren der Erwerb von Sklaven oder die Beschäftigung entlohnter Diener für den Hausdienst. Aufgrund der häufigen Wiederholung von Tadel und Verboten während der ganzen Zeit des Bestehens der Missionen ist anzunehmen, dass die Vorschriften angesichts der sozialen Erfordernisse des Lebens vor Ort oft missachtet wurden.

Die strikte Weltabgewandtheit – der Verzicht auf materielle Güter und ständische Statussymbole – drückte sich in den Konstitutionen der unbeschuhten Karmeliten unter anderem im Grundsatz aus, dass alle Ordensbrüder unabhängig von ihrem Amt prinzipiell zu Fuß reisen sollten. Wenn sie dazu nicht in der Lage waren, sollten sie auf eine nach Landessitte bescheidene Art reisen. Ab 1605 banden die Konstitutionen die Benutzung einer Kutsche oder einer Sänfte – Symbol hohen Standes – innerhalb einer Stadt an den Nachweis der »Notwendigkeit« und die Erlaubnis des Superiors. In der 1631 gedruckten Fassung wurde auch dem *praepositus generalis*, den Definitoren und den Provinzialen ausdrücklich untersagt, sich ohne »dringende Notwendigkeit« in einer Sänfte herumtragen zu lassen.<sup>76</sup>

Die Benutzung von Pferden erscheint bei den unbeschuhten Karmeliten in Persien als emblematisches Zeichen der Distinktion im öffentlichen Raum. Schon die zuerst Angekommenen sahen sich mit dem Umstand konfrontiert, dass ihnen für den Gang zur Herrscheraudienz Pferde angeboten wurden. Einem Bericht von 1609 zufolge erklärten sie, im Sinne ihres Armutsgelübdes würden sie es vorziehen, den Weg zur Landresidenz des Schahs wie arme Leute zu Fuß zurückzulegen.<sup>77</sup> Entgegen dieser ostentativen Berufung auf das Armutsgelübde erwähnt der gleiche Bericht, wie sich die unbeschuhten Karmeliten bei anderer Gelegenheit schon damals zu Pferd – wenn auch mit bloßen Füßen – zum großen Platz im Stadtzentrum begaben, in der Erwartung, dort den Schah anzutreffen. Ebenso ritt Pater Juan Thadeo 1609 zu Pferd in einen Garten vor der Stadt, wo sich der Herrscher aufhielt. Die Pferde hielten die unbeschuhten Karmeliten eigens in ihrem Haus.<sup>78</sup>

76 *Primae Constitutiones Congregationis Sancti Eliae* [...] 1599, pars I, cap. 14, 63; *Constitutiones Carmelitarum Discalceatorum* [...] 1605, pars I, cap. 13, 56; *Regula primitiva et Constitutiones Fratrum Discalceatorum* [...] 1611, pars I, cap. 13, 41 f.; *Constitutiones Fratrum Discalceatorum* [...] 1631, pars I, cap. 13, 50 f.

77 *Relatione del P. Benigno di S. Michele sul suo viaggio in Persia*, verfasst durch P. Redempto de la Cruz und P. Benigno di San Michele O. C. D., Isfahan, 10. 8. 1609 (AGOCD, 234/e/bis, fol. 25r, zit. in: [Chick], *Chronicle*, Bd. 1, 175).

78 *Ebd.*, fol. 33r–34v, 35v–36r, 37r, zit. in: [Chick], *Chronicle*, Bd. 1, 183–187.

Dagegen wurde bereits in den Anfangsjahren aus ihrem Kreis heraus die Forderung laut, statt Pferden nur Maultiere zu benutzen und auch von diesen nur eines im eigenen Stall zu halten. Wenn der Schah den unbeschuhten Karmeliten Pferde schenke, müssten diese sofort verkauft werden.<sup>79</sup> Ein anderer Pater meinte, selbst auf das Risiko hin, verspottet zu werden, sei es besser, wenn die unbeschuhten Karmeliten zu Fuß gingen und nicht immer als Botschafter des Papstes aufträten. Für die Gänge in die Vorstadt Neu-Dschulfa solle man einen Esel benutzen.<sup>80</sup> 1616 machte sich das Definitorium solche Forderungen zu eigen: Die Patres durften nicht zu Pferd durch Isfahan reiten, es sei denn, ein Ordensoberer dispensiere sie von diesem Verbot aufgrund einer schwerwiegenden Notwendigkeit; in ihrem Haus durften sie keine Pferde halten.<sup>81</sup>

Ausdrückliche Hinweise auf den Gebrauch von Pferden und die regelmäßige Wiederholung der Verbote bis ins 18. Jahrhundert zeigen, dass die Anweisungen in einem Spannungsverhältnis zu den Erfordernissen des Lebens vor Ort standen. In seinem Tagebuch vermerkte der italienische Reisende Pietro della Valle nicht nur, wie er 1617 zusammen mit einem Augustiner und einem Dominikaner zu einem »Vergnügungsort« ausritt<sup>82</sup>, sondern er hielt dort auch seine Ausflüge zu Pferd mit dem unbeschuhten Karmeliten Juan Thadeo de San Eliseo fest.<sup>83</sup> Als García de Silva y Figueroa, Botschafter Philipps III., 1618 in Isfahan einzog, gehörten auch die Augustiner und die unbeschuhten Karmeliten zu seinem Gefolge von Berittenen europäischer Herkunft.<sup>84</sup> 1620 benutzten die Mitglieder beider Orden sogar für Verrichtungen in der Stadt Isfahan Pferde.<sup>85</sup>

Vor diesem Hintergrund stellte Vicente de San Francisco, der den Pferdegebrauch bereits als einfacher Pater kritisiert hatte, 1621 einmal mehr – nun als Generalvisitator – fest, es sei dem Armutsgebot des Ordens nicht angemessen, »ohne eine schwerwiegende Notwendigkeit« hoch zu Pferde durch die Stadt zu

79 P. Vicente de San Francisco O.C.D. an P. Juan de Jesús María, *praepositus generalis* O.C.D., Hormuz, 3.6.1613 (AGOCD, 239/b/5. Vgl. [*Chick*], Chronicle, Bd. 1, 201).

80 P. Leandro de la Anunciación O.C.D. an ? O.C.D. in Rom, Hormuz, 28.5.1613 (AGOCD, 239/e/1, zit. in: [*Chick*], Chronicle, Bd. 2, 948).

81 *Definitorium generale*, 4.1.1616, bestätigt am 30.5.1617 (*Fortes*, Acta definitorii generalis O.C.D., Bd. 1, 30, 42). Als allgemeiner Grundsatz wurde die Verpflichtung, zu Fuß zu reisen, am 5.1.1616 durch das Definitorium bekräftigt (ebd., Bd. 1, 31).

82 Pietro della Valle, [Diario di viaggio], 1614–1626 (hier 5.3.1617): »Andai fuor della Città col Padre Fra Melchior e col Padre Fra Paolo Cittadino, a cavallo a veder un'uscita, e loco di delizie, che certo a mio giuditio, è uno de' più belli ch'io habbia già mai veduti in loco del Mondo [...]« (BAV, Ottob. lat. 3382, fol. 1r–26or, hier 71r).

83 Ebd., 19.10.1617, fol. 74v–75r, 80r/v.

84 Siehe 5.3.2. *Sich die Ehre erweisen*.

85 Vgl. Pietro della Valle an Mario Schipano, Isfahan, 20.6.1620, in: *della Valle*, Viaggi, Parte seconda: La Persia, Bd. 2, 130 f.

reiten. Seinen *ordinationes* zufolge musste der Superior gestützt auf die Meinung der drei ältesten Patres über allfällige Ausnahmen entscheiden. Im Konvent durfte nur ein Maulesel gehalten werden.<sup>86</sup> Das Verbot, zu Pferd durch die Städte zu reiten, bestätigte das *Definitorium generale* mit den Instruktionen für die Missionare im Orient, die es 1630, 1683 und 1719 erließ.<sup>87</sup> Die Wiederholung des Verbots nicht nur in den Instruktionen, sondern auch in den *ordinationes* der Visitatoren ist als Hinweis auf wiederholte Verstöße zu werten. So befahl 1669 Francesco di Gesù als Generalvisitator dem Provinzialvikar, das Pferd des Konvents in Schiras unverzüglich zu verkaufen.<sup>88</sup> 1678 bestätigte das *Definitorium generale* das bereits durch frühere Visitatoren erlassene und im Vorjahr wiederholte Verbot, hoch zu Pferd durch die Straßen von Isfahan, Schiras und anderer Städte zu reiten. Dieses sei nur von einzelnen Patres eingehalten worden.<sup>89</sup>

Der Verzicht, Pferde zu benutzen, war kein bloßer Verzicht auf eine Bequemlichkeit, sondern eine symbolische Absage an die »Welt« und die ihr eigenen Kategorien von Rang und Ehre. Ihre Nichtbenutzung war allerdings nicht nur ein Zeichen der Demut seitens der Ordensgeistlichen, sondern konnte von deren Umfeld auch als Zeichen mangelnder Ehrerweisung wahrgenommen werden. Dementsprechend schienen den unbeschuheten Karmeliten 1640 beim Einzug von Bischof Bernard de Sainte-Thérèse in Isfahan Pferde als Zeichen ständischer

86 [Ordinationes], durch P. Vicente de San Francisco, Generalvisitator O.C.D., Isfahan, 22.9.1621: »Di più ordino, che i religiosi nostri non possino andar a cavallo nella città di Spahan si non in alcune gravi necessità che giudicherà il superiore con il parere de' tre Patri più antichi [...].« (AGOCD, 235/1/1 und 236/a/14). Vgl. Ordenaciones de la visita general para Ispahán y misión de Persia, o. O., undatiert (AGOCD, 236/a/46). Die *ordinatio* knüpfte bei einem Beschluss des *Definitorium generale* vom 16. Juni 1620 an, wonach der Provinzialvikar die Erlaubnis nur mit der Zustimmung der drei ältesten Patres erteilen durfte (*Fortes*, Acta definitorii generalis O.C.D., Bd. 1, 67).

87 Instruttione per gli nostri padri della missione de Persia et Oriente che si manda d'ordine del definitorio generale del 1630 a 6 di Jenaro, unterzeichnet durch P. Fernando de Santa María, *praepositus generalis* O.C.D. (AGOCD, 289/e/1); Instruções pro missionibus orientalibus, bestätigt durch das *Definitorium generale* am 28.7.1683, verabschiedet am 30.7.1683 (AGOCD, Acta Definitorii Generalis ab anno 1676 usque ad annum 1687, Bd. 6, 244); Instruções conditae a Definitorio nostro generali die 30 Julii anni 1683, confirmatae ab eodem Definitorio die 20 10<sup>bis</sup> an. 1719 atque iterum confirmatae, additis quibusdam, et quibusdam mutatis ob mutatum statum missionum (AGOCD, 289/e/1).

88 Dass das Pferd tatsächlich »der Skandal aller Laien« (»il scandalo di tutti i secolari«) war, wie der Visitator behauptete, ist vor dem Hintergrund dessen, was wir über das Ansehen der Missionare vor Ort wissen, eher zu bezweifeln ([Ordinationes], durch P. Francesco di Gesù, Generalvisitator O.C.D., Bandar 'Abbās, 28.1.1669 [AGOCD, 235/h/18]).

89 P. Giovanni Battista di San Giuseppe, Generalvisitator O.C.D., an das *Definitorium generale* O.C.D., Isfahan, 9.9.1677 (AGOCD, 236/m/5); *Definitorium generale*, 27.6.1678 (*Fortes*, Acta definitorii generalis O.C.D., Bd. 2, 181).

Distinktion geboten, obwohl der neue Bischof ihrem eigenen Orden angehörte. Hoch zu Pferd ritten der Provinzialvikar, der Prior und drei weitere Patres dem Prälaten eine gute Meile entgegen, begleitet von den Augustinern, weiteren Geistlichen und einer großen Zahl von Christen. Die nötigen Pferde mussten sich die unbeschulten Karmeliten damals beim Agenten der englischen *East India Company* ausleihen.<sup>90</sup>

Neben dem Besitz und Gebrauch von Pferden und der Kleidung standen das Waffentragen sowie das Halten von Bediensteten im Fokus der Kritik – Praktiken also, die entgegen dem Armutsgebot den Anspruch auf einen sozialen Rang in der »Welt« markierten. Patres, die hoch zu Pferd durch die Straßen von Isfahan ritten, auf Reisen vom Habit abweichende kostspielige Kleider trugen und mit Pistolen, Krummsäbeln und anderen Waffen versehen ausritten, taten dies mit der Begründung, für sich und den Orden »Ehre« erwerben zu wollen, wie ein Visitator 1677 festhielt. Waffen, die nicht aus Sicherheitsgründen getragen wurden, waren indessen Zeichen eines Standes, der mit jenem eines Ordensgeistlichen unvereinbar war. Dem stellte der Visitator Tugend und Bescheidenheit gegenüber, die auch von den »Barbaren« und den europäischen »Häretikern« geschätzt würden.<sup>91</sup> Die *ordinatio* des Visitators wurde 1678 durch das Definitorium bestätigt.<sup>92</sup> Das Verbot, Waffen zu tragen, rief das *Definitorium generale* 1683 und 1719 mit der Instruktion für die Missionen im Orient noch einmal in Erinnerung.<sup>93</sup> Ob dies »routinemäßig« erfolgte oder bedeutete, dass sich in Sachen Durchsetzung vor Ort wenig geändert hatte, muss mangels Quellen offenbleiben.

Das Halten von Bediensteten warf mehrere heikle Fragen auf: Überschritt der Aufwand das für das Funktionieren einer Niederlassung notwendige Minimum, rückte dessen Eigenschaft als Statussymbol in den Vordergrund. Handelte es sich um Laien, wurden die Grenze zwischen dem Konvent und der »Welt« und vielfach auch jene der Rechtgläubigkeit überschritten, denn in Persien befanden sich unter den Bediensteten auch nichtkatholische Christen und Muslime. Erfolgte der Hausdienst nicht durch Laienbrüder (Donaten) des Ordens, wie es als wünschenswert galt, konnte er auf verschiedene Arten versehen werden: durch

90 P. Bernard de Sainte-Thérèse O.C.D., Bischof von Babylon, an P. Bernard de Saint-Joseph O.C.D., Isfahan, 8.7.1640 (MEP, Bd. 352, 25).

91 P. Giovanni Battista di San Giuseppe, Generalvisitator O.C.D., an das *Definitorium generale* O.C.D., Isfahan, 9.9.1677 (AGOCD, 236/m/5).

92 *Definitorium generale*, 27.6.1678 (*Fortes*, Acta definitorii generalis O.C.D., Bd. 2, 181).

93 *Instruktionen pro missionibus orientalibus*, bestätigt durch das *Definitorium generale* am 28.7.1683, verabschiedet am 30.7.1683 (AGOCD, Acta Definitorii Generalis ab anno 1676 usque ad annum 1687, Bd. 6, 244); *Instruktionen conditae a Definitorio nostro generali die 30 Julii anni 1683, confirmatae ab eodem Definitorio die 20 10<sup>bris</sup> an. 1719 atque iterum confirmatae, additis quibusdam, et quibusdam mutatis ob mutatum statum missionum* (AGOCD, 289/e/1).

bezahlte Diener, durch Knaben, die von den Patres unterrichtet wurden und im Konvent lebten, und durch Sklaven. Alle diese Formen wurden von den unbeschuhten Karmeliten in Isfahan praktiziert, in welchem Umfang kann anhand der verfügbaren Quellen nicht genau bestimmt werden.

Die Kritiker forderten weniger ein gänzlich Verbot der Beschäftigung von Laien als vielmehr eine Begrenzung auf das tatsächlich für das Leben erforderliche Minimum. 1613 meinte Vicente de San Francisco, zwei Bedienstete weltlichen Standes pro Niederlassung seien ausreichend.<sup>94</sup> Als Generalvisitor ordnete der gleiche Pater 1621 an, Söhne von Christen, die im Konvent in Christenlehre und »guten Sitten« unterwiesen wurden, sollten nicht dort leben, sondern jeden Tag nach Hause gehen. Nur zwei Knaben aus katholischen armenischen Familien des Erzbistums Naḥčivān durften als Messdiener aufgenommen werden und im Konvent wohnen. Sie sollten die Geistlichen aber nicht bedienen und auch nicht für Besorgungen außer Hauses eingesetzt werden, sondern ihre Zeit ausschließlich dem Studium widmen.<sup>95</sup> Dass diese *ordinatio* nicht umgesetzt wurde, zeigt ein Schreiben, das der Provinzialvikar 1630 dem *praepositus generalis* sandte: Mehrere armenische Knaben lernten damals bei den Patres die italienische Sprache und erhielten von diesen eine religiöse Unterweisung. Da die Knaben fast immer mit den Geistlichen zusammen seien, den Hausdienst machten, im Refektorium aßen, ja zum Teil sogar im Konvent schliefen und deshalb selbst die geheimsten Dinge des Ordens sähen, seien damit schwere Nachteile für die Konventsdisziplin verbunden.<sup>96</sup> Gegen solche Missstände wandte sich die bereits zu Beginn des gleichen Jahres durch das *Definitorium generale* verabschiedete Instruktion für die Missionare in Persien und im Orient: Die Patres durften die Söhne von Christen und Nichtchristen zwar in ihren Niederlassungen in der christlichen Lehre unterweisen. Essen und schlafen sollten die Schüler indessen jeden Tag zu Hause und nicht etwa im Konvent. Ebenso wenig sollten die Messdiener, Söhne von Armeniern und »Franken«, im Konvent untergebracht werden.<sup>97</sup>

94 P. Vicente de San Francisco O.C.D. an P. Juan de Jesús María, *praepositus generalis* O.C.D., Hormuz, 3.6.1613 (AGOCD, 239/b/5. Vgl. [Chick], Chronicle, Bd. 1, 201). Aus dem Tagebuch von Pietro della Valle geht hervor, dass die unbeschuhten Karmeliten in Isfahan 1617 mindestens zwei Diener beschäftigten. Siehe Pietro della Valle, [Diario di viaggio], 1614–1626 (hier 21./22.2.1617) (BAV, Ottob. lat. 3382, fol. 1r–26or, hier 68v).

95 [Ordinationes], durch P. Vicente de San Francisco, Generalvisitor O.C.D., Isfahan, 22.9.1621 (AGOCD, 235/l/1 und 236/a/14).

96 P. Ignazio di Gesù O.C.D. an [P. Fernando de Santa María, *praepositus generalis* O.C.D. ?], Isfahan, 12.6. und 2.8.1630 (AGOCD, 237/l/3 und 4).

97 Instruzione per gli nostri padri della missione de Persia et Oriente che si manda d'ordine del definitorio generale del 1630 a 6 di Jenaro, unterzeichnet durch P. Fernando de Santa María, *praepositus generalis* O.C.D. (AGOCD, 289/e/1).

In der Instruktion von 1630 legte das *Definitorium generale* fest, dass für den Hausdienst statt Laien wenn immer möglich Donaten des Ordens einzusetzen seien.<sup>98</sup> Es hätte an den Ordensoberen gelegen, diese Absichtserklärung umzusetzen. Tatsächlich geschah dies nur sporadisch. Stattdessen beschäftigten die Niederlassungen in Persien auch nach 1630 Bedienstete weltlichen Standes. Der Konvent der unbeschuhten Karmeliten in Isfahan und später jener in Neu-Dschulfa umfassten je ein Zimmer für den Bediensteten, der dort lebte.<sup>99</sup>

Immer wieder wurde quellenkundig, dass sich unter den Bediensteten auch Muslime befanden. Wenn sich 1641 die unbeschuhten Karmeliten mit ihrem Bischof stritten, so geschah dies in Anwesenheit der Knechte des Konvents und von drei Muslimen, die ebenfalls im Haus arbeiteten.<sup>100</sup> 1719 hatten die Patres einen muslimischen Gärtner, dessen schwer krankes Töchterchen sie damals auf den Namen Maria Teresa taufte.<sup>101</sup> In den 1740er Jahren beschäftigte Bischof Filippo Maria di Sant'Agostino in Isfahan einen Muslim, mit dessen Treue und Aufmerksamkeit er sehr zufrieden gewesen sein soll. Er war unverheiratet; dass er jeweils in der Zeit des Ramadan eine Zeitehe abschloss, wie sie der schiitische Islam zuließ, führte zu überraschten Nachfragen von Pater Cornelio di San Giuseppe, bildete jedoch kein Hindernis für die Weiterbeschäftigung im Konvent.<sup>102</sup>

Ausgesprochen kontrovers diskutiert wurde der Besitz von Sklaven. 1638 erhielt der Generalvisitator der unbeschuhten Karmeliten den Auftrag, den Nutzen oder die Notwendigkeit von Bediensteten und Sklaven zu klären und über deren Anzahl, Alter und Kosten sowie frühere Praktiken zu informieren.<sup>103</sup> Aus der Perspektive strenger Observanz blickte 1645 Denis de la Couronne d'Épines auf den damals erfolgten Verzicht auf Knechte und Sklaven im Konvent in Isfahan. In der Vergangenheit habe man dort für den Dienst des Hauses immer einen oder mehrere Knechte oder Sklaven gehabt. Dies habe man für notwendig gehalten, doch nun

---

98 Ebd.

99 Memorie concernenti alla Chiesa e diocesi di Persia, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert, fol. 178v, 181v (BA, H 136 suss.).

100 P. Felice di Sant'Antonio O.C.D. an [P. Filippo di San Jacopo, *praepositus generalis* O.C.D.], Isfahan, 20.2.1641 (AGOCD, 237/i/1 und 16).

101 P. Faustino di San Carlo O.C.D. an [P. Philippe-Thérèse de Sainte-Anne], *praepositus generalis* O.C.D., o.O. [Isfahan], undatiert [1719] (AGOCD, 242/b/13).

102 Miscellanea d'alcune historiette piacevoli e risposte pronte in diverse Centurie divise e raccolte per puro divertimento e passatempo da F. C[ornelio] di S. Giuseppe Carmelitano Scalzo. Centuria decima, e ultima, o. O. [Mailand ?], undatiert [wohl gegen 1790, vgl. fol. 265v: Bezug auf den »regente imperatore«, den späteren Leopold II.], fol. 258r/v (BA, L 13 suss.).

103 Istruttione per il Visitatore Generale [P. Carlo di Gesù Maria] della Missione di Persia, e Oriente, dell'Hospizio d'Aleppo e della Residenza del Santo Monte Carmelo, 1638 (AGOCD, 284/g/2).

habe man schon acht Monate gut darauf verzichten können. Dies sei besser »für die Armut und für den Frieden«. Möglich geworden sei der Verzicht dank zweier Donaten, die im Gegensatz zu den Laienbrüdern portugiesischer Herkunft »die bescheidenen Dienste« nicht als »gegen ihre Würde« betrachteten.<sup>104</sup>

Dass der Verzicht nicht von Dauer war, belegen die Reaktionen auf ein Verbot des Kaufs von Sklaven, das Francesco di Gesù 1669 im Kontext einer Visitation erließ, die auch in anderen Dingen darauf ausgerichtet war, strenge Observanz durchzusetzen.<sup>105</sup> Der Entscheid des Generalvisitators nehme den Konventen ihre besten Bediensteten, führte ein Pater aus Isfahan in einem Schreiben an den *praepositus generalis* aus. Niemand diene den Häusern besser als Sklaven, die dort erzogen würden. Von den anderen Bediensteten, Muslimen oder Armeniern, würden sie verraten, schlecht bedient und bestohlen.<sup>106</sup> Besonders eloquenten Widerspruch meldete von Schiras aus Ange de Saint-Joseph an. Auch er führte aus, Muslime und Ostchristen erbrächten als Diener im Vergleich zu den Sklaven schlechte Dienste und verursachten hohe Kosten. Das Verbot, Sklaven zu halten, verstoße zudem gegen den Geist der Mission, denn bei den Sklaven handle es sich um »schismatische« oder »heidnische« Knaben, welche die Missionare im Katholizismus erzögen. In Schiras hätten die unbeschuheten Karmeliten zwei schwarze Sklaven, die zuvor »Heiden« gewesen seien, nun aber »gute Diener und gute Christen« seien. In Isfahan halte man einen georgischen Sklaven, der »wie ein Engel diene« und ein guter Katholik geworden sei. In Basra wiederum habe man einen Bediensteten »von heidnischer Geburt«, den man vor einigen Jahren freigelassen habe, weil er das Erwachsenenalter erreicht hatte, so vollkommen im Glauben und in den europäischen Sitten erzogen, dass er nun zu den »Koryphäen der besten Neophyten« gehöre. Sklaven zu kaufen und zu erziehen, sei also eine den lokalen Verhältnissen besonders angemessene Art, das Amt des Missionars auszuüben.<sup>107</sup> Wenn sich ein Reicher »Freunde im Himmel machen« wolle, könne

104 P. Denis de la Couronne d'Épines O.C.D. an [P. Eugenio di San Benedetto], *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 8.5.1645: »[...] adesso sono otto mesi che proviamo che molto bene ce ne passiamo, et esser ciò meglio per la povertà et per la nostra pace. Vero che si non fossero i nostri sopradetti fratelli di quella obedientia et humiltà che sono, non se ne potrebbe passar, perché li fratelli donati portoghesi han per l'ordinario [...] un brio naturale, che li fa parere li servitii d'humiltà esser contro il lor decoro [...]« (AGOCD, 237/c/2). Vgl. ders. an dens., Isfahan, 2.3.1646 (AGOCD, 237/c/7).

105 [Ordinationes], durch P. Francesco di Gesù, Generalvisitator O.C.D., Bandar 'Abbās, 28.1.1669 (AGOCD, 235/h/18; 236/a/52; 237/d/13).

106 P. Girolamo di Gesù Maria O.C.D. an P. Philippe de la Très Sainte Trinité, *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 31.7.1669 (AGOCD, 237/n/1).

107 P. Ange de Saint-Joseph O.C.D. an P. Jean Chrysostome de Saint-Paul, *definitor generalis* O.C.D., Schiras, 1.6.1669: »[...] et al presente aviamo dui schiavi in questa casa negri, et prima gentili, adesso buoni servitori, et buoni christiani; vi è un schiavo georgiano in

er nichts Besseres tun, als den Missionaren eine große Summe Geld in die Hand zu geben, damit sie »heidnische«, »ungläubige« und »schismatische« Sklaven erwerben und erziehen könnten. Wie könne man auch nur verbieten, »Seelen zu kaufen, die Christus«, und »Körper, die dem Orden dienen«, und die Patres stattdessen »anderen orientalischen Dienern unterwerfen«? Pater Ange forderte das Definitorium deshalb auf, das Verbot des Visitators wieder aufzuheben<sup>108</sup> – den Protokollen nach zu schließen vergeblich.

Ange de Saint-Joseph plädierte auch in anderen Dingen dafür, sich an die lokalen Gegebenheiten anzupassen, wie im Folgenden noch zu zeigen sein wird.<sup>109</sup> Mit der Sklaverei verteidigte er eine Praxis, die in den Missionen verschiedener Orden in Asien, Afrika und Amerika üblich war.<sup>110</sup> Während die Sklaverei in Westeuropa weitgehenden Einschränkungen unterlag<sup>111</sup>, galt aus kirchlicher Sicht die Versklavung von »Heiden« in Übersee unter bestimmten Bedingungen als zulässig, etwa wenn diese in einem »gerechten Krieg« gefangen genommen wurden oder wenn »Wilde«, die im Naturzustand lebten, sich der Bekehrung zum Christentum widersetzen. Umstritten war vor allem, wie mit Sklaven, die zum Christentum konvertierten, oder mit christlichen Gefangenen, die aus den Händen von »Ungläubigen« erworben wurden, zu verfahren war.<sup>112</sup> Auch in den

---

Aspano quale serve sin adesso come un angelo, et è ancora christiano buon catholico; n'aviamo uno in Bassora da pochi anni fatto libero perché già è huomo, gentile di nascita, ma adesso, et molti anni sono tanto buono, et tanto perfettionato nella religione, [...] che si potrebbe numerare fra i coriphei de i megli neophiti [...].« (AGOCD, 238/1/2). Tatsächlich diente ein Sklave namens Antonio den Patres in Schiras bei den gelegentlichen Taufen todkranker Muslime als Pate (Nota di quanto si è fatto in questa missione di Siras nel spatio di questo anno che vi sto [...], [1670] [AGOCD, 238/h/3]).

108 Ders. an dens., Schiras, 1.6.1669: »[...] adunque con che speculativa tanto phantastica, et capriciosa si potrebbe improvare, et prohibire di comprare anime che servano a Christo Signor et corpi che servano a Nostra Santa Religione, gratis et a discretione nostra per assuggetarci a servitori altri orientali, da quali allora noi stessi saressimo più che schiavi?« (AGOCD, 238/1/2). Vgl. ders. an das *Definitorium generale* O.C.D., Isfahan, 5.6.1669 (AGOCD, 238/1/7).

109 Siehe 6.4. *Die Mission als Gegenwelt: Rechtfertigungsstrategien eines landeskundigen unbe-schulten Karmeliten.*

110 In Asien hielten auch die Jesuiten Haussklaven; für die Bebauung ihrer Plantagen in Brasilien setzten sie auf die Arbeitskraft schwarzer Sklaven (*Alden, The Making of an Enterprise*, 506–527). Matteo Ricci war von schwarzen Sklaven begleitet; später gab er chinesischen Bediensteten den Vorzug, möglicherweise aufgrund der Abneigung der Chinesen gegen Menschen schwarzer Hautfarbe. Moralische Skrupel äußerte Ricci keine; vielmehr rechtfertigte auch er den Kauf von Sklaven als eine Möglichkeit, diese zum Christentum zu bekehren (*Spence, The Memory Palace*, 209).

111 *Barendse, Arabian Seas 1700–1763*, Bd. 3, 1170–1173.

112 Zu den kirchlichen Stellungnahmen zur Frage der Sklaverei: *Maxwell, Slavery and the Catholic Church*, 50–91. Zu den Debatten im Kontext der iberischen Expansion:



Auseinandersetzungen um den Sklavenbesitz der unbeschuhten Karmeliten in Persien stand nicht dessen Zulässigkeit an sich als vielmehr die Vereinbarkeit mit dem Armutsgebot eines Bettelordens im Vordergrund. Wenn ein Visitor des Ordens den Kauf von Sklaven verbot, hatte er eine Praxis vor Augen, die deren Wert nicht nur aufgrund der Arbeitskraft, sondern ebenso aufgrund des mit dem Sklavenbesitz verbundenen Statusgewinnes bestimmte.<sup>113</sup>

Bis hierhin haben wir uns mit den Zeichen sozialer Distinktion im Leben der unbeschuhten Karmeliten befasst. Angesichts der ungleichen Quellenlage fällt es schwer, einen Vergleich mit dem Lebensstil der übrigen in Persien präsenten Orden zu ziehen. Folgt man den zeitgenössischen Beschreibungen von Reisenden, darunter auch Protestanten, so unterschied sich nur der Konvent der portugiesischen Augustiner aufgrund seiner kunstvollen und aufwändigen Ausstattung grundlegend von jenem der unbeschuhten Karmeliten. Dem Engländer John Fryer zufolge gingen die Patres bescheiden und mit nackten Füßen in ihrem Ordenshabit gekleidet durch Straßen und Märkte; keiner benutze dazu ein Pferd. Einzig der Prior der Augustiner kleide sich entsprechend seiner Eigenschaft als Resident Portugals und lebe in einem prächtigen Palast.<sup>114</sup> Der Venezianer Bembo berichtete, wie der Augustiner beim Ritt durch die Stadt einen Diener vorausseilen ließ, der ihm einen Weg durch die Menschenmenge bahnte.<sup>115</sup> Als die Augustiner 1602 nach Isfahan gelangten, erhielten sie von 'Abbās I. ein Haus, das bisher der Unterbringung fremder Gesandter gedient hatte.<sup>116</sup> Bau und Ausstattung der als »königlicher

---

*Tardieu*, Les penseurs ibériques et l'esclavage; *Zeron*, La Compagnie de Jésus et l'esclavage. Im Fall eines Dominikaners, der im Schwarzmeerraum durch Schenkung und Kauf in den Besitz mehrerer Sklavinnen gelangt war, bejahte die Propagandakongregation 1634 die Zulässigkeit des Erwerbs christlicher Gefangener aus den Händen Ungläubiger. Der Dominikaner dürfe die Sklavinnen so lange behalten, bis sie den Kaufpreis erarbeitet hätten (*Eszer*, Giovanni Giuliani da Lucca O.P., 402–409). Hingegen wurde 1696 im *Estado da Índia* der Kauf christlicher Georgier und Armenier verboten (*Barendse*, Arabian Seas 1700–1763, Bd. 3, 1174). Ein Entscheid, den das Heilige Offizium 1686 aufgrund der *dubia* von Kapuzinermissionaren nicht nur gegen die Versklavung von Christen, sondern gegen die atlantische Sklaverei als solche fällt, blieb weitgehend wirkungslos (*Gray*, The Papacy and the Atlantic Slave Trade).

113 Vgl. *Barendse*, Arabian Seas 1700–1763, Bd. 3, insbes. 1192–1199, über Goa.

114 »These walk humbly about the streets and markets, discalceated, and in their distinct habits, none of them mounting an horse, only the superior of the Dominicans [sic, richtig: Augustiner], who being resident for the Portugals, bears a port suitable to that character, and lives in a splendid palace, with noble walks and gardens: Therein is a magnificent chappel, beautified with good painting, sculpture, and rich ornaments.« (*Fryer*, A New Account of East India and Persia, Bd. 2, 247).

115 *Bembo*, Il viaggio in Asia, 362.

116 Vgl. 2.1. *Die europäischen Mächte im imperialen Herrschaftssystem der Safawiden.*

Konvent« bezeichneten Niederlassung<sup>117</sup> entsprachen den politischen Funktionen, welche die portugiesische Krone und ihre Vizekönige in Goa auf dem Höhepunkt ihres Einflusses in Südasien den Augustinern in Isfahan zugeordnet hatten. Jean Chardin beschrieb den Konvent als »königlichen Palast« mit vielen Gärten und vergoldeten und bemalten Räumlichkeiten, die für eine Gemeinschaft von 100 Personen ausgereicht hätten. Sie standen Chardin zufolge zum großen Teil leer, weil nur noch drei oder vier Geistliche mit sieben oder acht Dienern dort lebten. Er habe gehört, dass das Haus der Augustiner früher mit Goldbrokat ausgestattet gewesen sei und man dort sehr aufwändig gelebt habe. Immer sei man dort willkommen gewesen und habe gute Speise vorgefunden.<sup>118</sup>

Im Gegensatz zu Jean Chardin, der nie bei den Augustinern wohnte, geben zwei italienische Reisende, die 1674 beziehungsweise 1694 die Augustiner besuchten, keine Hinweise auf eine Minderung des Konsumaufwandes. Ambrogio Bembo zufolge war die Kirche in persischer Manier ganz in verschiedenen Farben und in Gold ausgemalt; in der Sakristei sah der Venezianer reich verzierte Gegenstände aus China. Bembo lobte die Gästewohnung, die mit sehr guten Betten nach italienischer Art eingerichtet war. In einem Korridor mit schönem Blick auf den Garten fand er einen Tisch mit vielen Süßigkeiten auf Tellern aus venezianischem Glas. Mangels Laienbrüdern ließen sich die Augustiner durch armenische Christen bedienen, die, so Bembo, wie Tiere arbeiteten und alles sauber und rein hielten.<sup>119</sup> Ähnlich schilderte Giovanni Battista Gemelli Careri, wie er 1694 von den Augustinern in deren schönsten, nach Landesart in goldener und blauer Farbe ausgemalten Räumen mit Blick auf einen schönen Garten untergebracht worden sei. Die Augustiner aßen Gemelli Careri zufolge von den feinsten Speisen, welche ein portugiesischer Koch für sie zubereitete; sie ließen sich durch zwölf Diener – drei »Mauren«, zwei Araber, drei Armenier und vier Inder – bedienen.<sup>120</sup>

117 *Cubero Sebastián*, *Breve relación de la peregrinación*, 234 f.

118 »C'est un grand palais royal, où il y a beaucoup de jardins, avec des bassins de marbre, et des logements dorés et azurés, assez pour une communauté de cent personnes. La plus grande partie de ce palais est inhabitée, à cause qu'il n'y a plus que trois ou quatre religieux, avec sept ou huit domestiques; ils étaient en beaucoup plus grand nombre lorsqu'ils allèrent s'établir à Ispahan.« (*Chardin*, *Voyages*, Bd. 8, 10 [Zitat], 12 f.).

119 *Bembo*, *Il viaggio in Asia*, 369. Einer Beschreibung aus der Spätzeit der Mission zufolge war die Kirche »nach persischem Brauch in lebhaften Farben ausgemalt und das Gewölbe und die Frauengalerie ganz vergoldet« (»dipinta con vivi colori all'usanza persiana, ed il soffitto colorito tutto in oro, come pure la galleria delle donne«) (*Memorie concernenti alla Chiesa e diocesi di Persia*, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O. C. D., o. O., undatiert, fol. 177r [BA, H 136 suss.]).

120 »Fu ricevuto adunque da essi con istraordinaria cortesia, nel più ornato appartamento, che avessero ne' due dormitori a volta, ne' quali consiste la loro abitazione. Queste volte sono dipinte d'azzurro, e d'oro vagamente, all'uso del paese; ed hanno la veduta d'un bel

Die aufwändige Ausstattung und die zahlreiche Dienerschaft erinnern an den Lebensstil indo-portugiesischer Eliten. Die unterschiedliche Herkunft und Religion der Dienerschaft zeugen von der Integration der Augustiner in sozio-kulturelle Bezugssysteme und in eine Ökonomie, die zugleich lokal und durch die Beziehungen nach Südasien geprägt waren. Stand dabei am Anfang das enge Verhältnis zur portugiesischen Krone und dem Vizekönig des *Estado da Índia*, welche die Mission im Rahmen des *Padroado* finanzierten, so scheinen sich die Augustiner in Isfahan angesichts des Niedergangs portugiesischer Macht in Asien mit gewissem Erfolg eine selbständige ökonomische Grundlage geschaffen zu haben, allerdings um den Preis einer weitgehenden Akkommodation, die im späten 17. Jahrhundert sogar in die bereits erwähnte Konversion zweier Patres zum Islam mündete. Schon 1685 – also noch vor den Aufsehen erregenden Konversionen – meinte der Vizekönig des *Estado da Índia*, er bezweifle nicht, dass der Konvent in Isfahan einmal in großer Verehrung gestanden habe. In der Gegenwart gehe es den Augustinern in Isfahan wie auch in Bandar-i Kung, Bengalen und Mombasa aber kaum mehr um etwas anderes, als »Vermögen zu erwerben, Teppiche zu kaufen und andere ähnliche Geschäfte zu machen.«<sup>121</sup>

Folgt man Ambrogio Bembo, so unterschieden sich die Niederlassungen der unbeschuhten Karmeliten, Kapuziner und Jesuiten deutlich vom Konvent der Augustiner. Den Konvent der Kapuziner beschrieb Bembo als komfortabel aber ohne Zierde, wie es ihrer Regel entspreche. Die Jesuiten in Neu-Dschulfa hatten Bembo zufolge ebenfalls ein gutes Haus mit einem Garten, lebten aber in großer Armut, weil sie von den bescheidenen Summen – die Rede ist von 90 *reales* (90 *scudi*) pro Jahr – abhängig seien, die sie aus Frankreich erhielten; dementsprechend habe ihn der Superior mit ganz gewöhnlichen Früchten und essigsauerm Wein bewirtet.<sup>122</sup> In den Kontext insgesamt bescheidener ökonomischer Verhältnisse ist auch die ordensinterne Kritik zu stellen, die bei den unbeschuhten Karmeliten am Besitz und Gebrauch von Pferden, am Tragen von Waffen, an den Anpassungen des Habits, an der Beschäftigung von Dienern und am Erwerb von Sklaven formuliert wurde. Den Bezugshorizont jener, die solche Zeichen sozialer Distinktion als der Lebensweise von Angehörigen eines Bettelordens unangemessen

---

giardino, leggiadramente compartito in diversi quadri per varie frutte, e fiori. [...] I padri si trattavano assai bene, facendo apprestare i più dilicati cibi, che si trovassero, da un cuoco Portoghese; e facendosi servire nell'altre cose da dodici persone, cioè tre Mori, due Arabi, tre Armeni, e quattro Indiani.« (*Gemelli Careri*, Giro del mondo, 60).

121 Francisco de Távora, Vizekönig des *Estado da Índia*, an Peter II., Goa, 20.1.1685: »adquirir fazenda, comprar alcatifas e fazer outros resgates semelhantes« (DAAG, Sign. 56: Monções, Bd. 49, fol. 230r).

122 Bembo, *Il viaggio in Asia*, 369, 391. Umrechnung der *reales* in *scudi* aufgrund der Angaben für 1640 und 1683 in: [*Chick*], *Chronicle*, Bd. 2, 776.

kritisierten, bildete die äußerst strikte Normenordnung, die aus der Reform des Karmelitenordens im 16. Jahrhundert hervorgegangen war. Zudem stand die Erhaltung beziehungsweise Wiederherstellung der Observanz im Mittelpunkt aller Bemühungen der römischen Kurie um eine Reform des Ordensklerus, an denen sich auch die Visitatoren und Ordensoberen der unbeschuhten Karmeliten messen lassen mussten.

Der Wahrnehmung der Ordensangehörigen in der lokalen Gesellschaft dürften die weiter oben zitierten Beschreibungen der Protestanten Jean Chardin und John Fryer eher entsprechen als die Kritik von Visitatoren und Ordensoberen.<sup>123</sup> Dieser Eindruck wird durch den Bericht Ambrogio Bembo bestätigt. Dieser beschrieb, wie ihn die Augustiner zu überreden versuchten, bei ihnen statt bei den unbeschuhten Karmeliten abzusteigen, weil ihr Konvent bequemer sei und sie einer weniger strengen Regel folgten. Bembo bedauerte, dass der Vikar der unbeschuhten Karmeliten wegen der Fastenvorschriften des Ordens seine Tafel nur selten mit seiner Präsenz beehrte.<sup>124</sup> Wenn gerade die unbeschuhten Karmeliten über die engen Grenzen einer winzigen katholischen Gemeinschaft hinaus geachtet wurden, so lag dies nicht zuletzt daran, dass sie trotz der ordensinternen kritisierten Abweichungen vom Gebot strenger Observanz den Ruf erworben hatten, der »Welt« entsagt zu haben.

### 6.2.3 »Freundschaft« und »gute Korrespondenz« mit Laien

Ausdruck des Ansehens, das die unbeschuhten Karmeliten erwarben, waren die Praktiken der »Freundschaft« und »guten Korrespondenz« mit Laien, die im vorhergehenden Kapitel untersucht wurden. Solche Formen der Geselligkeit führten zu unablässigen Kontroversen, wie im Folgenden zu zeigen ist. Dass ein unbeschuhter Karmelit nur wenig mit Laien sprechen sollte und wenn schon, dann zum geistlichen Wohl ihrer Seelen, gehörte zu den Grundsätzen, die zur Perfektion des Ordenslebens beitrugen und deshalb in den 1631 gedruckten Konstitutionen bereits im Prolog festgehalten wurden.<sup>125</sup> Ordensideal der unbeschuhten Karmeliten war

123 Vgl. *Einleitung* und Einführung zu 6. *Lokale Verflechtung und Observanz: Die Missionare im Konflikt mit den Normen ihrer Orden*.

124 Bembo, *Il viaggio in Asia*, 360, 362. Die im 16. Jahrhundert unternommene Reform der portugiesischen Augustiner, die ebenfalls zu den im 13. Jahrhundert entstandenen Bettelorden gehörten, war weniger als jene des Karmelitenordens durch Theresa von Ávila auf den Rückzug aus der »Welt« ausgerichtet. In Portugal gewann der Orden hohes Ansehen bei Hofe (*Flannery, The Mission of the Portuguese Augustinians*, 43 f.).

125 *Constitutiones Fratrum Discalceatorum* [...] 1631, prologus, 15: »Tertio, parce admodum cum saecularibus conversentur, idque pro suarum animarum spirituali salute.« Vgl. pars

ein dem Gebet gewidmetes Leben in der Abgeschiedenheit ihrer Zellen, fernab von der »Welt«.<sup>126</sup> Die Konstitutionen ermahnten die Ordensbrüder, die Klausur möglichst nicht zu verlassen, und regelten die Bedingungen dafür ausgesprochen restriktiv. Der Prior und der Prokurator ermöglichten es mit ihrer Tätigkeit den übrigen Ordensbrüdern, in der Klausur zu bleiben. Zugleich wurden auch die Amtsträger ermahnt, alle Geschäfte, die sie außer Hauses führten, auf einen oder zwei Wochentage zu konzentrieren.<sup>127</sup> Wo der Orden einen Konvent hatte, war ein unbeschuhter Karmelit bei Androhung schwerer Strafe gehalten, außer Hauses möglichst selten Speise und Trank anzunehmen und wenn, dann nur aufgrund schwerwiegender Notwendigkeit und mit der ausdrücklichen Zustimmung des Superiors.<sup>128</sup> Laien sollten nicht im Konvent beherbergt werden, es sei denn, sie hätten sich besonders um die Kongregation verdient gemacht.<sup>129</sup> Ebenso sollten sie nur sehr selten zu gemeinsamen Essen ins Refektorium eingeladen werden.<sup>130</sup>

---

I, cap. II: De silentio, 42 f.

- 126 Im Selbstverständnis der unbeschuhten Karmeliten spielten die eremitischen Ursprünge des Ordens auf dem Berg Karmel eine zentrale Rolle. Dem Rückzug in die Einsamkeit dienten in Europa im 17. und 18. Jahrhundert Einsiedeleien innerhalb der Konvente sowie besondere Konvente, die »Heiligen Wüsten« (*Johnson*, Gardening for God; *Sinicropi*, »D'oraison et d'action«, 247–268). In den Persienmissionen wurden keine solche Rückzugsorte eingerichtet.
- 127 *Primae Constitutiones Congregationis Sancti Eliae* [...] 1599, pars I, cap. 14, 61–63; *Constitutiones Carmelitarum Discalceatorum* [...] 1605, pars I, cap. 13, 53–56; *Regula primitiva et Constitutiones Fratrum Discalceatorum* [...] 1611, pars I, cap. 13, 38–42; *Constitutiones Fratrum Discalceatorum* [...] 1631, pars I, cap. 13, 45–52.
- 128 Ebd., cap. 9, 38: »Si quis ad urbem, oppidumve, ubi conventum habemus, e claustro exierit, nullam escam, neque potum ibi sumat, nisi raro, et ex gravi necessitate, ac de superioris expressa venia. Superior vero transgressori gravem poenam imponat.« In den früheren Fassungen der Konstitutionen war das ausdrückliche Verbot noch auf Speise beschränkt gewesen: *Primae Constitutiones Congregationis Sancti Eliae* [...] 1599, pars I, cap. 10, 56; *Constitutiones Carmelitarum Discalceatorum* [...] 1605, pars I, cap. 9, 49; *Regula primitiva et Constitutiones Fratrum Discalceatorum* [...] 1611, pars I, cap. 9, 32.
- 129 *Primae Constitutiones Congregationis Sancti Eliae* [...] 1599, pars II, cap. 8, 74: »Hospites saeculares, nisi forte ii sint qui de Congregatione benemeriti fuerint, in nostris Conventibus minime immorentur. At si eiusmodi sint, detur opera ut quam brevissime maneat apud nos, ne illorum gratia aliquid indulgentiae in legum observatione subrepat.« In der Fassung von 1605 und den folgenden wurde das Verbot noch deutlicher gefasst: Aus »minime immorentur« wurde »non immorentur«: *Constitutiones Carmelitarum Discalceatorum* [...] 1605, pars II, cap. 8, 69; *Regula primitiva et Constitutiones Fratrum Discalceatorum* [...] 1611, pars I, cap. 14, 53; *Constitutiones Fratrum Discalceatorum* [...] 1631, pars I, cap. 19, 64.
- 130 *Primae Constitutiones Congregationis Sancti Eliae* [...] 1599, pars I, cap. 10, 56: »Sedulo curet Superior, ut omnes ad primam mensam conveniant; extraneos vero, praesertim saeculares, perquam raro et caute admodum ad communem mensam introducat.« Dieses

Auch Besuchern jedwelchen Standes durften unter keinem Vorwand Fleischspeisen aufgetischt werden, deren Konsum den unbeschuhten Karmeliten selbst außer im Krankheitsfall untersagt war.<sup>131</sup>

Schon kurz nach der Gründung der Mission in Isfahan hatten sich unter den Missionaren die Differenzen bezüglich der Praktiken manifestiert, welche die Patres entgegen den Erfordernissen eines weltabgewandten, kontemplativen Lebens in intensive innerweltliche soziale Kontakte einbanden. Von Hormuz aus forderte Pater Vicente de San Francisco 1613 in einem Schreiben an den *praepositus generalis* die Begrenzung solcher Praktiken. Die Muslime solle man zwar besuchen und »mit viel Höflichkeit« behandeln, ihnen aber nur kleine Geschenke im Wert von höchstens einem Dukaten mitbringen, denn sie wüssten, dass die unbeschuhten Karmeliten arm seien. Auch die Armenier solle man besuchen und mit ihnen einen Umgang »in Nächstenliebe und Bescheidenheit« pflegen. Wenn sie gemäß ihrer Gewohnheit den Besuchern Speise und Trank anböten, solle man dies »mit Höflichkeit aufnehmen«, zugleich aber erklären, dass unbeschuhte Karmeliten außer Hauses weder essen noch trinken dürften oder dass sie gerade fasteten. Die Armenier schätzten das Fasten als Ausdruck großer Tugend. Dagegen nahmen sie Anstoß daran, wenn ein Geistlicher an einem Tag vier oder fünf Armenier besuche und mit allen esse und trinke. Die vielen Besuche führten dazu, dass man den Armeniern bei ihren Gegenbesuchen ebenfalls zu essen und trinken geben müsse und der Tisch gelegentlich den ganzen Tag über gedeckt sei.<sup>132</sup>

Als Visitor schrieb der gleiche Pater 1621 vor, die unbeschuhten Karmeliten sollten ihr Kloster nur selten verlassen; der Prior solle die Dinge außer Hauses möglichst durch eine Drittperson und nicht durch einen Pater erledigen lassen. Besuchern – noch meinte er damit vor allem Armenier und Muslime – dürfe

---

Gebot wurde in den späteren Fassungen der Konstitutionen im Wesentlichen unverändert übernommen: *Constitutiones Carmelitarum Discalceatorum* [...] 1605, pars I, cap. 9, 49; *Regula primitiva et Constitutiones Fratrum Discalceatorum* [...] 1611, pars I, cap. 9, 31f.; *Constitutiones Fratrum Discalceatorum* [...] 1631, pars I, cap. 9, 38.

131 *Primae Constitutiones Congregationis Sancti Eliae* [...] 1599, pars I, cap. 10, 56; *Constitutiones Carmelitarum Discalceatorum* [...] 1605, pars I, cap. 9, 49; *Regula primitiva et Constitutiones Fratrum Discalceatorum* [...] 1611, pars I, cap. 9, 32; *Constitutiones Fratrum Discalceatorum* [...] 1631, pars I, cap. 9, 38.

132 P. Vicente de San Francisco O.C.D. an P. Juan de Jesús María, *praepositus generalis* O.C.D., Hormuz, 3.6.1613: »Visitare i mori, e trattarli con molta cortesia, ma che non seli presenti, se non cose di poco momento, che non vagliano più di un ducato poiché loro sanno che siamo poveri. [...] visitare gli Armeni tanto Giulfalini, come altri, et trattare con loro con carità, et humiltà, et perché loro hanno per costume quando li visitano cavare collatione et da bere, accettarlo con cortesia, ma scusarsi con non poter mangiare noi fora di casa, né bere, o dicendo che digiuniamo [...]« (AGOCD, 239/b/5. Vgl. [Chick], Chronicle, Bd. 1, 201).

kein Essen angeboten werden. Die unbeschuhten Karmeliten sollten ihrerseits weder Speisen noch Trank annehmen, wenn sie Armenier oder Muslime in deren Häusern besuchten. Selten nur sollten Laien ins Refektorium geladen werden; auf keinen Fall dürfe man dort Muslime, »Heiden« und andere »Ungläubige« bewirten. Hier fügte der Visitator allerdings eine wichtige Einschränkung ein, welche die *ordinatio* näher an die sozialen Gegebenheiten heranführte: Wenn die drei *discreti*, angesehene ansässige Patres, ihre Zustimmung gaben, konnten Ausnahmen gemacht werden.<sup>133</sup> Solche Regeln flossen 1630 in die Instruktion für die Missionare in Persien und im Orient ein, wobei wieder den *discreti* die Kompetenz zugesprochen wurde, von ihrer Anwendung zu dispensieren, wenn dies nicht vermieden werden konnte.<sup>134</sup> Die Beherbergung von Fremden stellte die Ruhe in Frage, die für Gebet und andere geistliche Übungen erforderlich war. Als Visitator verbot Pater Vicente de San Francisco deshalb 1621, ordensfremde Geistliche und Laien während mehr als drei bis fünf Tagen im Konvent aufzunehmen. Nur einem der Missionare, den der Superior zu bestimmen hatte, sollte es erlaubt sein, mit den Gästen zu sprechen.<sup>135</sup> Die Instruktion für die Missionare in Persien und im Orient von 1630 setzte der Beherbergung von Gästen ebenfalls enge Grenzen: Wenn sich die Missionare gezwungen sahen, vorübergehend einen ordensfremden Geistlichen oder einen Laien zu beherbergen, bis dieser eine andere Unterkunft finden konnte, sollte der Superior des Hauses dem Gast einen »zurückhaltenden und erbaulichen Geistlichen« zur Seite stellen.<sup>136</sup>

Solche Vorschriften beschränkten die Herbergsfunktion der Konvente. Sie standen damit in einem scharfen Gegensatz zu den Praktiken von »Freundschaft« und »guter Korrespondenz«, denen sich die Missionare kaum entziehen konnten<sup>137</sup>,

133 [Ordinationes], durch P. Vicente de San Francisco, Generalvisitator O.C.D., Isfahan, 22.9.1621 (AGOCD, 235/1/1 und 236/a/14).

134 Instruzione per gli nostri padri della missione de Persia et Oriente che si manda d'ordine del definitorio generale del 1630 a 6 di Jenaro, unterzeichnet durch P. Fernando de Santa María, *praepositus generalis* O.C.D. (AGOCD, 289/e/1). Vgl. *Definitorium generale*, 8.1.1630 (*Fortes*, Acta definatorii generalis O.C.D., Bd. 1, 179 f.).

135 [Ordinationes], durch P. Vicente de San Francisco, Generalvisitator O.C.D., Isfahan, 22.9.1621 (AGOCD, 235/1/1 und 236/a/14). 1616 hatte das Definitorium die Beherbergung von Geistlicher anderer Orden erst auf fünfzehn Tage und jene von Laien auf acht Tage begrenzt (*Definitorium generale*, 4.1.1616, bestätigt am 30.5.1617 [*Fortes*, Acta definatorii generalis O.C.D., Bd. 1, 30, 42]).

136 Instruzione per gli nostri padri della missione de Persia et Oriente che si manda d'ordine del definitorio generale del 1630 a 6 di Jenaro, unterzeichnet durch P. Fernando de Santa María, *praepositus generalis* O.C.D.: »uno religioso prudente et edificativo« (AGOCD, 289/e/1).

137 1617 fand etwa Pietro della Valle Gefallen an der Geselligkeit und der Konversation in den Konventen der unbeschuhten Karmeliten und der Augustiner. Siehe Pietro della

und brachten die Patres um dringend benötigte Einkünfte<sup>138</sup>. Eine Möglichkeit, die Normen des Ordens näher an die lokale soziale Realität heranzuführen und zugleich grundsätzlich in all ihrer Strenge zu bestätigen, eröffnete wie in anderen Situationen die Praxis der Dispens. Indem die Kompetenz, von der Anwendung einzelner Bestimmungen der *ordinationes* und der Instruktion von 1630 zu dispensieren, den *discreti* der Konvente zugesprochen wurde, wurde aus der Disziplinierung von oben *de facto* eine Selbstdisziplinierung der lokalen Akteure, dies umso mehr, als die Konvente in den Missionsgebieten so klein waren, dass die *discreti* als besonders erfahrene Patres gar nicht von der Konventsgemeinschaft zu unterscheiden waren. Auch die anscheinend strikten Regelungen überließen es letztlich den Missionaren, zwischen den Ordensnormen und den Erwartungen ihrer Umgebung zu vermitteln, mit der Folge, dass in vielen Fällen Letztere in den Vordergrund traten.

Die auf solcher Grundlage weiterhin gepflegten Praktiken »guter Korrespondenz« gelangten vor allem dann zur Kenntnis der Ordensoberen, wenn Spannungen das Einvernehmen vor Ort störten und sich einzelne Ordensangehörige als besonders regeltreu positionierten. Selbst gegen einen Visitator konnten sich in einem solchen Fall die Vorwürfe richten. So schrieb der Provinzialvikar und Prior des Konvents von Isfahan 1669, entgegen seiner eigenen Anordnung habe der Visitator Francesco di Gesù in Schiras erlaubt, dass ein Laie im Refektorium der unbeschulten Karmeliten andere Laien zu einem Bankett mit Fleischspeisen lud. Jeden Abend treffe man sich im Haus des Ordens für mehr als zwei Stunden mit den weltlichen Gästen.<sup>139</sup> Die Klage richtete sich gegen einen Visitator, der strenge Observanz einforderte und sich dem Vernehmen nach selbst nicht daran hielt: So sei der Visitator während seines Aufenthalts in Bandar ‘Abbās zweimal zu Pferd ausgeritten, was der »Bescheidenheit eines Ordensgeistlichen und der Glaubwürdigkeit des Reformordens« nicht angemessen sei, während er zugleich die Missionare ermahne, sich an die *ordinationes* eines früheren Visitators, Raymond de Sainte-Marguerite, zu halten, der den Gebrauch von Pferden außer im Notfall strikt untersagt habe.<sup>140</sup>

Dass die Auseinandersetzung über die mehr kontemplative oder missionarische Ausrichtung des Ordens virulent blieb, zeigt ein Visitationsbericht aus dem

---

Valle, [Diario di viaggio], 1614–1626 (hier 23./24.2.1617) (BAV, Ottob. lat. 3382, fol. 11–260r, hier 69r).

138 Zur Bedeutung der Einnahmen aus der Beherbergung von Reisenden in der lokalen Konventsökonomie: 6,3,3. *Lokale Ökonomien*.

139 P. Dionisio di Gesù O.C.D. an [P. Philippe de la Très Sainte Trinité, *praepositus generalis* O.C.D. ?], Bandar ‘Abbās, 15.2.1669 (AGOCD, 237/d/8).

140 »[...] il che io grandemente sinti [sic], per non convenire questo a modestia religiosa, e credito della Religione reformata« (ebd.).



Jahr 1677. Der Visitator meinte damals, Anlässe, den Konvent zu verlassen, gäbe es eigentlich selten; es genüge, einmal pro Woche nach Neu-Dschulfa zu gehen. Völlig unangemessen sei es, wenn ein unbeschuhter Karmelit außer Hauses mit Laien esse und trinke und an großen Banketten teilnehme. Einen Missstand sah er auch darin, dass die unbeschuheten Karmeliten in Persien keine gemeinsame Hauswirtschaft hatten: Die Konventsoberen lebten in großem Überfluss. Viele suchten die Freundschaft von Laien, um sich besser zu versorgen; die Prioren behielten viele Geschenke einfach für sich, statt sie mit den übrigen Patres zu teilen. Infolgedessen reisten die einen wie Ritter und die anderen wie Bettler, und während der Reisen würden viele überflüssige Ausgaben getätigt.<sup>141</sup> Im Anschluss an die Visitation verbot das Definitorium 1678 den Missionaren – auch den Oberen –, an öffentlichen Banketten teilzunehmen. Bei Zuwiderhandlungen sollte der Provinzialvikar einfachen Geistlichen als Strafe fünfzehn Tage geistlicher Übungen auferlegen, Superiore hingegen ihrer Ämter entheben.<sup>142</sup>

Die *ordinatio* des Visitators von 1677 knüpfte bei der Instruktion für die Missionare in Persien und im Orient von 1630 an. Diese hatte das *Definitorium generale* zu einem Zeitpunkt erlassen, als jene die Oberhand gewonnen hatten, die der missionarischen *actio* ablehnend gegenüberstanden. Als das *Definitorium generale* 1683 die über die Jahre hinweg festgelegten Richtlinien in einer neuen Instruktion zusammenfasste, versuchte es demgegenüber, die Disziplin eines mehr kontemplativ ausgerichteten Ordens mit den Erfordernissen der Mission zu versöhnen. Letzteren entsprach etwa die ausdrückliche Verpflichtung, den Armeniern und allen anderen, deren Errettung den Missionaren oblag, zur Verfügung zu stehen, indem man sie freundlich behandelte und, soweit dies Sitte war, häufig auch in ihren Häusern besuchte. Was bisher nur als Ausnahme geduldet worden war, wurde also zur Pflicht der Missionare erklärt.<sup>143</sup>

141 P. Giovanni Battista di San Giuseppe, Generalvisitator O.C.D., an die *definitores generales* O.C.D., Isfahan, 9.9.1677 (AGOCD, 236/m/5). Gemäß den Konstitutionen des Ordens sollten alle Güter eines Konvents allen gemeinsam gehören; kein Pater sollte auch nur die geringste Sache als Eigengut besitzen (Constitutiones Carmelitarum Discalceatorum [...] 1605, pars I, cap. 3, 37f. So auch in den folgenden Fassungen von 1611 und 1631: Regula primitiva et Constitutiones Fratrum Discalceatorum [...] 1611, pars I, cap. 3, 17; Constitutiones Fratrum Discalceatorum [...] 1631, pars I, cap. 3, 21). Abschließbare Truhen und Kästen in den Zellen der Ordensbrüder waren gemäß den Konstitutionen verboten (Primae Constitutiones Congregationis Sancti Eliae [...] 1599, pars I, cap. 4, 50; Constitutiones Carmelitarum Discalceatorum [...] 1605, pars I, cap. 3, 40; Regula primitiva et Constitutiones Fratrum Discalceatorum [...] 1611, pars I, cap. 3, 31; Constitutiones Fratrum Discalceatorum [...] 1631, pars I, cap. 3, 24).

142 *Definitorium generale*, 27.6.1678 (*Fortes*, Acta definitorii generalis O.C.D., Bd. 2, 181).

143 *Instruktionen pro missionibus orientalibus*, bestätigt durch das *Definitorium generale* am 28.7.1683, verabschiedet am 30.7.1683 (AGOCD, Acta Definitorii Generalis ab

Die Instruktion von 1683 verzichtete darauf, die Bedingungen, unter denen die Missionare das Haus verlassen durften, im Einzelnen zu definieren. Erst in einer späteren Fassung verpflichtete das Definitorium die Missionare dazu, eine Erlaubnis ihres Superiors einzuholen, wenn sie das Haus verlassen wollten, selbst dann, wenn sie zur Abnahme der Beichte gerufen wurden. Die Oberen sollten dafür sorgen, dass sich ihre Untergebenen nicht unnötig in den Häusern von Laien aufhielten, sondern alle nützlich im Konvent beschäftigt seien. Neben diesem grundsätzlichen Bekenntnis zu einem Leben im Konvent wurden allerdings zugleich neue Bestimmungen eingefügt, die zu Tätigkeiten außerhalb des Konvents verpflichteten: Die Missionare sollten darüber wachen, dass die »Herde Christi nicht durch die Wölfe geraubt werde« und »dieser Herde täglich neue Schafe hinzugefügt werden«. Ausdrücklich wurden sie angewiesen, sich zur Predigt des Wortes Gottes und zur Spende der Sakramente auch in benachbarte Ortschaften zu begeben, mit schriftlicher Erlaubnis des nun als Präfekt bezeichneten Provinzialvikars sogar über eine Distanz von dreißig italienischen Meilen hinaus.<sup>144</sup>

Dennoch wurde der unbeschuhete Karmelit Élie de Saint-Albert, der 1679 nach Neu-Dschulfa zog und dort konfessionelle Eindeutigkeit mit der sozialen Nähe zu armenischen Laien, insbesondere der Familie Sceriman, verband, 1684 durch den Visitor, Agnello dell'Immacolata Concezione, getadelt. Dieser warf Élie de Saint-Albert, zwischen 1682 und 1686 Prior des Konvents in Isfahan, vor, seine Praxis, in der armenischen Vorstadt in den Häusern von Laien zu speisen, zu trinken und zu übernachten, verstoße gegen das Armutsgebot des Ordens, auch wenn damit die Möglichkeit verbunden war, nach dem Essen eine religiöse Rede zu halten.<sup>145</sup> Genauso wie die Besuche von Élie de Saint-Albert in Neu-Dschulfa gerieten die Gegenbesuche der Armenier in den Fokus der Kritik: Ein Mitbruder, Fortunato di Gesù Maria, bat die Ordensoberen um die Rückkehr nach Europa, um »gemäß seines Standes als reformierter Karmelit« zu leben. Das Haus in Isfahan sei »mehr ein Gasthaus für die weltlichen Freunde« des Priors als ein Konvent.<sup>146</sup> Der Visitor, Agnello dell'Immacolata Concezione, tadelte

---

anno 1676 usque ad annum 1687, Bd. 6, 243 f., Zitat: 244, zit. in: [Chick], Chronicle, Bd. 2, 754).

144 Instruktionen conditae a Definitorio nostro generali die 30 Julii anni 1683, confirmatae ab eodem Definitorio die 20 10<sup>bis</sup> an. 1719 atque iterum confirmatae, additis quibusdam, et quibusdam mutatis ob mutatum statum missionum: »Sint missionarii nostri vigilantes ne Christi grex rapiatur a lupis, ut de die in diem huic gregi novae addantur oves, et hunc gregem pascant exemplo, consilio, praedicatione, atque fideli sacramentorum administratione, prout decet viros apostolicos.« (AGOCD, 289/e/1).

145 P. Agnello dell'Immacolata Concezione, Generalvisitor O. C. D., an den *praepositus generalis* und die *definitores generales* O. C. D., Schiras, 26.10.1684 (AGOCD, 238/k/1 und 2).

146 P. Fortunato di Gesù Maria O. C. D. an P. Bernardo Maria di Gesù, *procurator generalis* O. C. D., Isfahan, 10.6.1684: »[...] la Casa d'Aspahano è fatta più osteria per li suoi amici

zwar seinerseits Pater Fortunato wegen seiner mangelnden Regelobservanz, warf aber zugleich dem Prior vor, den Konvent in eine »Karawanserei für Armenier« verwandelt zu haben; diese stellten ihre Pferde vor den Zellen der Geistlichen ab und störten damit nicht wenig die Ruhe. Die ganze Sorge des Priors gelte den Armeniern, während es sonst im Haus an allem mangle.<sup>147</sup>

Nicht nur bei den unbeschulten Karmeliten stellte sich ein mehr oder weniger ausgeprägtes Spannungsverhältnis zwischen jenen ein, die auf buchstabengetreue Regelobservanz pochten, und jenen, die Abweichungen davon unter Berufung auf ihre Landeskenntnisse als unumgänglich rechtfertigten. Seine Bitte um die Erlaubnis zur Rückkehr in seine Ordensprovinz begründete der Jesuit Jacques Tilhac 1700 auch mit den Gefahren, denen sein Seelenheil in Persien wegen der unvermeidlichen Integration in eine überkonfessionelle Soziabilität ausgesetzt sei: Der Verpflichtung, andere Europäer zu besuchen, könnten sich selbst jene Missionare, die weniger Zeit zu verlieren hätten als andere, nicht immer entziehen. Bei den Besuchen werde nach Landessitte viel gegessen und getrunken. Dazu kämen die Gastmähler der Missionare selbst aus Anlass der Ordens- und Kirchenfeste oder bei Gesandtschaften. Man sage, mit diesen Besuchen und Versammlungen werde die Nächstenliebe unterhalten, doch die wahre Nächstenliebe eines Missionars, das heißt die Liebe zu Gott und die Sorge um das Seelenheil, pflege man kaum auf diese Weise. Eine lange Erfahrung zeige, dass die Besuche und Versammlungen bald »den ganzen inneren Geist eines Ordensgeistlichen« ruinierten.<sup>148</sup> Die Praktiken waren das Ergebnis einer Integration der Missionare in lokale soziale Kontexte, deren Ausmaß und Konsequenzen nirgends so deutlich zutage treten wie aus der Perspektive der Konventsökonomie, auf die deshalb im Folgenden einzugehen ist.

---

secolari, che sono canaglia, che casa di Religiosi [...]. Il che fa ad'ognuno desiderare che venga qualche superiore d'Europa per remediare a quanti mali o almeno de darci licenza a poter venire in Europa, perché qui non si può vivere conforme lo nostro stato di Carmelitani Riformati.« (AGOCD, 237/k/9).

147 P. Agnello dell'Immacolata Concezione, Generalvisitor O.C.D., an den *praepositus generalis* und die *definitores generales* O.C.D., Schiras, 26.10.1684 (AGOCD, 238/k/1).

148 Denkschrift von P. Jacques Tilhac S.J., Beilage zu seinem Brief an P. Tirso González, Ordensgeneral S.J., Isfahan, 27.12.1700: »La charité, c'est-à-dire l'amitié, s'entretient par toutes ces visites, et toutes ces assemblées, j'y consens; mais en vérité la véritable charité d'un missionnaire, qui est l'amour de Dieu, et le zèle du salut des âmes ne s'entretient guère par ces voies, qu'une longue expérience nous fait voir qui ruinent bien tôt ordinairement tout l'esprit intérieur d'un religieux.« (ARSI, Gallia, 97 II, fol. 394r–395v). Inwiefern der Umstand, dass der Adressat des Schreibens, P. Tirso González, als Kritiker einer laxen Moralthologie zum Ordensgeneral gewählt wurde, die Formulierungen prägte, muss offenbleiben. Über Pater González: *Colombo, Convertire i musulmani*.

### 6.3 Allzu weltliche Geschäfte

Hält man sich an die Akten der *Propaganda fide*, entsteht der Eindruck, dass die Subsidien aus Europa den wichtigsten Teil der Finanzierung der Missionen ausmachten. Aktenkundig wurden dort schon bald nach der Gründung der Kongregation 1622 die Subsidien zugunsten der unbeschuhten Karmeliten, nach deren Niederlassung in Neu-Dschulfa in den 1680er Jahren auch jene für die Dominikaner der römischen Kongregation von Santa Sabina. Die Augustiner, Kapuziner und Jesuiten erhielten finanzielle Unterstützung in nicht quantifizierbarer Höhe aus Portugal und dem *Estado da Índia*, Frankreich beziehungsweise Polen. Der Eindruck, die Einkünfte der unbeschuhten Karmeliten hätten im Wesentlichen aus den Subsidien bestanden, wird durch die Tatsache verstärkt, dass die Beziehungen zwischen der *Propaganda fide* und dem Orden durch die Auseinandersetzungen um die Verfügungsgewalt über das Vermächtnis, aus dessen Erträgen die Zahlungen erfolgten, belastet wurden. In Wirklichkeit war die ökonomische Bedeutung dieser Subsidien im Alltag der Missionen verschwindend gering. In Basra, wo zwei erhaltene Rechnungsbücher quantitative Einblicke in die Konventsökonomie ermöglichen, machten die Überweisungen aus Italien zwischen 1719 und 1753 nur gerade 2,4 % der Einnahmen der unbeschuhten Karmeliten aus.<sup>149</sup> Kaum etwas spricht dafür, dass die Größenverhältnisse im Kernland des Safavidenreiches wesentlich anders waren als in der nun unter osmanischer, früher unter safavidischer Herrschaft stehenden Hafenstadt am Persischen Golf. Dies wirft Fragen auf, die in der Geschichte katholischer Mission in der Frühen Neuzeit bisher fast nur für die Gesellschaft Jesu gestellt und auch hier bloß teilweise erforscht wurden.<sup>150</sup> Im Folgenden soll als Erstes der bereits bekannte normative Rahmen, wie er durch den Orden der unbeschuhten Karmeliten und sekundär durch die römische Kurie abgesteckt wurde, kurz skizziert werden. Sodann beleuchten wir die Praxis der römischen Subsidien. Weitgehend Neuland betreten wir schließlich mit der Frage nach der realen Ökonomie der Niederlassungen in Persien.<sup>151</sup> Neben Isfahan und Neu-Dschulfa wird hier Basra aus zwei Gründen

149 Liber accepti et expensi Residentiae nostrae Bassorae mense Ianuario anni 1674 usque ad mensem inclusive decembrem anni 1727 (AGOCD, 483/f); [Liber computum], 1728–1772 (AGOCD, 484/e). Vgl. 6.3.3. *Lokale Ökonomien*.

150 Die Forschung zur Finanzgeschichte der Jesuitenmissionen konzentrierte sich bis in jüngste Zeit auf die Niederlassungen in den portugiesischen und spanischen Kolonialgebieten. Siehe die Bilanz der bisherigen Forschung in *Vermote*, *Finances of the Missions*.

151 Die *Chronicle of the Carmelites in Persia* gibt wichtige Einblicke in die Praxis der römischen Subsidienzahlungen, stellt jedoch die Frage nach den alternativen Finanzierungsquellen nicht ([Chick], *Chronicle*, Bd. 2, 757–772).

miteinbezogen: Zum einen blieb die dortige Mission organisatorisch auch nach der osmanischen Eroberung der Stadt aus Ordenssicht Teil der Persienmissionen, zum anderen ist hier ausnahmsweise die lokale Finanzbuchhaltung über mehrere Jahrzehnte hinweg überliefert, was fundierte quantitative Aussagen über die Herkunft der Einkünfte des Konvents ermöglicht. Auf dieser Grundlage kann die Frage nach der Bedeutung der Subsidien im Verhältnis der Missionare vor Ort zu den Ordensoberen und zur Propagandakongregation neu gestellt werden.

### 6.3.1 Römische Normen

Aus römischer Sicht waren die Dinge im Wesentlichen klar: Dass sich die Missionare nicht in die Geschäfte von Laien einmischen und der Beteiligung an Handels- und Finanzgeschäften enthalten sollten, zieht sich als roter Faden durch die Texte, mit denen die Ordensoberen und die Propagandakongregation in den Alltag der Missionen eingriffen. Es lag in der Konsequenz der radikalen Abkehr von der »Welt«, wie sie die thesesianische Reform gefordert hatte, dass sich gerade die unbeschuheten Karmeliten von weltlichen Geschäften fernhalten sollten. 1621 erinnerte Vicente de San Francisco als Generalvisitator in seinen *ordinationes* daran, dass es den Patres aufgrund der Konstitutionen verboten sei, im Namen von Laien Kredit- und Handelsgeschäfte zu tätigen.<sup>152</sup> Mit der Instruktion von 1630 für die Missionen in Persien und im Orient erinnerte das *Definitorium generale* an das in den Konstitutionen enthaltene Verbot, sich in die Geschäfte von Laien einzumischen. Ebenso wenig sollten die Missionare Kaufleuten und anderen Personen Geld leihen.<sup>153</sup> 1644 erinnerte das Generalkapitel einmal mehr

152 [Ordinationes], durch P. Vicente de San Francisco, Generalvisitator O.C.D., Isfahan, 22.9.1621 (AGOCD, 235/1/1 und 236/a/14). Vgl. Ordenaciones de la visita general para Ispahán y misión de Persia, o.O., undatiert (AGOCD, 236/a/46). Ein ausdrückliches Verbot wurde 1605 in die Konstitutionen aufgenommen und in den Fassungen von 1611 und 1631 übernommen: »Quia vero externa negotia pietatis intuitu suscepta observationem Regulae nostrae recessum tam serio praescribentis frequenti exitu enervare possent, praecipimus ut fratres nostri, tam Superiores quam subditi, iuxta consilium Apostoli aientis: *Nemo militans Deo, implicat se negotiis saecularibus*: ab saeculi negotiis, etiam pietatis obtentu gerendis, accuratissime abstineant, nisi charitate Christiana cogi videantur, neque Superiores vel subditi, etiam pietatis praetextu, admittant alicuius negotii expeditionem, ad quam e claustro saepe prodire sit necessarium, sub poena de illis pro culpa modo sumenda.« (Constitutiones Carmelitarum Discalceatorum [...] 1605, pars I, cap. 13, 54 f. Vgl. Regula primitiva et Constitutiones Fratrum Discalceatorum [...] 1611, pars I, cap. 13, 40; Constitutiones Fratrum Discalceatorum [...] 1631, pars I, cap. 13, 48).

153 Instruktion per gli nostri padri della missione de Persia et Oriente che si manda d'ordine del definitorio generale del 1630 a 6 di Jenaro, unterzeichnet durch P. Fernando de Santa

an das Verbot, sich in weltliche Geschäfte einzumischen; Ordensobere sollten für sechs Monate von ihren Ämtern suspendiert werden, einfache Geistliche für ein Jahr Sitz und Stimme verlieren, wenn sie sich als Bevollmächtigte, Agenten oder Güterverwalter ordensfremder Personen betätigten oder sich am Aushandeln von Ehen beteiligten.<sup>154</sup> 1683 bestätigte das Definitorium mit der Instruktion für die Missionare im Orient das Verbot, sich »in die Geschäfte von Laien« einzumischen. Anders als 1630 wurde den Konventen und übrigen Niederlassungen jetzt erlaubt, in dringenden Fällen Geld gegen Zins anzulegen. Voraussetzung war die Zustimmung des Kapitels der Konvente beziehungsweise aller Geistlichen in den übrigen Niederlassungen sowie eine schriftliche Bewilligung des Provinzialvikars. Der Provinzialvikar seinerseits wurde nun sogar verpflichtet, alle Almosen, welche die Konventualen von Goa erhielten, gewinnbringend anzulegen und die Zinsen den Bedürfnissen der Niederlassungen entsprechend zu verteilen.<sup>155</sup>

Neu an der Instruktion von 1683 war, dass sich das *Definitorium generale* des Ordens nun auch auf Konstitutionen der Propagandakongregation bezog. Der erste Sekretär der Kongregation, Francesco Ingoli, hatte die Raffgier vieler Missionare bekanntlich als eines der Haupthindernisse für eine erfolgreiche Missionstätigkeit bezeichnet. Besonders im Blick hatte er dabei den materiellen und symbolischen Gewinn, den die Missionare aus der Vermittlung von Objekten aus fremden Ländern zogen.<sup>156</sup> Solche Kritik bestimmte im 17. und 18. Jahrhundert

---

María, *praepositus generalis* O.C.D. (AGOCD, 289/e/1).

154 Generalkapitel, 20. und 23.4.1644 (*Fortes*, Acta capituli generalis O.C.D., Bd. 2, II, 28). Bestätigung: 13. und 15.5.1647, 10. und 11.5.1650, 5.5.1653, 8.5.1656, 7.5.1659, 2.5.1662, 27.4.1665, 21.4.1671 (ebd., Bd. 2, 46, 61; 95, 110; 146, 183, 217, 254, 292, 333). 1674 fügte das Generalkapitel hinzu, dass sich die in den Konstitutionen den Ordensoberen gegebene Kompetenz, sehr selten eine Lizenz zu erteilen, nur auf rasch zu beendende Geschäfte beziehe (Generalkapitel, 17.4.1674 [ebd., Bd. 2, 369]). Bestätigung in dieser Form: Generalkapitel, 10.5.1677, 13.5.1680, 24.5.1683, 6.5.1686, 2.–3.5.1689, 1.5.1692, 26.4.1695, 21.4.1698 (ebd., Bd. 2, 406, 451, 497, 536 f., 574 f., 601, 638 f., 681), 18.4.1701, 16.4.1704, 16.5.1707, 12.5.1710, 8.5.1713, 4.5.1716, 2.5.1719, 28.4.1722, 24.4.1725, 19.4.1728, 16.4.1731, 17.5.1734, 14.5.1737, 9.5.1740, 6.5.1743, 28.4.1750 (ebd., Bd. 3, II, 50, 88, 121 f., 154 f., 188, 219, 254, 290, 323, 361 f., 395, 431, 454, 471, 487).

155 *Instructiones pro missionibus orientalibus*, bestätigt durch das *Definitorium generale* am 28.7.1683, verabschiedet am 30.7.1683 (AGOCD, Acta Definitorii Generalis ab anno 1676 usque ad annum 1687, Bd. 6, 243, 250, zit. in: [Chick], *Chronicle*, Bd. 2, 755). Vgl. *Instructiones conditae a Definitorio nostro generali die 30 Julii anni 1683, confirmatae ab eodem Definitorio die 20 10<sup>bis</sup> an. 1719 atque iterum confirmatae, additis quibusdam, et quibusdam mutatis ob mutatum statum missionum* (AGOCD, 289/e/1). In dieser späteren Fassung der Instruktion wurden die Oberhäupter der einzelnen Missionen – in Persien also der Provinzialvikar – entsprechend der Terminologie der Kurienkongregationen als Präfekten bezeichnet.

156 Vgl. die Ausführungen zu Beginn dieses Kapitels.

den durch die Kurie festgelegten normativen Rahmen; diesbezüglich seien hier nur einige Eckpunkte genannt. Als Urban VIII. 1633 auf Betreiben der Propagandakongregation mit der Bulle *Ex debito pastoralis officii* die Missionsgebiete in Asien, die nicht der direkten portugiesischen Herrschaft unterstanden, aus der Unterwerfung unter das *Padroado* löste, untersagte er zugleich den dort tätigen Ordensgeistlichen unter Androhung der Exkommunikation und anderer Strafen jede direkte oder indirekte Beteiligung an Handels- und Finanzgeschäften mit Gewinnabsicht.<sup>157</sup> In der Instruktion für die apostolischen Vikare von 1659 wiederholte die Propagandakongregation dieses Verbot.<sup>158</sup> 1669 erklärte Papst Clemens IX. (Giulio Rospigliosi, 1667–1669) in der Konstitution *Sollicitudo pastoralis officii*, die materielle Notlage der Missionen sei kein Grund dafür, das Verbot zu missachten. Nicht nur die zuwiderhandelnden Missionare selbst sollten der Exkommunikation verfallen, sondern auch die Oberen, welche die Verstöße nicht verfolgten. Das Verbot erstreckte sich nun nicht mehr nur auf Asien, sondern auch auf Amerika.<sup>159</sup> In einem ausführlichen Bericht über die Missstände in den Missionen warf Kardinal Giuseppe Renato Imperiali 1707 den Ordensgeistlichen einmal mehr vor, den persönlichen Vorteil zu suchen und Handelsgeschäfte zu betreiben.<sup>160</sup> Die daraufhin durch die Propagandakongregation verabschiedeten Regeln schärfen den Missionaren erneut die einschlägigen Verbote – insbesondere die päpstliche Konstitution von 1669 – ein: »Und weniger noch sollt Ihr Euch in Geschäfte mit Laien, seien es Katholiken oder Ungläubige, einmischen oder mit anderen [Geschäfte] abschließen, die spezifische Verrichtungen von Laien und Kaufleuten sind.«<sup>161</sup> Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass

157 Bulle *Ex debito pastoralis officii* von Urban VIII., 22.2.1633 (ed. in: *Collectanea S. Congregationis de Propaganda fide*, Bd. 1, 18 f., hier 19, zusammengefasst in: *Metzler*, *Orientation, programme et premières décisions*, 170–171; *ders.*, *Die Kongregation in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, 280; *Grentrup*, *Das kirchliche Handelsverbot*, 259).

158 *Metzler*, *Orientation, programme et premières décisions*, 170 f.

159 Konstitution *Sollicitudo pastoralis officii* von Clemens IX., 17.6.1669 (ed. in: *Collectanea S. Congregationis de Propaganda fide*, Bd. 1, 57–59, zusammengefasst in: *Metzler*, *Die Kongregation in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, 280; *Grentrup*, *Das kirchliche Handelsverbot*, 260). Mit der Konstitution *Sollicitudo pastoralis officii* nahm Clemens IX. Stellung in den Auseinandersetzungen, welche die Ankunft der beiden apostolischen Vikare Pierre Lambert de La Motte und François Pallu in Südostasien 1662 beziehungsweise 1664 ausgelöst hatte. Die Handelsgeschäfte waren auch unter den Jesuitenmissionaren selbst nicht unumstritten, wie die Abhandlung *Religiosus negotiator, sive dissertatio brevis, in qua quaeritur an Societatis Jesu religiosi liceat in Indiis orientalibus negotiari* von Pater Joseph Tissanier zeigt (*Chappoulié*, *Le Religiosus negotiator*).

160 *Congregazione generale*, 3.10.1707 (APF, Acta, Bd. 77, fol. 379r–387r, zusammengefasst nach: *Metzler*, *Die Kongregation im Zeitalter der Aufklärung*, 51).

161 *Regulae ac Decreta Sacrae Congregationis Propagandae Fidei ab episcopis, vicariis apostolicis caeterisque missionariis observanda*, undatiert: »Minusque ingeratis in negotiis

sowohl der Orden als auch die römische Kurie weltliche Geschäfte weitgehenden Restriktionen unterwarfen. Zugleich dürfte die häufige Wiederholung der Verbote als Hinweis auf deren Nichtbeachtung zu werten sein.

### 6.3.2 Die Subsidien aus Rom

Die Einhaltung der Vorgaben von Orden und Kurie hätte eine hinreichende Dotierung oder die Finanzierung durch Almosen und Messstiftungen vorausgesetzt. Bevor wir versuchen, Einblicke in die lokale Ökonomie der Persienmissionen der unbeschuhten Karmeliten zu gewinnen, muss deshalb die Praxis der Subsidienzahlungen vorgestellt werden. 1608 vermachte Francesco Cimino, barone di Cacurri, der als Pönitent in Neapel einen der späteren Persienmissionare, Juan Thadeo de San Eliseo, kennengelernt hatte, 3000 neapolitanische Dukaten oder 2250 römische *scudi* pro Jahr für den Unterhalt eines Missionsseminars der unbeschuhten Karmeliten. Sein Neffe und Erbe, Paolo Cimino, sollte diese Summe aus den Erträgen des ererbten Besitzes bezahlen. Tatsächlich kam nur ein Teil des an sich recht stattlichen Legats je den unbeschuhten Karmeliten zugute. Da der Erbe seine Verpflichtung nicht erfüllen wollte, kam es zu einem langwierigen Prozess. Dieser wurde 1622 mit einem Vergleich abgeschlossen, aufgrund dessen sich das Missionsseminar mit einem Kapital von 21.103 neapolitanischen Dukaten (15.827 römische *scudi*) begnügen musste. Dieses bestand aus verschiedenen durch die spanische Krone veräußerten Umsatzabgaben im Königreich Neapel, deren Erträge von den politischen und wirtschaftlichen Umständen abhängig waren und jahrelang ausfielen.<sup>162</sup> Die Dotierung aus der Stiftung des Barons von Cacurri erfuhr keine Erweiterung aus anderen Legaten, welche diese Einbußen ausgeglichen hätten.

1617 beschloss das *Definitorium generale*, den Persienmissionaren aus den Stiftungserträgen pro Kopf je 50 *scudi* für die Hin- und Rückreise und jeweils 50 *scudi* pro Jahr zukommen zu lassen.<sup>163</sup> Mit der Summe von 50 *scudi* pro Jahr war

---

cum saecularibus, sive Catholici sint sive Infideles, nec cum aliis contrahite quod est peculiare officium saecularium, ac mercatorum.« (APF, SC Missioni. Miscellaneae Bd. 2, fol. 376v–377r, Zitat: 376v).

162 [Chick], Chronicle, Bd. 2, 757 f., 920; *Definitorium generale*, 23.3.1643 (*Fortes*, Acta definitorii generalis O.C.D., Bd. 1, 363).

163 *Definitorium generale*, 8.II.1617 (ebd., Bd. 1, 30, 47). Das Definitorium erhöhte das Reise-geld der Persienmissionare später auf 100 *scudi* (*Definitorium generale*, 5.IO.1632, 15.II.1633, 1.3.1635, 7.6. und 9.6.1638 [ebd., Bd. 1, 218, 232, 250, 305, 307]). 1653 erhielten die damals entsandten Patres je 50 *zecchini veneti* (etwa 97 *scudi*) (*Definitorium generale*, 4.6.1653 [ebd., Bd. 1, 506]). Umrechnung der *zecchini* in *scudi* aufgrund der Angaben für 1695 in: [Chick], Chronicle, Bd. 2, 774.



ein Standard gesetzt, nach dem sich in der Folge auch die Propagandakongregation richtete. Subsidien in gleicher Höhe bezahlte diese zu Beginn des 18. Jahrhunderts den Dominikanern der römischen Kongregation von Santa Sabina, die seit den 1680er Jahren in Neu-Dschulfa lebten.<sup>164</sup> Als apostolischer Vikar bekam der Dominikaner Barnaba Fedeli di Milano 100 *scudi*, als Bischof 200 *scudi* pro Jahr von der *Propaganda fide*.<sup>165</sup> Auch für die drei Nachfolger Fedelis aus dem Orden der unbeschuhten Karmeliten sah die Kongregation den gleichen Betrag vor.<sup>166</sup>

Der Betrag von 50 *scudi romani* pro Missionar entsprach ungefähr den Prokopfgeldern für Ernährung, Kleidung und medizinische Versorgung eines Bettelmönchs in Italien in der Mitte des 17. Jahrhunderts.<sup>167</sup> Angesichts der geforderten Bescheidenheit des Lebenswandels musste er deshalb aus der italienischen Sicht der Ordensoberen der unbeschuhten Karmeliten oder einer Kurienkongregation angemessen erscheinen. Dabei blieben allerdings Unterschiede in den Lebenshaltungskosten sowie die Überweisungs- und Wechselverluste unberücksichtigt. Noch ein weitaus größeres Problem war, dass die vorgesehenen Summen nur sehr unvollständig und teilweise mit großen Verzögerungen nach Persien gelangten.<sup>168</sup> Im Zeitraum von 35 Jahren zwischen 1719 und 1753 erhielten die unbeschuhten Karmeliten in Basra nur gerade elf Überweisungen aus Rom.<sup>169</sup> Über die verschiedenen Kanäle, die ihnen zur Verfügung standen, drängten die Missionare deshalb immer wieder auf eine zuverlässigere Finanzierung. Darauf hatte bereits der von Juan Thadeo de San Eliseo 1619 dem Definitorium vorgelegte Vorschlag abgezielt, die Dotierung jeweils zwei Jahre im Voraus zu überweisen, sodass in Persien notfalls eine Reserve für ein Jahr vorhanden wäre. Es sei nicht sinnvoll, 500 *scudi* in Italien in Reserve zu halten; dieses Geld sollte vielmehr nach Persien

164 *Congregazione generale*, 22.8.1707 (APF, Acta, Bd. 77, fol. 274v–275r). Zu Beginn des 18. Jahrhunderts sollten die Missionen der unbeschuhten Karmeliten gemäß den Abrechnungen von San Pancrazio ebenfalls weiterhin je 50 *scudi* pro Missionar erhalten ([*Chick*], *Chronicle*, Bd. 1, 515).

165 *Congregazione generale*, 17.12.1715 (APF, Acta, Bd. 85, fol. 675v).

166 Vgl. I.4. »Stiefmutter« oder Protektorin? *Missionare und Propaganda fide*.

167 Für Bettelmönche in Italien hat Emanuele Boaga einen Durchschnittswert von 45 *scudi* ermittelt, für Benediktiner hingegen einen solchen von 95 *scudi* (Boaga, *La soppressione innocenziana*, 56; *ders.*, *Aspetti e problemi*, insbes. 99). Jesuiten im Piemont hatten ebenfalls deutlich höhere Ausgaben als Bettelmönche: in Turin pro Kopf und Jahr für Essen, Kleidung und Haushaltgegenstände 71, in Vercelli 65 und in Mondovi 58 *scudi* (Erba, *La Chiesa sabauda*, 208, zit. in: *Rurale*, Monaci, frati, chierici, 69).

168 [*Chick*], *Chronicle*, Bd. 1, 514–516.

169 *Liber accepti et expensi Residentiae nostrae Bassorae mense Ianuario anni 1674 usque ad mensem inclusive decembrem anni 1727* (AGOCD, 483/f); [*Liber computum*], 1728–1772 (AGOCD, 484/e).

überwiesen werden.<sup>170</sup> Das *Definitorium generale* kam den Bitten 1620 mit dem Beschluss entgegen, alljährlich 500 *scudi* aus den Einkünften des Legats von Baron Cacurri nach Persien zu senden.<sup>171</sup> Da die Überweisungen in der Folge trotzdem nicht mit größerer Regelmäßigkeit eintrafen, beschlossen die Patres in Isfahan 1624, ihren Prior Próspero del Espíritu Santo nach Rom zu senden. Sie seien gezwungen, sich zu verschulden, um die laufenden Ausgaben zu decken. Sie schlugen vor, im Einklang mit dem Armutsgebot des Ordens einen oder zwei Patres nach Frankreich zu senden, mit der Aufgabe, dort um Almosen zu betteln. Fürsten und Republiken sollten ersucht werden, die Protektion der Niederlassungen in Persien zu übernehmen.<sup>172</sup> Erstmals trat nun 1625 die Propagandakongregation als Protektorin der Persienmissionen auf, indem sie diesen einen Beitrag von 500 *scudi* zur Tilgung der Schulden gewährte, die der Prior der unbeschuhten Karmeliten beim Kauf eines Hauses für die Niederlassung in Schiras gemacht hatte. Weitere Konzessionen folgten: So sprach die Kongregation 1629 sechs unbeschuhten Karmeliten, die nach Persien entsandt wurden, ein Reisegeld von insgesamt 400 *scudi* zu. Gemessen an den geringen Mitteln, mit denen die *Propaganda fide* ausgestattet war, handelte es sich um recht ansehnliche Summen.<sup>173</sup> Allerdings brachten sie nur momentane Erleichterung und bildeten nicht den Ausgangspunkt für eine dauerhafte Finanzierung der Persienmissionen durch die Kurienkongregation.

Konnten die Patres also seit den 1620er Jahren gelegentlich davon profitieren, dass die Propagandakongregation ihren Anspruch auf die Leitung der Missionen mit finanziellen Zugeständnissen untermauerte und sich zugleich auch die Ordensoberen nach wie vor für zuständig hielten<sup>174</sup>, so änderte dies grundsätzlich nichts an der prekären Situation vor Ort. Als Alexander VII. 1655 die Verfügungsgewalt über die Einkünfte des Ordens, die für die Missionen bestimmt waren,

170 P. Juan Thadeo de San Eliseo O. C. D. an [P. Domingo de Jesús María, *praepositus generalis* O. C. D.], Isfahan, 3. I. 1619 (AGOCD, 237/m/13, zit. in: [*Chick*], Chronicle, Bd. 2, 758 f.).

171 *Definitorium generale*, 16. 6. 1620, bestätigt am 23. 6. 1623 (*Fortes*, Acta definitorii generalis O. C. D., Bd. 1, 66, 100).

172 P. Juan Thadeo de San Eliseo O. C. D., P. Balthasar de Santa Maria O. C. D., P. Domenico di Santa Maria O. C. D. an den *praepositus generalis* und die *definitores generales* O. C. D., Isfahan, 24. 8. 1624 (AGOCD, 233/d/16).

173 *Congregazioni generali*, 5. 9. 1625 (APF, Acta, Bd. 3, fol. 258v) und 30. I. 1629 (ebd., Bd. 6, fol. 212v). Zu den Finanzen der Propagandakongregation: I. I. I. *Begrenzte finanzielle Ressourcen*.

174 So beschloss das *Definitorium generale* am 8. 6. 1638, den Konvent in Isfahan und die Niederlassung in Schiras mit 600 *scudi* zu unterstützen (*Fortes*, Acta definitorii generalis O. C. D., Bd. 1, 306). 1645 sandte das *Definitorium generale* 600 *reales de a ocho* (600 *scudi*) (*Definitorium generale*, 24. 3. 1645 [ebd., Bd. 1, 396]), 1653 350 *zecchini veneti* (etwa 677 *scudi*) nach Isfahan (*Definitorium generale*, 4. 6. 1653 [ebd., Bd. 1, 506]). Umrechnung der *zecchini* in *scudi* aufgrund der Angaben für 1695 in: [*Chick*], Chronicle, Bd. 2, 774.

der *Propaganda fide* übertrug, weckte dies im Gegenteil bei den Missionaren neue Befürchtungen. Nun mussten sie über ihre Ordensoberen und den Generalprokurator eine Kurienkongregation zum Handeln bewegen, die als unnahbar galt und den Bittstellern das Leben schwer machte.<sup>175</sup>

Bei der *Propaganda fide* wusste man sowohl um die ungenügende Dotierung als auch um die Probleme, die den Geistlichen vor Ort aufgrund der unvollständigen und verspäteten Überweisungen erwuchsen. 1683 etwa wurde im Sekretariat der Kongregation festgehalten, dass die unbeschuhten Karmeliten in Persien nur über eine schlechte Dotierung aus den Einkünften der Stiftung des Barons Cacurri verfügten. Die Erträge beliefen sich damals gerade noch auf 1460 *scudi*, von denen 800 für den Unterhalt des *Seminario di San Pancrazio* in Rom verwendet wurden. Die verbleibenden 660 *scudi* würden gewöhnlich durch die Reisekosten der Missionare verschlungen, weshalb die Mission in großem Mangel lebe.<sup>176</sup> Dennoch lehnte die Propagandakongregation 1695 unter Verweis auf die feste Dotierung aus der Stiftung ein Ersuchen der unbeschuhten Karmeliten in Persien um zusätzliche Subsidien zur Linderung ihrer Notlage ab.<sup>177</sup> Dabei waren von 1689 bis 1695 statt 2800 bloß 665 *scudi* nach Persien gelangt, wie Giuseppe Ignazio di Santa Maria als Prokurator der Missionare in Rom im Anschluss an den abschlägigen Entscheid der *Propaganda fide* in einer Denkschrift an deren Sekretär klagte. Während fünf Jahren sei überhaupt kein Geld aus Rom eingetroffen.<sup>178</sup> Waren es diese Klagen, die nun das *Definitorium generale* der unbeschuhten Karmeliten 1695

175 Vgl. i. a. »Stiefmutter« oder Protektorin? Missionare und Propaganda fide. Die neuen Zuständigkeiten werden zum Beispiel 1658 greifbar: Damals legte der Generalprokurator der unbeschuhten Karmeliten der Propagandakongregation die Bedürfnisse der Missionen in Persien dar, denen die Dotierung für zwei Jahre, insgesamt 1000 *scudi*, gesandt werden sollte. Zusammen mit der Überweisung dieses Betrages beschloss die Propagandakongregation, drei unbeschuhten Karmeliten je 100 *scudi* als Reisegeld mitzugeben (*Congregazione generale*, II. 4. 1658 [APF, Acta, Bd. 27, fol. 122r/v]). Diese Summe entsprach jener, welche zuvor von den Ordensoberen gesprochen wurde; sie wurde zum »gewohnten Reisegeld« (»solito viatico«) (*Congregazione generale*, 27. 5. 1659 [ebd., Bd. 28, fol. 75v]).

176 Sommario, verfasst durch [Odoardo Cibo], Sekretär der Propagandakongregation, 1683 (APF, SOCG, Bd. 486, fol. 386r, zit. in: [Chick], Chronicle, Bd. 2, 767). Ein etwas weniger negatives Bild ergibt sich aus einer Zusammenstellung für die Jahre 1684 bis 1689. Demnach beliefen sich die Erträge pro Jahr durchschnittlich auf 1611 *scudi*. Davon wurden 742 *scudi* für das *Seminario*, 851 *scudi* für Subsidien ausgegeben. Siehe die Zusammenstellung der Einnahmen und der Ausgaben für das Seminar und die Missionen der unbeschuhten Karmeliten, 1684–1689 (APF, SC. Stato temporale, Bd. 4, fol. 405v–406r).

177 *Congregazione generale*, 2. 8. 1695 (APF, Acta, Bd. 65, fol. 154r/v).

178 P. Giuseppe Ignazio di Santa Maria O. C. D. an [Odoardo Cibo, Sekretär von Propaganda fide], o. O., undatiert [26. 8. 1695] (APF, SC. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bd. 2, fol. 149r, zit. in: [Chick], Chronicle, Bd. 2, 767).

veranlassten, sich der Frage der Subsidien anzunehmen? In Absprache mit der Propagandakongregation beschloss es, die finanzielle Unterstützung der Missionen im Nahen Osten auf jene in Tripolis, Aleppo, Basra, Schiras und Isfahan zu begrenzen. Dort sollten jeweils zwei Priester mit einer Dotierung von je 50 *scudi* pro Jahr leben. Messeinkünfte und Almosen durften die Niederlassungen für sich behalten. Damit verbunden war der Versuch der Ordensoberen, Einblick in die Finanzen der Missionen zu gewinnen: Dem Generalkapitel sollten die Vertreter der Missionen über die empfangenen Subsidien und allgemein die Einnahmen und Ausgaben der Niederlassungen Rechenschaft ablegen.<sup>179</sup>

Am Umstand, dass die Subsidien unvollständig und verspätet vor Ort eintrafen, änderte sich auch in der Folgezeit nichts. In regelmäßiger Kadenz beklagten sich die Missionare in Persien bei der Propagandakongregation über diese Verhältnisse: 1701 hatte sich die Kongregation mit der Klage des Provinzialvikars und Priors der unbeschuhten Karmeliten in Isfahan zu beschäftigen, er habe die Subsidien für 1698 und 1700 sowie die Hälfte jener für 1699 nicht erhalten. Seit 1680 fehlten die Subsidien für mindestens sechs Jahre. 1704 musste die Kongregation über eine Klage der unbeschuhten Karmeliten beraten, sie hätten die Subsidien seit drei Jahren nicht erhalten. 1707 lag der *Propaganda fide* wieder eine Klage vor: Seit vielen Jahren sei das Geld nicht mehr eingetroffen, weshalb man sich habe verschulden müssen.<sup>180</sup> Weitere Klagen gingen an die Ordensoberen: 1721 klagte der Provinzialvikar dem *Definitorium generale*, er habe in Isfahan seit 1716 nur ein einziges Mal die den Missionen zustehende jährliche Dotierung erhalten.<sup>181</sup>

Betrachtet man die Antworten auf die Beschwerden der Missionare, so lässt sich bei der Propagandakongregation eine Tendenz ausmachen, angesichts geteilter Zuständigkeiten die Verantwortung für die Missstände auf die Ordensoberen abzuschieben, ohne etwas zu deren Linderung zu tun. Als 1701 die *Propaganda fide* den Generalprokurator der unbeschuhten Karmeliten zur Stellungnahme aufforderte, verwies dieser darauf, dass der zuständige Syndikus die Subsidien überwiesen habe, allerdings an Bischof Élie de Saint-Albert, dem die Weiterverteilung oblag, obwohl er sich damals in Rom aufhielt. 1707 meinte der Sekretär der

179 *Definitorium generale*, 21./22. II. 1695 (*Fortes*, Acta definitorii generalis O.C.D., Bd. 2, 399). 1698 beschloss das Definitorium, die gewohnten Subsidien in Höhe von 100 *scudi* pro Jahr und Niederlassung nach Isfahan, Basra, Schiras, Aleppo und Tripolis zu senden (*Definitorium generale*, 26.8.1698 [ebd., Bd. 2, 448]). Auftrag an den *Syndicus missionum*, die Subsidien im Voraus zu versenden: *Definitorium generale*, 15.5.1702 und 11.3.1707 (ebd., Bd. 2, 512, 581). Reisegeld von 80 *scudi* für die Missionare, die sich nach Basra, Isfahan und Neu-Dschulfa begaben: *Definitorium generale*, 22.3.1720 (ebd., Bd. 3, 118).

180 *Congregazioni generali*, 19.4.1701 (APF, Acta, Bd. 71, fol. 106r/v, 107v–108r), 16.12.1704 (ebd., Bd. 74, fol. 294v) und 28.3.1707 (ebd., Bd. 77, fol. 89r/v).

181 P. Faustino di San Carlo O.C.D. an das *Definitorium generale* O.C.D., Isfahan, 26.5.1721 (AGOCD, 238/g/9).

*Propaganda fide* zur erneuten Klage der unbeschulten Karmeliten, die Subsidien würden gar nicht durch die Kongregation selbst, sondern aus den Einkünften des *Seminario di San Pancrazio* bezahlt. Einen ähnlichen Bescheid erhielten im gleichen Jahr die Dominikaner in Isfahan, die ebenfalls bei der Propagandakongregation über die ausbleibenden Subsidien geklagt hatten: Der Prior von Santa Sabina in Rom und nicht die Kongregation sei für die Überweisung der jährlichen Subsidien in Höhe von 50 *scudi* pro Missionar zuständig.<sup>182</sup> Solche Bescheide waren formal zutreffend, dürften jedoch den Topos »römischer Langsamkeit« genährt haben, den die Missionare mit der Kurienkongregation verbanden.<sup>183</sup> Zugleich trugen sie in Verbindung mit den materiellen Zwängen dazu bei, Praktiken zu rechtfertigen, die dem Gebot strenger Observanz widersprachen. Entsprechend offen schilderte der Provinzialvikar in Isfahan 1721 dem *Definitorium generale* die Konsequenzen, welche die Patres vor Ort aus dem Nichteintreffen der jährlichen Dotierungen gezogen hatten: die Verschuldung bei nichtchristlichen Indern und protestantischen Engländern, die Herstellung und Kommerzialisierung von Wein, das Werben um die Gunst der Engländer in Bandar ‘Abbās, mit dem Ziel, Geld und Geschenke zu erhalten – Praktiken, von denen der Provinzialvikar wissen musste, dass sie in Rom nicht gern gesehen waren.<sup>184</sup>

### 6.3.3 Lokale Ökonomien

Die lokalen Konventsökonomien standen nur in einem entfernten Bezug zu den Vorgaben von Orden und Kurie. Die Grenzen zur Welt der Laien, wie sie der Orden und die römische Kurie zogen, mussten an den materiellen Zwängen zerbrechen, die sich aus der ungenügenden Finanzierung ergaben. Dass die Missionen in Persien diesbezüglich keine Einzelfälle darstellten, soll zum Schluss anhand der Forschung zu den Jesuitenmissionen in Süd- und Ostasien aufgezeigt werden.

Für die Niederlassung der unbeschulten Karmeliten in Basra verfügen wir über zwei Rechnungsbücher, die Einblicke in die lokale Konventsökonomie eröffnen, ein erstes für die Jahre 1674 bis 1727, ein zweites für die Jahre 1728 bis 1772.<sup>185</sup> Bei der Auswertung ist zu berücksichtigen, dass auch Rechnungsbücher nicht unbesehen

182 *Congregazioni generali*, 19.4.1701 (APF, Acta, Bd. 71, fol. 106r/v, 107v–108r), 28.3. und 22.8.1707 (ebd., Bd. 77, fol. 89r/v, 274v–275r).

183 Vgl. 1.4. »Stiefmutter« oder Protektorin? *Missionare und Propaganda fide*.

184 P. Faustino di San Carlo O.C.D. an das *Definitorium generale* O.C.D., Isfahan, 26.5.1721 (AGOCD, 238/g/9).

185 Liber accepti et expensi Residentiae nostrae Bassorae mense Ianuario anni 1674 usque ad mensem inclusive decembrem anni 1727 (AGOCD, 483/f); [Liber computum], 1728–1772 (AGOCD, 484/e).

als Abbild der Realökonomie zu betrachten sind. Darauf verweist eine Bemerkung, welche der rechnungsführende Vikar am Ende seiner Einträge für das Jahr 1718 anbrachte: Wem die Ausgaben für die beiden letzten Monate hoch erschienen, der müsse wissen, dass er erst jetzt begonnen habe, alles aufzuschreiben. Vorher nämlich habe er einen dritten Teil der Ausgaben nicht registriert.<sup>186</sup> Mit diesen Worten verabschiedete sich der Vikar aus Gründen, die nicht eruiert werden konnten, von einer Buchhaltungspraxis, die das Rechnungsbuch bis dahin weniger zu einem Abbild der realen Ökonomie des Konvents als vielmehr des aus der Sicht der buchführenden Patres Benennbaren gemacht hatte, das auch den Visitatoren gezeigt werden konnte. Entgegen dem Eintrag des Paters galt die Verschleierung allerdings mehr bestimmten Einkünften als den (ohnehin nie aufgeschlüsselten) Ausgaben, die proportional zu den nicht dokumentierten Einnahmen »frisiert« wurden. Bis 1718 verzeichneten die unbeschuhten Karmeliten in Basra nur die Einkünfte aus ihrer Tätigkeit als Priester (insbesondere Almosen für Messen), die Subsidien aus Rom, die Mieteinnahmen sowie Geschenke, die sie von dankbaren Gästen erhielten. Seit Dezember 1718 wurden weitere Einnahmen festgehalten, von denen aufgrund der Bemerkung des Vikars anzunehmen ist, dass sie schon zuvor eine wichtige Rolle spielten: Erstmals verzeichnete das Rechnungsbuch im Dezember 1718 Einnahmen von 278 'abbāsī »ex industria«; unter der gleichen Rubrik erscheinen im Juli 1719 705, im Januar 1720 500, im Juli 1720 600, im Dezember 1720 350, im April 1721 400 'abbāsī, im Juli 1722 1300 'abbāsī, usw. Ab 1724 traten neben diese Einkünfte »ex industria« ebenso substantielle Einnahmen aus dem Verkauf von Rosenblütenwasser, das in der Umgebung der Stadt hergestellt wurde. Aufgrund der Bedeutung von Basra als Handelsplatz und der Nähe der Patres zum Kaufmannsmilieu, das ihre wichtigste geistliche Klientel bildete, ist anzunehmen, dass »ex industria« ebenfalls Warenverkäufe bezeichnete. Vertraut man dem Bericht eines schottischen Kapitäns und Kaufmanns, so betrieben die Patres einen einträglichen Handel mit selbstgebranntem Dattelschnaps, den sie Christen, Juden, Muslimen und »Heiden« verkauften.<sup>187</sup>

Das Ausmaß der ökonomischen Verselbständigung wird durch die Auswertung für die Jahre 1719 bis 1753 eindrücklich belegt (Tab. 4): Wie bereits erwähnt, stammten in diesem Zeitraum nur gerade 2,4 % der Einnahmen aus den Subsidien, die in sehr unregelmäßigen Abständen aus Europa in Basra eintrafen. Wenn die

186 Liber accepti et expensi Residentiae nostrae Bassorae mense Ianuario anni 1674 usque ad mensem inclusive decembrem anni 1727, Eintrag Ende des Jahres 1718: »Si miraris istis duobus praeteritis mensibus multas fuisse expensas; sciendum est me omnia adnotare cepisse; quia antea, tertiam partem expensarum non scribebam, et per consequens successores mei nesciverint cognoscere, quando, a quo, et quo modo facta sint plura; unde imposterum omnia adnotabuntur, sive ex industria, sive ex etc.« (AG OCD, 483/f).

187 *Hamilton, A New Account of the East Indies*, Bd. 1, 84–86.

Niederlassung dennoch Bestand hatte, so lag dies am Erfolg der Patres beim Aufbau einer bescheidenen, aber auf eigenen Füßen stehenden Konventsökonomie. 1747 wurde im Rechnungsbuch festgehalten, dass man einen Kredit zurückbezahlt habe, den man für die Renovierung der Kirche aufgenommen hatte, und die Niederlassung nun frei von Schulden sei. Die Auswertung des Rechnungsbuches zeigt, dass die unbeschuhten Karmeliten tatsächlich regelmäßig bescheidene Überschüsse erzielten. Sie setzten darauf, Dienstleistungen anzubieten, die in der Hafenstadt von durchreisenden Europäern und Ostchristen unterschiedlicher Konfession nachgefragt wurden. Dabei profitierten sie von der Tatsache, dass Basra zwischen den 1720er und den frühen 1770er Jahren dank der Integration in die Handelsnetzwerke, die den Indischen Ozean und den Persischen Golf auf dem Landweg mit Aleppo und dem Mittelmeer verbanden, ein beträchtliches Wachstum und schließlich einen eigentlichen Boom als Transithafen erlebte. Englische, niederländische und französische Kaufleute gewannen damals im Fernhandel der Stadt an Gewicht. Basra wurde zugleich zu einem Zufluchtsort für armenische Kaufleute aus Neu-Dschulfa.<sup>188</sup>

Die Niederlassung der unbeschuhten Karmeliten in Basra war in erster Linie ein Hospiz, wo die Patres den in wachsender Zahl präsenten christlichen Handelsleuten zugleich eine Unterkunft und die ihrem Stand gemäßen Leistungen als religiöse Spezialisten anboten. Vereinzelt fand sich neben Europäern und Ostchristen unter den Mietern ein Muslim.<sup>189</sup> Ambrogio Bembo berichtet, wie ihn die unbeschuhten Karmeliten 1673 mit einem Boot am Hafen abholten und in ihr Haus führten. Von der bevorstehenden Ankunft des Venezianers waren die Patres durch ein Schreiben des englischen Konsuls in Aleppo in Kenntnis gesetzt worden. Ihrem Gast boten sie mehr als nur Herbergsdienste an: In ihrem Konvent lernte Bembo weitere in Basra weilende Europäer – einen Franzosen und den Agenten der VOC – kennen, in deren Gesellschaft und teilweise auch jener der Patres er das von Kanälen durchzogene Umland der Stadt besichtigte. Der Superior der unbeschuhten Karmeliten kümmerte sich in der Stadt um die Interessen der Franzosen und Engländer, und weil sich bei der Abreise nach Indien die Zollformalitäten in die Länge zogen, wurde er auch für den Venezianer beim Zöllner vorstellig.<sup>190</sup> Bei den unbeschuhten Karmeliten suchten Kaufleute und

188 *Barendse*, Arabian Seas 1700–1763, Bd. 1, 221–240. Über den Handel von Basra im 18. Jahrhundert vgl. *Abdullab*, Merchants, Mamluks, and Murder, 45–82.

189 Die im Rechnungsbuch genannten Mieter sind aufgrund ihres Namens überwiegend als Christen identifizierbar. Im Dezember 1734 wird ein gewisser »Mahomet« als Mieter verzeichnet ([*Liber computum*], 1728–1772 [AG OCD, 484/e]).

190 *Bembo*, *Il viaggio in Asia*, 109 f., 113–115. Der unbeschuhte Karmelit Giuseppe di Santa Maria, der 1660 über Basra nach Indien reiste, berichtete, alle Kaufleute – auch »Häretiker«, Muslime und »Heiden« – besuchten die Niederlassung seiner Ordensbrüder

Reisende aktuelle Informationen über die Vorgänge vor Ort. Im Haus der Patres nahmen die Vertreter der *Compagnie des Indes orientales* 1669 Logis, handelten unter Vermittlung des Vikars mit den Vertretern der lokalen Machthaber die Bedingungen für die Abwicklung ihrer Geschäfte aus und empfangen dann die einheimischen Kaufleute.<sup>191</sup>

Um 1670 vermieteten die unbeschuhten Karmeliten ein Haus sowie die Zimmer einer Karawanserei, die an den Konvent angrenzte.<sup>192</sup> Die Überschüsse investierten sie über die Jahre hinweg in den Kauf weiterer Immobilien. Im Zeitraum 1719 bis 1753 stammten 41 % der Einnahmen des Konvents aus der Vermietung mehrerer Häuser und der Zimmer der Karawanserei, gelegentlich auch von Zimmern im Konvent selbst.<sup>193</sup> Weitere 33,6 % der Einnahmen bestanden aus Almosen und testamentarischen Verfügungen, welche die unbeschuhten Karmeliten vor allem von Personen erhielten, die bei ihnen abgestiegen waren; 6,2 % entfielen auf Zahlungen für Begräbnisse im Hof und in der Kirche des Konvents. Ihre Beziehungen im Kaufmannsmilieu nutzten die Patres auch dazu, selbst Handelsgeschäfte zu betreiben, die im Zeitraum 1719 bis 1753 16,5 % der Einnahmen lieferten. Zeitweise zeichnete sich eine Spezialisierung im Handel mit Rosenblütenwasser ab: Über den ganzen Zeitraum hinweg stammten 8,1 % der Gesamteinnahmen aus dieser Tätigkeit, in den Jahren 1734 bis 1738 fast 23 %.<sup>194</sup>

Schenkt man den Angaben der Rechnungsbücher zu den Einkünften aus Warenverkäufen Glauben, so zeichnet sich über den Untersuchungszeitraum hinweg eine signifikante Verschiebung von der Beteiligung an solchen Geschäften zu den Dienstleistungen für im Handel tätige Europäer und Ostchristen ab. Mit dem Entscheid des Vikars für eine vollständige Buchführung schnellte der Anteil der nachgewiesenen Einkünfte aus Warenverkäufen 1719 von 0 % auf 41,6 % hoch.

---

und nutzten deren Beziehungen vor Ort (*Giuseppe di Santa Maria*, Prima Speditione all'Indie Orientali, 61).

191 *Barthélémy Carré*, Premier voyage de M<sup>r</sup> Carré en Orient (BNF, Manuscrits français 6090) (ed. in: *ders.*, *Le courrier du Roi*, 113–116). Bei seiner zweiten Reise stieg Barthélémy Carré 1672 und 1674 in Basra wieder bei den unbeschuhten Karmeliten ab (*Barthélémy Carré*, *Le Courrier de l'Orient* [BL, IOR, Ms. Eur. D 1], Einträge vom 10.7.1672 und 18.4.1674 [ed. in: *ders.*, *Le courrier du Roi*, 470 f., 1045]).

192 Memoria delle cose che devo rappresentare alli nostri signori definitori per le missioni, o.O., undatiert [um 1670] (AGOCD, 243/b/3).

193 Im Oktober 1720 wird unterschieden zwischen »ex locatione unius cubiculi in caravanseraï« und »pro locatione unius cubiculi in nostra domo«. Im November 1720 ist die Rede von »pro locatione magni cubiculi in nostro caravanseraï« und von »ex locatione divani«. Vgl. Dezember 1723: »ex locatione unius cubiculi in caravanseraï«, »pro locatione caravanseraï« (Liber accepti et expensi Residentiae nostrae Bassorae mense Ianuario anni 1674 usque ad mensem inclusive decembrem anni 1727 [AGOCD, 483/f]).

194 Ebd.; [Liber computum], 1728–1772 (AGOCD, 484/e).



Nach 1740 verschwanden diese Geschäfte wieder weitgehend aus dem Rechnungsbuch; festgehalten wurden nur noch gelegentliche Verkäufe von Waren, in deren Besitz die Patres vermutlich durch Schenkungen gelangt waren. Der Umstand, dass die unbeschuheten Karmeliten im gleichen Zeitraum zusätzliche Immobilien erwarben, um diese an Durchreisende zu vermieten, könnte ein Hinweis darauf sein, dass sie sich auf die Rolle als Dienstleister gegenüber Handels- und Seeleuten spezialisierten. Nicht auszuschließen ist aber auch, dass die so offensichtlich regelwidrigen Handelsgeschäfte wie bis 1718 wieder aus der Buchhaltung getilgt wurden.<sup>195</sup>

Für Letzteres spricht der Umstand, dass die soziale Nähe zu den europäischen Handelsgesellschaften und die daraus resultierende Verstrickung in Handelsgeschäfte für die 1750er Jahre durch die Schriften aus dem Nachlass von Cornelio di San Giuseppe dokumentiert sind. Der Pater erschien in Basra fremden Kaufleuten ohne Beziehungen vor Ort für ihre Geschäfte als vertrauenswürdige Bezugsperson.<sup>196</sup> Zeitweise versah er in Abwesenheit eines Agenten und Konsuln die Geschäfte der *Compagnie des Indes* und des französischen Konsulats in Basra. Die Belohnung dafür trug dazu bei, die unbeschuheten Karmeliten in weitere Handelsgeschäfte zu verstricken: In Anerkennung der Dienste, welche der Pater zugunsten der *Compagnie des Indes* und der französischen *Nation* erbracht hatte, lieferte die Handelsgesellschaft ab 1752 der Niederlassung seines Ordens in Basra ein Fass Madeirawein zu einem Vorzugspreis. Der Weiterverkauf von weniger als der Hälfte der insgesamt 500 Flaschen deckte bereits den Kaufpreis; der Rest diente dem Eigenkonsum der Missionare.<sup>197</sup>

195 Folgende Episode belegt, dass die Buchhaltung nicht vollständig war: Als ein Visitator 1747 ein Defizit monierte, verwies der Vikar darauf, dass er seine Einkünfte aus der Ausübung der Medizin nicht verzeichnet hatte. Siehe P. Cornelio di San Giuseppe, *visitator provincialis* O.C.D., Basra, 2.2.1747 ([Liber computum], 1728–1772 [AGOCD, 484/e]).

196 Den Zugang konnten die Empfehlungen von Ordensbrüdern erleichtern, so etwa im Fall eines katholischen Georgiers aus Isfahan, dem Cornelio di San Giuseppe 1741 oder 1742 in Basra auf Empfehlung des Provinzialvikars für die Investition seines Kapitals den Kontakt zu einem erfahrenen Kaufmann vermitteln sollte. Über »einen führenden befreundeten Kaufmann« (»un principal mercante amico«) ermöglichte der unbeschuhete Karmelit dem Georgier den vorteilhaften Erwerb von Waren für den Weiterverkauf in Isfahan (Miscellanea d'alcune historiette piacevoli e risposte pronte in diverse Centurie divise e raccolte per puro divertimento e passatempo da F. C[ornelio] di S. Giuseppe Carmelitano Scalzo. Centuria ottava, o.O. [wohl Buschir], undatiert [wohl 1767, vgl. 103v], fol. 120r [BA, L 13 suss.]).

197 Memorie cronologiche che puonno servire a meglio sovvenirmi de varii altri incidenti di mia vita, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert, 25, 27 (BA, & 211 sup.).

Tab. 4 Einnahmen und Ausgaben der unbeschuhten Karmeliten in Basra (1719–1752)

	<b>1719–1723</b>		<b>1724–1728</b>		<b>1729–1733</b>		<b>1734–1738</b>	
	<i>‘abbāsī</i>	<i>in %</i>	<i>‘abbāsī</i>	<i>in %</i>	<i>‘abbāsī</i>	<i>in %</i>	<i>‘abbāsī</i>	<i>in %</i>
Almosen für Messen	1.831	13,54	3.386	16,73	2.168	14,06	3.205	17,10
Almosen für verschiedene Zwecke	88	0,65	83	0,41	456	2,96	982	5,24
Almosen u. testamentarische Verfügungen ohne Zweckbindung	2.498	18,48	833	4,11	119	0,77	1.045	5,58
Begräbnisse	95	0,70	1.518	7,50	477	3,09	1.455	7,77
Vermietung von Häusern und Zimmern	2.786	20,61	7.555	37,33	9.948	64,51	6.911	36,88
Verkauf von Rosenblütenwasser	0	0,00	3.291	16,26	1.792	11,62	4.282	22,85
Verkauf von Zitrusblütenwasser	0	0,00	0	0,00	0	0,00	513	2,74
Weitere Warenverkäufe	5.621	41,59	2.452	12,12	238	1,54	265	1,41
Rückzahlung von Schulden	0	0,00	47	0,23	0	0,00	81	0,43
Subsidien aus Rom	599	4,43	1.075	5,31	223	1,45	0	0,00
Total Einnahmen	13.517	100,00	20.239	100,00	15.421	100,00	18.736	100,00
Total Ausgaben	11.229		20.706		15.653		16.688	
Bilanz	2.288		-467		-232		2.048	
Kauf zusätzlicher Häuser	0		0		0		2.250	
	<b>1739–1743</b>		<b>1744–1748</b>		<b>1749–1753</b>		<b>1719–1753</b>	
	<i>‘abbāsī</i>	<i>in %</i>	<i>‘abbāsī</i>	<i>in %</i>	<i>‘abbāsī</i>	<i>in %</i>	<i>‘abbāsī</i>	<i>in %</i>
Almosen für Messen	3.187	23,50	3.455	21,31	6.879	31,25	24.110	20,14
Almosen für verschiedene Zwecke	80	0,59	420	2,59	1.211	5,50	3.318	2,77
Almosen u. testamentarische Verfügungen ohne Zweckbindung	2.382	17,56	5.039	31,07	911	4,14	12.826	10,72
Begräbnisse	622	4,59	1.476	9,10	1.803	8,19	7.446	6,22

Vermietung von Häusern und Zimmern	5.799	42,75	5.491	33,86	10.628	48,29	49.118	41,03
Verkauf von Rosenblütenwasser	359	2,64	0	0,00	0	0,00	9.723	8,12
Verkauf von Zitrusblütenwasser	0	0,00	0	0,00	0	0,00	513	0,43
Weitere Warenverkäufe	210	1,54	105	0,65	577	2,62	9.467	7,91
Rückzahlung von Schulden	176	1,30	0	0,00	0	0,00	304	0,25
Subsidien aus Rom	752	5,54	230	1,42	0	0,00	2.878	2,40
Total Einnahmen	13.565	100,00	16.217	100,00	22.009	100,00	119.703	100,00
Total Ausgaben	12.095		13.913		19.111		109.394	
Bilanz	1.470		2.305		2.898		10.309	
Kauf zusätzlicher Häuser	2.383		0		1.930		6.563	

Leider ist die Quellenlage für die Niederlassungen der unbeschuhten Karmeliten in Isfahan, Neu-Dschulfa und Schiras wesentlich schlechter. Dort standen den Patres wie in Basra ebenfalls verschiedene Auswege aus finanziellen Not-situationen offen, die sie auch in ökonomischen Belangen zu lokalen Akteu-ren machten, jedoch mehr oder weniger weit von den Normen ihres Ordens wegführten: Neben die Hoffnung auf Almosen und Messstiftungen, wie sie einem Bettelorden entsprach, trat auch hier die aktive Beteiligung an welt-lichen Geschäften.

Messeinkünfte und Almosen bildeten jene zwei Elemente einer selbständigen Finanzierung, die mit den Konstitutionen des Ordens vereinbar waren. Schon unmittelbar nach ihrer Ankunft in Isfahan 1607 mussten die unbeschuhten Karmeliten allerdings feststellen, dass Persien diesbezüglich wenig Möglich-keiten bot. Es würde ungerne gesehen, wenn sie Muslime oder einheimische Christen um Almosen bitten würden, legte Juan Thadeo de San Eliseo 1619 dem Definitorium dar; mit Betteln schadenen die Missionare ihrem Ruf. »Franken« gebe es in Persien nur wenige; zudem seien die meisten von ihnen Kaufleute, die mehr darauf bedacht seien, Geld zu machen, als es anderen zu geben.<sup>198</sup> Trotz der Schwierigkeiten, die aufgrund der Gegensätze zum portugiesischen *Padroado* zu erwarten waren, versuchten die unbeschuhten Karmeliten deshalb,

198 P. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D. an [P. Domingo de Jesús María, *praepositus generalis* O.C.D.], Isfahan, 3.1.1619 (AGOCD, 237/m/13, zit. in: [*Chick*], Chronicle, Bd. 2, 758 f.).

die Zustimmung des Erzbischofs von Goa und des Vizekönigs des *Estado da Índia* für die Errichtung von Niederlassungen in Goa und Hormuz zu erhalten. Als sie den Konvent in Goa um 1620 schließlich gründen konnten, waren es die Hoffnungen auf Almosen und Messstiftungen aus der reichen indischen Stadt, welche die Ordensoberen dazu bewog, das eigenmächtige Vorgehen der Patres gutzuheißen. 1624, 1630, 1634 und 1638 schärften sie den Generalvisitatoren ein, dafür zu sorgen, dass die erwartete finanzielle Hilfe aus Indien auch wirklich nach Persien gelange.<sup>199</sup>

Tatsächlich brachten die Almosen aus Indien den Missionaren in Persien eine substantielle Milderung ihrer finanziellen Nöte. 1649 berichtete der Prokurator der Persienmissionen dem Generalkapitel, der Unterhalt der Persienmissionen komme zum großen Teil in Form von Almosen und Geld für Messen aus Indien; ein anderer Teil komme aus Rom. In finanzieller Not wurde immer wieder ein Pater oder ein Laienbruder aus Persien nach Indien gesandt. Die Almosen, welche der Donat Francesco Maria di San Siro 1701 nach Persien zurückbrachte, sollen ausgereicht haben, die großen Schulden der Missionen zurückzuzahlen.<sup>200</sup>

Einer Finanzierung aus dem Kontext des *Estado da Índia* heraus waren allerdings Grenzen gesetzt: einerseits durch die Schwächung der portugiesischen Stellung in Südasien, andererseits durch die Auseinandersetzungen um das Verhältnis zum portugiesischen *Padroado*, die 1709 zur Ausweisung der unbeschuhten Karmeliten aus Goa führten. Seit den 1650er Jahren boten die Folgen des Vordringens der Niederländer nach Südasien für den portugiesischen Handel und damit auch für die Almosen und Vergabungen an kirchliche Institutionen den unbeschuhten Karmeliten Anlass zur Beunruhigung.<sup>201</sup> Keine einzige Messe hätten ihnen die Portugiesen mehr gespendet, klagte 1655 einer der unbeschuhten Karmeliten in Basra. Damit rechtfertigte er die im vorangehenden Kapitel thematisierten transkonfessionellen Beziehungen, die ihren Ausdruck in den Zuwendungen der Niederländer fanden.<sup>202</sup>

Da die Almosen von Katholiken oft mit der Verpflichtung verbunden waren, Messen zu lesen, gelangten die Niederlassungen in Isfahan, Schiras und Basra wegen der kleinen Zahl von Priestern, die diese Aufgabe wahrnehmen konnten, an praktische Grenzen. 1678 sprach der Generalvisitator von einer Schuld von 11.000

199 Ebd., Bd. 2, 759–761, 1222 f.

200 P. Felice di Sant'Antonio O.C.D., Prokurator der Persienmissionen, an das Generalkapitel, Rom, 15.10.1649 (AGOCD, 261/m/1); [*Chick*], Chronicle, Bd. 2, 893, 1229.

201 Ebd., Bd. 2, 1241.

202 P. Casimir Joseph de Sainte-Thérèse O.C.D. an P. Isidore de Saint-Joseph, *definitior generalis* O.C.D., Basra, 29.11.1655 (AGOCD, 241/h/5). Vgl. 5.3.5. *Almosen, Geschenke und Kredite*.

Messen, der die Patres selbst in drei Jahren nicht entsprechen könnten. Auf den Dank für die im Vorjahr durch den Generalprokurator des Ordens in Rom vermittelten Almosen im Umfang von 800 Messen folgte deshalb die Feststellung, dass die Persienmissionen keine weiteren Almosen dieser Art annehmen könnten und von der Hilfe Gottes und der Ordensoberen abhängig seien.<sup>203</sup> Da Letztere nur sporadisch eintraf, blieb den Missionaren nichts anderes übrig, als sich auch in wirtschaftlichen Dingen in die lokale Welt der Laien einzufügen.

Parallel zu den Bemühungen um eine Finanzierung aus Indien hatten die unbeschuhten Karmeliten in Isfahan ebenfalls bereits seit den 1610er Jahren versucht, lokale Ressourcen zu erschließen. Eine Voraussetzung ökonomischer Eigenständigkeit schufen zwei Konzessionen von 'Abbās I.: Wie zuvor schon den Augustinern überließ der Schah 1609 den unbeschuhten Karmeliten ein Haus zur kostenlosen Nutzung, das inmitten eines großen Gartens stand, mit Bewässerungs- und gutem Trinkwasser versorgt wurde und Platz für Werkstätten und Pferdestall bot. Diese Liegenschaft blieb den Patres bis zur Aufgabe der Mission in den 1750er Jahren erhalten.<sup>204</sup> Einige Jahre später erhielten die unbeschuhten Karmeliten dank der Beziehungen von Pater Juan Thadeo bei Hofe ebenfalls auf Dauer zusätzlich ein Grundstück außerhalb der Stadt zur Nutzung.<sup>205</sup>

Beide Grundstücke schufen Grundlagen einer bescheidenen Konventsökonomie. Wie in Basra boten die unbeschuhten Karmeliten in Isfahan Herbergsdienste an. Zwar fehlen hier die Quellen, um deren wirtschaftliche Bedeutung zu quantifizieren, doch zeigen Reiseberichte, dass die Patres ihre Liegenschaft für den Empfang von Reisenden eingerichtet hatten. Ambrogio Bembo wurden mehrere Räume mit einer eigenen Küche im Hof des Konvents zugewiesen, während zugleich ein von diesem getrenntes Haus als Herberge diente. Ständig stiegen dort, so Bembo, Europäer ab – zur Zeit seines Aufenthalts gerade der »Francese eretico« Jean Chardin, zusammen mit Antoine Raisin aus Lyon, die beide im Juwelenhandel tätig waren.<sup>206</sup>

Im Garten des Konvents hielten die Patres Hühner und bauten Gemüse, Obst, Getreide und Hülsenfrüchte an; Bäume lieferten einen Teil des im Konvent benötigten Brennholzes. Voraussetzungen dafür schuf die reichliche Versorgung mit Wasser über einen unterirdischen Kanal (*qanāt*) und drei Ziehbrunnen.<sup>207</sup>

203 P. Giovanni Battista di San Giuseppe, Generalvisitator O.C.D., an P. Carl Felix a Sancta Teresia, *procurator generalis* O.C.D., Basra, 21.3.1678 (AGOCD, 242/a/22).

204 Vgl. 2.1. *Die europäischen Mächte im imperialen Herrschaftssystem der Safaviden*.

205 P. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D. an P. Benigno di San Michele, Unterprior O.C.D. des Konvents von Isfahan, in Rom, Isfahan, 26.3.1616 (AGOCD, 237/m/9).

206 Bembo, *Il viaggio in Asia*, 360 f.

207 P. Filippo Maria di Sant'Agostino O.C.D. an P. Cirillo della Visitazione in Schiras, Neu-Dschulfa, 21.9.1724 (AGOCD, 238/u/4); ders. an ?, Neu-Dschulfa, 17.11.1724 (AGOCD,

Während die Produktion des Konventsgartens primär der Selbstversorgung diente, wollte Juan Thadeo de San Eliseo als Prior des Konvents das Grundstück außerhalb der Stadt nicht nur als Grabstätte für die Katholiken, sondern auch als Rebgarten nutzen. 1616 berichtete er einem sich in Rom aufhaltenden Mitbruder, er habe das Grundstück dazu dank eines durch zwei reiche armenische Kaufleute aus Neu-Dschulfa verbürgten Kredits mit einer Mauer einzäunen lassen. Die im gleichen Bericht erwähnte Pflanzung von 25.000 Rebstöcken auf einer Fläche von 40.000 *varas quadradas* (2,36 bis 3,33 Hektare)<sup>208</sup> zeigt, dass der Prior eine Jahresproduktion von mehreren tausend Litern Wein anstrebte, die den Eigenbedarf des Konvents bei Weitem übertraf. Die Kommerzialisierung des Weines, für den in der Residenzstadt eine große Nachfrage insbesondere seitens des Hofes bestand, bot allerdings Anlass zu Kritik seitens von Mitbrüdern und Ordensoberen.<sup>209</sup>

Dagegen wehrte sich der inzwischen zum Provinzialvikar ernannte Initiant der Pflanzung 1619 mit dem Hinweis auf den eigentlichen Verwendungszweck des Grundstückes als Grabstätte der katholischen Christen. In Persien dürften die unbeschuhten Karmeliten die Toten nicht in ihrer Kirche begraben, die sich inmitten der Stadt befand und den Patres nicht als Eigentum gehörte. Sollte ihnen die Nutzung des Gebäudes einmal entzogen werden, würden sich die Gräber im Haus ungläubiger Laien befinden. Auf dem Grundstück außerhalb der Stadt hingegen könne in Zukunft einmal ein Konvent errichtet werden, in dem die Patres jene Ruhe finden würden, die dem Geist ihres Ordens entspreche. Er habe nicht gegen das Armutsgebot verstoßen, sähen die Konstitutionen doch vor, dass die unbeschuhten Karmeliten geeignete Orte für die Observanz und Gärten, die ihrer Versorgung dienten, haben könnten. Anders als im Schreiben von 1616 an einen Mitbruder des eigenen Konvents war 1619 im Brief an den *praepositus*

---

238/u/5); Memorie concernenti alla Chiesa e diocesi di Persia, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert, fol. 177v–179v (BA, H 136 suss.).

208 Nach den Angaben des Priors hatte das Grundstück »de circuito ochocientas varas«. Da die *vara* in der spanischen Heimat des Priors je nach Region unterschiedlich lang war, lässt sich die Fläche nicht genauer bestimmen.

209 P. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D. an P. Benigno di San Michele, Unterprior O.C.D. des Konvents von Isfahan, in Rom, Isfahan, 26.3.1616 (AG OCD, 237/m/9). Leider fehlen Quellen und Forschungen zum persischen Weinbau im 17. Jahrhundert, die es erlauben würden, die möglichen Erträge genau zu bestimmen. Nicht anders als heute ist davon auszugehen, dass die Produktion von Jahr zu Jahr stark variierte. Im französischen Weinbau wird heute von einem Ertrag von etwa 3000 l/Hektar ausgegangen, wobei allerdings mit Blick auf die Besonnung und den Einsatz von Maschinen die Rebstöcke weniger dicht gepflanzt werden, als dies Pater Juan Thadeo in Isfahan beabsichtigte (im Elsass: nur ca. 5000 Rebstöcke/Hektar). Der Autor dankt Bernard Heyberger für diese Angaben. Zum Weinkonsum im Safavidenreich: *Matthee*, *The Pursuit of Pleasure*, 43–68.

*generalis* nicht mehr die Rede von 25.000 Rebstöcken, sondern von »vier armseiligen Reben«. <sup>210</sup> Letzteres muss Rhetorik gewesen sein, hielt es das *Definitorium generale* 1630 doch für notwendig, den Missionaren in Isfahan vorzuschreiben, das als Grabstätte bezeichnete Grundstück tatsächlich ausschließlich für diesen Zweck zu nutzen und dort nichts anzupflanzen. <sup>211</sup> Dennoch kelterten die unbeschuhten Karmeliten, unterstützt durch Bedienstete, in der Folgezeit nicht nur für den Eigenbedarf Wein. Einer Denkschrift zufolge, die ein unbekannter Pater vermutlich um 1670 verfasste, verkauften ihre Bediensteten Wein und Branntwein, was »Skandal« verursache und dazu führe, dass die Missionare als Wirte gälten. Deshalb solle nicht mehr Wein gekeltert werden, als die Patres selbst für ihren Eigenbedarf benötigten; unter dem Vorwand der Notwendigkeit werde derzeit die doppelte Menge hergestellt. <sup>212</sup> Welchen Umfang die Wein- und Branntweinproduktion tatsächlich annahm, muss mangels weiterer Quellen offenbleiben. Wenn der Verfasser der Denkschrift von »Skandal« sprach, können damit ebenso Kritiken ob der Nichteinhaltung der Observanz wie solche wegen des Verkaufs von Alkohol an Muslime, der von den muslimischen religiösen Obrigkeiten nicht gern gesehen wurde, gemeint gewesen sein. Hinweise, dass die unbeschuhten Karmeliten Wein kelterten, finden sich allerdings nicht nur in Isfahan. 1721 berichtete der Provinzialvikar, wie sich die Patres in Schiras angesichts der ausbleibenden Finanzierung aus Rom Geld geborgt und viel Wein hergestellt hätten, den sie dem französischen Konsul und dem portugiesischen Agenten verkauften. Mit dem Gewinn aus dem Handel mit dem begehrten Schiraswein, der über die Häfen am Persischen Golf auch nach Indien exportiert wurde, sicherten sie ihren Lebensunterhalt und setzten die baufällige Niederlassung instand. <sup>213</sup>

Nicht nur mit dem Verkauf von selbst erzeugtem Wein und Branntwein hatten die unbeschuhten Karmeliten an Handelsgeschäften teil. Auch die Beziehungen nach Indien, die mit Blick auf die Einwerbung von Almosen und Messstiftungen geknüpft wurden, besaßen eine kommerzielle Dimension. Entsprach die Entgegennahme von Almosen den Konstitutionen eines Bettelordens, so boten die

210 P. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D. an [P. Domingo de Jesús María, *praepositus generalis* O.C.D.], Isfahan, 3.1.1619: »quattro povere viti« (AGOCD, 237/m/14 und 15).

211 Instruzione per gli nostri padri della missione de Persia et Oriente che si manda d'ordine del definitorio generale del 1630 a 6 di Jenaro, unterzeichnet durch P. Fernando de Santa María, *praepositus generalis* O.C.D. (AGOCD, 289/e/1).

212 Memoria delle cose che devo rappresentare alli nostri signori definitori per le missioni, o.O., undatiert [um 1670] (AGOCD, 243/b/3).

213 P. Faustino di San Carlo O.C.D. an das *Definitorium generale* O.C.D., Isfahan, 26.5.1721 (AGOCD, 238/g/9, zit. in: [Chick], *Chronicle*, Bd. 1, 515f.). Mit der Produktion von Schiraser Wein folgten die unbeschuhten Karmeliten dem Beispiel der Portugiesen, Niederländer, Engländer und Franzosen (*Bembo*, *Il viaggio in Asia*, 337f.; *Richard*, *Raphaël du Mans*, Bd. 1, 139).

daraus resultierenden Geldflüsse den Anlass zu Praktiken, welche die Missionare in die Wirtschaftswelt der Laien hineinführten und an die weiter oben erwähnte Kritik des Sekretärs der Propagandakongregation, Francesco Ingoli, erinnern.<sup>214</sup> Der Nutzen der Almosen konnte nämlich optimiert werden, wenn daraus Waren erworben wurden, die in Persien mit Gewinn wiederzuverkaufen waren. Genau dies hatte der *praepositus generalis* selbst im Blick, als er 1624 den Generalvisitorator anwies, mit den Almosen, die er in Goa erhalten würde, leicht transportierbare Waren zu kaufen.<sup>215</sup> Von einem Aufenthalt in Goa brachte Dimas della Croce in den 1630er Jahren mehr als 4000 Piaster (umgerechnet 4000 *scudi*) nicht nur in Form von Bargeld, sondern auch in Form von Ambra und Diamanten nach Persien zurück.<sup>216</sup> Sollten Ambra und Diamanten zum Nutzen der dortigen Niederlassungen eingesetzt werden, mussten sie, so die naheliegende Annahme, veräußert werden.

Einzelne Ordensangehörige nutzten ihre weitläufigen Beziehungen für die Vermittlung von wertvollen oder seltenen Gegenständen aus fernen Ländern, sei es zum eigenen Nutzen oder zu jenem ihres Konvents. Allerdings kann nicht immer abschließend geklärt werden, inwiefern entsprechende Berichte zutrafen; Zweifel sind zum Beispiel angebracht, wenn einem Generalvisitorator, der zahlreiche Regelverstöße moniert hatte, seitens eines Betroffenen vorgeworfen wurde, selbst mit teuren persischen Teppichen nach Indien weiterzureisen, offenbar um diese dort mit Gewinn zu veräußern.<sup>217</sup> Zur Habe eines in Basra verstorbenen Visitorators, die sich dessen Begleiter angeeignet haben soll, gehörten neben 20 Piastern (umgerechnet 20 *scudi*) aus dem Besitz der Mission und weiteren 100 *zecchini in oro* (etwa 194 *scudi*) Bezoarsteine, einige Perlringe und viele andere »curiosità«.<sup>218</sup> In einer seiner *centurie* machte sich Cornelio di San Giuseppe über einen Mitbruder

214 Siehe die Ausführungen zu Beginn dieses Kapitels (S. 499 f.). In seiner *Relazione delle Quattro Parti del Mondo* kritisierte Francesco Ingoli auch jene Ordensgeistlichen, die zugunsten der Einrichtungen ihres Ordens Handel trieben (*Ingoli, Quattro Parti del Mondo*, 167).

215 Instruktion von P. Paolo Simone di Gesù Maria, *praepositus generalis* O.C.D., für P. Eugenio di San Benedetto, Generalvisitorator O.C.D., [Rom, 1624] (AGOCD, 261/d/1 und 2).

216 P. Giovanni Stefano di Santa Teresa, Generalvisitorator O.C.D., an das *Definitorium generale* O.C.D., Goa, 15.9.1639 (AGOCD, 261/g/1 und 2). Umrechnung der Piaster (wohl identisch mit *reales de a ocho*) in *scudi* aufgrund der Angaben für 1609, 1640 und 1669 in: [*Chick*], *Chronicle*, Bd. 2, 775 f.

217 P. Amedeo della Santissima Trinità O.C.D. an P. [Bernardo Maria di Gesù], *procurator generalis* O.C.D., Schiras, 31.5.1685 (AGOCD, 238/i/6).

218 P. Felice di Sant'Antonio O.C.D. an das *Definitorium generale* O.C.D., Schiras, 10.4.1671 (AGOCD, 238/p/14 und 15). Die Umrechnung der Piaster (wohl identisch mit *reales de a ocho*) in *scudi* aufgrund der Angaben für 1669 und 1683, jene der venezianischen *zecchini* in *scudi* aufgrund der Angaben für 1695 in: [*Chick*], *Chronicle*, Bd. 2, 776.



lustig, der nach einem vierzehnjährigen Aufenthalt in Basra mit zwei Kamelen nach Rom reisen wollte, in der Hoffnung, wie die Jesuiten, die in Landestracht aus China oder Japan zurückkehrten, mit den fremden Tieren »Ehre« für seinen Orden zu erwerben.<sup>219</sup> Vereinzelt ist umgekehrt belegt, dass Patres die Beziehung nach Rom zu nutzen gedachten, um profitable kleinere Geschäfte anzubahnen. So bat 1655 Barnaba di San Carlo einen der Ordensoberen, ihm aus Rom zehn kleine Uhren zu senden, die er in Basra für den fünffachen Preis verkaufen könne.<sup>220</sup>

Solche Geschäfte standen in einem engen Bezug zur »Freundschaft« und »guten Korrespondenz« mit Kaufleuten unterschiedlicher Konfession, von der im vorhergehenden Kapitel die Rede war. Der bereits erwähnte Pater, der wohl um 1670 den Wein- und Branntweinhandel kritisierte, monierte darüber hinaus nicht nur die Praxis, die Almosen aus Goa in Form von Waren kommen zu lassen. Er behauptete auch, Kaufleute versandten unter dem Namen der unbeschuhten Karmeliten Waren, die dann in den Häusern des Ordens verkauft würden. Deshalb gälten die Patres als Kaufleute, was ihrem Ansehen sehr schade.<sup>221</sup> Belegt ist, dass aus den Beziehungen mit Kaufleuten, die bei den unbeschuhten Karmeliten gastliche Aufnahme fanden, gelegentlich Handelsgeschäfte erwuchsen. So kaufte Ange de Saint-Joseph als Prior des Konvents in Isfahan einem katholischen französischen Kaufmann, der sich in Schwierigkeiten befand, einige Uhren ab, die er mit Gewinn weiterverkaufte, zum großen Teil über die Uhrmacher des Schahs.<sup>222</sup>

Ebenfalls an die Beziehungen ins Kaufmannsmilieu hinein gebunden waren die Zinsgeschäfte der Missionen. Zwar liegen nur punktuelle Angaben zum Kreditvolumen vor, doch lassen diese erkennen, dass die unbeschuhten Karmeliten zumindest zeitweise über flüssige Mittel verfügten, die sie nicht unmittelbar benötigten und deshalb gewinnbringend anzulegen suchten. Wenn das *Definitorium generale* den Konventen, wie weiter oben ausgeführt wurde, mit der Instruktion von 1683 anders als noch 1630 erlaubte, Geld gegen Zins anzulegen<sup>223</sup>, passte es den normativen Rahmen einer verbreiteten Praxis an. Obwohl die Kreditgeschäfte heikle Fragen – insbesondere bezüglich der Vereinbarkeit der oft hohen Zinsen

219 Miscellanea d'alcune historiette piacevoli e risposte pronte in diverse Centurie divise e raccolte per puro divertimento e passatempo da F. C[ornelio] di S. Giuseppe Carmelitano Scalzo. Centuria seconda, o. O., undatiert, fol. 124r/v (BA, L 13 suss.).

220 P. Barnaba di San Carlo O. C. D. an [P. Isidore de Saint-Joseph, *definitior generalis* ?] O. C. D., Basra, 15. 1. 1655 (AGOCD, 241/f/II).

221 Memoria delle cose che devo rappresentare alli nostri signori definitori per le missioni, o. O., undatiert [um 1670] (AGOCD, 243/b/3).

222 Antworten von P. Ange de Saint-Joseph O. C. D., auf neun Fragen, welche ihm der Generalvisitator, P. Giovanni Battista di San Giuseppe, unterbreitet hatte, Basra, 7. 3. 1678 (AGOCD, 241/d/7).

223 Vgl. 6. 3. 1. *Römische Normen*.

mit dem kanonischen Wucherverbot<sup>224</sup> und der Zulässigkeit von Kreditbeziehungen mit Nichtkatholiken – aufwarfen, waren den Ordensoberen schon vor 1683 die finanziellen Vorteile von Anlagen am einen oder anderen Platz und über die religiösen Grenzen hinaus immer wieder überraschend offen vorgetragen worden. 1653 plädierte der unbeschulte Karmelit Felice di Sant’Antonio von Basra aus dafür, das Geld der Mission gegen einen Zins von 12 % pro Jahr bei den Niederländern anzulegen, wie er dies selbst andere Male schon getan habe.<sup>225</sup> Ähnlich argumentierte der Vikar von Basra, Barnaba di San Carlo, in seiner Korrespondenz mit einem der Definitoren. Auch er pries die Vorteile, die sich ergäben, wenn das Geld der Persienmissionen in Basra und Bagdad statt in Isfahan angelegt werde. Während in Isfahan nicht mehr als 6 % Zins pro Jahr zu erzielen sei, könne er in Bagdad bis zu 24 % und in Basra wenigstens 12 % pro Jahr erwirtschaften.<sup>226</sup>

Vor dem Hintergrund finanzgeschichtlicher Befunde erscheinen die Aussagen der Patres plausibel, obwohl sie nicht im Einzelnen überprüfbar sind.<sup>227</sup> Scheint aus den Informationen also eine aus Erfahrung und weitläufiger Korrespondenz gespeiste Kenntnis der Kreditmärkte zu sprechen, so zeigt der Ausgang der Kreditgeschäfte, dass beide Patres die Risiken, die hinter den hohen Zinssätzen standen, nicht erkannt hatten. Hier und nicht bei der Frage der Zulässigkeit der

224 Interessant ist diesbezüglich vor allem der Umstand, dass es sich in Persien bei den Zinsnehmern um Ordensgeistliche handelte. 1645 entschied die Propagandakongregation, dass die Missionare in China ihren Poenitenten – Laien und nicht Geistlichen – wegen Zinsgeschäften keine übermäßigen Schwierigkeiten machen sollten. »Non sunt inquietandi« war die damals verwendete und in der Folge oft wiederholte Formel, mit der auch in diesem Fall ein Grundsatzentscheid zur Sache selbst vermieden wurde. Zur Rechtsprechung der Propagandakongregation und des Heiligen Offiziums in dieser Frage im 17. und 18. Jahrhundert: *Vismara*, *Oltre l’usura*, 253–368.

225 P. Felice di Sant’Antonio O.C.D. an P. Isidore de Saint-Joseph, *procurator generalis* O.C.D., Basra, 6.2.1653 (AGOCD, 241/k/2). 1654 legte Pater Felice 350 *zecchini* (etwa 677 *scudi*), die er aus Rom erhalten hatte, in Basra zu einem Zins von 9 % an; in Isfahan brächten die Anlagen der unbeschulerten Karmeliten nur gerade 6 % Zins pro Jahr (ders. an P. Gioachino di Gesù Maria, *praepositus generalis* O.C.D., Basra, 8.4.1654 [AGOCD, 241/k/12]). 1655 schrieb er, nunmehr als Provinzialvikar, dem *praepositus generalis*, die Anlagen in Isfahan brächten 7,5 % Zins; in Basra hingegen könne er mehr als 12 % erwirtschaften. Deshalb hoffe er, einen Teil des in Isfahan angelegten Geldes nach Basra überweisen zu können (ders. an dens., Basra, 10.10.1655 [AGOCD, 241/k/17]). Umrechnung der *zecchini* in *scudi* aufgrund der Angabe für 1695 in: [*Chick*], *Chronicle*, Bd. 2, 774.

226 P. Barnaba di San Carlo O.C.D. an [P. Isidore de Saint-Joseph, *definitor generalis* ?] O.C.D., Basra, 30.11.1655 (AGOCD, 241/f/13).

227 Für die Zinsen in Kreditgeschäften der armenischen Kaufleute von Neu-Dschulfa hat Edmund Herzig eine Spannweite zwischen 6 und 24 % ermittelt – die gleichen Werte also, die der Korrespondenz der unbeschulerten Karmeliten zu entnehmen sind (*Herzig*, *The Armenian Merchants*, 240–242).

Zinsgeschäfte setzten die Kritiker an, wie die folgenden Beispiele zeigen: Während seiner Amtszeit als Provinzialvikar in den Jahren 1654–1662 investierte Felice di Sant’Antonio das in Persien verfügbare Kapital in Anlagen, die hohe Zinserträge versprachen. Mehrmals verlor er dabei größere Summen.<sup>228</sup> Die Folgen waren umso schwerwiegender, als ihm das *Definitorium generale* als Provinzialvikar 1656 die Kompetenz zugesprochen hatte, die Einkünfte aller Niederlassungen zu verwalten. Die Vorwürfe aus dem Kreis der Mitbrüder betrafen das eigenmächtige Vorgehen als Provinzialvikar und später Prior des Konvents von Isfahan (1671–1675), den Umgang mit Anlagerisiken und die Kreditbeziehungen mit Muslimen und »Heiden« (wohl Angehörige von Hindu- oder Jain-Gemeinschaften). 1657 beschuldigte der Prior des Konvents von Isfahan den Provinzialvikar, aus eigener Kompetenz den Prokurator des Konvents angewiesen zu haben, insgeheim bei dem Kaufmann, bei dem das Geld des Konvents angelegt war, 10 *tumān* (umgerechnet 150 *scudi*) abzuheben, ohne dem Prior und den Patres etwas zu sagen. Zusammen mit weiteren 15 *tumān* (225 *scudi*) aus Goa habe der Provinzialvikar dieses Geld dann bei einem anderen Kaufmann angelegt, dessen Name nur ihm selbst und dem Prokurator bekannt sei.<sup>229</sup> Möglicherweise in Erwiderung dieser Vorwürfe beschuldigte der Provinzialvikar seinerseits die Patres in Isfahan, in seiner Abwesenheit den Jesuiten 300 *scudi* geliehen zu haben. Nun würden die Jesuiten nach Europa schreiben und dort um Almosen bitten, um das Geld zurückzuzahlen. Die Armen (die unbeschulten Karmeliten) würden dann für reich und die Reichen (die Jesuiten) für arm gehalten.<sup>230</sup> Die Kontroversen gingen auch noch weiter, als Felice di Sant’Antonio nicht mehr Provinzialvikar, sondern Prior des Konvents in Isfahan war. Ange de Saint-Joseph warf ihm 1671 vor, zwar gute Absichten zu haben, nicht jedoch die Fähigkeit, eine Mission zu leiten. Er sei zu ausgabefreudig und höchst ungeschickt in weltlichen Geschäften. Er habe »gewissen *Banias*« und Muslimen Geld geliehen, obwohl ihm das Verbot, an Muslime auszuleihen, bekannt sei. In verschiedenen Fällen seien finanzielle Verluste zu beklagen gewesen.<sup>231</sup> 1669 hatte Pater Ange bereits zu Anlagen gemahnt, die zwar nur »mäßigen Gewinn« boten, dafür aber ein geringeres Risiko mit sich brachten, alles zu verlieren. Das Definitorium solle Anlagen gegen Zins nur erlauben, wenn es sich bei den Gläubigern um die französische *Compagnie des Indes orientales* oder »andere Christen von ähnlicher Kreditwürdigkeit« handle. Bei Muslimen sollten die Superiore der

228 [Chick], Chronicle, Bd. 2, 762 f.

229 P. Denis de la Couronne d’Épines O.C.D. an [P. Isidore de Saint-Dominique, *praepositus generalis* O.C.D.], Isfahan, 3.1.1657 (AGOCD, 237/c/31). Umrechnung der *tumān* in *scudi* aufgrund der Angaben für 1609 und 1683 in: [Chick], Chronicle, Bd. 2, 775 f.

230 P. Felice di Sant’Antonio O.C.D. an dens., Schiras, 26.12.1657 (AGOCD, 238/p/2).

231 P. Ange de Saint-Joseph O.C.D. an P. Valerio di San Giuseppe, *procurator missionum* O.C.D., Isfahan, 27.4.1671 (AGOCD, 236/i/16).

Konvente nur begrenzte Summen anlegen dürfen, und auch dies immer nur mit der Zustimmung des Priors oder Vikars und der übrigen Patres.<sup>232</sup> 1675 berichtete Ange de Saint-Joseph, die unbeschuhten Karmeliten in Isfahan hätten zwei Jahre zuvor 300 *tumān* (umgerechnet 4500 *scudi*) bei zwei »Heiden« (»gentils«) und im laufenden Jahr 100 *tumān* (1500 *scudi*) bei einem weiteren »Heiden« angelegt. In beiden Fällen ging das Kapital verloren, was den Pater dazu veranlasste, die mangelnde Diversifizierung der Anlagen zu beklagen: Höchstens 50 *tumān* (750 *scudi*) sollten jeweils am gleichen Ort angelegt werden.<sup>233</sup>

Die Auseinandersetzungen um die Kreditgeschäfte eröffnen schlaglichtartige Einblicke in die wirtschaftlichen Beziehungen mit Laien unterschiedlicher Konfession und Religion. Neben Christen und Muslimen werden dabei in der Korrespondenz der unbeschuhten Karmeliten indische »Heiden« greifbar, die nicht als Zielgruppe der Persienmission galten und deshalb sonst selten Erwähnung fanden. Tatsächlich spielten Inder – »Heiden« und Muslime – eine zentrale Rolle in den Handels- und Finanznetzwerken zwischen Persien, dem Persischen Golf und Südasien.<sup>234</sup> Wenn sich die Missionare an sie wandten, folgten sie dem Beispiel europäischer und armenischer Kaufleute.<sup>235</sup> Welche Rolle dabei dem Umstand zukam, dass Angehörige von Hindu- und Jain-Gemeinschaften nicht an die Einschränkungen gebunden waren, denen Christen und Muslime im Zinsgeschäft unterlagen<sup>236</sup>, kann hier nicht geklärt werden. Jedenfalls lässt die Korrespondenz der unbeschuhten Karmeliten bezüglich des Umgangs mit hochverzinslichen Krediten keine religionspezifischen Praktiken erkennen; weder für die unbeschuhten Karmeliten selbst noch für ihre Geschäftspartner bedeuteten religiös begründete Vorbehalte gegen das Zinsnehmen eine nennenswerte Einschränkung.<sup>237</sup>

232 Ders. an das *Definitorium generale* O.C.D., Isfahan, 5.6.1669: »[...] loro commandino che non si dia denaro a guadagno ad altri che a Signori della Compagnia francese, o altri Christiani di simile credito, con il guadagno moderato, et senza tanto grande pericolo di perder tutto [...].« (AGOCD, 238/1/7). Dass der Pater die Kreditwürdigkeit der französischen Ostindiengesellschaft falsch einschätzte, muss hier nicht weiter ausgeführt werden: vgl. dazu weiter unten sowie *Furber*, *Rival Empires of Trade*, 103–124, 203–207.

233 P. Ange de Saint-Joseph O.C.D. an P. [Jean Chrysostome de Saint-Paul, *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 22.12.1675 (AGOCD, 236/b/18, zit. in: [Chick], *Chronicle*, Bd. 2, 766). Umrechnung der *tumān* in *scudi* aufgrund der Angaben für 1683 in: ebd., Bd. 2, 776.

234 Dazu 2.1. *Die europäischen Mächte im imperialen Herrschaftssystem der Safawiden*.

235 Zu den Armeniern als Klienten der *Banias* in Südasien und Persien: *Herzig*, *The Armenian Merchants*, 208.

236 So *Matthee*, *Merchants in Safavid Iran*, 246–248.

237 P. Ange de Saint-Joseph mobilisierte zwar in den ordensinternen Auseinandersetzungen und in der Kritik an den *Banias* die kanonischen Vorbehalte gegen das Zinsnehmen (P. Ange de Saint-Joseph O.C.D. an das *Definitorium generale* O.C.D., Isfahan, 5.6.1669 [AGOCD, 238/1/7]), was ihn später aber nicht daran hinderte, als Prior des Konvents

Im gleichen Kontext erbrachten die Missionare Dienstleistungen, die auf dem Vertrauenskapital beruhten, das sie aufgrund der ihnen zugeschriebenen Abwendung von weltlichen Interessen genossen. Sie reichten von der Beförderung von Briefen bis zur Entgegennahme von Depositen<sup>238</sup> und der Wahrnehmung von Vollmachten. Während ersteres von keiner Seite in Frage gestellt wurde, war mit dem Verbot, sich in die Geschäfte von Laien einzumischen, insbesondere die Wahrnehmung von Vollmachten gemeint. Sie implizierte nicht nur Tätigkeiten, die dem geistlichen Stande zuwider waren, sondern auch finanzielle Verpflichtungen, die sich zum Schaden des Kirchengutes auswirken konnten.

Dementsprechend lag über der Ausübung von Vollmachten gewöhnlich ein Mantel des Schweigens. Sie wurde vor allem dann quellenkundig, wenn ernsthafte Schwierigkeiten entstanden. So erwuchs den unbeschuhten Karmeliten in den 1670er Jahren viel Unbill, weil sie im Auftrag von Smikan Gioerida [Āuwairī], einer der Schwestern der verstorbenen Gattin von Pietro della Valle, Geld bei »Heiden« und Muslimen angelegt hatten. Der »heidnische« Agent der niederländischen Ostindiengesellschaft blieb den unbeschuhten Karmeliten 400 *tumān* (umgerechnet 6000 *scudi*) schuldig, ein Muslim 100 *tumān* (1500 *scudi*). Smikan Gioerida versuchte deshalb, sich mit der Rückforderung des Kapitals einer Stiftung, die sie 1666 zugunsten der unbeschuhten Karmeliten eingerichtet hatte, wenigstens teilweise schadlos zu halten.<sup>239</sup> Dieses Kapital belief sich auf 200 *tumān* (3000 *scudi*). Die Erträge daraus sollten dem Unterhalt der Mission in Schiras dienen. Dafür sollten die unbeschuhten Karmeliten *in perpetuo* täglich eine Messe für die Seele der Stifterin und jene ihrer Verwandten lesen.<sup>240</sup> 1667 verpflichtete sich Pater Dionisio di Gesù in Schiras außerdem, die Neffen der Stifterin zu unterweisen und für ihre Güter und ihr Grab zu sorgen.<sup>241</sup>

---

in Isfahan bei einem indischen Kaufmann Geld anzulegen (siehe weiter unten im gleichen Kapitel).

238 Während seines Aufenthalts in Isfahan deponierte Pietro della Valle Geld bei den unbeschuhten Karmeliten. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D. war zum Beispiel um die Bezahlung des flämischen Malers Johann Lucas Hasselt besorgt (Pietro della Valle an P. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D., Isfahan, 4.12.1617 [ASV, Archivio della Valle-del Bufalo, 37, fol. 90r]). Geld, das della Valle 1621 bei den Patres in Isfahan hinterlegte, ließ er sich 1623 in Goa auszahlen (ders. an P. Leandro de la Anunciación O.C.D., Goa, 22.7.1623 [ASV, Archivio della Valle-del Bufalo, 37, fol. 143r–144v]).

239 P. Ange de Saint-Joseph O.C.D. an P. [Jean Chrysostome de Saint-Paul, *praepositus generalis* O.C.D.], Isfahan, 1.9.1675 (AG OCD, 236/i/27). Umrechnung der *tumān* in *scudi* aufgrund der Angaben für 1683 in: [Chick], Chronicle, Bd. 2, 776.

240 Kopie der Stiftungsurkunde, Schiras, 22.5.1666 (AG OCD, 238/h/2). Zur Stiftung von Smikan Gioerida, siehe auch [Chick], Chronicle, Bd. 2, 1066. Umrechnung der *tumān* in *scudi* aufgrund der Angaben für 1683 in: ebd., Bd. 2, 776.

241 Kopie der Verpflichtung, Schiras, 27.3.1667 (AG OCD, 238/h/2).

Eine solche Verpflichtung widersprach dem strikten Verbot, sich in die Geschäfte von Laien einzumischen und für diese Vollmachten zu übernehmen. 1669 monierte denn auch Francesco di Gesù als Generalvisitator, dass das in den Konstitutionen festgelegte Verbot von den Superioren der Konvente in Persien vielfach missachtet werde, und verlangte von den Patres und ihren Superioren, sich künftig an diese Vorschriften zu halten.<sup>242</sup> 1669 hatten sich die negativen Folgen noch nicht manifestiert, die mit der Wahrnehmung der Vollmacht verbunden sein konnten. Dementsprechend wehrten sich mehrere Patres gegen die *ordinatio* des Visitators. Diese stelle die Stiftung für die Niederlassung in Schiras in Frage, war diese doch an die Bedingung geknüpft, die Vollmacht der Stifterin wahrzunehmen. Die Ausübung der Vollmacht beschränkte sich einem der Patres zufolge darauf, bei den Kaufleuten, bei denen Smikan das Geld angelegt hatte, die Erträge abzuholen und diese zu verbuchen. Wenn das »so katholische und ehrbare Haus« Gioerida nicht mehr auf die Unterstützung der unbeschuhten Karmeliten zählen könne, werde es sich in die Hände der Niederländer begeben, sei doch der zu erziehende Neffe Smikans Sohn eines Niederländers.<sup>243</sup> Die Wahrnehmung der Vollmacht wurde also auch mit der Verteidigung der Grenzen zur »Häresie« legitimiert, die in der Praxis alles andere als scharf gezogen waren. Ein anderer Pater, Ange de Saint-Joseph, verteidigte die Praxis, sich als »Tutoren« oder »Prokuratoren« um die Geschäfte von Laien zu kümmern, mit dem Verweis auf die spezifischen lokalen Verhältnisse, denen die Päpste auch in anderen Dingen mit besonderen Regelungen für die Missionare entsprächen, etwa der Möglichkeit, dass Ordensgeistliche als Pfarreipriester wirkten oder das Habit wechselten. Die wenigen Christen erbaten die Dienste der Missionare nicht nur als Ausdruck christlicher Fürsorge, sondern forderten sie als einen Anspruch ein, weil sie sich sonst an niemanden wenden könnten. Was für das Geistliche gelte, gelte in den Missionen eben auch für das Weltliche; das eine gehe nicht ohne das andere. Deshalb sei die Übernahme weltlicher Vollmachten für zulässig zu erklären.<sup>244</sup>

Als die negativen Folgen, welche die Übernahme von Vollmachten für die Finanzen und den Ruf der unbeschuhten Karmeliten zeitigte, offenkundig wurden, bat Ange de Saint-Joseph 1675 den *praepositus generalis*, den Missionaren zu befehlen, die Vollmacht von Smikan Gioerida zurückzugeben.<sup>245</sup> 1677 nahm Giovanni Battista di San

242 [Ordinationes], durch P. Francesco di Gesù, Generalvisitator O.C.D., Bandar 'Abbās, 28.1.1669 (AGOCD, 235/h/18; 236/a/52; 237/d/13).

243 P. Girolamo di Gesù Maria O.C.D. an P. Philippe de la Très Sainte Trinité, *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 31.7.1669: »la casa tanto cattolica et honorata« (AGOCD, 237/n/1).

244 P. Ange de Saint-Joseph O.C.D. an das *Definitorium generale* O.C.D., Isfahan, 5.6.1669 (AGOCD, 238/l/7).

245 Ders. an P. [Jean Chrysostome de Saint-Paul, *praepositus generalis* O.C.D.], Isfahan, 1.9.1675 (AGOCD, 236/i/27).

Giuseppe als Generalvisitator die Schwierigkeiten zum Anlass, das Verbot, sich in die Geschäfte der Laien einzumischen, einmal mehr in Erinnerung zu rufen.<sup>246</sup> Im folgenden Jahr musste auch Ange de Saint-Joseph dem Generalvisitator Giovanni Battista di San Giuseppe Rede und Antwort stehen. Er wurde nun seinerseits beschuldigt, als Prior des Konvents in Isfahan Verluste zulasten der Mission und der Vollmacht von Smikan Gioerida verursacht zu haben. Seine Antworten zeigen, dass auch die von ihm zu verantwortenden Geldgeschäfte an den Grenzen von Religion und Konfession keinen Halt machten. Im Gegensatz zu seinen früheren Äußerungen meinte der Pater nun, die »Heiden«, bei denen das Geld angelegt gewesen war, hätten »höchste Kreditwürdigkeit« genossen. Gelder der Mission und von Smikan Gioerida legten die Patres nach seinen Antworten auch bei zwei armenischen und bei einem muslimischen Kaufmann an.<sup>247</sup>

Offenbar hatte Pater Ange genau dies getan, wovon er selbst abgeraten hatte, das heißt größere Summen bei einzelnen Personen zu konzentrieren, statt die Anlagen und damit das Risiko zu diversifizieren. Jedenfalls waren es solche Vorwürfe von Mitbrüdern, die den Anlass zu den Abklärungen des Generalvisitators boten. Anders als dies noch seine Vorgänger getan hätten, habe er das ganze Kapital der Missionen und das Geld von Smikan Gioerida bei einem einzigen indischen Kaufmann angelegt, der schließlich Konkurs gemacht habe. Den Warnungen seiner Mitbrüder habe er keine Beachtung geschenkt. Auf diese Weise sei das ganze Kapital der Persienmission – etwa 4000 *scudi* – verloren gegangen, die nun gänzlich von den Subsidien aus Rom abhängen.<sup>248</sup> Tatsächlich scheint vom Geld der 1666 eingerichteten Stiftung nach etwa zehn Jahren nichts mehr übrig geblieben zu sein. Ein Teil des Kapitals war als Folge verfehlter Anlageentscheide verloren gegangen; einen weiteren Teil hatten die Patres für Bauarbeiten und andere Bedürfnisse ausgegeben.<sup>249</sup>

246 P. Giovanni Battista di San Giuseppe, Generalvisitator O.C.D., an die *definitores generales* O.C.D., Isfahan, 9.9.1677 (AG OCD, 236/m/5).

247 Antworten von P. Ange de Saint-Joseph O.C.D., auf neun Fragen, welche ihm der Generalvisitator, P. Giovanni Battista di San Giuseppe, unterbreitet hatte, Basra, 7.3.1678: »[...] dichiaro che tali gentili erano allora in grandissimo credito, et non erano sospettati di bancarotta [...]«. (AG OCD, 241/d/7).

248 P. Girolamo di Gesù Maria O.C.D. an P. Jean Chrysostome de Saint-Paul, *definitor generalis* O.C.D., Basra, 30.8.1673 (AG OCD, 241/l/7). Die Angaben des Paters werden durch den Bericht von Barthélémy Carré bestätigt: 1674 stieß dieser in Bandar-i Kung auf Ange de Saint-Joseph. Der unbeschuhte Karmelit berichtete ihm, er sei einem *Bania* nachgereist, der mit dem ganzen Kapital der Mission in Höhe von 12.000 *livres* (4000 *scudi*) abgereist sei (*Barthélémy Carré*, *Le Courier de l'Orient* [BL, IOR, Ms. Eur. D 1], Eintrag vom 17.3.1674 [ed. in: *ders.*, *Le courrier du Roi*, 1030]). Umrechnung der *livres tournois* in *scudi* nach: P. Alexandre de Rhodes S.J. an P. Goswinus Nickel, *praepositus generalis* S.J., Isfahan, 11.9.1656 (ARSI, Gallia, 103 II, fol. 221v).

249 Notiz über die Stiftung von Smikan Gioerida, undatiert (AG OCD, 238/h/4).

Wie schwer diese Verluste für die Persienmissionen der unbeschuhten Karmeliten tatsächlich wogen, kann nicht abschließend beurteilt werden, weil die Hinweise in den Quellen durchwegs punktueller Natur bleiben. Im Zusammenhang mit dem Bankrott der *Compagnie des Indes orientales* 1706 ist jedenfalls erneut die Rede von einem größeren Verlust – eines bei der Gesellschaft angelegten Kapitals von mehr als 7000 Rupien (oder gut 3500 *scudi*), mit dessen Erträgen und den Subsidien aus Rom dem Provinzialvikar zufolge die Missionen in Persien hätten bestehen können.<sup>250</sup> Die Nachricht bestätigt zweierlei: Sie zeigt zum einen, dass die unbeschuhten Karmeliten in Persien erneut Mittel akkumulieren konnten, die sich auf ein Mehrfaches der aus Italien zu überweisenden (und oft nicht überwiesenen) Subsidien beliefen. Zum anderen illustriert sie einmal mehr die finanziellen Risiken, denen die Missionen ausgesetzt waren.

Wie die Kapuziner, Augustiner und Dominikaner in Persien die Subsidien aus Europa ergänzten, muss mangels geeigneter Quellenbestände wohl für immer größtenteils im Dunkeln bleiben. Etwas mehr wissen wir über die Jesuiten. Diese verfügten über ein Stiftungskapital von 15.000 *livres tournois* (oder etwa 5000 *scudi*), das die Königin von Polen bei der Gründung der Mission in Isfahan zur Verfügung gestellt hatte. Da die Mission der Ordensprovinz Lyon angegliedert war, wurde dieses Kapital 1654 in Frankreich angelegt. Der zuständige Prokurator wurde beauftragt, die Erträge alljährlich nach Persien zu überweisen.<sup>251</sup> Für eine Überweisung des Stiftungskapitals nach Persien sprachen aus der Sicht des ersten Superiors der Mission in Isfahan, wie er zwischen 1656 und seinem Tod 1660 in der Korrespondenz mit dem Ordensgeneral unermüdlich unterstrich, die Schwierigkeiten des Briefverkehrs, die verspäteten und partiellen Auszahlungen sowie die höheren Renditemöglichkeiten – mehr als 10 % statt 4 % pro Jahr.<sup>252</sup> 1658 hatte der Ordensgeneral ein Einsehen und ordnete die Überweisung von vorerst 6000 *livres tournois* (2000 *scudi*) nach Persien an.<sup>253</sup> Da diese Lösung in Frankreich jedoch hintertrieben wurde, fehlte das Geld in Isfahan als Startkapital für den Aufbau

250 P. Faustino di San Carlo O.C.D. an [P. Philippe-Thérèse de Sainte-Anne], *praepositus generalis* O.C.D., o.O. [Isfahan], undatiert [1719] (AG OCD, 242/b/13, zit. in: [Chick], *Chronicle*, Bd. 1, 515, 543, Bd. 2, 769). Die Umrechnung der Rupien in *scudi* nach den Angaben für 1767 in: ebd., Bd. 2, 775.

251 P. Alexandre de Rhodes S.J. an P. Goswinus Nickel, *praepositus generalis* S.J., Isfahan, 21.2.1660 (ARSI, Gallia, 103 I, fol. 66r/v). Umrechnung der *livres tournois* in *scudi* nach: ders. an dens., Isfahan, 11.9.1656 (ebd., 103 II, fol. 22rv).

252 Zahlreiche Briefe von dems. an dens., Isfahan 1656–1660 (ARSI, Gallia, 103 I und II). Die erbetenen 6000 *livres* aus dem Kapital hätten Aimé Chézaud zufolge jährliche Zinserträge in Höhe von 585 *livres* (oder 9,75 %) abgeworfen (P. Aimé Chézaud S.J. an P. Claude Boucher, *assistant de France* S.J., Isfahan, 22.1.1662 [ebd., 97 II, Dok. 112, fol. 322r]).

253 P. Alexandre de Rhodes S.J. an P. Goswinus Nickel, *praepositus generalis* S.J., Isfahan, 30.5.1659 (ARSI, Gallia, 103 I, fol. 53r/v).



einer lokalen Missionsökonomie. Die Patres blieben von den unregelmäßigen und partiellen Überweisungen der Erträge ihres Stiftungskapitals<sup>254</sup> und ungewissen lokalen Zuwendungen abhängig<sup>255</sup>.

Die ausgesprochen fragmentarische Überlieferung lässt weitere, zum Teil weniger regelkonforme Einnahmequellen und damit die Konturen einer lokalen Ökonomie erahnen, die an jene der unbeschuhten Karmeliten erinnert: Verkauf von Erzeugnissen des Gartens der Niederlassung, Handelsgeschäfte, Geldanlagen. Um Abhilfe für die Armut der Jesuiten in Persien zu schaffen, habe man Waren zum Verkauf nach Goa gesandt, schrieb Alexandre de Rhodes 1659.<sup>256</sup> Bis zu ihrem Umzug 1661 nach Neu-Dschulfa sahen sich die Patres in Isfahan der Nachfrage der muslimischen Nachbarschaft nach Wein ausgesetzt; allerdings barg der Verkauf mit Blick auf das Verhältnis zu den muslimischen religiösen Obrigkeiten Risiken in sich.<sup>257</sup> Zur 1661 erworbenen Niederlassung in Neu-Dschulfa gehörte ein Hühnerhof und ein an einen Wasserkanal angeschlossener Garten mit Reben, Obstbäumen und Saatflächen, dessen Erzeugnisse teilweise zum Verkauf bestimmt waren (Abb. 20).<sup>258</sup> Wie die unbeschuhten Karmeliten legte der Superior der Jesuiten Geld bei einem Kaufmann an; dass hochverzinsliche Geldanlagen entsprechende Risiken mit sich brachten, musste er 1661 erfahren, als der Schuldner aus Isfahan abreiste, ohne zuvor seine Schulden beglichen zu haben.<sup>259</sup> Die Zusammenarbeit mit Kaufleuten und Finanziers machte auch bei

254 1663 hatten die Patres in Isfahan seit drei Jahren kein Geld mehr aus Frankreich erhalten (P. Aimé Chézaud S.J. an P. Claude Boucher, *assistant de France* S.J., Isfahan, 25.3.1663 [ARSI, Gallia, 97 II, Dok. 115, fol. 328r]). 1664 beklagte sich der Superior, nach den Abrechnungen des Prokurators in Frankreich habe dieser in den vergangenen fünf Jahren 2490 *livres* versandt, davon seien jedoch nur 657 *livres* für die Mission ausgegeben beziehungsweise nach Isfahan gesandt worden (ders. an dens., Isfahan, 7.6.1664 [ebd., Dok. 117, fol. 330r]). Der Nachfolger von Chézaud rechnete 1667 dem *assistant* vor, dass die *procureurs* in den fünf Jahren von 1663 bis 1667 von den Einkünften in Höhe von 2758 *livres* nur 891 *livres* nach Persien überwiesen hätten. Außerdem sei der Mission noch eine beträchtliche Summe für die vorangehenden Jahre geschuldet (P. Claude-Ignace Mercier S.J. an dens., Isfahan, 6.7.1667 [ebd., Dok. 123, fol. 341r–342r]).

255 In Isfahan gäbe es anders als in Syrien und Griechenland keine lokalen Gönner, klagte P. Chézaud 1661 (P. Aimé Chézaud S.J. an den *assistant de France* S.J., Isfahan, 14.11. und 16.12.1661 [ARSI, Gallia, 97 II, Dok. 110 f., fol. 318r, 320v]).

256 P. Alexandre de Rhodes S.J. an P. Goswinus Nickel, *praepositus generalis* S.J., Isfahan, 30.5.1659 (ARSI, Gallia, 103 II, fol. 271r).

257 P. Aimé Chézaud S.J. an den *assistant de France* S.J., Isfahan, 16.12.1661 (ARSI, Gallia, 97 II, Dok. 111, fol. 320r).

258 Ders. an dens., Isfahan, 14.11. und 16.12.1661, 22.1.1662 (ARSI, Gallia, 97 II, Dok. 110, 111 und 112, fol. 318r, 320r/v, 322r). Vgl. *Galdieri*, *Le residenze dei missionari*, 464–466.

259 P. Aimé Chézaud S.J. an den *assistant de France* S.J., Isfahan, 16.12.1661 (ARSI, Gallia, 97 II, Dok. 111, fol. 320v).



den Jesuiten keinen Halt an religiösen Grenzen: 1666 empfahl Pater Mercier als Superior, Geldüberweisungen nach China unter Umgehung der Portugiesen »unseren *Banias*« anzuvertrauen, die dies »ohne Risiko« und gegen geringe Wechselgebühren übernehmen würden.<sup>260</sup>

Die hier vorgestellten Befunde zu den unbeschuhten Karmeliten und den Jesuiten in Persien fügen sich in das Bild einer überwiegend lokalen Missionsökonomie ein, das für die Jesuiten in anderen Teilen Asiens gezeichnet worden ist.<sup>261</sup> Die Armut der Jesuiten in Persien, die weitgehend auf sich selbst gestellt blieben, stand in einem scharfen Gegensatz zum Wohlstand oder gar Reichtum der Niederlassungen in anderen Weltgegenden. An solchen Befunden, die in der Forschung nicht alleine stehen, zerbricht das Bild der Gesellschaft Jesu als eines global integrierten Unternehmens.<sup>262</sup> Zugleich bestätigen unsere Befunde die Bedeutung, welche die Einbettung der einzelnen Niederlassungen in translokale Beziehungsnetze für deren Überleben erlangte.

Solche Handels- und Finanzgeschäfte der Jesuitenmissionare thematisierte erstmals Charles Boxer in seinen Studien zur Ökonomie der portugiesischen Präsenz in Japan. Er zeigte, dass Alessandro Valignano als Visitor die Beteiligung an Handelsgeschäften zwar für als dem geistlichen Stand eines Jesuiten grundsätzlich unangemessen hielt, dabei aber genau wusste, dass sich die Jesuiten weder der Rolle als Broker im Handel mit Silber und Gold zwischen Japan und China im Auftrag christlicher Fürsten (Daimyos) entziehen noch auf die Beteiligung an Handelsgeschäften verzichten konnten. Besonders wichtig für die Finanzierung der Japanmission war die Beteiligung am Handel mit Seide zwischen Macao und Nagasaki, die Valignano selbst 1578 in einem Vertrag mit den Kaufleuten von Macao regelte. Trotz wiederholter Verbote durch weltliche und kirchliche Obrigkeiten sei, so Charles Boxer, der jesuitische Handel in Asien über die Jahrzehnte gewachsen, denn nur so hätten die japanische Provinz und die chinesische Vizeprovinz ihre Ausgaben decken können.<sup>263</sup>

Boxers Bild einer überwiegend lokalen jesuitischen Missionsökonomie wird durch die neuere Forschung bestätigt und präzisiert. Die Untersuchung von Dauril Alden über den Jesuitenorden als »Unternehmen«<sup>264</sup>, ergänzt durch die Studien von Noël Golvers und Frederik Vermote über die lokale Ökonomie der Gesellschaft

260 P. Claude-Ignace Mercier S.J. an P. Claude Boucher, *assistant de France S.J.*, Isfahan, 9.9.1666: »et l'argent y sera porté d'ici jusques à la Porte par nos Bagnans sans risque et avec un change assez médiocre« (ARSI, Gallia, 97 II, Dok. 121, fol. 336r).

261 Siehe den Überblick in *Vermote*, *Finances of the Mission*, 387–389.

262 Vgl. in diesem Sinn ebd., 375–378.

263 *Boxer*, *The Christian Century in Japan*, 91–121. Vgl. *Vu Thanh*, *Devenir japonais*, 46–51, 157–159; *dies.*, *Un équilibre impossible*; *Rodrigues*, *Local Sources of Funding*.

264 *Alden*, *The Making of an Enterprise* (über die Finanzierung der Gesellschaft: 319–567).

Jesu in China<sup>265</sup> und jene von Julia Lederle über Indien<sup>266</sup>, zeigt, dass die Zuwendungen der portugiesischen Krone und anderer Wohltäter nicht ausreichten, um den Bestand der Niederlassungen im Bereich des *Padroado* zu sichern. Einen Ausweg fanden die Jesuiten, indem sie die Zuwendungen dazu nutzten, Land und Häuser zu erwerben, die regelmäßige Einkünfte abwarfen. Nicht nur in einem ausgedehnten kolonialen Territorium wie Brasilien, sondern auch in Indien, wo die portugiesische Präsenz begrenzt war, konnten die Jesuiten umfangreichen Landbesitz erwerben, der entscheidend zur Finanzierung der Niederlassungen in den verschiedenen asiatischen Missionsgebieten beitrug. Hinzu kamen städtische Immobilien in Macao und Peking.<sup>267</sup> Neben die Einkünfte aus dem Immobilienbesitz traten die Gewinne aus den Handelsgeschäften. Nach der Vertreibung aus Japan wurde Macao zum Mittelpunkt der Handelsunternehmungen der Patres in China und Südostasien. Diese Handelsgeschäfte waren für die japanische Provinz und die chinesische Vizeprovinz besonders wichtig, doch waren die Patres auch am Handel mit Perlen und Edelsteinen in Indien und mit Kolonialwaren aus Brasilien beteiligt.<sup>268</sup> Ergänzt wurden diese Einkünfte durch die Erträge aus allerlei Arten von Finanzgeschäften, darunter wie bei den unbeschuhten Karmeliten in Persien aus hochverzinslichen Krediten.<sup>269</sup> Wie Frederik Vermote unterstrichen hat, reichte die Ökonomie der Chinamissionen des Jesuitenordens weit über die Netzwerke des portugiesischen *Padroado* hinaus, die bei Dauril Alden im Vordergrund standen.<sup>270</sup>

Die soziale Nähe zu Laien, die im Handel tätig waren, half also nicht nur den unbeschuhten Karmeliten in Persien, die finanzielle Lage ihrer Niederlassungen zu verbessern. In den verschiedenen Teilen Asiens musste die ungenügende

265 *Golvers*, François de Rougemont, S.J., 553–630; *Vermote*, The Role of Urban Real Estate.

266 *Lederle*, Mission und Ökonomie, insbes. 178–251.

267 *Alden*, The Making of an Enterprise, 321–429; *Golvers*, François de Rougemont, S.J., 577–585; *Vermote*, The Role of Urban Real Estate, insbes. 147–206.

268 *Alden*, The Making of an Enterprise, 528–551. Zur Rolle von Missionaren im Juwelenhandel zwischen Indien und Europa: *Siebenhüner*, Die Spur der Juwelen, 195f. Siehe auch Barthélémy Carré über einen Dominikaner, der sich mit »pierreries et bijoux curieux« im Wert von 60.000 *écus* (ca. 60.000 *scudi*) auf der Rückreise nach Europa befand und deshalb um seine Sicherheit besorgt war: *Barthélémy Carré*, Le Courier de l'Orient (BL, IOR, Ms. Eur. D 1), Eintrag vom 22.7.1672 (ed. in: *ders.*, Le courrier du Roi, 476). Umrechnung der *écus* in *scudi* aufgrund der Angaben für 1675 und 1683 in: [*Chick*], Chronicle, Bd. 2, 774, 776.

269 *Alden*, The Making of an Enterprise, 552–567.

270 *Vermote*, The Role of Urban Real Estate, 82–146, 207–242. Zur Art und Weise, wie eine Gönnerin der Jesuitenmissionare in Ost- und Südostasien für die Kontakte mit diesen neben den portugiesischen auch französische, preußische und niederländische Kanäle nutzte: *Hsia*, Noble Patronage and Jesuit Missions, 89–92.

Finanzierung aus Europa die Missionare zwangsläufig auch in wirtschaftlichen Dingen an die Welt der Laien heranführen. Von entscheidender Bedeutung war die Finanzierung aus Europa wohl nur in den Anfängen der Missionen. Sollten diese Bestand haben, mussten die Missionare dieses »Startkapital« dazu nutzen, lokale Einnahmequellen zu erschließen.<sup>271</sup> Die Niederlassungen in Persien machten sich auf diese Weise so weit von den sporadisch eintreffenden Subsidien unabhängig, dass deren praktische Bedeutung nur mehr gering war. Wie die Auswertung der Rechnungsbücher der Mission in Basra zeigen auch die Kontroversen um das Anlageverhalten der unbeschuhten Karmeliten und die in diesem Zusammenhang genannten Zahlen, dass die Missionare über Mittel verfügten, die sich auf ein Mehrfaches der Dotierung aus Italien beliefen. Wenn Letztere gerade im Fall der unbeschuhten Karmeliten dennoch ein zentrales Thema in der Korrespondenz mit den Ordensoberen und der Propagandakongregation blieb, so lag dies an der symbolischen Bedeutung der Subsidien als Zeichen der Sorge von Ordensoberen und Kurie um das Wohlergehen der Missionen.

Das Ausbleiben der Subsidien aus Italien trug dazu bei, Praktiken zu rechtfertigen, die in einem mehr oder weniger scharfen Gegensatz zur geforderten Observanz standen. Wenn die Patres immer wieder auch gegenüber den Ordensoberen keinen Hehl aus finanziellen Bindungen und Geschäften machten, die ihnen aus der Perspektive strenger Observanz zur Last gelegt werden konnten, beschrieben sie diese Formen der Finanzierung als unvermeidbare Folge ausbleibender finanzieller Unterstützung von außen. Was lag zum Beispiel angesichts der chronischen Unterfinanzierung der Missionen näher, als die Dienste von Kaufleuten nicht bloß für die (statthafte) Überweisung von Subsidien und Almosen aus Europa oder Indien in Anspruch zu nehmen, sondern diese Beziehungen zugleich dazu zu nutzen, Kredite aufzunehmen oder das nicht unmittelbar benötigte Geld gegen möglichst hohe Zinsen anzulegen, bei denen sich die Frage der Vereinbarkeit mit dem kanonischen Wucherverbot stellen konnte? Angesichts der materiellen Zwänge zeitigten solche Verstöße auch dann keine Folgen, wenn sie vor das Heilige Offizium gelangten: 1709 legte die Propagandakongregation dem Heiligen Offizium Berichte vor, wonach einige Missionare in Persien Kaufleuten gegen Zins Geld geliehen und dazu noch behauptet hatten, dies sei zulässig. Indem das Heilige Offizium den Bischof von Isfahan beauftragte, die Schuldigen nicht nur zu ermahnen, sondern den Sachverhalt rechtsgültig festzustellen, bekräftigte es zwar den universellen Gültigkeitsanspruch kanonischer Norm. Allerdings blieb

---

271 Selbst im Fall der französischen Jesuiten in China, die durch die französische Krone vergleichsweise großzügig und zuverlässig finanziert wurden, beliefen sich die Erträge aus dem lokalen städtischen Immobilienbesitz zum Zeitpunkt der Aufhebung der Gesellschaft Jesu auf gut 70 % der Gesamteinkünfte (Zahlen nach *Vermote*, *Finances of the Mission*, 387–389, 398 f.).

es bei diesem Dekret der Kongregation, dessen Umsetzung nicht weiter verfolgt wurde.<sup>272</sup> Beides – der normative Universalismus und dessen Relativierung in der Praxis – war charakteristisch für das Spannungsverhältnis, in dem sich die Missionare in aller Welt bewegten. Obwohl Ordensobere und Kurienkongregationen im Konfessionalisierungsprozess dazu tendierten, die Legitimität der lokalen normativen Kontexte zu negieren, mussten sie in der Praxis vielfach vor diesen zurückweichen.

#### **6.4 Die Mission als Gegenwelt: Rechtfertigungsstrategien eines landeskundigen unbeschuhten Karmeliten**

Aus Geistlichen mit einem Auftrag ihrer Kirche wurden in der Mission Akteure, deren Leben mehr oder weniger ausgeprägt auch auf lokale Bezugssysteme ausgerichtet war: in ihrem Streben, dort soziales Ansehen zu gewinnen, in ihrem Wirtschaftsverhalten, in ihrem Handeln als religiöse Spezialisten. Je weniger die Konstitutionen eines Ordens die spezifischen Bedingungen missionarischer Tätigkeit berücksichtigten, desto ausgeprägter waren die Normenkonflikte und die Notwendigkeit, nach Rechtfertigungen für Abweichungen von der Regelobservanz zu suchen. Wenn unbeschuhte Karmeliten nach Persien und in andere außereuropäische Missionen entsandt wurden, erstreckte sich dieser Rechtfertigungsbedarf auch auf alltägliche Praktiken äußerer Akkommodation, die mit Blick auf den besonderen Missionsauftrag ihres Ordens bei den Jesuiten in den Konstitutionen bereits explizit vorgesehen waren. Dem Vorwurf mangelnder Observanz begegneten die Patres vorzugsweise mit dem Argument der kulturellen Differenz, das Verhaltensweisen nahelegte, die von anscheinend feststehenden Normen abwichen, und das ihren eigenen Wirkungsbereich als normativen Gegensatz zum katholischen Europa beschrieb. Im Verhältnis zu Ordensoberen und Kurie bedienten sie sich ihres lokalen Wissens, um Freiräume zu gewinnen, ohne ihre Gehorsamspflicht zu verletzen. Unter Berufung auf dieses lokale Wissen konnten die Anwendbarkeit übergeordneter Normenordnungen, aber auch die Autorität ferner Entscheidungsträger in Frage gestellt und Handlungsautonomie eingefordert werden. So wie es einem Arzt aus der Distanz schwerfalle, Krankheiten und ihre Ursachen zu erkennen, um Heilmittel und Medizin richtig anzuwenden, seien die *definitores* nicht imstande, von Rom aus für Einzelfälle, welche die Anwesenheit in Persien erforderten, Abhilfe zu schaffen. Deshalb, so der unbeschuhte Karmelit Juan Thadeo de San Eliseo 1624, sollten die Missionen in Persien zu einer eigenen Provinz erhoben

---

272 Relatio; Feria V, 28.II.1709 (ACDF, SO, St.St., M 3 a, fol. 69v–70v, 147v).

werden.<sup>273</sup> Im Folgenden soll ausgehend von solchen Überlegungen gezeigt werden, wie ein landeskundiger unbeschuhter Karmelit, Ange de Saint-Joseph, von dem schon mehrmals die Rede war, aus dem Kontext ordensinterner Konfliktsituationen heraus und zugleich im Kontakt mit der Gelehrtenrepublik die Mission als eine Gegenwelt zum katholischen Europa konstruierte, um auf diese Weise die ihm zu Last gelegten Vorgehensweisen gegenüber den Ordensoberen zu rechtfertigen.

Ange de Saint-Joseph war eine schillernde Persönlichkeit: Einerseits sah er sich in Persien und später in den Niederlanden immer wieder mit dem Vorwurf konfrontiert, es mit den Geboten der Observanz nicht genau zu nehmen<sup>274</sup>, andererseits erwarb er in seinem Orden und darüber hinaus Ansehen aufgrund seiner Sprach- und Landeskenntnisse. In seiner Korrespondenz und seinen in gedruckter Form verbreiteten Schriften stellte er sich als wissensreicher und aktiver Missionar dar, nicht als primär einem kontemplativen Leben verpflichteter Ordensangehöriger. Während des Aufenthalts in Persien pflegte er die Kontakte mit europäischen Reisenden und Gelehrten; von seiner Gastfreundschaft und seinem Wissen profitierte in Isfahan unter anderem der Calvinist Jean Chardin. Von Basra aus korrespondierten Ange de Saint-Joseph und ein weiterer unbeschuhter Karmelit mit dem gebildeten Kaplan der *Levant Company* in Aleppo, späteren *provost* des Trinity College in Dublin und anglikanischen Bischof von Raphoe, Robert Huntington. Im Mittelpunkt dieses Briefwechsels über die konfessionellen Grenzen hinweg standen Religion und Schrifttum einer in Westeuropa wenig bekannten religiösen Gemeinschaft – der Mandäer.<sup>275</sup>

273 P. Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D. an P. Paolo Simone di Gesù Maria, *praepositus generalis* O.C.D., Isfahan, 31.8.1624 (AGOCD, 237/m/22).

274 1682 verweigerte der apostolische Vikar in den Niederlanden dem unbeschuhten Karmeliten unter schweren Vorwürfen bezüglich Lebenswandel und Amtsführung die Bestätigung der *patente* als Missionar, welche die Propagandakongregation ausgestellt hatte (*Congregazione generale*, 18.8.1682 [APF, Acta, Bd. 52, fol. 217r]). Obwohl der von der Propagandakongregation mit den Abklärungen betraute Internuntius in Flandern den Anschuldigungen widersprach, gab die Kongregation 1685 nach langem Hin und Her dem Ersuchen des *praepositus generalis* statt, Pater Ange abzurufen (*Congregazioni generali*, 5.4. und 29.11.1683 [ebd., Bd. 53, fol. 87v–91r, 234r/v] sowie vom 17.12.1685 [ebd., Bd. 55, fol. 233r/v]). Zur Person von Ange de Saint-Joseph siehe auch 1.2.2. *Die Missionen als Bereiche von Ausnahmerecht*, 1.3.2. *Pflege personaler Beziehungen*, 3.2.1. *Geteilte Wissenskulturen*, 3.3.1. *Priestertum, Medizin und Wunderheilung*, 6.2.2. *Umstrittene Zeichen sozialer Distinktion* und 6.3.3. *Lokale Ökonomien*.

275 Huntington, *Epistolae*, XX–XXI, 37–44, 82–87. Robert Huntington war nicht der einzige Kaplan der *Levant Company*, der seinen Aufenthalt in Aleppo, Smyrna oder Konstantinopel nutzte, um gelehrte Interessen zu pflegen, und dabei in Kontakt mit Menschen anderer Religion trat (*Games, The Web of Empire*, 231f., 235f.).

Als Ange de Saint-Joseph 1678 von Basra nach Rom zurückkehrte, empfahl ihn der Generalvisitator, Giovanni Battista di San Giuseppe, wegen seiner besonderen Sprachkenntnisse dem Generalprokurator des Ordens in Rom. Alle, Geistliche und Laien, sagten, sie hätten noch nie jemanden gesehen, der besser Persisch könne als Pater Ange. Auch die arabische und die türkische Sprache beherrsche er gut, Persisch jedoch besonders vollkommen. In Rom wolle der Pater den *praepositus generalis* treffen und abklären, ob er mit Unterstützung der *Propaganda fide* ein von ihm verfasstes persisch-italienisches Wörterbuch (das später zum viersprachigen *Gazophylacium* erweiterte Werk) drucken lassen könne. Dessen Druck wäre, so der Generalvisitator, von großem Nutzen für die Missionare, die Persisch lernten, und eine Ehre für den Orden.<sup>276</sup> 1680–1681 verweigerte allerdings die Propagandakongregation Ange de Saint-Joseph die gewünschte Druckerlaubnis sowie die Vergütung der Kosten der Weiterreise nach Paris, wo er sein Wörterbuch drucken lassen wollte. Die genauen Gründe dafür gehen aus den Sitzungsprotokollen nicht hervor.<sup>277</sup> Konnte der unbeschuhete Karmelit mangels wirksamer Protektion die träge Behördenroutine der Propagandakongregation nicht überwinden? Lag es daran, dass die Art und Weise, wie er unter Berufung auf seine Landeskenntnisse immer wieder Abweichungen von der Regelobservanz gerechtfertigt hatte, nicht geschätzt wurde?

Jedenfalls veröffentlichte er seine lateinische Übersetzung der Arzneilehre von Muzaffar b. Muḥammad al-Ḥusaini aš-Šifāʾī, von der bereits weiter oben die Rede war, 1681 in Paris<sup>278</sup>, sein zu einem persisch-italienisch-lateinisch-französischen Wörterbuch erweitertes *Gazophylacium linguae Persarum* jedoch erst 1683 in Amsterdam, also in einer Stadt unter calvinistischer Obrigkeit.<sup>279</sup> Obwohl die Qualität der philologischen Arbeit des unbeschuheten Karmeliten von den Zeitgenossen unterschiedlich beurteilt wurde, kann an der Breite seines weit über die Theologie hinausreichenden Wissensschatzes kein Zweifel bestehen. In seinen gedruckten Werken beanspruchte er, dieses Wissen einem weiten Personenkreis – Missionaren, Sprachgelehrten, Theologen, Kaufleuten und anderen interessierten Lesern – zu

276 P. Giovanni Battista di San Giuseppe, Generalvisitator O. C. D., an P. Carl Felix a Sancta Teresia, *procurator generalis* O. C. D., Basra, 21. 3. 1678 (AG OCD, 242/a/22, zit. in: [Chick], Chronicle, Bd. 2, 796 f.).

277 *Congregazione generale*, 11.12.1679 (APF, Acta, Bd. 49, fol. 329r); Bittschreiben von P. Ange de Saint-Joseph O. C. D., behandelt in der *Congregazione generale* vom 15.1.1680 (APF, SOCG, Bd. 477, fol. 37v); *Congregazione generale*, 15.1.1680 (APF, Acta, Bd. 50, fol. 6r/v). Vgl. [Chick], Chronicle, Bd. 2, 797). 1681 verweigerte ihm die Kongregation ein Subsidium für den Druck (*Congregazione generale*, 2.9.1681 [APF, Acta, Bd. 51, fol. 256r]).

278 Vgl. 3.3.1. Priestertum, Medizin und Wunderheilung.

279 *Angelus a Sancto Ioseph* [Ange de Saint-Joseph], *Gazophylacium linguae Persarum*, partielle Edition in: *Bastiaensen*, Souvenirs de la Perse safavide.



vermitteln.<sup>280</sup> Von seiner Verflechtung über die konfessionellen Grenzen hinaus zeugen auch die *approbationes & facultates*, die 1683 auf den ersten Seiten des Wörterbuches abgedruckt wurden. Neben jenen verschiedener Ordensleute, des französischen Botschafters in Konstantinopel, von François Pétis de la Croix, Sohn des *secrétaire-interprète du Roi pour les langues arabe et turque* und Schüler von Raphaël du Mans und des Autors während eines Aufenthaltes in Isfahan, finden sich auch drei Empfehlungen von Protestanten: die *approbation* zum Druck zuhanden der Generalstaaten, mit der sich der Calvinist Jean Chardin für die gute Aufnahme in Isfahan revanchierte; die Empfehlung an die »musarum cultores« von Alexander de Bie, Professor am Amsterdamer Athenäum, der den Autor bezeichnenderweise nicht mit seinem Ordens-, sondern seinem Familiennamen Labrosse nannte; schließlich die Empfehlung von Carolus Schaaf, der an der Universität Leiden Hebräisch und andere orientalische Sprachen unterrichtete.<sup>281</sup>

In Persien (wie später in den Niederlanden) hatte Ange de Saint-Joseph Bewunderer, aber auch Feinde. In der erhaltenen Korrespondenz und in den gedruckten Werken tritt dem Leser eine Persönlichkeit entgegen, welche die Kontroverse nicht scheute. 1670 wurde er Prior des Konvents von Isfahan. Da an der Wahl jedoch nur der Gewählte selbst und ein einziger weiterer Pater teilgenommen hatten, wurde ihre Gültigkeit aus dem Kreis der Missionare heraus in Frage gestellt. 1674 bestätigte das *Definitorium generale* zwar grundsätzlich die kanonische Gültigkeit einer Wahl, die durch bloß zwei Wähler vorgenommen wurde. Zugleich beauftragte es aber den Generalvisitator, die Gültigkeit der Wahl von Pater Ange im Besonderen zu beurteilen und gegebenenfalls einen neuen Prior zu ernennen.<sup>282</sup> Wenn Ange de Saint-Joseph im Zuge der Visitation auf das Amt als Prior verzichten musste, lag dies letztlich weniger an der Form seiner Wahl als an den Vorbehalten eines Teils seiner Mitbrüder gegenüber seiner Amtsführung. In einem Brief an den *praepositus generalis* beschrieb ihn der Provinzialvikar 1675 – nach der Amtsenthebung – als »absolut nicht für die Missionen« geeignet; er werde derart »durch die Eitelkeit seiner Selbsteinschätzung getragen«, dass er nach all den Irrtümern in geistlichen und weltlichen Dingen seine Verfehlungen immer noch als klug und richtig verteidige. Dem Ordensgeneral habe er bereits berichtet, welche Strafen der Pater verdiene.<sup>283</sup>

280 *Bastiaensen*, Souvenirs de la Perse safavide, 12–15.

281 *Angelus a Sancto Ioseph [Ange de Saint-Joseph]*, Gazophylacium linguae Persarum, erste nicht nummerierte Seiten. Zu Alexander de Bie: *Van Miert*, Humanism, u. a. 68, 73–75, 214.

282 *Definitorium generale*, 7.5.1674 (*Fortes*, Acta definitorii generalis O.C.D., Bd. 2, 144). Vgl. 1.2.3. *Von der Wahl zur Ernennung von oben: Provinzialvikare und Priore*.

283 P. Girolamo di Gesù Maria O.C.D. an P. Jean Chrysostome de Saint-Paul, *praepositus generalis* O.C.D., Schiras, 31.8.1675: »[...] sto sforzato de dire che assolutamente non è

Ange de Saint-Joseph wehrte sich seinerseits 1675–1676 in mehreren Schreiben an den *praepositus generalis* gegen die Vorwürfe des Provinzialvikars und aus dem Kreis der Mitbrüder, die sich auch der Visitorator zu eigen gemacht hatte. Fehlende Landeskenntnisse waren das Argument, mit dem er das Verfahren der Prüfung durch aus Italien angereiste Visitoratoren als solches und damit auch die Fundiertheit der gegen ihn gerichteten Vorwürfe in Frage stellte: Visitoratoren ohne Landeskenntnisse erzielten keinen Erfolg. Deshalb sollten die Visitoratoren entweder aus dem Kreis der Persienmissionare ausgewählt werden oder vor Beginn der Visitation mindestens sechs Monate in einer Gemeinschaft in Persien gelebt haben. Sonst komme es vor, dass ein Visitorator am Ende seiner Visitation gegen die Anordnungen anschreibe, die er selbst zuvor erlassen hatte. Dass das Definitorium drei Anordnungen des letzten Visitorators habe widerrufen müssen, zeige, dass die Visitation mehr Schaden als Nutzen angerichtet hatte.<sup>284</sup>

Die Animositäten zwischen den Missionaren vor Ort folgten den nach wie vor schwelenden Gegensätzen bezüglich der Vereinbarkeit missionarischer Tätigkeiten mit der Ausrichtung auf ein kontemplatives, von der »Welt« abgeschiedenes Leben. Dementsprechend verband Ange de Saint-Joseph seit seiner Wahl zum Prior im Jahr 1670 die Kritik an der strikten Umsetzung von Normen, die den Umständen vor Ort nicht angemessen seien, mit jener an der Auswahl der Geistlichen, bei der mit Blick auf die Kontakte mit muslimischen Gelehrten mehr auf Bildung und Sprachkenntnisse geachtet werden müsse. 1670 kritisierte er einen neu angekommenen polnischen Pater als »einen extravaganen Heiligen und unwissenden Eiferer«, der alle schockiere. Der von ihm angeschriebene Definitor (und spätere *praepositus generalis*) sollte dazu beitragen, dass »vor allem Franzosen und nicht solche launischen und halsstarrigen Frömmeler« entsandt würden.<sup>285</sup> Ange de Saint-Joseph zufolge belästigten die Neuankömmlinge und die nicht sprachkundigen

---

per le missioni, perché così è trasportato dalle vanità de sua stima che dopo d'haver fatto tanti spropositi e pregiudicii e nello spirituale e nel temporale alle missioni, con tutto ciò ostinatissimamente difende i suoi mancamenti [...].« (AGOCD, 238/q/2 und 3).

284 P. Ange de Saint-Joseph O.C.D. an [dens.], Isfahan, 8.9. (AGOCD, 236/b/19) und 22.12.1675 (AGOCD, 236/b/18). Vgl. ders. an dens., *definitor generalis* O.C.D., Isfahan, 1.10.1672 (AGOCD, 236/i/19 und 20).

285 Ders. an dens., *definitor generalis* O.C.D., Isfahan, 1.9.1670: »Au reste nos missions sont dépourvues de sujets, et de ceux qui sont venus les derniers l'un qui est Polonais n'est pas bon pour ce pays, et sa façon de faire choque tout le monde; il suffit de dire que c'est un saint extravagant et un zélé sans science. C'est pourquoi je supplie V.R. de contribuer autant qu'elle pourra à quelque nouvelle mission de braves sujets, surtout de Français, et non point de ces bigots capricieux et opiniâtres [...].« (AGOCD, 236/i/4). Vgl. ders. an dens., Isfahan, 26.2.1671: »[...] le p. Ladislao mon compagnon est un saint fort extravagant, et il me semble la véritable idée de l'ancien philosophe Thimon: l'ennemi des hommes; ce ne sont pas de gens telles qu'il faut en ces pays, il faut des gens qui sachent

Patres, die nicht anders konnten, als zurückgezogen zu leben, unter dem Vorwand der Observanz jene, die wie er selbst die Gepflogenheiten und die Sprache kannten und sich deshalb für die Mission und andere Angelegenheiten oft außer Hauses begaben. Während er selbst in Neu-Dschulfa missionierte und sich um die Angelegenheiten des Konvents mit den Muslimen kümmerte, habe sein Nachfolger im Amt des Priors zwischen Januar und September 1675 den Konvent nur zweimal verlassen; ein Gefährte ohne Sprachkenntnisse tue dies einmal im Monat.<sup>286</sup>

Ange de Saint-Joseph äußerte sich in seiner mehrjährigen Korrespondenz mit dem ihm schon seit der Zeit vor dem Ordenseintritt bekannten Definitor und späteren *praepositus generalis* Jean Chrysostome de Saint-Paul<sup>287</sup> zu zahlreichen Aspekten des Lebens in Persien, bei denen die Vereinbarkeit von strenger Observanz und Mission aus seiner Sicht nicht gegeben war. In dieser Korrespondenz, in der er Persien als Gegenwelt zum katholischen Europa darstellte, kristallisierten sich die Probleme in der Frage der Kleidung. Im Gegensatz zu den Konstitutionen der Gesellschaft Jesu<sup>288</sup> enthielten jene der unbeschuhten Karmeliten strenge, auf das Leben in einem europäischen Konvent ausgerichtete Kleiderregeln.<sup>289</sup> Die Anwendung dieser Regeln in der Mission stellte die Patres vor verschiedene Probleme, sei es, weil die Normen in einem Widerspruch zu den Erwartungen ihrer Umgebung standen oder weil die vorgeschriebenen Materialien nicht verfügbar waren. Die Bereitschaft der Ordensoberen, eine Anpassung des Habits an die lokalen Bedingungen zuzulassen, war gering. 1671 und 1674 ordnete das Generalkapitel an, dass die Missionare im Orient unter keinerlei Vorwand das Ordenshabit verändern dürften.<sup>290</sup> Nachdem ein Visitor 1677 moniert hatte, dass die Patres in Persien auf Reisen nicht das Ordenshabit, sondern verschiedene Arten kostspieliger persischer Kleider trügen, bestätigte das Definitorium im folgenden Jahr im Wesentlichen die strenge Kleiderordnung: Es untersagte in den Städten jede Änderung am Ordenshabit, insbesondere das Tragen persischer

---

vivre, courtois, affables, agissants, fort pacifiques, saints, et doctes; et pour le dire, il faut surtout quelques braves Français.» (AGOCD, 236/i/7).

286 Ders. an dens., *praepositus generalis* O.C.D.], Isfahan, 8.9. (AGOCD, 236/b/19) und 22.12.1675 (AGOCD, 236/b/18). Vgl. ders. an dens., *definitor generalis* O.C.D., Isfahan, 26.2.1671 (AGOCD, 236/i/7).

287 Zu dieser Beziehung vgl. 1.3.2. *Pflege personaler Beziehungen*.

288 Vgl. 6.2. *Soziale Integration vor Ort und Observanz*.

289 *Prima Constitutiones Congregationis Sancti Eliae* [...] 1599, pars I, cap. 11, 57–59; *Constitutiones Carmelitarum Discalceatorum* [...] 1605, pars I, cap. 10, 49–51; *Regula primitiva et Constitutiones Fratrum Discalceatorum* [...] 1611, pars I, cap. 10, 32–35; *Constitutiones Fratrum Discalceatorum* [...] 1631, pars I, cap. 10, 39–42. Über das Habit der unbeschuhten Karmeliten: *Giordano*, *Carmelitani scalzi*.

290 Generalkapitel, 24.4.1671, 18.4.1674 (*Fortes*, *Acta capituli generalis* O.C.D., Bd. 2, 352, 385).

Kopfbedeckungen oder Umhänge; auf Reisen sollten die Patres, falls dies die Rücksicht auf die muslimische Bevölkerung erforderte, einen einfachen persischen Umhang in der grauen Farbe des Ordenshabits tragen dürfen.<sup>291</sup> Die Instruktion für die Missionen im Orient von 1683 bestätigte das Verbot, in den Städten vom Ordenshabit abweichende Kleidung zu tragen.<sup>292</sup> Später wurde diese Regelung insofern etwas gelockert, als den Missionaren wenigstens gestattet wurde, ihr Habit durch die Verwendung entsprechenden Materials den hohen Sommertemperaturen anzupassen, wobei Form und Farbe gleich bleiben sollten.<sup>293</sup>

Ange de Saint-Joseph war mit seinen Forderungen weitergegangen. Äußere Akkommodation sowie Bildung und Sprachkenntnisse waren ihm zufolge der Schlüssel zu Akzeptanz und Wertschätzung in der lokalen Gesellschaft. »Alle allgemeinen Prinzipien des Gewissens, der Politik, der Hauswirtschaft und der Observanz«, wie sie in den Büchern vertreten würden, könnten in Persien nicht einfach so angewandt werden, schrieb er 1672 in einem Brief an Jean Chrysostome de Saint-Paul, damals noch Definitor seines Ordens. In Persien würden Christen und andere Nichtmuslime als unrein betrachtet. Nur wenn die Geistlichen als gelehrte und wohlgezogene Personen bekannt seien, nehme man sie gut auf: »Armut, einfache Kleidung, nackte Füße und andere Dinge, die in Europa der Erbauung dienen«, seien hingegen »eher Gegenstand von Skandal und Entrüstung«. Autorität gewannen die Missionare nach Ange de Saint-Joseph nicht aufgrund ihrer Armut und ihrer Bußübungen, sondern wenn sie nach Jahren der Übung »mit den am meisten verfeinerten Männern der Welt« über die verschiedensten Wissensbereiche disputieren konnten.<sup>294</sup>

291 P. Giovanni Battista di San Giuseppe, Generalvisitator O.C.D., an die *definitores generales* O.C.D., Isfahan, 9.9.1677 (AGOCD, 236/m/5); *Definitorium generale*, 27.6.1678 (*Fortes*, Acta definitorii generalis O.C.D., Bd. 2, 181).

292 *Instruktionen pro missionibus orientalibus*, bestätigt durch das *Definitorium generale* am 28.7.1683, verabschiedet am 30.7.1683 (AGOCD, Acta Definitorii Generalis ab anno 1676 usque ad annum 1687, Bd. 6, 244). Vgl. *Sanfilippo*, *L'abito fa il missionario?*, 614.

293 *Instruktionen conditae a Definitorio nostro generali die 30 Julii anni 1683, confirmatae ab eodem Definitorio die 20<sup>bris</sup> an. 1719 atque iterum confirmatae, additis quibusdam, et quibusdam mutatis ob mutatum statum missionum* (AGOCD, 289/e/1).

294 P. Ange de Saint-Joseph O.C.D. an P. Jean Chrysostome de Saint-Paul, *definitor generalis* O.C.D., Isfahan, 1.10.1672: »[...] il y a déjà trois ou quatre ans qu'aucun des religieux établis en Ispahan n'a aucune entrée en cour, ni par conséquent aucun favorable accès chez les grands, à moins que ce soit de ceux qui sont déjà informés que les religieux sont des gens doctes, et bien élevés, circonstances que les Persiens considèrent très particulièrement, car tout le reste, comme pauvreté, vilité d'habits, nudité de pieds, et autres choses, qui servent d'occasion d'édification en Chrétienté sont plutôt occasion de scandale et d'indignation ici [...]. [...] cette autorité dont je parle est particulière aux missionnaires qui après plusieurs années d'exercice en la langue peuvent controverser et

In besondere Verlegenheit gerieten die reformierten Karmeliten in Persien wegen des Namen gebenden Gebotes, »unbeschuhet«, das heißt mit nackten, bloß mit Sandalen bekleideten Füßen<sup>295</sup>, aufzutreten. 1675 – nun vor dem Hintergrund der oben erwähnten Absetzung vom Amt des Priors durch den Visitor – schlug Ange de Saint-Joseph deshalb dem inzwischen zum *praepositus generalis* des Ordens avancierten Jean Chrysostome de Saint-Paul vor, die strikte Einhaltung dieser Ordensregel auf den Konvent zu beschränken, wo die unbeschuheten Karmeliten über den nackten Füßen nur Sandalen tragen sollten. Die Abweichung von der Regel außerhalb des Konvents rechtfertigte er mit dem Verweis auf päpstliche Privilegien, die den Missionaren die Freiheit gäben, sich den lokalen Erfordernissen entsprechend zu kleiden. Da die Häuser und Kirchen mit Teppichen ausgelegt seien, könne man nicht mit nackten und schmutzigen Füßen auftreten, ohne die Empörung aller Anwesenden auf sich zu ziehen. Bisher hätten alle unbeschuheten Karmeliten in Persien ihre Füße in Socken und schwarze Pantoffeln gekleidet, was von einem früheren Visitor mit entsprechenden Landeskenntnissen ausdrücklich gebilligt worden sei. Dennoch sei diese Praxis bei der jüngsten Visitation moniert worden. Was das Gewand betreffe, müsse man für den Gang zu einem Richter oder einer anderen angesehenen Person besseres Tuch verwenden, als es für das Ordenshabit vorgesehen war. Allgemein gebe es in Persien beachtliche Abweichungen von der Regel, wegen der Landesumstände seien diese aber zu entschuldigen.<sup>296</sup> Vor dem Hintergrund der Angriffe, denen er ausgesetzt war, kam Ange de Saint-Joseph in der Korrespondenz mit dem *praepositus generalis* immer wieder auf diese Problematik zurück. Die Kleidungsregeln seien vor Ort nicht anwendbar und implizierten einen Verzicht auf jede Art von Mission, schrieb er 1676 dem *praepositus generalis*.<sup>297</sup>

---

disputer avec les gens les plus raffinés du monde en toutes sortes de matières [...]. [...] et généralement tous les principes généraux de conscience, de politique, d'économie et d'observance qu'on trouve écrits dans les auteurs sont courts pour l'application au particulier de ces lieux-ci.» (AGOCD, 236/i/19 und 20).

295 *Primae Constitutiones Congregationis Sancti Eliae* [...] 1599, pars I, cap. 11, 58; *Constitutiones Carmelitarum Discalceatorum* [...] 1605, pars I, cap. 10, 50; *Regula primitiva et Constitutiones Fratrum Discalceatorum* [...] 1611, pars I, cap. 10, 34; *Constitutiones Fratrum Discalceatorum* [...] 1631, pars I, cap. 10, 40.

296 P. Ange de Saint-Joseph O.C.D. an P. [Jean Chrysostome de Saint-Paul, *praepositus generalis* O.C.D.], Isfahan, 1.9. (AGOCD, 236/i/27), 8.9. (AGOCD, 236/b/19) und 22.12.1675 (AGOCD, 236/b/18).

297 Ders. an dens., [Isfahan], Ergänzung vom 18.1.1676 eines zu einem früheren Datum begonnenen Briefes: »Mais je demande à Votre Révérence quel est l'intérêt de notre Sainte Religion; par exemple, qu'on laisse plutôt toute sorte de mission que d'entrer le pied honnêtement couvert sur des tapis très beaux ou très propres, qu'on trouve partout; s'il est mieux de rester oiseux dans la maison, que de se perfectionner en la langue, et dans

Die Korrespondenz von Ange de Saint-Joseph zeigt, wie in den Beziehungen von Missionaren zu ihren Ordensoberen lokales Wissen zur Grundlage einer Selbstermächtigung subalternen Akteure und damit verbunden der Infragestellung etablierter Autorität werden konnte. Der unbeschuhte Karmelit argumentierte mit der Fremdheit der lokalen Verhältnisse zugunsten verschiedener Abweichungen von den Konstitutionen seines Ordens. Wenn er Normen der Alltagsgestaltung relativierte, die aus europäischer Perspektive als besonders gottgefällig galten, wird darüber hinaus auch die Bereitschaft fassbar, außer in Fragen der Religion der lokalen Kultur – insbesondere auf dem Feld der Gelehrsamkeit – einen ebenbürtigen Status zuzuerkennen. Aus der intensivierten Beschäftigung mit fremden Kulturen im Kontext der Missionen resultierten Weiterungen, die nicht im Sinne der kirchlichen Obrigkeiten waren. Von den Erfahrungen der Ordensgeistlichen gingen nämlich nichtintendierte kulturelle Relativierungsprozesse aus, die von Formen der Alltagsgestaltung im Widerspruch zur geforderten Observanz bis hin zu Praktiken von Religiosität reichten, die zu nahe an »Häretiker« und »Schismatiker« heranführten oder als Rückfall in die »Idolatrie« verstanden werden konnten. Dies führt zur Frage, inwiefern die katholischen Missionen der Frühen Neuzeit ungewollt Grundlagen für die Transformationsprozesse der europäischen Aufklärung schufen und wie die Kurienkongregationen und der Papst in ihrer Entscheidungspraxis mit solchen Herausforderungen umgingen.

---

la dispute en usant de ce que les S. Pontifes divinement inspirés ont concédé, c'est-à-dire d'user de quelque changement de vêtement ou de chaussure, lorsque la nécessité l'exige moralement.« (AGOCD, 236/b/20).



## 7 Unerwünschte Weiterungen: Von der Mission zur Aufklärung?

Für die katholischen kirchlichen und weltlichen Herrschaftsträger des 17. Jahrhunderts spielten die Missionen eine zentrale Rolle bei den Bemühungen, »religiöse und konfessionelle Grenzen zu markieren, wenn nötig zu verteidigen und wenn möglich zu den eigenen Gunsten zu verschieben«.<sup>1</sup> Dementsprechend wurden sie in Wort und Bild als Ausdruck der nachtridentinischen *Ecclesia triumphans* beschworen. In den »Gewinnen« in der äußeren Mission fand diese eine Kompensation für die »Verluste« in Europa angesichts der Infragestellung durch die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen. Charakteristisch dafür wurde ein Idealbild des Heiligen, dessen Wirken auf die Verteidigung und die Verbreitung des katholischen Glaubens ausgerichtet gewesen war.<sup>2</sup> Mit einem solchen Bild des Heiligen waren konkrete Erwartungen an den Klerus verbunden, dem die Heiliggesprochenen zu Lebzeiten angehört hatten. Ihnen konnte sich auch ein Orden nicht entziehen, der wie jener der unbeschuhten Karmeliten von seinen Ursprüngen her auf eine kontemplative Lebensweise ausgerichtet war.

In den Widersprüchen zu den Normen der Orden war eine der ungewollten Herausforderungen angelegt, welche die Missionen für die nachtridentinische Konfessionskirche mit sich brachten. Wenn der im vorangehenden Kapitel vorgestellte Ange de Saint-Joseph einem Definitor und späteren *praepositus generalis* erklärte, warum die »allgemeinen Prinzipien des Gewissens, der Politik, der Hauswirtschaft und der Observanz« in Persien aufgrund der unterschiedlichen kulturellen Voraussetzungen nicht unbesehen angewandt werden konnten, drückte er nicht nur eine persönliche Meinung aus. Vielmehr führte der Gegensatz zwischen den normativen Anforderungen des Alltags vor Ort und jenen der Observanz dazu, dass die Nichteinhaltung Letzterer in allen Orden über den Einzelfall hinaus verbreitet als unvermeidlich betrachtet wurde. Mit dem Einsatz in der Mission war also eine Relativierung der Gewissheiten verbunden, die der Lebensform eines kirchlichen Ordens zugrunde lagen.

Doch nicht nur bezüglich des Ordensalltags, sondern auch in Fragen, welche die Glaubenslehre und die kirchlichen Rituale betrafen, liefen die vielfältigen neuen lokalen Formen von Kirchlichkeit dem Streben nach einer strikten Festlegung auf die Vorgaben der nachtridentinischen Konfessionskirche zuwider. Aus globaler Perspektive betrachtet war der nachtridentinische Katholizismus

---

1 *Siebenhüner*, Glaubenswechsel, 251.

2 Vgl. *Einleitung*.



ebenso sehr durch Prozesse der Pluralisierung wie durch solche der Vereinheitlichung charakterisiert. In den Missionsgebieten in Amerika, Asien und Afrika bedeutete die Konversion zum Katholizismus kaum je eine völlige Abkehr von den früheren Glaubensformen.<sup>3</sup> Als Priester der neu entstehenden Kirchen hatten die Missionare europäischer Herkunft deshalb an hybriden Praktiken aktiv teil oder mussten diese zumindest dulden. Selbst dort, wo – wie zum Beispiel in weiten Teilen Lateinamerikas – Mission verbreitet als ein von außen aufgezwungenes und die lokalen Kulturen zerstörendes Unterfangen gesehen wird, traten Missionare und Einheimische in einen (ungleichen) Austausch, in den Letztere Elemente ihrer eigenen Kultur einbrachten.<sup>4</sup> Wenn Missionare fremde Sprachen lernten und Praktiken und Lehren ihrer Kirche in diesen Sprachen weiter vermittelten, passten sie sich also auch fremden Normensystemen an. Solche Praktiken der Akkommodation waren mit Blick auf die von ihnen erwartete konfessionelle Regelmäßigkeit mehr oder weniger konfliktträchtig, wie es die unzähligen *dubia*, die aus den Missionsgebieten an die Propagandakongregation und das Heilige Offizium gerichtet wurden, illustrieren. Während ein Teil dieser *dubia* im engen Rahmen der Kongregationen und deren Kommunikation mit den Missionaren geklärt wurden oder auch – oft mit Zutun der Kurie – in Vergessenheit gerieten, bildeten andere den Ausgangspunkt von Kontroversen, die der Kontrolle der kirchlichen Obrigkeiten entglitten. Über diese Kontroversen zeitigte die Integration der Missionare in lokale Handlungskontexte Rückwirkungen auf die Gesamtkirche und deren Verortung in der europäischen Gesellschaft.

Entgegen den Bemühungen der Kirche, die Laien von der theologischen Debatte fernzuhalten<sup>5</sup>, wurden die Kontroversen zunehmend von Geistlichen und Laien in Wort und Schrift in neu sich herausbildenden öffentlichen Räumen ausgefochten. In dieser Hinsicht waren die Auseinandersetzungen um missionarische Praktiken mit theologischen Kontroversen verbunden, die ihren Ursprung in Europa hatten, etwa jenen um den Jansenismus oder den Probabilismus. Alleamt waren sie Teil eines Transformationsprozesses, den Martin Gierl mit Bezug auf den Pietismus als »Kommunikationsreform der Wissenschaft« bezeichnet

---

3 Siehe dazu etwa die Beiträge in *Juneja/Siebenhüner* (Hg.), *Religious Conversion*. Verwiesen sei auch auf die Literatur zu den Ritenstreiten, von denen weiter unten die Rede sein wird (7.1. *Doktrinäre Klärungen*). Zu Südindien vgl. *Bayly, Saints, Goddesses and Kings*. Zu Ceylon im 16. Jahrhundert: *Strathern, Kingship and Conversion*, insbes. 85–124.

4 Vgl. *Castelnau-L'Estoile, De l'observation à la conversation*. Zum Andenraum: *Gose, Invaders as Ancestors; ders., Converting the Ancestors*. Zur Religiosität der Irokesen in der »Nouvelle France«: *Greer, Mohawk Saint; ders., Conversion and Identity*.

5 Dazu etwa *Fraguito, Proibito capire*.

hat.<sup>6</sup> In einem katholischen Kontext implizierte diese, dass sich die Autorität der theologisch gebildeten Mitglieder einer *république des lettres* neben der Lehrautorität behauptete, welche das Papsttum, einem monarchischen Modell folgend, für sich beanspruchte.<sup>7</sup> Selbst die Mitglieder der römischen Kongregationen waren in Kommunikationsnetzwerke eingebunden, die über den kurialen Arkanbereich hinausreichten, und trugen ihre Standpunkte zum Teil sogar in gedruckter Form vor ein breiteres Publikum.<sup>8</sup>

Auf dem Spiel stand aber nicht »nur« die Lehrautorität der Amtskirche. Die fremden Alternativen, die den europäischen Verhältnissen gegenübertraten, stellten darüber hinaus den »natürlichen Zusammenhang zwischen Vergesellschaftung und Christentum« in Frage und veränderten damit die Konstitutionsbedingungen des Christentums als solchem.<sup>9</sup> Die Missionen in Amerika und Asien hatten zur Entdeckung einer Vielzahl von Lehren und Ritualen geführt, die im Vergleich mit jenen der »heidnischen« Antike beschrieben wurden, deren Kenntnis Humanismus und Renaissance gefördert hatten. Lag den Missionarsberichten noch die Unterscheidung zwischen der einen »wahren« und verschiedenen »falschen« Lehren zugrunde, so trugen sie dennoch dazu bei, ein neuartiges gelehrtes Interesse für Religion als soziales Phänomen zu wecken, das seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zum Gegenstand wissenschaftlichen Vergleichs wurde.<sup>10</sup> Nun erst wurde es denkbar, bei der Beschreibung der religiösen Rituale »aller Völker der Welt« die Wahrheitsfrage auszuklammern, wie dies Jean Frédéric Bernard zusammen mit dem Illustrator Bernard Picart in den sieben Bänden des von ihm kompilierten und verlegten, zwischen 1723 und 1737 in Amsterdam gedruckten Werkes *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* tat.<sup>11</sup>

Die 1721 veröffentlichten *Lettres persanes* von Montesquieu illustrieren in besonders wirkungsvoller literarischer Form die Folgen, die von der Beobachtung und Beschreibung verschiedenartiger gesellschaftlicher Verhältnisse außerhalb von Europa ausgingen. Inspiriert durch die Werke Jean Chardins und Jean-Baptiste

6 Gierl, Pietismus und Aufklärung.

7 Gay, *Lettres de controverse*, 37 f. Vgl. *ders.*, *Morales en conflit*. Zum neuen, öffentlichen Charakter der Diskussionen um die Ausrichtung der Gesellschaft Jesu im späten 17. Jahrhundert: *ders.*, *Jesuit Civil Wars*, 294–300.

8 Donato, *Reorder and Restore*, 231 f.

9 So Schlögl, *Alter Glaube und moderne Welt*, 364–366, Zitat: 364. Vgl. *ders.*, *Begriffe von Religion*, 36, 41–45.

10 In den Grundzügen wurden diese Transformationsprozesse bereits in den 1930er Jahren von Paul Hazard beschrieben (*Hazard, La crise de la conscience européenne*). Zur Entdeckung der Religion als Gegenstand einer neuen Wissenschaft vgl. *Stroumsa, A New Science*.

11 Dazu *Wyss-Giacosa, Religionsbilder*; *Hunt/Jacob/Mijnhardt, Bernard Picart*; *dies.*, *The Book that Changed Europe*.

Taverniers<sup>12</sup>, die ihrerseits in Isfahan engen Kontakt zu Ordensgeistlichen gepflegt hatten und von diesen über Land und Leute informiert worden waren, machte Montesquieu in seinem Werk *Persien* zum Bezugspunkt einer Gesellschaftskritik, die nicht nur gegen den monarchischen »Despotismus« gerichtet war, sondern bei aller Zurückhaltung des Verfassers auch Kirche und Religion nicht verschonte. Der Autor nutzte die literarische Fiktion des Briefromans, um verschiedene Werte- und Normensysteme gegenüberzustellen und die situationsabhängige Gültigkeit von Argumentationsformen und Praktiken hervorzuheben. Dazu inszenierte er »seine« Perser als Vertreter einer Kultur, die es ihnen ermöglichte, in ihrem Gastland Frankreich von gleich zu gleich zu verkehren und vernünftig über dieses zu urteilen. Über die Einzelkritiken hinaus, die seine Romanfiguren beispielsweise zu religiöser Intoleranz oder Missbrauch klerikaler Macht formulierten, machte Montesquieu Islam und Christentum zu Untersuchungsgegenständen, die dem »Geist der Gesetze« untergeordnet und damit vergleichbar waren.<sup>13</sup> Dass das *Persien* der *Lettres persanes* mit der zeitgenössischen Realität des Landes wenig gemein hatte, tat der Wirksamkeit des Textes keinen Abbruch. Vor dem Hintergrund der Radikalisierung der aufklärerischen Kirchenkritik wurde das Werk 1762 – vierzig Jahre nach der Erstveröffentlichung – durch die Indekongregation verboten.<sup>14</sup> Damals hatte es bereits in über vierzig französischen Ausgaben und in Übersetzungen in deutscher, englischer, und niederländischer Sprache eine außergewöhnlich weite Verbreitung gefunden, die selbst im Kirchenstaat durch den Entscheid der Indekongregation nicht mehr aufzuhalten war.<sup>15</sup>

Einen besonders wichtigen Ausgangspunkt kultureller Relativierungsprozesse bildete seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Rezeption missionarischen Wissens über nichtchristliche Gesellschaften in China und Südindien.<sup>16</sup> Im Bestreben, die weitgehende Anpassung an die lokale Gesellschaft zu rechtfertigen, nutzten die Jesuiten das Konzept der *Adiaphora*, um alles außer der einen, unveränderbaren Wahrheit der göttlichen Offenbarung im Evangelium

---

12 Zu diesen und weiteren Quellen Montesquieus: *Stewart/Volpillbac-Auger*, Introduction. Pour une »histoire véritable« des *Lettres persanes*, 52–57.

13 *Hartmann*, *Les Lettres persanes*, 23.

14 Dazu *Macé*, *Les Lettres persanes*.

15 Siehe die Liste der Editionen und Übersetzungen in: *Montesquieu*, *Œuvres complètes*, Bd. 1, 84–131.

16 Das europäische Wissen über China basierte im 17. Jahrhundert fast ausschließlich auf den Berichten der katholischen Missionare (dazu zuletzt *Romano*, *Impressions de Chine*). Im Vergleich dazu waren die Quellen europäischen Wissens über Südindien vielfältiger, doch spielten auch hier Missionare insbesondere bei der Beschreibung der lokalen religiösen Praktiken eine zentrale Rolle (*Rubiés*, *The Jesuit Discovery of Hinduism; ders.*, *From Christian Apologetics to Deism*).

zum verzichtbaren Beiwerk zu erklären.<sup>17</sup> Mit ihren umfangreichen publizistischen Tätigkeiten verbreiteten sie das in der Mission gewonnene Wissen über den kirchlichen Kontext und die konfessionellen Grenzen hinaus in die europäische *république des lettres*, wobei die Kontroversen die Auswirkungen vergrößerten. Die Relativierung der eigenen Gewissheiten, die von solchen Formen des Umgangs mit fremden Kulturen ausging, hat Paul Hazard bereits in den 1930er Jahren als wichtigen Faktor der »Krise des europäischen Bewusstseins« in der Zeit um 1700 – von Skeptizismus und Frühaufklärung – beschrieben. Mit guten Gründen bezog er sich dabei vor allem auf China: Nirgends sonst waren die Rückwirkungen der missionarischen Beschäftigung mit einer nichtchristlichen Kultur derart weitreichend. Zwar ordneten die Jesuiten ihre Ausführungen über die spezifischen soziokulturellen und religiösen Verhältnisse in den Bezugsrahmen kirchlichen Wissens ein; eine bei alttestamentlichen und griechisch-römischen Bezügen anknüpfende figuristische Methode schuf dafür die Grundlagen. Ausgehend von der Rezeption ihrer Berichte durch die französischen Skeptizisten des 17. Jahrhunderts erschien China dennoch als eine nichtchristliche Gegenwelt, die nicht nur das Beispiel einer mindestens ebenbürtigen Kultur, sondern auch einer eigenen Moral bot, die ohne Religion auskam. In China fand zum Beispiel Pierre Bayle den Beleg dafür, dass Atheismus nicht notwendigerweise zur Unmoral führe.<sup>18</sup> In Verbindung mit der Beschreibung der *litterati* als Verdienstadel wurden solche Vorstellungen in religiöser und sozialer Hinsicht zur Grundlage eines »kognitiven Begegnungsschocks« für die ständisch verfassten europäischen Gesellschaften.<sup>19</sup>

Zusammen mit den Jesuiten in China spielte Roberto de' Nobili in Südindien eine zentrale Rolle bei der Entstehung einer Religionsanthropologie, welche zunächst verschiedene nichtchristliche Religionen, schließlich auch christlichen Glauben und soziale Ethik voneinander unterschied. Indem sie die zivile und die religiöse Sphäre als getrennte Bereiche mit jeweils eigenen Normen dachten, konnten Roberto de Nobili und seine Mitbrüder in Ostasien ihre Unterordnung

---

17 So etwa der Jesuit Louis Le Comte: »Il faut être barbare avec les barbares, poli avec les gens d'esprit, d'une vie plus commune en Europe, austère à l'excès parmi les pénitents des Indes, proprement habillé à la Chine, et à demi-nu dans les forêts de Maduré, afin que l'évangile toujours uniforme, toujours inaltérable en lui-même, s'insinue plus facilement dans les esprits, qu'une sainte complaisance et une conformité de coutumes réglée par la prudence chrétienne, auront déjà prévenus en notre faveur.« (*Le Comte*, Nouveaux mémoires, 310).

18 *Hazard*, *La crise de la conscience européenne*, Bd. 1, insbes. 27–32. Siehe auch *Pinot*, *La Chine*, 187–430, und *Israel*, *Enlightenment Contested*, 640–662. Vgl. *Einleitung*.

19 Zum Bild der *litterati* als gemeinwohlorientierter Meritokratie: *Osterhammel*, *Die Entzauberung Asiens*, 325–328, Zitat: 325.

unter die Herrschafts- und Gesellschaftsordnung Andersgläubiger begründen.<sup>20</sup> Die Bedingungen von Missionen unter nichtchristlicher Herrschaft führten aber nicht nur die Jesuiten in Indien und China dazu, Unterscheidungen zu rechtfertigen, die in Europa seit den Religionsfrieden des 16. Jahrhunderts die Verbindung von Konfession und Herrschaft in Frage stellten.<sup>21</sup> Gleich verfahren auch die Missionare in Persien, wenn sie sich mit muslimischen Obrigkeiten arrangierten, um sich Handlungsspielräume zu sichern, wie sie in den Religionsfrieden in Europa Christen anderer Konfession zugestanden wurden. Die Unterscheidung zwischen religiösen und zivilen Handlungen wirkte zugleich in den Umgang mit nicht-katholischen Christen hinein. Handlungen, die sich in einem Grenzbereich des Sakralen abspielten, wurden damit gerechtfertigt, dass sie eindeutig in der »Welt« verortet wurden. So meinte zum Beispiel der Jesuit Jacques Villotte, bei der Aufbahrung eines Engländers im Haus der Jesuiten habe es sich um eine »rein weltliche Handlung« gehandelt. Ähnlich argumentierten die unbeschuhten Karmeliten, wenn sie ihre Beteiligung an den Begräbnissen von Protestanten verteidigten.<sup>22</sup>

Im Folgenden soll der Frage, wie die römische Kurie den nicht intendierten und unerwünschten Weiterungen missionarischer Erfahrungen begegnete, aus einer über Persien hinausgreifenden, auf die wichtigsten Missionsgebiete in Asien fokussierten Perspektive nachgegangen werden. Ausgehend von der Beobachtung, dass die Entscheide zur Frage der *communicatio in sacris* und zu den chinesischen und malabarischen Riten einer ähnlichen Chronologie folgten, werden zuerst die kurialen Positionsbezüge in diesen Fragen als Ausdruck einer Konjunktur doktrinäer Klärung nebeneinandergestellt. Wie die Auseinandersetzungen in der chinesischen und der südindischen Mission wurde auch die Frage der *communicatio in sacris* in Persien im Laufe des 17. Jahrhunderts von einem zunächst primär ordensinternen Problem zu einer Angelegenheit, in welcher die Jurisdiktion der Kurienkongregationen in den Vordergrund trat. Den Überlegungen liegt die These zugrunde, dass es jenen, welche die pluralen Formen der Adaptation begrenzen wollten, keineswegs »nur« um die Missionskirchen ging, sondern dass sie darüber hinaus auf die Veränderungsprozesse reagierten, die ausgehend von den Fremdheitserfahrungen die bisherigen Konstitutionsbedingungen des Christentums in Frage stellten. Im zweiten Unterkapitel fragen wir nach den Gründen für eine kuriale Praxis des Nichtentscheids in Angelegenheiten, bei denen der kirchliche Wahrheitsanspruch auf dem Spiel stand. Zuletzt richtet sich der Blick auf die Art und Weise, wie sich die Kurie auf Situationen einstellte, in denen die Relevanz konkurrierender Normenordnungen nicht mehr negiert werden konnte.

20 Županov, *Le repli du religieux*. Vgl. *dies.*, *Missionary Tropics*, 14, 267–270, sowie *Barreto Xavier/Županov*, *Catholic Orientalism*, 119, 121 f., 145–157.

21 Dazu etwa *Christin*, *La paix de religion*.

22 Vgl. 5.4.4. *Sterbendenbegleitung und Bestattung*.

## 7.1 Doktrinäre Klärungen

*Communicatio in sacris* wurde in der ganzen Zeit des Bestehens der Persienmissionen praktiziert, wie hier mit Blick auf die Beziehungen der Missionare zu Armeniern und Protestanten bereits nachgewiesen wurde.<sup>23</sup> In den Beratungen der Propagandakongregation und des Heiligen Offiziums kannte *communicatio* mit nichtunierten Ostchristen trotzdem ausgeprägte Konjunkturen. Folgt man den Ausführungen von Cesare Santus, so stieg die Zahl der behandelten Fälle im Gefolge der Gründung der *Propaganda fide* in den 1630er Jahren ein erstes Mal vorübergehend stark an. Dies dürfte daran liegen, dass die neu gebildete Kongregation damals in Konkurrenz zum Heiligen Offizium Zuständigkeiten bei der Prüfung der *dubia* aus den Missionen einforderte.<sup>24</sup> Als diese Zuständigkeiten zugunsten des Heiligen Offiziums geklärt waren, bildete sich das kuriale Interesse für *communicatio in sacris* auf ein tiefes Niveau zurück. Eine dauerhaft größere Aufmerksamkeit zeichnete sich erst seit den 1660er Jahren ab. Außergewöhnliche Spitzen erreichte sie während der Pontifikate von Clemens XI. (1700–1721) und Benedikt XIV. (1740–1758) – auffallend parallel zur Zuspitzung der Kontroversen um die chinesischen und malabarischen Riten. Deshalb liegt es nahe, nach den Zusammenhängen zwischen der markanten Intensivierung der Beratungen zu Praktiken der Akkommodation in den verschiedenen Missionsgebieten in Asien zu fragen. Wie die zeitliche spiegelte auch die geographische Verteilung der behandelten Fälle nicht nur die Praxis vor Ort wider, sondern ebenso sehr die Aufmerksamkeit, welche ihr die Kurienkongregationen schenkten. Während diese im Fall der chinesischen und – in geringerem Maße – malabarischen Riten auf den Umstand reagierten, dass die Kontroversen zunehmend vor einem europäischen Publikum ausgetragen wurden und dort sogar über die konfessionellen Grenzen hinaus Eigendynamiken entwickelten, spielte im Fall von *communicatio in sacris* die Dichte der Kommunikationsnetze und die geographische Nähe zu den Kerngebieten der lateinischen Christenheit eine entscheidende Rolle. Entsprechend standen die Verhältnisse im Osmanischen Reich in den Beratungen der Kurienkongregationen im Vordergrund. Persien und die Grenzgebiete zum Osmanischen Reich im Kaukasus stellten demgegenüber nur gerade 10 % der von Cesare Santus erfassten Fälle.<sup>25</sup>

23 Teile der Ausführungen in diesem Kapitel wurden bereits in folgenden Aufsätzen abgedruckt: *Windler*, Uneindeutige Zugehörigkeiten (engl. Übersetzung: Ambiguous Belongings); *ders.*, Praktiken des Nichtentscheids.

24 Siehe 1.1.2. *Zwischen Jurisdiktionskonflikt und personaler Vernetzung*.

25 Siehe die Zusammenstellung der durch die Propagandakongregation und das Heilige Offizium behandelten Fälle von *communicatio in sacris* und ein auf dieser Grundlage erstelltes Diagramm in: *Santus*, *Trasgressioni necessarie*, 25–28, 479–511.

Verschiedentlich ist in der Forschung darauf hingewiesen worden, dass sich die Ostkirchen erst seit dem späten 17., wenn nicht gar in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts mit wachsender Schärfe als Konfessionskirchen von der römischen Kirche abgrenzten.<sup>26</sup> Auch seitens der Missionare überwog bis dahin – und zum Teil darüber hinaus – statt der strikten Festlegung auf die Normen der römischen Bekenntniskirche eine Praxis mehr oder weniger weitgehender Akkommodation gegenüber lokalen Praktiken, wozu die Duldung von *communicatio in sacris* gehörte. Ordensobere und die römische Kurie hatten demgegenüber schon viel früher – in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts – in einer Reihe von Einzelentscheiden deutlich gegen *communicatio in sacris* Stellung bezogen. Auf der Grundlage eines alten Wissens über »Schismatiker« und »Häretiker« nahmen sie Abgrenzungen zu den Ostkirchen vor, die in einem deutlichen Kontrast zu den zunächst weitaus positiveren Einschätzungen nichtchristlicher Kulturen in Süd- und Ostasien standen. Letztere beruhten auf der Vorstellung, Menschen, die bisher von der christlichen Offenbarung nichts erfahren hatten, könnten aufgrund des »natürlichen Lichts« an einer Grundeinsicht in die Existenz eines einzigen Gottes teilhaben. Demgegenüber verschlossen sich die von Rom getrennten Ostchristen der ihnen seit der Zeit der Apostel offenbarten Wahrheit. Während Abweichungen der Unierten in Riten und Kirchenrecht als »Missbräuche« missbilligt und dennoch geduldet werden konnten, stand *communicatio in sacris* mit den nichtunierten Ostkirchen in einem scharfen Widerspruch zum Selbstverständnis der katholischen Kirche als einzig wahrer Kirche Christi.<sup>27</sup>

Seit dem Beginn der Persienmission der unbeschulten Karmeliten fehlte es dementsprechend nicht an Ermahnungen von höchster Stelle, die keine Zweifel an der Unzulässigkeit von *communicatio in sacris* ließen. Bereits 1608 erinnerte der *praepositus generalis*, Fernando de Santa María, die Missionare seines Ordens in Persien daran, dass, wie sie ja wüssten, die *communicatio* mit »Schismatikern« außer im Gespräch nicht zulässig sei. Vor dem Hintergrund der ordensspezifischen Observanzregeln ging der *praepositus* dabei weiter, als dies das Heilige Offizium und die Propagandakongregation später je tun sollten, wollte er doch sogar die Praktiken »guter Korrespondenz« eingeschränkt sehen: Den »schismatischen« Prälaten sollten die Missionare keine Aufwartungen machen, und wenn es keine Hoffnung gäbe, sie zu bekehren, dürfe man nicht mit ihnen verkehren.<sup>28</sup>

26 Siehe Einleitung und 4.2. »Wir brauchen Euch nicht«: Neue Praktiken konfessioneller Abgrenzung. Vgl. Santus, *Trasgressioni necessarie*, 119, 217–228, 271–280, 292–413, 420–425; ders., *La communicatio in sacris*.

27 Vries, *Christen im Nahen [...] Osten*, 583.

28 P. Fernando de Santa María, *praepositus generalis* O. C. D., an die Missionare O. C. D. in Persien, Rom, 18. 10. 1608: »Con li scismatici, come non è lecito communicatione, si non è in conversando, già sanno, que per altro debono fugirlo, et a prelati loro non far ceremonie,

Die Weisung von Fernando de Santa María war in ihrer Verbindung mit der Frage der Observanz auch ein Positionsbezug in ordensinternen Auseinandersetzungen. Im Kontext der Neuausrichtung auf die Mission betonten andere Ordensangehörige die Notwendigkeit, auf die »Ungläubigen« zuzugehen. Juan de Jesús María hatte in der *Instructio Missionum*, die er 1605 im Auftrag des Generalkapitels verfasste, »ein sanftes und wirksames Vorgehen gegenüber den Ungläubigen« empfohlen, »um die Tür des katholischen Glaubens zu öffnen«. Dabei könne auf die Wirkung der Argumente gemäß dem »Licht der Natur« (»naturae lumen«) vertraut werden.<sup>29</sup> Soweit es der christliche Glaube gestatte, hätten die Missionare nach Übereinstimmung und nach einem vertrauten Umgang mit allen Völkern zu streben. Wenn von Religion die Rede sei, sollten sie den »Irrtum« aufzeigen und zugleich die gute Zuneigung gegenüber den Personen wahren. Fänden die Missionare unter den Riten der Ungläubigen etwas Gutes, das in Übereinstimmung mit dem Naturgesetz stehe, sollten sie dieses loben und nicht etwa den Eindruck blinder Leidenschaft erwecken.<sup>30</sup>

Gar eine explizite Rechtfertigung von *communicatio in sacris* enthielt das 1613 veröffentlichte Werk *De procuranda salute omnium gentium* von Tomás de Jesús, das den unbeschulten Karmeliten als wichtigstes Missionshandbuch diente. Auch Tomás de Jesús, der von den südlichen Niederlanden aus Einblicke in die Praxis gemischtkonfessioneller Gemeinschaften gewonnen hatte, hielt zwar fest, »Häretiker« seien grundsätzlich zu meiden. Im Weiteren folgte er aber den geläufigen Interpretationen der Bulle *Ad vitanda scandala*. Damit rechtfertigte der Verfasser nicht nur die »zivilen Geschäfte« mit »Häretikern«, sondern auch *communicatio in sacris* sowie den Abschluss von Mischehen, wenn der katholische Partner seinen Glauben bekannte und die Kinder im Katholizismus erzogen wurden. In gemischtkonfessionellen Gemeinschaften durften Katholiken Tomás de Jesús zufolge von ihren »häretischen« Priestern und Bischöfen die Sakramente empfangen. Bedingung dafür sei, dass die Geistlichen nicht namentlich exkommuniziert seien, den Katholiken kein Nachteil entstehe, bei der Verwaltung der Sakramente »die legitime Form der Kirche« beachtet werde und die Zelebrierenden wirklich Priester oder Bischöfe seien, keine »häretische

---

salvo si fusse per evitar scandalo grande, et hodie que fussero causa di inimicarsili, et alienarli da sé, ma mentre, que si sa, que no viene speranza da convertirli non si può trattar con loro.« (AG OCD, 236/a/5).

29 P. Juan de Jesús María O.C.D., *Instructio Missionum*: »Inter omnia vero modum cum infidelibus agendi suavem, et efficacem praescribere curavimus, qui ad januam fidei Catholicae aperiendam esset opportunus.« (Ed. in: *Giovanni di Gesù Maria [Juan de Jesús María]*, *Scritti missionari*, 193–272, hier 200.).

30 Ebd., 217.



Verworfenheit« bezeugt werde und jenem, der die Sakramente empfangt, keine Gefahr im Glauben erwachse.<sup>31</sup>

Solche Ratschläge standen in einem Widerspruch zur restriktiven Position, die der *praepositus generalis* 1608 angemahnt hatte. Die Tatsache, dass das Werk nach 1622 zu den Büchern gehörte, welche die *Propaganda fide* den Missionaren – auch jenen anderer Orden – mitgab<sup>32</sup>, zeigt gleichzeitig, dass sich Tomás de Jesús im Rahmen dessen bewegte, was damals noch auf höchster Ebene für eine Missionstätigkeit »auf sanften Wegen voller Nächstenliebe«, wie sie die Kongregation in ihren Anfangsjahren einforderte, angemessen schien.<sup>33</sup> In eine entgegengesetzte Richtung hatte die Weigerung Papst Pauls V. gewiesen, den unbeschulten Karmeliten zu erlauben, in den Kirchen der »Schismatiker« zu zelebrieren. In diesem

31 »Sed maior est difficultas: An ubi Haeretici sunt cum Catholicis permixti, liceat Catholicis a suis Parochis & Episcopis Haeticis, qui tamen tales denunciati non sunt, Sacramenta recipere? Prima sententia est affirmativa, [...]. Pro hac sententia faciunt etiam omnes auctores adducti supra, qui omnes unum iudicium ferunt de Sacerdote Haeretico nominatim non excommunicato, ac de aliis iniquis ministris Catholicis. In casibus inquam illis, in quibus licet sine peccato mortali sacramentum ab huiusmodi improbis ministris accipere: hi autem casus sunt, [...] nempe si minister sit per se paratus & habeat alioqui potestatem. Secundus, si est proprius Pastor. Tertius, si accipiens Sacramentum sit constitutus in necessitate [...]. Omnes tamen fatentur requiri sequentes condiciones. Prima, ne ulla inde oriatur Catholicorum offensio. Secunda, ut in sacramentis administrandis et recipiendis legitima Ecclesiae forma servetur, ut ministri vere sint Sacerdotes, vere Episcopi: tertia, ne ulla sit communicatio ritus, caeremoniae, & haereticae pravitatis. Quarta, ne ullum immineat Sacramenta percipienti periculum erroris in fide.« (*Thomas a Jesu [Tomás de Jesús], De procuranda salute omnium gentium, 551–556, Zitat: 556*).

32 1632 sollten sich die Bischöfe, die nach Babylon und Isfahan gesandt wurden, von der Propagandakongregation neben dem weiter unten besprochenen Werk von Filippo Guadagnoli jenes von Tomás de Jesús mitgeben lassen (Istruzione per li due vescovi che si manderanno in Persia, verfasst von Francesco Ingoli, Sekretär der Propagandakongregation, durch die Kongregation genehmigt am 8. II. 1632 [APF, Istruzioni diverse, 1623–1638, fol. 18rv]). 1635 beklagte der Prior der Augustiner in Isfahan den Mangel an Büchern über die Sprachen und die Irrtümer der Ostchristen. Vor allem wollte er ein Exemplar des Werkes von Tomás de Jesús erhalten, was ihm die Propagandakongregation auch gewährte. Dazu P. José do Rosário O.S.A. an Francesco Ingoli, Sekretär der Propagandakongregation, Isfahan, 5. 7. 1635; *Congregazione generale*, 3. 3. 1637 (ed. in: *Alonso, P. José del Rosario O.S.A., 275 f.*). Vgl. *Lee, A Printing Press for Shah 'Abbas, 150 f.*

33 *Litterae Encyclicae Sacrae Congregationis de Propaganda Fide ad omnes nuntios apostolicos, verfasst durch Francesco Ingoli, Rom, 15. I. 1622:* »[...] ma è di attendere per le vie soavi, e piene di carità, [...] alla conversione degl'infedeli, hora predicando, insegnando, e disputando, et hora ammonendo, esortando e pregando, et anche di tirarli dolcemente con l'oratione, co' digiuni, e colle limosine, e fin con le discipline, e le lagrime sparse per loro, alla luce della verità, alla via della salute, e amministrar loro i Santissimi Sacramenti [...].« (Ed. in: *Collectanea S. Congregationis de Propaganda fide, Bd. I, 1–2, hier 2*).

Zusammenhang dürfte die Ermahnung zu sehen sein, die Juan de Jesús María, nun als *praepositus generalis*, 1613 den Missionaren in Persien zukommen ließ.<sup>34</sup> Über das Ansinnen, das der Generalprokurator des Ordens dem Papst vorgetragen hatte, sei dieser sehr empört gewesen, tadelte ein Visitor 1621 die Persienmissionare.<sup>35</sup> Wie dieser verband das *Definitorium generale* 1630 in der Instruktion für die Missionare in Persien und im Orient strenge Observanz mit dem Verbot von *communicatio in sacris* seitens der Patres. Einmal mehr erinnerte es an das päpstliche Verbot, in den Kirchen der »Schismatiker« die Messe zu feiern. Die Missionare dürften allgemein bei den Sakramenten nicht mit den »Schismatikern« kommunizieren, etwa indem sie als Priester gekleidet ihren Feiern beiwohnten. Dies sei nur mit Katholiken unterschiedlichen Ritus gestattet.<sup>36</sup> Nicht geregelt wurde in diesen ordensinternen Weisungen die Praxis der Laien, was damit zu erklären ist, dass Visitation wie Instruktion primär der Verbesserung des Lebens der Ordensangehörigen dienten.

Im Laufe des 17. Jahrhunderts rückte die Jurisdiktion des Heiligen Offiziums in Fragen der *communicatio in sacris* von Laien und Geistlichen in den Vordergrund, bis in die 1630er Jahre und punktuell darüber hinaus konkurrenziert durch jene der 1622 gebildeten *Propaganda fide*. In Beantwortung von *dubia*, die überwiegend aus dem Osmanischen Reich nach Rom gelangten, fassten die Kurienkongregationen eine Reihe von Einzelentscheiden, mit denen sie viele Formen von *communicatio in sacris*, welche die Kurie auch im 18. Jahrhundert noch beschäftigen sollten, bereits ausdrücklich als unzulässig verurteilten: so etwa die Feier der Messe in Kirchen, in denen »Häretiker« gleichzeitig »ihre profanen und sakrilegischen Riten« vollzögen (1627)<sup>37</sup>; der Besuch der Kirchen der »Schismatiker« und »Häretiker« durch

34 P. Juan de Jesús María, *praepositus generalis* O.C.D., an die Missionare O.C.D. in Persien, Rom, 27.9.1613: »VV.RR. no dexen consagrar en azimo a los Griegos, ni digan misa en iglesias de scismaticos aunque les parezca se hace fruto con ésto [...]« (AGOCD, 261/p/13).

35 [Ordinationes], durch P. Vicente de San Francisco, Generalvisitor O.C.D., Isfahan, 22.9.1621 (AGOCD, 235/l/1 und 236/a/14).

36 Instruzione per gli nostri padri della missione de Persia et Oriente che si manda d'ordine del definitorio generale del 1630 a 6 di Jenaro, unterzeichnet durch P. Fernando de Santa María, *praepositus generalis* O.C.D. (AGOCD, 289/e/1).

37 Entscheid der Propagandakongregation, 21.5.1627: »sua profana et sacrilega exercitia« (ed. in: *Martinis*, Iuris Pontificii de Propaganda Fide pars secunda, 34, Nr. 50, zusammengefasst in: *Vries*, Rom und die Patriarchate, 379). Analoge Verbote: Entscheid der Propagandakongregation, 13.8.1627 (ed. in: *Martinis*, Iuris Pontificii de Propaganda Fide pars secunda, 35, Nr. 53); Entscheid der Propagandakongregation, 13.2.1629 (ed. in: *Collectanea S. Congregationis de Propaganda fide*, Bd. 1, 13); Entscheid der Propagandakongregation, 7.5.1631 (ed. in: *Martinis*, Iuris Pontificii de Propaganda Fide pars secunda, 54, Nr. 89).

die Konvertiten, selbst wenn diese deren Irrtümer im Herzen ablehnten (1635)<sup>38</sup>; die Teilnahme eines unierten Erzbischofs an den Riten der »Häretiker« (1659)<sup>39</sup>.

Obwohl manche Entscheide des Heiligen Offiziums und der Propagandakongregation Spielräume im Alltag offenließen, enthielten sie nie eine ausdrückliche Billigung von *communicatio in sacris*, sondern im Gegenteil immer Formulierungen, die das Entgegenkommen im Einzelfall mit unverkennbaren Grenzziehungen verbanden. So gestattete etwa 1632 das Heilige Offizium den Missionaren im Gebiet des heutigen Albanien die Mitbenutzung von Kirchen, deren Nutzung zwischen Katholiken und »Schismatikern« umstritten war, untersagte ihnen aber zugleich ausdrücklich die Teilnahme an »schismatischen« Zeremonien.<sup>40</sup> 1671 beschränkte das Heilige Offizium die Erlaubnis, Kinder durch »schismatische« Priester taufen zu lassen, auf den äußersten Notfall. Ein katholischer Laie war einem »schismatischen« Priester vorzuziehen.<sup>41</sup>

Nur vereinzelt ließen das Heilige Offizium und die Propagandakongregation die Bereitschaft erkennen, den »schismatischen« oder »häretischen« Charakter nichtuniierter Ostkirchen zu relativieren, wie dies die Missionare selbst oft taten.<sup>42</sup> Im Gegensatz zum erwähnten Verbot durch die *Propaganda fide* von 1635 wollte deren Sekretär, Francesco Ingoli, im Jahre 1638 den Konvertiten in Aleppo gestatten, ihre angestammten Kirchen weiter zu besuchen, wenn der Ritus keine »Häresie« beinhalte und kein »Häretiker« als Heiliger verehrt werde.<sup>43</sup> 1639 gestattete das Heilige Offizium katholischen Griechen, die Priesterweihe von »geduldeten [sic] exkommunizierten schismatischen Bischöfen« zu empfangen – Bischöfen also, die im Sinne der Bulle *Ad vitanda scandala* Martins V. nicht selbst namentlich exkommuniziert worden waren.<sup>44</sup> 1669 hingegen erklärte die Kongregation die

38 *Vries*, Rom und die Patriarchate, 380.

39 Mario Alberizzi, Sekretär der Propagandakongregation, an Andreas Akhidjan, syrisch-katholischer Erzbischof von Aleppo, Rom, 19.4.1659 (APF, Lettere, Bd. 44, fol. 275v, zit. in: *Vries*, Rom und die Patriarchate, 380).

40 Entscheid des Heiligen Offiziums, 27.10.1632 (ed. in: *Martinis*, Iuris Pontificii de Propaganda Fide pars secunda, 59, Nr. 98, zit. in: *Vries*, Rom und die Patriarchate, 380).

41 Entscheid des Heiligen Offiziums, 20.8.1671: »Non permittat [episcopus] schismaticis administrare Sacramentum Baptismatis nisi in casu necessitatis, et deficiente quacumque alia persona catholica.« (Ed. in: *Collectanea S. Congregationis de Propaganda fide*, Bd. 1, 69, zusammengefasst nach: *Vries*, Rom und die Patriarchate, 382).

42 Dazu 4.3.2. *Die armenische Kirche »in ihren Häresien verlassen«* und 4.3.3. *Fast rechtgläubig*.

43 Randbemerkungen von Francesco Ingoli auf einem Schreiben von P. Ignace d'Orléans O.F.M. Cap. an die Propagandakongregation, Aleppo, 28.5.1638 (APF, SOCG, Bd. 118, fol. 69r/v, zit. in: *Vries*, Christen im Nahen [...] Osten, 581).

44 Entscheid des Heiligen Offiziums, 7.6.1639: »episcopi schismatici excommunicati tolerati« (ed. in: *Martinis*, Iuris Pontificii de Propaganda Fide pars secunda, 83, Nr. 158, zit. in: *Vries*, Rom und die Patriarchate, 382).

Weihe eines katholischen Bischofs des griechischen Ritus durch einen »schismatischen« Bischof für unzulässig, wenn auch rechtsgültig.<sup>45</sup> Ein solcher Entscheid unterband *communicatio in sacris* als Praxis nicht, zog indessen aus der Perspektive der kirchlichen Lehrmeinung eine klare Grenze.

Eng begrenzte Zugeständnisse änderten nichts an der Tatsache, dass sich in der Rechtsprechung der Kurienkongregationen im Laufe des 17. Jahrhunderts die Tendenz durchsetzte, *communicatio in sacris* für unzulässig zu erklären, zumindest dann, wenn mit der Formulierung als *dubium* ausdrücklich die Frage nach der kirchlichen Lehrmeinung gestellt wurde. Wenn unter diesen Umständen jene, die dennoch *communicatio in sacris* mit nichttunierten Ostchristen praktizierten, nach einer höchstinstanzlichen kirchenrechtlichen Legitimation suchten, mussten sie sich, wie hier bereits gezeigt wurde, auf eine Bulle aus dem frühen 15. Jahrhundert berufen und diese erst für die sich nun stellenden Fragen uminterpretieren, denn 1418 hatte sich die Bulle *Ad vitanda scandala* nicht auf *communicatio in sacris* mit nichttunierten Ostchristen bezogen.<sup>46</sup> Aus der aktuellen Rechtsprechung der Kurienkongregationen konnten hingegen nur mehr implizite Spielräume für die Duldung abweichender Praktiken, keinesfalls jedoch deren ausdrückliche Billigung abgeleitet werden. Subalterne Akteure bewegten sich in diesem Fall also nicht innerhalb der Normenordnung der nachtridentinischen Kirche, sondern in deren Lücken. Wie hier am Beispiel der Beziehungen zu Armeniern und Protestanten gezeigt wurde, blieben diese Lücken allerdings so groß, dass die Praxis von *communicatio in sacris* erst dann gestört wurde, wenn lokale Konflikte zu einem Eingreifen externer Akteure führten.

Je mehr die Kenntnis von der ablehnenden Position der Kurienkongregationen in die Missionsgebiete drang, desto ausgeprägter manifestierte sich dort die Tendenz, lokale Konflikte in der Kommunikation mit Rom in die Kategorien konfessioneller Regelhaftigkeit zu fassen. Die vor Ort umstrittenen Personalentscheidungen, von denen weiter oben bereits die Rede war, führten auch den Persienmissionaren vor Augen, wie sie sich zu präsentieren hatten, um in die Gunst der Kurie zu gelangen.<sup>47</sup> Dies wiederum hatte zur Folge, dass der Nachrichtenfluss

45 Entscheid des Heiligen Offiziums, 13.3.1669: »[...] dixit episcopum graeci ritus ab episcopo schismatico simul et haeretico consecratum, valide sed illicito fuisse consecratum.« (Ed. in: *Martinis, Iuris Pontificii de Propaganda Fide pars secunda*, 149, Nr. 296, zit. in: *Vries*, Rom und die Patriarchate, 382).

46 Dazu 4.3.2. *Die armenische Kirche »in ihren Häresien verlassen«.*

47 Als 1654 der Dominikaner Paolo Piromalli zum Erzbischof von Naḥčivān und 1693 der unbeschulte Karmelit Élie de Saint-Albert zum Bischof von Isfahan ernannt wurden, gaben die strikt konfessionellen »Erfolgsausweise« der Kandidaten den Ausschlag für die Vorschläge, welche die Propagandakongregation dem Papst unterbreitete. Dazu 4.2.2. *Konfessionelle Scharfmacher in römischer Gunst.*

dichter und Abweichungen in Rom vermehrt wahrgenommen wurden, was zur spektakulären Intensivierung der kurialen Regelungsstätigkeit während der Pontifikate von Clemens XI. (1700–1721) und Benedikt XIV. (1740–1758) beitrug.

In Beantwortung verschiedener *dubia* der Missionare in Isfahan und Neu-Dschulfa fasste das Heilige Offizium 1709 einmal mehr eine Reihe ablehnender Entscheide zu verschiedenen Formen von *communicatio*: die Taufe und die Trauung durch »schismatische und häretische Priester«; die Mischehen; die Weihe eines katholischen Priesters durch einen »schismatischen Bischof«; die Kommunion in der »Kirche der Schismatiker«. Das Heilige Offizium ordnete an, die abschlägigen Entscheide mit Dekreten bekannt zu machen, die keinen Interpretationsspielraum offenließen; »es ist nicht erlaubt« und »es ist in keiner Weise erlaubt« waren die Formeln, deren man sich bediente.<sup>48</sup>

Noch handelte es sich allerdings erst um Einzelentscheide zu den Anfragen aus einem bestimmten Missionsgebiet. Mochten solche Entscheide als Präzedenzfälle für die weitere Tätigkeit des Heiligen Offiziums dienen, so verpflichteten sie noch nicht unmittelbar über die Einzelfälle hinaus, auf die sie Bezug nahmen. Den Vorschlag des Konsultors Giovanni Damasceno Bragaldi, eine Generalinstruktion zu erlassen, um die Missionare von »irrtümlichen« und verbotenen Praktiken abzuhalten, lehnte Clemens XI. 1709 ausdrücklich ab. Die Abneigung, Regeln allgemein verpflichtend zu kommunizieren, implizierte keine Billigung von *communicatio in sacris*, sondern war Teil einer Praxis des Nichtentscheids, mit der die Kurie ihren begrenzten Durchsetzungsmöglichkeiten vor Ort entsprach, wie weiter unten zu zeigen sein wird. Ein allgemeines Verbot jeder Art von *communicatio in sacris* mit »Schismatikern« und »Häretikern« in der Form einer Instruktion für die Missionare im Osmanischen Reich und in Persien wurde nach langen Auseinandersetzungen innerhalb und zwischen den Kurienkongregationen erst zwanzig Jahre später – 1729 – und zwar durch die Propagandakongregation erlassen.<sup>49</sup> Zusätzlichen Nachdruck verlieh diese dem Verbot dadurch, dass sie es nicht auf das kanonische, sondern auf das natürliche und göttliche Recht zurückführte, von dem selbst der Papst nicht dispensieren konnte. Die Instruktion schloss mit der Weisung, *communicatio* nicht mehr zum Gegenstand von Disputen unter den Missionaren zu machen. Gegen eine Praxis durchlässiger Grenzen formulierte die Propagandakongregation möglichst eindeutige Richtlinien und entzog diese

48 Relatio; Feria V, 14.II. und 21.II.1709: »non licere«, »nullo modo licere« (ACDF, SO, St.St., M 3 a, X, fol. 68r–70v, 147v. Vgl. ACDF, SO, Dubia circa Baptismum, Bd. 5: 1760–1766, XI, fol. 442r, 444r–446v). Der Beschluss der Propagandakongregation, die *dubia* dem Heiligen Offizium vorzulegen, in: *Congregazione generale*, 2.8.1707 (APF, Acta, Bd. 77, fol. 260v–264v). Vgl. *Vries*, Rom und die Patriarchate, 383.

49 *Santus*, Trasgressioni necessarie, 171–188; *ders.*, *La communicatio in sacris*. Vgl. 7.2. *Wahrheitsanspruch und Grenzen der Normendurchsetzung: Praktiken des Nichtentscheids*.

unter Berufung auf die päpstliche Lehrautorität der theologischen Debatte. Die Wahrscheinlichkeit der Transgression wurde dabei in Kauf genommen und mit Anweisungen an die Beichtväter, wie sie mit den Sündern umzugehen hätten, geregelt.<sup>50</sup> Die Instruktion von 1729 bildete in den folgenden Jahrzehnten einen wichtigen Bezugspunkt in der Entscheidungspraxis der Propagandakongregation und auch des Heiligen Offiziums.<sup>51</sup> Sie förderte die Systematisierung einer kurialen Entscheidungspraxis, die zwar nach wie vor von Einzelfällen ausging, dabei aber stärker durch den Grundsatz eines allgemeinen Verbotes von *communicatio in sacris* geprägt wurde. Ebenfalls zur doktrinären Klärung trug der Aufbau mit Rom unierter Parallelhierarchien verschiedener Ostkirchen im Osmanischen Reich bei: 1729 bestätigte Benedikt XIII. die Wahl eines katholischen melkitischen Patriarchen, und 1742 schuf Benedikt XIV. mit der Bestätigung von Abraham Petros I. als Patriarch von Kilikien eine eigenständige, von der Jurisdiktion des Katholikos getrennte katholische armenische Parallelhierarchie.<sup>52</sup>

Parallel zu den konfessionellen Klärungen im Verhältnis zu den Ostkirchen erfolgten die Entscheide gegen die chinesischen und malabarischen Riten. In den Beratungen der Kurienkongregationen standen die Dossiers trotz der Entfernungen zwischen den Missionsgebieten unmittelbar nebeneinander, was die Aufmerksamkeit zusätzlich erhöhte und enge Querbezüge zwischen den Entscheiden zu Praktiken in China und Südindien und zur *communicatio in sacris* mit nichtunierten Ostchristen schuf. 1742 führte Benedikt XIV. mit der Bulle *Ex quo singulari* in der am meisten Aufsehen erregenden missionarischen Kontroverse – jener um die chinesischen Riten – eine höchstinstanzliche Klärung

50 Istruzione per l'Oriente sopra la Comunicazione in divinis de' Cattolici co' Scismatici, ed Eretici, fatta dal P. Commissario del S. Offizio [Aloisio Maria Lucini O.P.], e P. [Francesco Zavaroni O.F.M.] Generale de' Minimi, secondo l'ordine datoli dalla Sacra Congregazione, modificiert und verabschiedet in der Kongregation vom 5.7.1729, unterzeichnet: Kardinal Vincenzo Petra, Präfekt der Propagandakongregation (APF, Greci Melchiti. Congregazioni particolari dell'anno 1729. Parte Prima, Bd. 75, fol. 165r–171r, ed. in: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Bd. 46, c. 99–103, zusammengefasst in: *Vries*, Rom und die Patriarchate, 384–386).

51 Bei der Beantwortung von *dubia* wurde vielfach ausdrücklich auf die Instruktion verwiesen, die zum Teil den Antworten beigelegt wurde. So etwa 1770, als der apostolische Vikar von Smyrna anfragte, ob es den Katholiken des armenischen Ritus erlaubt sei, in der »häretischen« armenischen Kirche die Sakramente zu empfangen (Dubia proposita a vicario apostolico ordinis minorum reformatorum in Smirne, siehe in diesem Dossier: Feria V, 10.5.1770 [ACDF, SO, St.St., M 3 c, I, nicht fol.]).

52 *Flannery*, The Mission of the Portuguese Augustinians, 117; *Frazee*, Catholics and Sultans, 185–189, 202; *Heyberger*, Les Chrétiens du Proche-Orient, 399; *Whooley*, The Armenian Catholic Church, 416. Bereits 1689 hatte der Papst bekanntlich das armenische Erzbistum von Lemberg aus der Bindung an das Katholikat von Etschmiadsin gelöst (4.2.2. *Konfessionelle Scharfmacher in römischer Gunst*).

herbei<sup>53</sup>, gefolgt 1744 von einem ähnlichen Entscheid gegen die malabarischen Riten<sup>54</sup>. Mit der Bulle von 1742 verurteilte Benedikt XIV. die *permissioni*, mit denen Carlo Ambrogio Mezzabarba als Pontifikallegat in China 1721 eine Reihe umstrittener Praktiken von der Verurteilung durch Clemens XI. ausgenommen hatte. Der Papst bestätigte damit den Willen, gestützt auf seine Entscheidungsvollmacht die Kontroversen abzustellen und eine möglichst einheitliche Ritualpraxis durchzusetzen.<sup>55</sup>

Die Entscheide betrafen Praktiken, deren Kenntnis bereits ein gutes Jahrhundert zuvor nach Rom gedrungen war und die seither immer wieder die Kurienkongregationen beschäftigt hatten. Zur Debatte standen Formen der Akkommodation, die von ihren Gegnern als Rückfall in »Idolatrie« und »Aberglauben« angeprangert wurden. Im Mittelpunkt des chinesischen Ritenstreits standen die Vorgehensweisen, mit denen die Jesuiten in China seit Matteo Ricci versucht hatten, Christentum und Konfuzianismus vereinbar zu machen. Ricci übernahm bekanntlich die Kleidung und das Auftreten der konfuzianischen Gelehrten, eignete sich deren Bildung an und suchte sie zugleich mit der Vermittlung von Leistungen der europäischen Wissenschaften für sich einzunehmen.<sup>56</sup> Im Gefolge Riccis erblickten die jesuitischen Chinamissionare in den konfuzianischen Klassikern das »natürliche Licht« einer monotheistischen Gotteserkenntnis, das die Chinesen darauf vorbereitete, die christliche Botschaft zu empfangen. Kirchliche Kritiker riefen die Jesuiten auf den Plan, weil sie unter anderem den konfuzianischen Ahnenkult und die Rituale zu Ehren des Konfuzius duldeten, mit dem Argument, es handle sich dabei nicht um religiöse, sondern um »zivile« Praktiken.<sup>57</sup>

53 Die Kontroversen um die »chinesischen Riten« stehen seit Längerem im Mittelpunkt der Forschung zu den Jesuitenmissionen in China. Hier seien nur einige wichtige Studien genannt: *Bontinck*, *La lutte autour de la liturgie chinoise*; *Minamiki*, *The Chinese Rites Controversy*; *Mungello* (Hg.), *The Chinese Rites Controversy*; *Standaert*, *The Rites Controversy*; *ders.*, *Chinese Voices*.

54 Grundlegend zu den Ursprüngen der Auseinandersetzungen: *Županov*, *Disputed Mission*. Anders als für den chinesischen Ritenstreit mangelt es für die Kontroversen um die malabarischen Riten über die Zeit *Nobilis* hinaus an neueren Studien. Einen Überblick vermittelt: *Hambye*, *Christianity in India*, Bd. 3, 211–237, zum Entscheid von 1744: 231–233. Vgl. *Aranba*, *Sacramenti o samskārāh?*; *ders.*, *The Social and Physical Spaces*; *Pavone*, *Inquisizione romana e riti malabarici*.

55 *Catto*, *Benedetto XIV e la condanna dei riti cinesi*.

56 *Brockey*, *Journey to the East*, 43–63; *Hsia*, *A Jesuit in the Forbidden City*.

57 *Hsia*, *The World of Catholic Renewal*, 187f. Ricci zufolge bezeugten die Chinesen mit dem Ahnenkult ihren Toten Liebe und Dankbarkeit; da sie in den Toten keine Gottheiten sahen und von ihnen auch nichts erbateten oder erhofften, handle es sich »nicht um Idolatrie und vielleicht nicht einmal um Aberglaube«: »E conciosiacosachè né loro riconoschino in questi morti nessuna divinità, né gli chiedono, né sperino da

Ähnlich wie Matteo Ricci und spätere jesuitische Chinamissionare argumentierte Roberto de' Nobili, der seit 1606 in Südindien wirkte. Nobili nahm dort die Lebensform der Brahmanen an, die er als respektable Gelehrte und nicht etwa als Priester beschrieb. In deren Schriften – den Veden – sah Nobili das »natürliche Licht« der göttlichen Wahrheit angelegt, die er selbst in Indien verkünden sollte.<sup>58</sup> In seinem Verständnis der Heilsgeschichte setzte der humanistisch gebildete Nobili die »Philosophie« der als Gelehrte beschriebenen Brahmanen – wie Matteo Ricci und dessen Nachfolger die Lehren des Konfuzius – mit anscheinenden Äquivalenten des vorchristlichen griechischen und römischen Altertums gleich, die zu festen Bestandteilen christlicher Wissenskultur geworden waren.<sup>59</sup> Die Gebräuche der Brahmanen, die seine Gegner als »heidnisches Machwerk« anprangerten, seien zivile Handlungen. Nobili verstand sie also nicht als Ausdruck einer religiösen Zugehörigkeit, sondern eines sozialen Systems, das dem Naturgesetz im Sinne von Thomas von Aquin entspreche und deshalb auch mit der christlichen Botschaft in Übereinstimmung gebracht werden könne.<sup>60</sup>

Widerspruch gegen die Positionen eines Ricci oder eines Nobili kam zuerst aus den Reihen der Jesuiten selbst. Kritik am Vorgehen Nobilis übten portugiesische Jesuiten, die im italienischen Pater adliger Herkunft zugleich eine Gefahr für ihre eigene Stellung und für das portugiesische *Padroado* sahen. Da er vor Ort angefeindet wurde, suchte Nobili Unterstützung auf höchster Ebene in Rom: 1623 ließ Papst Gregor XV. die Methoden Nobilis vorläufig zu, bis aufgrund besserer Kenntnis ein endgültiger Entscheid getroffen werden könne.<sup>61</sup> Für die Propagandakongregation bildete Nobilis Vorgehensweise zunächst ein Vorbild. In seiner zwischen 1629 und 1631 verfassten *Relazione delle Quattro Parti del Mondo* übernahm ihr erster Sekretär, Francesco Ingoli, die Beschreibung der Brahmanen als die »Philosophen und Weisen« des alten Indien; die von den Gegnern Nobilis als religiöses Symbol beanstandete Brahmanenschnur sei ein Zeichen adligen Standes

---

essi niente, sta tutto questo fuori di ogni idolatria, e forse che anco si possi dire non esser nessuna superstitione [...].« (*Ricci*, Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina, Bd. 1, 118). Im »Tempel der Literati« dankten die Chinesen Konfuzius für die gute Lehre, die er ihnen mit seinen Büchern hinterlassen habe, ohne jedoch ein Gebet zu sprechen oder Konfuzius um etwas zu bitten (ebd., 118 f.). Im Kontext des beginnenden Ritenstreites sprach Prospero Intorcetta dementsprechend vom Konfuzianismus als einer »politisch-moralischen Wissenschaft« (»Sinarum scientia politico-moralis«). 1687 veröffentlichte er zusammen mit weiteren Ordensbrüdern eine lateinische Übersetzung der Werke des Konfuzius als »Philosophen Chinas« (*Meynard* [Hg.], Confucius Sinarum Philosophus).

58 Županov, *Disputed Mission*, 24–27, 121.

59 Vgl. *Rubiés*, *The Concept of Cultural Dialogue*, 257.

60 Županov, *Disputed Mission*, 35, 46 f., 58 f., 97–101, 119. Vgl. *dies.*, *Le repli du religieux*.

61 *Dies.*, *Disputed Mission*, 97.



oder allenfalls eines »leichten Aberglaubens«, bei guter christlicher Unterweisung jedoch kein Hindernis für den wahren Glauben.<sup>62</sup>

Im Falle der chinesischen Riten dauerte es länger, bis die zunächst zwischen den Jesuiten vor Ort ausgefochtenen Kontroversen vor die Kurienkongregationen getragen wurden. Dazu kam es erst, als von den Philippinen aus spanische Franziskaner und Dominikaner nach China entsandt wurden.<sup>63</sup> 1645 gab die Propagandakongregation in allen Punkten einer Klage statt, die ein Dominikaner vorgelegt hatte. Von da an wurden die seit Matteo Ricci in China praktizierten Formen der Akkommodation in der Konkurrenz mit anderen Orden zunehmend mit der Gesellschaft Jesu als solcher assoziiert. Als das Dekret der *Propaganda fide* 1650 in China bekannt wurde, brach der Trentiner Jesuit Martino Martini nach Rom auf, wo er 1655 eintraf. Begleitet wurde Martinis Romaufenthalt von einer intensiven publizistischen Tätigkeit, welche die Verdienste der Jesuiten als Kenner Chinas und Missionare in ein vorteilhaftes Licht rückte. 1656 trugen diese Bemühungen Früchte: Nach Konsultation des Heiligen Offiziums folgte Papst Alexander VII. der Darstellung Martinis, der den Ahnenkult als Ausdruck des Respekts der Nachgeborenen gegenüber ihren Vorfahren beschrieb und den religiösen Charakter der Verehrung des Konfuzius bestritten hatte.<sup>64</sup>

Mit dem päpstlichen Entscheid von 1656 war die Auseinandersetzung nicht abgeschlossen. Die beiden Entscheide von 1645 und 1656 bildeten vielmehr die Bezugspunkte einer Kontroverse, die weiter schwelte und seit dem Eintreffen von Priestern der *Missions étrangères* in China in den 1690er Jahren an Schärfe gewann.<sup>65</sup> Die Auseinandersetzungen um die nun als »chinesische Riten« bekannten Praktiken wurden mit wachsender Intensität auf verschiedenen Ebenen ausgefochten: zwischen den Missionaren in China, in deren Kommunikation mit der römischen Kurie, an der Kurie und an theologischen Fakultäten in Europa, aber auch über die konfessionellen Grenzen hinaus in der europäischen Gelehrtenrepublik und einer breiteren Öffentlichkeit. An der römischen Kurie gewannen seit der Zeit um 1700 zunehmend die Kritiker die Oberhand, auffallend parallel zur Intensivierung der Beschäftigung mit *communicatio in sacris* und zum Teil unter der Federführung der gleichen theologischen Berater.<sup>66</sup> Nach

62 »leggiera superstitione« (*Ingoli*, Quattro Parti del Mondo, 125).

63 *Brockey*, Journey to the East, 85–89, 102–107; *Bontinck*, La lutte autour de la liturgie chinoise, 59–61.

64 Vgl. *Vareschi*, Heiliges Offizium gegen *Propaganda*?

65 *Collani*, Charles Maigrot's Role.

66 Als Konsultor des Heiligen Offiziums stellte Giovanni Damasceno Bragaldi bereits 1699 bei der Beantwortung der *dubia* der Kapuziner in Persien und Georgien den Bezug zwischen *communicatio* und Ritenstreit her, indem er in seiner abschlägigen *resolutio* auf den Entscheid der Propagandakongregation von 1645 zu den chinesischen Riten verwies

siebenjährigen Beratungen des Heiligen Offiziums entschied Clemens XI. 1704 in seinem Dekret *Cum Deus optimus* gegen die chinesischen Riten. 1715 bestätigte er den Entscheid mit der Bulle *Ex illa die* und drohte den Zuwiderhandelnden die Exkommunikation an.<sup>67</sup>

Bei den Entscheiden, welche Kurienkongregationen und Päpste in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in offensichtlicher Parallelität zu den chinesischen und den malabarischen Riten sowie zur Frage der *communicatio in sacris* mit nichtunierten Ostchristen fällten, ging es um weit mehr als um Praktiken in entfernten Missionsgebieten. Seit dem ersten Urteil gegen die »chinesischen Riten« 1645 hatte die Entscheidungspraxis der *Propaganda fide* die Befürchtung erkennen lassen, dass die Praktiken im Umgang mit nichtchristlichen Gesellschaften in Asien zu einer Relativierung von christlichem Glauben und Moral führen könnten. Die Kongregation und deren Sekretär Francesco Ingoli wandten sich damals gegen die »chinesischen Riten«, obwohl sie in den 1620er Jahren die vergleichbare Vorgehensweise Nobilis in Südindien noch zu ihrem eigenen Programm gemacht hatten. Ingoli beschwor jetzt die Gefahr, dass in China zwei Christenheiten entstünden, die eine gemäß den Vorschriften der römischen Kirche, die andere nach dem Sinn der Missionare, die schwer irren könnten.<sup>68</sup>

Im gleichen Kontext wuchs auch das Bewusstsein für mögliche nichtintendierte Folgen der Beschäftigung mit dem Islam. 1649 verbot die *Propaganda fide* deshalb die Verbreitung einer überarbeiteten Fassung der arabischen Ausgabe der *Considerationes ad Mahomettanos* von Filippo Guadagnoli. Dabei hatte sie das Werk gerade erst in einer Auflage von 500 Exemplaren in ihrer Druckerei drucken lassen. Umso überraschender dürfte der Entscheid für den Autor des Buches gekommen sein, dessen Entstehungsgeschichte in die 1620er Jahre zurückreichte und eng mit der Tätigkeit der Propagandakongregation in diesen Jahren verbunden war. Im Kontext der Kontroversen mit den unbeschuhten Karmeliten und Pietro della Valle hatten damals schiitische Gelehrte Papst Urban VIII. ein Traktat gesandt, in welchem einer der ihren, Sayyid Aḥmad ‘Alawī, den in Indien durch den Jesuitenpater Jerónimo Javier de Ezpeleta y Goñi in persischer Sprache verfassten *Spiegel der Wahrheit* widerlegte. Die angebliche Ankündigung der Gelehrten, bei einer überzeugenden Antwort auf das Traktat würden sie zum Christentum konvertieren, nahm man bei der *Propaganda fide* zumindest so ernst,

---

(*Resolutio* von P. Giovanni Damasceno Bragaldi O.F.M. Conv., undatiert [1699] [ACDF, SO, St.St., UV 20, fol. 224r–231r, hier 224r–225v]). Siehe den Hinweis auf die Rolle von Bragaldi als Konsultor des Heiligen Offiziums in den Kontroverse um die chinesischen und malabarischen Riten in: *Santus*, *Trasgressioni necessarie*, 171, 173.

67 Vgl. *Malatesta*, *A Fatal Clash of Wills*; *Brockey*, *Journey to the East*, 184–192, 197.

68 Francesco Ingoli, Sekretär der Propagandakongregation, an [Angelo Giori], *maestro di Camera*, 3.8.1643 (APF, SOCG, Bd. 36, fol. 1r/v).

R. P. PHILIPPI GVADAGNOLI  
 Clericorum Reg. Minorum  
 PRO CHRISTIANA RELIGIONE  
 RESPONSIO  
 AD OBJECTIONES AHMED FILII ZIN

*Alabedin, Persæ Asphabanensis*

اجابة القسيس الحقير فيليبس كوادانولوس الراهب من  
 رهبانية يقال لها بلعاعة الفرنجي كلريكوس مينور  
 الى احمد الشريف بن زين العابدين الفارسي الاسميهاني



ROMAE, Typis Sac. Congreg. de Prop. Fide. MDCXXXVII  
*Superiorum Permissu*

طبع هذا الكتاب المبارك الحقير يوسف من جبل  
 لبنان المبارك من قرية بسلوقيت في رومية العظمى  
 في سنة الف وستماية وسبعة وثلاثين لربنا

Abb. 21 Titelblatt der 1637 gedruckten arabischen Übersetzung der *Pro Christiana Religione Responsio* von Filippo Guadagnoli.

dass man »eine Kongregation sehr gelehrter Theologen« mit der Widerlegung betraute.<sup>69</sup> Eine Antwort verfasste im Auftrag der *Propaganda fide* zuerst Bonaventura Malvasia. Nachdem dessen Arbeit die Erwartungen der Kongregation nicht erfüllt hatte, übernahm Filippo Guadagnoli diese Aufgabe; unter dem Titel *Apologia pro Christiana Religione* erschien dessen Werk 1631 in lateinischer und 1637 in arabischer Sprache (Abb. 21).<sup>70</sup>

Wenn nun 1649 die Propagandakongregation die Verbreitung der überarbeiteten arabischen Fassung verbot, so lag dies an einem neu hinzugefügten Kapitel, in dem Guadagnoli nachzuweisen suchte, dass der Koran »in jenen Punkten, in welchem er die Wahrheit sage, dem Evangelium nicht widerspreche«. Im Bestreben, muslimische Leser ausgehend von Gemeinsamkeiten im Glauben für das Christentum einzunehmen und den Islam aus dem Koran heraus zu widerlegen, hatte Guadagnoli aus der Sicht seiner Kritiker den Koran damit zu nahe an die Bibel herangerückt.<sup>71</sup> Man warf dem Autor vor, den Koran nicht ausdrücklich als absolut falsch zu bezeichnen. Wenn ein Muslim die Ausführungen des Verfassers für wahr hielte, würde er – so einer der Zensoren – in seinem Glauben bestärkt, dass der Koran ein »gutes, von Gott gegebenes Buch« sei.<sup>72</sup>

Weil sich Guadagnoli mit dem Verbot nicht abfinden wollte, legte die Propagandakongregation das Buch schließlich dem Heiligen Offizium zur Prüfung vor. Dessen Gutachter allerdings befürworteten 1652 mit nur geringen Auflagen – einer Ergänzung des Titels – die Veröffentlichung des Werkes. Sie hatten nichts gefunden, was der Glaubenslehre oder den guten Sitten zuwider gewesen wäre, und priesen darüber hinaus den »größten Nutzen« des Werkes für Muslime und Missionare.<sup>73</sup> Die Divergenzen zwischen den beiden Kongregationen erinnern an

69 *Congregazione generale*, 21.7.1625: »doctissimorum theologorum congregatio« (APF, Acta, Bd. 3, fol. 243v–244r).

70 *Malvasia*, Dilucidatio Speculi verum monstrantis; *Guadagnoli*, Apologia pro Christiana Religione; *ders.*, Pro christiana religione responsio. Dazu *Zemiro*, Un saggio bilingue; *Camps*, Jerome Xavier S.J.

71 »Quod Alchoranus non repugnet Evangelio in his in quibus dicit veritatem« (*Guadagnoli*, Considerationes ad Mahomettanos). Dazu *Pizzorusso*, Filippo Guadagnoli, 266–273.

72 Oppositioni fatte da N.N. ad un libro scritto in lingua arabica dal P. Filippo Guadagnoli Chierico minore, il cui titolo è che l'Alcorano non repugna all'Evangelo, undatiert: »libro buono, e da Dio«. Vgl. Confutatione delli undici capitoli che contengono la difesa del sopradetto libro fatta da N.N., undatiert (APF, SOCG, Bd. 182, fol. 138r–141v [Zitat: fol. 140v], 143r–145v).

73 Stellungnahme von P. Giovanni Battista Giattini S.J., P. Athanasius Kircher S.J., P. Bartolomeo da Pettorano O.F.M. Ref., P. Antonio dall'Aquila O.F.M. Strict. Obs. und P. Ludovico Marracci O.M.D., adressiert an das Heilige Offizium, 3.9.1652: »[...] non solum nihil in eo deprehendimus, quod Sacrae Doctrinae, ac bonis moribus repugnaret, vel quisquam offensionis aut scandali parere posset, sed etiam animadvertimus in eo linguae Arabicae proprietatem et elegantiam, rerum eruditionem, non mediocrem

die gegensätzlichen Entscheide von 1645 beziehungsweise 1656 zu den »chinesischen Riten«. Solche Divergenzen eröffneten nicht nur Handlungsspielräume für subalterne Akteure, sondern trugen auch dazu bei, dass der missionarische Umgang mit kultureller Vielfalt über die Kurie hinaus zum Gegenstand kontrovers geführter Debatten wurde.

Das Verbot des Werkes von Guadagnoli illustriert, welche Konsequenzen die Propagandakongregation von der vergleichenden Beschäftigung mit fremden Religionen befürchtete. Diese führte dazu, dass selbst der Islam nicht mehr in jeder Hinsicht als Teufelswerk verurteilt und Mohammed als »Gesetzgeber« rehabilitiert wurde.<sup>74</sup> Dabei war die *Propaganda fide* selbst maßgeblich an der Vermittlung »orientalistischen« Wissens beteiligt.<sup>75</sup> Die Bemühungen um die Union der Ostkirchen hatten dazu beigetragen, dass vermehrt Christen aus dem Nahen Osten ihre spezifischen Erfahrungen im Umgang mit Muslimen nach Rom brachten.<sup>76</sup> Einen institutionellen Rahmen für solche Formen des Austauschs und Transfers von Wissen hatte das 1584 gegründete *Collegio dei Maroniti* geschaffen.<sup>77</sup> In diesem Kontext war auch der maronitische Gelehrte Abraham Echellensis (1605–1664) nach Rom gekommen, der als Gutachter zum Entscheid der Propagandakongregation gegen die Verbreitung des Werks Guadagnolis beitrug – »aufgrund seiner

---

pietatis sensum, et summam evangelii, ac Sacrae Scripturae catholicaeque veritatis commendationem. Ex quibus omnibus maxima utilitas tam apud Mahumetanos, quam apud Missionarios ad Orientales Nationes, sperari iure optimo potest [...].« (ACDF, SO, Censura librorum 1641–1654, Nr. 25, fol. 565r). Vgl. die nicht weniger positiven Stellungnahmen von P. Luke Wadding O.F.M., 27.1.1653 (ebd., fol. 563r/v) und Kardinal Juan de Lugo y Quiroga S.J. (ebd., fol. 563v). Vgl. *Pizzorusso*, Filippo Guadagnoli, 269–273.

74 Bereits 1625 veröffentlichte der gelehrte *libertin* Gabriel Naudé eine *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, in welcher er (ähnlich wie später Thomas Hobbes in seinem 1651 gedruckten *Leviathan*) Mohammed zu den »plus fins et rusés législateurs« zählte, die für ihre Gesetze mit Blick auf deren Wirksamkeit göttlichen Ursprung beansprucht hatten (*Naudé*, *Apologie*, 49f.). Dazu Guy G. Stroumsa, allerdings nur mit dem Hinweis auf die Ausgabe von 1653 des Werkes von Naudé: *Stroumsa*, *A New Science*, 139–141. Zur Bedeutung des Islams in der europäischen Aufklärung vgl. *Israel*, *Enlightenment Contested*, 615–639.

75 Zum römischen Orientalismus des 17. Jahrhunderts: v.a. *Girard*, *Le christianisme oriental*, insbes. 254–345. Mit einem Fokus auf die Propagandakongregation, Pietro della Valle und Persien: *Lee*, *A Printing Press for Shah 'Abbas*. Zur Rolle der Propagandakongregation vgl. *Pizzorusso*, *Tra cultura e missione*; *ders.*, Filippo Guadagnoli; *ders.*, *Les écoles de langue arabe*. Zur *tipografia poliglotta* der Propagandakongregation: *Pizzorusso*, *I satelliti di Propaganda Fide*; *Henkel*, *Die Druckerei der Propaganda Fide*; *ders.*, *The Polyglot Printing-Office*; *dalla Torre*, *La tipografia poliglotta*.

76 Siehe *Heyberger*, *Chrétiens orientaux dans l'Europe catholique*.

77 Dazu die materialreiche Studie von *Gemayel*, *Les Maronites et l'Europe*, Bd. 1, 31–207.

Amtspflicht und aus reinem Eifer für die katholische Religion«, wie er meinte.<sup>78</sup> Dabei war der Maronit zuvor selbst an ähnliche Grenzen kirchlicher Zensur gestoßen. So hatte ihm die *Propaganda fide* den Druck seiner *Synopsis propositorum sapientiae Arabum philosophorum* verweigert, deren Nutzen für die Missionare der Autor angepriesen hatte und die schließlich 1641 in einer überarbeiteten Fassung in Paris erschien. Auch die Studien, die Ecchellensis als Professor der arabischen Sprache an der *Sapienza* in Rom zusammen mit dem Jesuiten Athanasius Kircher betrieb, stießen auf das Misstrauen der kirchlichen Zensur. Dies lag daran, dass er in seinem Bestreben, die Kontinuität arabischer Kultur seit der Antike aufzuzeigen, auch in den Werken muslimischer Autoren die Zeugnisse einer Moral entdeckte, die den Gläubigen dazu anhalte, im Studium die Kenntnis Gottes zu suchen und zugleich ein gottgefälliges Leben zu führen. In der 1646 in Paris erschienenen *Semita Sapientiae sive ad scientias comparandas methodus* von Ecchellensis sollte der Oratorianer Richard Simon (1638–1712) später einen Beleg dafür finden, dass man die muslimische Religion in Bezug auf all jenes schätzen solle, »was sie Gutes enthalte, besonders hinsichtlich der Moral«. Ecchellensis hatte in Paris bereits im Kontakt mit dem als »libertins« bezeichneten Kreis um Savary de Brèves und Gaston d'Orléans gestanden. In seinem Bestreben, der arabischen Kultur – auch jener der muslimischen Araber – die Anerkennung der europäischen *république des lettres* zu verschaffen, trug er, wie Bernard Heyberger gezeigt hat, zur entsakralisierten Weltansicht des *libertinage érudit* bei, obwohl er sich selbst einer solchen Relativierung von christlichem Glauben und Moral versagte und bei den arabischen Autoren Argumente für den »wahren« Glauben zu finden meinte.<sup>79</sup>

Indem die Propagandakongregation Ecchellensis Hindernisse in den Weg legte und die Verbreitung der 1649 gedruckten Fassung der *Considerationes ad Mahomettanos* von Filippo Guadagnoli untersagte, verurteilte sie implizit auch die Praxis der Missionare in Persien, ausgehend von Gemeinsamkeiten nicht nur der kulturellen Bezugshorizonte (etwa des Bezugs zur griechischen Philosophie), sondern auch von solchen im Glauben in das Gespräch mit Muslimen einzutreten. Zwar sollten die Disputationen aus der Sicht aller Beteiligten *idealiter* in die Bekehrung der jeweils Andersgläubigen münden. Zugleich waren sie aber in soziale Kontexte eingebunden, in denen auch katholische Geistliche zur Überzeugung gelangten, nicht alles im Glauben des Anderen sei schlecht. In diesem Sinn schrieb noch in den 1760er Jahren der letzte lateinische Bischof von Isfahan,

78 Abraham Ecchellensis an die Propagandakongregation, undatiert [1649]: »e per l'obbligo del suo officio, e per zelo puro della Catholica religione« (APF, CP, Bd. 6, fol. 721r, 726v, zit. in: Heyberger, *L'Islam et les Arabes*, 494; *ders.*, Abraham Ecchellensis, 47). Zu Abraham Ecchellensis siehe auch die übrigen Beiträge in: *ders.* (Hg.), *Orientalisme, science et controverse*.

79 *Ders.*, *L'Islam et les Arabes*, 491–495, 497, Zitat: 491.

Cornelio di San Giuseppe, in einer seiner *Centurie*, abgesehen von der »Freiheit des Fleisches« – der angeblichen Permissivität in sexuellen Fragen – enthalte der Koran »sehr viele sehr gute Vorschriften«, die dem Evangelium und damit nicht nur dem Naturrecht, sondern auch dem göttlichen Recht entsprächen.<sup>80</sup>

Indem die römische Kurie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts eindeutiger denn je gegen die chinesischen Riten und gegen *communicatio in sacris* Stellung bezog, versuchte sie, Relativierungsprozesse aufzuhalten, die von der Verbreitung missionarischen Wissens und den sich auf dieser Grundlage entwickelnden Debatten ausgingen. Der erste Entscheid der Propagandakongregation gegen die chinesischen Riten (1645) und das Verbot der Verbreitung des Werkes von Filippo Guadagnoli (1649) fielen zeitlich mit Veränderungen im Verhältnis von Theologie, Philosophie und Wissenschaft zusammen, die Jonathan I. Israel als Ausgangspunkt der radikalen Aufklärung bezeichnet hat.<sup>81</sup> Als um 1700 die Gegner weitgehender Formen missionarischer Akkommodation an der römischen Kurie zunehmend die Oberhand gewannen, standen diese Bedrohungen mehr denn je neben jenen, die mit der Konkurrenz der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen in Europa verbunden waren. In den 1740er Jahren, dem Zeitpunkt der Letztentscheide Benedikts XIV. gegen die chinesischen und malabarischen Riten, konnten die Versuche, Altes und Neues in theologischen Kategorien zu versöhnen, als gescheitert gelten.<sup>82</sup> Hier lag auch im Fall der missionarischen Kontroversen die Schwierigkeit: Wenn diese eine gemessen an der verschwindend kleinen Zahl unmittelbar betroffener Katholiken in den Missionsgebieten erstaunlich große Aufmerksamkeit fanden, lag dies daran, dass sie nicht mehr in die gewohnten Kategorien von »Schisma«, »Häresie« und »Idolatrie« gefasst und damit eingehegt werden konnten, sondern den gesellschaftlichen Status des Christentums als solchen zur Disposition stellten. Von den Gegnern der Gesellschaft Jesu im chinesischen Ritenstreit wurden solche Zusammenhänge klar bezeichnet: So prangerte etwa

---

80 Miscellanea d'alcune historiette piacevoli e risposte pronte in diverse Centurie divise e raccolte per puro divertimento e passatempo da F. C[ornelio] di S. Giuseppe Carmelitano Scalzo. Centuria seconda, o. O. [wohl Buschir], undatiert, fol. 94v: »Il principale artificio, di cui si servi il malizioso impostore per sedurre li uomini, fu di concedere la libertà della carne, e di cuoprire la deformità della falsa sua dottrina sotto il manto d'una sana morale. In fatti non può negarsi contener l'alcorano moltissimi precetti assai buoni, e conformi al vangelo, se s'escludono alcuni, fra li quali la libertà data a suoi sequaci di aver più mogli, di repudiarle, di servirsi carnalmente delle loro schiave sì zitelle che maritate, e quella di maltrattare, e di vendicarsi anche con la morte di chi si credono offesi. Per il resto non solo molti si trovano conformi alla legge naturale, ma anche alla divina, la maggior parte tirate dall'insegnamenti e dottrina di Christo [...]« (BA, L 13 suss.).

81 *Israel*, Enlightenment Contested, 65.

82 So ohne Bezug zu den päpstlichen Entscheiden in den Ritenstreiten: *Israel*, Enlightenment Contested, 65.

der Dominikaner Kardinal Aloisio Maria Lucini im Rahmen der Beratungen des Heiligen Offiziums die Praxis des Ordens an, der in China den Aberglauben und in Europa die wahre Lehre verteidige und damit jenen ein Beispiel gebe, die hier ohne Religion lebten. Indem Benedikt XIV. die chinesischen Riten als Rückfall in die »Idolatrie« und den »Aberglauben« ächtete, wandte er sich zugleich gegen die Vorstellung einer von der Religion gelösten Moral.<sup>83</sup>

Die Klärungen in den Ritenstreiten und in der Frage der *communicatio in sacris* erfolgten in Rom, während die Umsetzung vor Ort ungewiss blieb. Nicht nur dies: Richtet man den Fokus nicht nur auf die Letztentscheide, sondern ebenso auf die langen Phasen der Uneindeutigkeit, welche diesen vorangingen, erscheinen auch die kurialen Entscheidungsfindungsprozesse selbst in einem anderen Licht. Die Kurienkongregationen berieten nicht an den Realitäten vor Ort vorbei. Insbesondere im Heiligen Offizium war man sich der Konsequenzen bewusst, die aus der Nichtumsetzbarkeit kurialer Entscheide resultierten. Gerade im Bereich der Missionen suchten Kardinäle und Päpste deshalb Entscheide möglichst zu vermeiden, wenn anzunehmen war, dass ihre Umsetzung allzu große Probleme bereiten und Schaden anrichten könnte. Diesen spezifischen Praktiken des Nichtentscheids soll im Folgenden nachgegangen werden.

## 7.2 Wahrheitsanspruch und Grenzen der Normendurchsetzung: Praktiken des Nichtentscheids

»Wir wissen, wohin die dornenvolle Angelegenheit der chinesischen Riten geführt hat, und das alles genügt.«<sup>84</sup> Die Aussage aus dem Jahr 1757 stammt von einem *consultor* des Heiligen Offiziums, Pater Lorenzo Ganganelli, dem späteren Papst Clemens XIV. (1769–1774). Durch die Entscheide gegen die Beteiligung von Christen an den konfuzianischen Ritualen wurden die von den Missionaren betreuten Kirchen in China in ihrer Existenz bedroht. Diesen Ausgang hatte Lorenzo Ganganelli vor Augen, wenn er 1757 mit den genannten Worten zum Umgang mit Mischehen und mit *communicatio in sacris* im nahöstlichen Kontext Stellung bezog. Ganganelli und zwei weitere *consultores* stellten nicht die Ächtung dieser Praktiken als solche in Frage. Vielmehr wandten sie sich gegen den Entwurf eines Dekrets, mit dem die Propagandakongregation *communicatio in sacris* und Mischehen als

83 *Catto*, Benedetto XIV e la condanna dei riti cinesi, 104 f., 108.

84 Votum von P. Lorenzo Ganganelli O.F.M. Conv., *consultor*, undatiert: »Sappiamo a quale termine siasi ridotto lo spinoso affare de' Riti Cinesi, e tanto basta.« (ACDF, SO, St.St., M 3 b, XV, fol. 800r–805v, hier 805v). – Teile der Ausführungen in diesem Kapitel wurden bereits in folgenden Aufsätzen abgedruckt: *Windler*, Uneindeutige Zugehörigkeiten (engl. Übersetzung: *Ambiguous Belongings*); *ders.*, Praktiken des Nichtentscheids.



Vorbehaltsfälle der Jurisdiktion der Bischöfe unterwerfen und die Beteiligung eines Priesters bei der Zelebrierung einer Mischehe mit der Suspendierung *eo ipso* von seinem Amt ahnden wollte. Wie es auch die meisten Missionare taten, verwiesen sie auf die Bulle Martins V. und auf die potentiell ernsthaften Folgen für die Katholiken im Osmanischen Reich.<sup>85</sup> Die *consultores* lehnten es also ab, die Verletzung von im Grundsatz unbestrittenen Normen zwingend mit Strafen zu belegen, die das Verhältnis zu Missionaren und Laien einer schweren Belastung ausgesetzt und die Fehlbaren ausgeschlossen hätten, statt sie auf dem Weg der Buße wieder in die Kirche zu integrieren. Sie bewogen das Heilige Offizium dazu, das Dossier nicht weiterzubehandeln. Die Angelegenheit endete mit einem Nichtentscheid – kein ungewöhnlicher Ausgang, sondern ein fester Bestandteil der Entscheidungspraxis der Kurienkongregationen, der oft ausdrücklich in eine etablierte lateinische Formel gefasst wurde: »Nihil esse respondendum.« – »Es soll nichts geantwortet werden.« Mit diesen Praktiken reagierten die höchsten Entscheidungsträger auf die Diskrepanz zwischen der heilsgeschichtlich und naturrechtlich begründeten universalen Tragweite ihres Wahrheitsanspruches und den begrenzten Möglichkeiten seiner praktischen Durchsetzung. Solche Überlegungen verstärkten die in der Abhängigkeit von konkurrierenden Adelsfaktionen und fremden Höfen angelegte Neigung von Kardinälen und Päpsten, kontroverse Entscheide zu vermeiden und stattdessen mit Blick auf Staats- und »Laufbahnräson« geschmeidige Umgangsformen zu bevorzugen, die geeignet waren, das Beziehungskapital zu mehren.<sup>86</sup>

Weder in Persien noch im Osmanischen Reich konnte die Kurie *communicatio in sacris* verhindern. 1784 bezeichnete der apostolische Vikar von Konstantinopel die Gewohnheit der katholischen Armenier, dort, wo sie keine eigenen Kirchen hatten, die Sakramente in den »schismatischen« Kirchen zu empfangen, als »allgemein«, wenn auch »bloß geduldet und nicht durch ein Dekret genehmigt«.<sup>87</sup> Der Bestand der kleinen unierten Gemeinden konnte nur um den Preis von

85 Ristretto de' tre voti fatti da Monsignore [Giuseppe Simone] Assemani, M. [Giuseppe Maria] Castelli e Padre [Lorenzo] Ganganelli [O.F.M. Conv.] fatta dall'Abbate [Filippo Lorenzo] Dionisi, qualificatore del S.O., undatiert; Osservazione generale sopra la comunicazione in divinis de' cattolici con gli eretici, e scismatici, unterzeichnet: Giuseppe [Simone] Assemani, *consultor* des Heiligen Offiziums, undatiert; Votum von P. Lorenzo Ganganelli O.F.M. Conv., *consultor*, undatiert; Riflessioni sopra il nuovo progetto d'impe-dire con riserve, e censure la comunicazione in Divinis de' Cattolici co' Scismatici, unterzeichnet: Giuseppe Maria Castelli, *consultor* des Heiligen Offiziums, undatiert (ACDF, SO, St.St., M 3 b, XV, fol. 780r–789r, fol. 790r–794v, fol. 800r–805v, fol. 808r–837v).

86 So *Agò*, Carriere e clientele, insbes. 158.

87 Primo documento annesso alla seconda lettera di Monsignor Vicario Apostolico di Costantinopoli, Galata da San Giorgio, 9.8.1784, unterzeichnet: Francesco Antonio Fracchia, apostolischer Vikar von Konstantinopel: »La consuetudine è puramente tollerata, e non approvata con alcun decreto [...]« (ASV, Missioni, 96).

Kompromissen gesichert werden, die den Bestrebungen um die strikte Festlegung auf ein Bekenntnis und um die Durchsetzung eines regelhaften konfessionellen Verhaltens zuwiderliefen. Die Kultur konfessioneller Uneindeutigkeit, welche in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts noch selbst die Berichte der Missionare an Kurie und Ordensobere dominiert hatte, wich vor Ort nur teilweise einer schärferen Abgrenzung zwischen »Katholiken« und »Schismatikern« oder »Häretikern«, wie sie von Rom aus eingefordert wurde und deshalb auch die »Erfolgsberichte« kirchlicher Akteure vor Ort prägte. Solche Sachverhalte blieben den Kurienkongregationen nicht verborgen.

Zunächst ist zu betonen, dass das kuriale Informationssystem bei all den Grenzen, die in dieser Studie zutage getreten sind, für frühneuzeitliche Verhältnisse vergleichsweise effizient war. So belegte eine 1720 durch das Heilige Offizium veranlasste breit angelegte Umfrage, deren Ergebnisse der Sekretär der *Propaganda fide*, Pier Luigi Carafa, Ende Januar 1722 dem Heiligen Offizium zustellte<sup>88</sup>, über die bereits seit langem in großer Zahl vorhandenen Einzelbefunde hinaus eindrucklich, wie weit die Praktiken von *communicatio in sacris* im Osmanischen Reich und in Persien verbreitet blieben. Die Umfrage zeigte, dass trotz der zahlreichen Einzelverbote viele Missionare *communicatio in sacris* unter Berufung auf die Bulle Martins V. von 1418 nach wie vor auch gegenüber den zuständigen Kurienkongregationen ausdrücklich rechtfertigten, und ließ zugleich Gegensätze zwischen den Missionaren vor Ort erkennen. Die im Heiligen Offizium angefertigte *Relatio*, welche diese Befunde zusammenfasste, vermittelte ein differenziertes Bild der Praktiken, das zur Grundlage für die Entscheidungsfindungsprozesse innerhalb der Kongregation werden konnte.<sup>89</sup> Während frühneuzeitliche weltliche Behörden die aufwändig gesammelte Information oft ungenutzt liegen ließen<sup>90</sup>, nutzte das Heilige Offizium in seiner Entscheidungspraxis auffallend sorgfältig die vor Ort gewonnene Information. Den Widerspruch zwischen dem Verbot von sakramentaler Gemeinschaft mit Nichtkatholiken, das sich aus dem konfessionellen Selbstverständnis der römischen Kirche heraus aufdrängte, und der Praxis vor Ort konnte es damit nicht auflösen. Vielmehr musste sich das Heilige Offizium darauf beschränken, den Schaden für den kirchlichen Wahrheitsanspruch zu begrenzen, der aufgrund der Nichtdurchsetzung von Normen drohte.

Dabei fällt auf, dass sich das Heilige Offizium immer wieder in einen Widerspruch zur Propagandakongregation stellte, wo die Bedenken diesbezüglich geringer waren. Als Letztere mit der Instruktion von 1729 ein generelles Verbot von *communicatio in sacris* verkündete und es den Missionaren untersagte, diese Frage

88 Pier Luigi Carafa, Sekretär der Propagandakongregation, an die *assessore*s des Heiligen Offiziums, 30.I.1722 (ACDF, SO, St.St., M 3 a, XIV, fol. 227r/v).

89 *Relatio*, undatiert (ACDF, SO, St.St., M 3 a, XIV, fol. 390r–405v).

90 *Brendecke*, Imperium und Empirie, insbes. 309–334, 342 f.

zum Gegenstand von Disputen zu machen, richtete sie sich ausdrücklich gegen vorangehende Entscheide des Heiligen Offiziums. Dem *ristretto* zufolge, der die Beratungen der durch die *Propaganda fide* eingesetzten Partikularkongregation vorbereitete, führten diese Entscheide dazu, dass jeder Missionar seine eigene Meinung vertrete und die Katholiken nicht mehr wüssten, wem sie Glauben schenken sollten, was »schweren Skandal und Bestürzung« verursacht habe.<sup>91</sup> Das Ausgreifen in eine eigentlich eher unter die Jurisdiktion des Heiligen Offiziums fallende Problematik rechtfertigte die Propagandakongregation also, indem sie sich als bessere Hüterin der wahren Lehre der Kirche darstellte.

Tatsächlich waren die Mehrzahl der Kardinäle des Heiligen Offiziums und der Papst bisher vor einem allgemeinen Verbot von *communicatio in sacris* zurückgeschreckt. Bereits 1708 hatte Giovanni Damasceno Bragaldi als Konsultor des Heiligen Offiziums vorgeschlagen, eine Generalinstruktion zu erlassen, um die Missionare von einer, wie er meinte, irrtümlichen und verbotenen Praxis abzuhalten. Während Clemens XI. 1709 sämtliche Entscheidungsvorschläge des Konsultors zu einzelnen, *communicatio* betreffenden *dubia* billigte, verzichtete er sowohl auf die Verkündung einer Generalinstruktion als auch auf einen allgemeinen Entscheid bezüglich der Jurisdiktionsgewalt der Bischöfe der nichtunierten Ostkirchen. Von der Prüfung dieser Angelegenheiten sei abzusehen.<sup>92</sup>

Die gleiche Zurückhaltung legten das Heilige Offizium und der Papst in dem Dossier an den Tag, in dessen Rahmen in den Jahren 1720 bis 1722 die erwähnte Umfrage entstand. Den Ausgangspunkt dazu bildeten 1718 die Ausführungen von Mechitar, Abt des Klosters San Lazzaro degli Armeni in Venedig, demzufolge sich die unierten Armenier für Taufe, Begräbnis und Ehe an »schismatische« Priester wenden mussten. 1718–1719 folgten eine Mehrheit der Kardinäle und der Papst dem

91 *Ristretto per la Congregazione Particolare di Soria, e Palestina ovvero de' Greci Melchiti*, verfasst von Carlo Uslenghi, *minutante* der Propagandakongregation, beraten in den *Congregazioni particolari* vom 15.3., 31.3, 5.4., 26.4., 3.5., 12.5 und 5.7.1729: »[...] non essendo conformi nei sentimenti i missionarii, che sono in Levante quei *doctores et probi, ac docti ecclesiastici diu versati in illis missionibus*, ai quali i cattolici, secondo l'Istruzione del Santo Offizio, devono ricorrere nei loro dubbii circa l'andare, o no alle chiese de' scismatici ed eretici; e sostenendo ciascuno fortemente la propria opinione, ne nasce inevitabilmente del grave scandalo, e costernazione, perché i cattolici non sanno a chi de' missionarii prestar credito: e gl'eretici all'incontro si confermano maggiormente ne' loro errori, gloriandosi d'averne un gran fondamento di conservarsi lontani dalla dottrina della Chiesa Romana, mentre vedono li stessi promulgatori di quella fra di loro tanto contrarii nell'insegnarla.« (APF, Greci Melchiti. *Congregazioni particolari* dell'anno 1729. Parte Prima, Bd. 75, fol. 13r–96v, hier 35v–36r, ed. in: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Bd. 46, c. 1–88, hier c. 22–23, zit. in: *Vries*, Rom und die Patriarchate, 384 f.).

92 »Sanctissimus [...] censuit abstinendum esse ab examine huius materiae« (zit. nach: *Santus*, *Trasgressioni necessarie*, 171–174, Zitat: 174).

Plädoyer der *consultores* zugunsten eines allgemeinen Verbots von *communicatio in sacris*<sup>93</sup> nicht. Stattdessen empfahlen sie den Missionaren, »Doktoren [der Theologie] und rechtschaffene, gelehrte und in jenen Missionen erfahrene Geistliche zu konsultieren« und gleichzeitig »von allen Handlungen, die ein Bekenntnis zu einer falschen Sekte beinhalteten, sowie von allen Anlässen zu Skandal und Zerrüttung abzusehen«.<sup>94</sup> Dies war eine zweideutige Formulierung, die den Entscheid an die Missionare delegierte und zugleich an die Bulle Martins V. *Ad vitanda scandala* und deren Interpretationen erinnerte. In diesem Sinn wurde der Entscheid von den Missionaren denn auch verstanden. Abt Mechitar und zwei seiner Mönche sollen sogar ins Osmanische Reich geschrieben haben, die Katholiken könnten nun frei in die Kirchen der »Schismatiker« gehen.<sup>95</sup> Im November 1720 ermahnten die Kardinäle des Heiligen Offiziums deshalb den Abt, den Beschluss von 1719 nicht zu missbrauchen. Auf das Drängen einer Mehrheit der *consultores*, *communicatio in sacris* nun doch ausdrücklich allgemein für unzulässig zu erklären, gingen die Kardinäle trotzdem einmal mehr nicht ein. Vor einem Entscheid müssten über die *Propaganda fide* von den Missionaren vor Ort und von jenen, die sich in Rom aufhielten, genauere Informationen über die Praktiken und deren Unvermeidbarkeit eingeholt werden.<sup>96</sup> Dies war der Ausgangspunkt für die breit angelegte Umfrage, welche ab 1722 die Grundlage für die weiteren Beratungen bildete.

Während die Propagandakongregation zu einem eindeutig gefassten Verbot drängte, blieb das Heilige Offizium den lokalen Zwängen gegenüber empfänglicher. Das Schreiben, mit dem der Sekretär der Kongregation, Pier Luigi Carafa, die Umfrage den *assessore*s des Heiligen Offiziums übermittelte, ließ den Versuch erkennen, gegen den angeblichen Laxismus der Jesuiten Stimmung zu machen und aus den Ergebnissen zugleich die Notwendigkeit eines entschiedenen Vorgehens abzuleiten. Von den zahlreichen Antworten, die belegten, dass sich die Gegensätze durch alle Orden hindurchzogen, referierte Carafa nur gerade jene zweier Franziskaner, die den Jesuiten in Kairo vorwarfen, den Konvertiten nach der Absolution zu erlauben, die Kommunion weiter von »schismatischen« Priestern zu empfangen, was zum »schwersten Schaden jener Seelen« gereiche.<sup>97</sup> Den

93 Feria II, 21. II. 1718 (ACDF, SO, St.St., M 3 a, XIV, fol. 355v).

94 Feria V, 12. I. 1719: »Mens est quod consulant doctores, et probos ac doctos ecclesiasticos diu versatos in illis missionibus, abstinendo prorsus ab actibus protestativis falsae sectae et ab occasione scandali, et subversionis.« (ACDF, SO, St.St., M 3 a, XIV, fol. 202v). Vgl. Vries, Rom und die Patriarchate, 383.

95 Relatio, undatiert (ACDF, SO, St.St., M 3 a, XIV, fol. 390r–405v, hier 392v).

96 Feria II, 21. IO. 1720, Feria V, 7. II. 1720 (ACDF, SO, St.St., M 3 a, XIV, fol. 214v, 220v).

97 Pier Luigi Carafa, Sekretär der Propagandakongregation, an die *assessore*s des Heiligen Offiziums, 30. I. 1722: »in gravissimo pregiudizio di quelle anime« (ACDF, SO, St.St., M 3 a, XIV, fol. 227r/v).

drängenden Formulierungen zum Trotz knüpfte das Heilige Offizium 1723 mit der Instruktion für die Missionare, die es auf der Grundlage der Umfrage verabschiedete, trotz der gegenteiligen Voten fast aller seiner *consultores* wieder bei den Formulierungen von 1719 an. Kardinäle und Papst gaben diesen eine etwas verbindlichere Form, ließen den Missionaren vor Ort aber weiterhin die Möglichkeit, die sich ihnen stellenden Fälle im Lichte der Theologenmeinungen und der lokalen Erfahrung zu beurteilen: Die Missionare sollten die Katholiken lehren, »sich von allen Handlungen, die ein Bekenntnis zu einer falschen Sekte bedeuteten, und von der Teilnahme an einem schismatischen und häretischen Ritus fernzuhalten.« Im Zweifelsfall sollten sie »Doktoren der Theologie und in jenen Regionen erfahrene Missionare zu Rate ziehen«.<sup>98</sup>

Auch nach 1729 blieb das Heilige Offizium im Vergleich zur Propagandakongregation zurückhaltender bei der Verurteilung von Praktiken, von denen man genau wusste, dass sie weiterhin verbreitet blieben. Insbesondere fasste es das 1729 von der Propagandakongregation in Form einer Instruktion erlassene allgemeine Verbot nicht in ein formelles Dekret, mit dem ausdrücklich die Frage der Rechtgläubigkeit gestellt worden wäre. In die gleiche Richtung wiesen die eingangs zitierten Stellungnahmen Ganganellis und der beiden weiteren 1757 mit der Prüfung des Dekretsentwurfs der Propagandakongregation betrauten *consultores* sowie die Nichtbehandlung des Dossiers durch das Heilige Offizium.

In einem Umfeld, in welchem konfessionelle Abgrenzungen mit größerer Schärfe gezogen wurden, wahrte das Heilige Offizium also in der für die Beziehungen zu den Ostchristen grundlegenden Frage der *communicatio in sacris* mehr Zurückhaltung bei der Verurteilung lokaler Praktiken, die dem ansonsten zu beobachtenden Prozess hin zu größerer Eindeutigkeit zuwiderliefen. 1757 wurde die ablehnende Stellungnahme der *consultores* möglicherweise durch den Umstand beeinflusst, dass einer von ihnen, Giuseppe Simone Assemani, selbst als maronitischer Katholik im Osmanischen Reich geboren worden war und nach einem Studium am römischen *Collegio dei Maroniti* mit dem Ruf als Kenner der Ostkirchen an der Kurie Karriere gemacht und Einfluss gewonnen hatte.<sup>99</sup> Tatsächlich opponierte Assemani besonders entschieden gegen die Vorschläge der *Propaganda fide*. Ihm zufolge konnte die Zulässigkeit von *communicatio in sacris* nicht unabhängig von der Angelegenheit,

98 Feria V, 3.6.1723: »[...] ideo ipsi instruendi erunt, quod omnino abstinere debent ab actibus protestativis falsae sectae, et a communicatione in ritu schismatico, et haeretico [...], si ulterius grave aliquod dubium occurrat, doctores theologos, et missionarios diu versatos in illis regionibus consulant.« Siehe auch Feria IV, 30.6.1723 und Heiliges Offizium an die Propagandakongregation, 9.7.1723 (ACDF, SO, St.St., M 3 a, XIV, fol. 412v, vgl. 411r, 413v). Vgl. *Vries*, Rom und die Patriarchate, 384.

99 Über Assemani: *Heyberger*, *Chrétiens orientaux dans l'Europe catholique*, 63 f., 85–87; *Gemayel*, *Les Maronites et l'Europe*, Bd. 2, 420–433; *Wolf* (Hg.), *Prosopographie*, 63–66.

den Personen und den Umständen definiert werden.<sup>100</sup> Assemani unterstrich seine Aussage mit Zitaten aus zwei Ansprachen Benedikts XIV. vor dem Heiligen Offizium, in denen sich der Papst gegen ein von den jeweiligen Umständen losgelöstes allgemeines Verbot wandte. Die Antworten auf die Umfrage der Propagandakongregation aus dem Jahre 1721 hätten gezeigt, dass die Unierten für Taufe, Eheschließung und Begräbnis zur *communicatio* gezwungen, diese Handlungen allerdings nicht mit »Irrtümern« behaftet seien.<sup>101</sup>

Neben der *osservazione generale* verfasste Assemani als einziger der drei *consultores* zusätzlich eine *osservazione particolare*, die einzelne Passagen des Dekretsentwurfs der *Propaganda fide* abänderte und seine Position weiter erhellt. Statt von »im Innersten mit Irrtum befleckten Riten« schlug Assemani vor, von »meist mit Irrtümern befleckten Riten« zu sprechen. Unter Berufung auf die aus der Propagandakongregation hervorgegangene *Congregazione per la correzione dei libri degli Orientali* vertrat er die Ansicht, dass der griechische Ritus hinsichtlich der Verwaltung der Sakramente frei von Irrtümern sei. Gleiches könne auch von den Sakramenten der Armenier, Syrer und Kopten gesagt werden. Mischehen seien nicht durch das göttliche, sondern bloß durch das kirchliche Recht verboten, weshalb der Papst auch Dispense erteilen könne.<sup>102</sup> Da es Fälle gebe, in denen *communicatio* aufgrund der Bulle Martins V. oder aus einem anderen Grund zulässig sei, sollte dies auch im Dekretstext berücksichtigt werden. Assemani schlug deshalb vor, den Text um die folgenden, hier kursiv formatierten Formulierungen zu ergänzen:

Es gibt allzu klare Argumente, um zu entscheiden, dass eine solche Gemeinschaft *fast* in keinem Fall zulässig sein kann, denn für die tatsächlichen Umstände gelten *fast immer* in allem oder zumindest zum Teil jene Gründe, die sie *entweder durch kirchliches oder durch göttliches und natürliches Recht* verbieten.<sup>103</sup>

100 Osservazione generale sopra la comunicazione in divinis de' cattolici con gli eretici, e scismatici, unterzeichnet: Giuseppe [Simone] Assemani, *consultor* des Heiligen Offiziums, undatiert: »Che sia lecita, o illecita la comunicazione in divinis de' cattolici con gli eretici, e scismatici, assolutamente parlando, non si può definire, se non dipendentemente dalla materia, dalle persone e dalle circostanze de' luoghi, e tempi.« (ACDF, SO, St.St., M 3 b, XV, fol. 790r–794v, hier 790r).

101 Ebd., fol. 790r/v, 792v–793v.

102 Osservazione particolare sopra l'istruzione circa la comunicazione in divinis de' cattolici con gli eretici, e scismatici, e circa il matrimonio che si contrae da cattolici co' medesimi, unterzeichnet: Giuseppe [Simone] Assemani, *consultor* des Heiligen Offiziums, undatiert: »Nel § [...], ove dicesi ›La partecipazione ne' riti intrinsecamente macchiati d'errore‹ mutarei in questi termini ›La partecipazione ne' riti per lo più macchiati d'errori.« (ACDF, SO, St.St., M 3 b, XV, fol. 795r–796v, hier 795r).

103 »[...] sono troppo chiari argomenti per decidere, che non possa *quasi* in alcun caso esser lecita una tal comunicazione, per ritrovarsi *quasi sempre* o in tutto, o in parte almeno

Statt *communicatio in sacris* zum Vorbehaltsfall zu machen und an der Zelebrierung von Mischehen beteiligte Priester *ipso facto* von der Verwaltung der Sakramente zu suspendieren, wollte Assemani die Bischöfe und Beichtväter ermahnen, den Sündern »sehr schwere heilbringende Bußübungen« aufzuerlegen.<sup>104</sup>

Allein mit dem persönlichen Einfluss von Assemani kann die größere Zurückhaltung des Heiligen Offiziums im Vergleich zur Propagandakongregation allerdings nicht erklärt werden. Zu berücksichtigen ist ebenso der spezifische Status der Entscheide einer Kongregation, die allgemein verpflichtend die Glaubenslehre der Kirche definierte. Während das Heilige Offizium 1757 nach der ablehnenden Stellungnahme der *consultores* das Dossier nicht weiterbehandelte, entschied es in anderen Fällen ausdrücklich, dass den Anfragenden keine Antwort gegeben werden solle. »Nihil esse respondendum« wurde zu einer vielfach verwandten Formel, wenn sich das Heilige Offizium mit *dubia* konfrontiert sah, bei denen sich ein tiefer Graben zwischen Prinzipien der nachtridentinischen Kirche, von denen die Kongregation nicht abrücken wollte, und den Zwängen der lokalen Verhältnisse eröffnete.<sup>105</sup> Mit der Formel wurde der Nichtentscheid zum Bestandteil eines formalisierten Verfahrens, wie es die Kurienkongregation in besonderem Maße auszeichnete. Zu den idealtypischen Charakteristika eines solchen Verfahrens gehörte, dass es grundsätzlich zu einem Entscheid – in diesem Fall »nihil esse respondendum« – führen sollte.

Jene, die sich mit einem *dubium* an die Kongregation wandten, erfuhren diese ihnen nicht kommunizierte Formel allerdings genauso wie die nicht abschließende Behandlung eines Dossiers als eine Nichtantwort. Beide Praktiken verweisen darauf, dass man sich an der Kurie durchaus der Grenzen der Durchsetzungsfähigkeit in Fragen, bei denen die »richtige« Lehre auf dem Spiel stand, bewusst war. Sie konnten abwechselnd in derselben Angelegenheit zum Zuge kommen. Dies soll im Folgenden anhand einiger Beispiele illustriert werden.

1699 legten die Kapuziner in Persien und Georgien der Propagandakongregation eine in vierzehn Punkte gegliederte Liste von *dubia* zu verschiedenen Aspekten der religiösen Praxis der katholischen Armenier vor. Die *dubia* betrafen zwar auch

---

riunite nelle circostanze reali di fatto quelle ragioni del divieto, *che la proibiscono o per legge ecclesiastica, o per dritto naturale divino.*« (Ebd., fol. 795v).

104 »[...] gravissime penitenze salutari« (ebd., fol. 796v).

105 Die Formel wurde in dieser oder ähnlicher Form auch von anderen Kurienkongregationen gebraucht. Zur *Propaganda fide*, vgl. Heyberger, »Pro nunc nihil est respondendum«. Der Autor rückt die Ungewissheit der Kongregation hinsichtlich der Angemessenheit der ihr vorliegenden Information als Erklärung für die »Nichtantwort« in den Vordergrund. Demgegenüber legt die Dokumentation des Heiligen Offiziums den Schluss nahe, dass die Befürchtung, die Autorität der Kirche mit nicht durchsetzbaren Entscheiden aufs Spiel zu setzen, den Hauptanlass zu dieser Praxis bot. Gerade weil die Kongregation über angemessene Kenntnisse zu verfügen glaubte (und wohl auch tatsächlich darüber verfügte), beschloss sie, auf eine Antwort zu verzichten.

die unterschiedlichen Fastengebote und Festtagsbräuche, doch wirklich heikle Fragen warfen vor allem die Praktiken von *communicatio in sacris* auf: Durften katholische Armenier in die armenische Kirche gehen, wenn sie deren Irrtümer in der Messe und den Gebeten ablehnten? Wie sollte ein katholischer Armenier sich angesichts der Tatsache verhalten, dass er vor der Heirat bei seinem Priester beichten und die Kommunion empfangen musste und er sich auch für die Trauung nicht an die Missionare wenden konnte? Durfte eine Frau, die im Geheimen konvertiert war, sich darauf beschränken, vier- oder fünfmal pro Jahr in einer katholischen Kirche zu beichten und die Kommunion zu empfangen, und im Übrigen zusammen mit ihrer Familie in die armenische Kirche gehen? Weitere »Zweifel« betrafen die Priester: Musste ein katholischer armenischer Priester Wasser in den Messwein mischen? Dies sei ihm kaum möglich, weil die armenische Messe immer in Anwesenheit aller Priester gefeiert werde. Durfte er im Kanon die Namen von Dioscorus und Ioannes Ozinellus aussprechen, die von der römischen Kirche namentlich als »Häretiker« verurteilt worden waren? Mit diesen beiden *dubia* war implizit die Frage angesprochen, ob katholische und »schismatische« Priester gemeinsam die Messe feiern durften. Wie sehr zumindest teilweise katholische armenische Priester in den Verband ihrer nichtunierten Gemeinde eingebunden blieben, wird auch durch die Frage illustriert, ob sie nichtunierten Armeniern die Beichte abnehmen dürften.<sup>106</sup>

Die *dubia* bezogen sich zum Teil ausdrücklich auf Differenzen unter den Missionaren: Während die einen der Meinung waren, selbst wenn kein katholischer Priester herbeigezogen werden konnte, sei es einem todkranken katholischen Armenier verboten, die Beichte bei einem »schismatischen« Priester abzulegen, übten andere Nachsicht. Ebenso wenig waren sich die Missionare einig in der Frage, ob katholische Armenier die Beichte bei einem katholischen Priester ablegen und anschließend in der armenischen Kirche kommunizieren durften; die französischen Missionare – in diesem Fall wohl die Kapuziner – behaupteten, die Propagandakongregation habe eine solche Lizenz erteilt, die italienischen – vermutlich die unbeschuhten Karmeliten – bestritten dies. Zugunsten der Duldung von *communicatio in sacris* wurde angeführt, dass nur auf diese Weise Verfolgungen gegen die katholischen Armenier und die Missionare abgewandt werden konnten.<sup>107</sup>

Die Propagandakongregation leitete die *dubia* zur Prüfung an das Heilige Offizium weiter.<sup>108</sup> Der mit der Begutachtung beauftragte *consultor*, Giovanni Damasceno Bragaldi, beantwortete alle *dubia*, die *communicatio in sacris* beinhalteten,

106 Dubbi proposti da PP. Cappuccini Missionarii in Persia e Giorgia, undatiert [1699] (ACDF, SO, St.St., UV 20, fol. 221r–231v).

107 Ebd., fol. 221v.

108 Carlo Agostino Fabroni, Sekretär der Propagandakongregation, an [Sperello] Sperelli, Assessor des Heiligen Offiziums, 14.5.1699 (ACDF, SO, St.St., UV 20, fol. 220r).



abschlägig. Auch zur Abwendung von schwerem Schaden sei es nicht zulässig, die äußeren Handlungen zu vollziehen und bloß in seinem inneren Glauben den Irrtümern nicht zuzustimmen. Um zeitlichen Schaden zu vermeiden, dürfe man nicht ewige Strafe auf sich ziehen!<sup>109</sup> Noch zog es das Heilige Offizium allerdings vor, die heiklen *dubia* der Kapuziner nicht weiter zu behandeln.<sup>110</sup> Erst 1709 gelangten Kardinäle und Papst Clemens XI., erneut auf der Grundlage einer Begutachtung durch Bragaldi, zu einer Verurteilung auf der Grundlage einer ähnlichen Liste von *dubia* der Missionare in Isfahan und Neu-Dschulfa, während der Papst gleichzeitig den Erlass eines allgemeinen Verbots von *communicatio in sacris* ablehnte, wie weiter oben bereits ausgeführt wurde.<sup>111</sup>

Eines der *dubia* von 1699 – die Beichte von Katholiken bei »schismatischen« Priestern, wenn sie keinen Zugang zu einem katholischen Priester hatten – war über 1709 hinaus Gegenstand einer Praxis des Nichtentscheidens seitens des Heiligen Offiziums und des Papstes. Argumentiert wurde dabei mit dem Verweis auf den Umstand, dass das Konzil von Trient die Möglichkeit offengelassen habe, dass nicht approbierte Priester *ad articulum mortis* die Absolution erteilten. Hatte das Konzil damit die Praxis bestätigt, wonach es bei Todesgefahr keine Reservation gebe und ein jeder – katholischer – Priester die Büßer von ihrer Sünde lossprechen könne<sup>112</sup>, ging es bei den *dubia* aus Persien und dem Osmanischen Reich allerdings um etwas anderes: die Absolutionsgewalt »schismatischer Priester«, zum Teil nicht einmal begrenzt auf den Fall der Todesgefahr. Deshalb hätte jede Antwort Implikationen bezüglich der Gültigkeit der Weihen nichtunierter Priester besessen. Nichtantworten erschienen deshalb als angemessen. Während das *dubium*, beschränkt auf die Beichte Todkranker, 1699 zusammen mit allen weiteren *dubia* unbehandelt blieb, wurde es 1704 – dieses Mal vorgebracht durch einen Kapuziner in Konstantinopel – durch Clemens XI. nach Anhörung der Kardinäle des Heiligen Offiziums mit der Formel »nihil esse respondendum« entschieden. Mit der Aufforderung, »die Theologen zu konsultieren«, legte der Papst den Entscheid in die Verantwortung der Missionare.<sup>113</sup> Mit einer ähnlichen Anfrage eines unbeschulten Karmeliten aus der Levante musste sich das Heilige Offizium bereits 1718 wieder befassen. Obwohl sich das *dubium* nun auch

109 *Resolutio* von P. Giovanni Damasceno Bragaldi O.F.M. Conv., undatiert [1699] (ACDF, SO, St.St., UV 20, fol. 224r–231r).

110 Dubbi proposti da PP. Cappuccini Missionarii in Persia e Giorgia, Randnotiz: »Non fuerunt resoluta« (ACDF, SO, St.St., OO 5 h, fol. n.n.).

111 Vgl. S. 610.

112 Siehe 14. Sitzung vom 25. November 1551, *Doctrina de sanctissimis poenitentiae et extremae unctionis sacramentis*, Cap. VII (ed. in: *Wohlmuth* [Hg.], Konzilien der Neuzeit, 708).

113 *Resolutio* von P. Giovanni Damasceno Bragaldi O.F.M. Conv., *consultor* des Heiligen Offiziums, undatiert [1704]; Feria V, 7.8.1704 (ACDF, SO, St.St., UV 19, fol. 230r, 244v).

auf Missionare und Laien bezog, die sich nicht in Todesgefahr befanden, jedoch über lange Zeit keinen Zugang zu einem katholischen Beichtvater hatten, manifestierte sich von den Stellungnahmen der *consultores* bis hin zum Entscheid des Papstes einmal mehr das Bemühen, einer Festlegung aus dem Weg zu gehen. Sieben der zwölf *consultores* meinten, man solle die Praxis als unzulässig erklären, diese Antwort jedoch nicht in Form eines Dekretes, sondern in der weniger verbindlichen Form einer einfachen Instruktion ausfertigen. Drei *consultores* wollten das *dubium* nicht beantworten und den Entscheid wie bereits 1704 mit der Aufforderung, die theologischen Autoritäten zu konsultieren, den Missionaren übertragen. Zwei *consultores* stellten fest, dass Katholiken ihre Sünden nicht bei »Schismatikern« beichten könnten, doch sollten die Missionare »für den Fall der Notwendigkeit und bei drohendem Tode« die theologischen Autoritäten konsultieren. Clemens XI. schließlich entschied nach Anhörung der Kardinäle auch hier: »Nihil esse respondendum.«<sup>114</sup>

In den 1710er Jahren berichtete der Dominikaner Barnaba Fedeli als apostolischer Vikar der Diözese Isfahan der Propagandakongregation über eine Reihe von »Missbräuchen« der katholischen Armenier in Neu-Dschulfa. Sie betrafen alle auch die Familie Sceriman, welche das Patronat über die katholische armenische Kirche in Neu-Dschulfa ausübte. Auch in diesem Fall nahmen die meisten *dubia* den vorgesehenen Weg von der Propagandakongregation zum Heiligen Offizium. In der Frage der Kommunion unter beiderlei Gestalt schlossen sich die *consultores* dem Votum von Pater Giovanni Damasceno Bragaldi an, der die Kommunion unter beiderlei Gestalt so lange für tolerierbar hielt, als es sich dabei nicht um eine Bekundung von »Häresie« und »Irrtum« handelte.<sup>115</sup> Bei den von Fedeli beanstandeten Osterbräuchen hielten sich die Propagandakongregation und das Heilige Offizium (soweit es dazu von der *Propaganda fide* konsultiert wurde) ebenfalls mit Urteilen zurück. Was die Salbung der Füße der Männer und der Hände der Frauen am Gründonnerstag, den Brauch, den Priester am gleichen Tag nach dem Gottesdienst auf einem Stuhl durch die Kirche zu tragen, sowie die Gepflogenheit, nach der Messe am Karsamstag Eier und Butter zu essen, betraf, wollte die Propagandakongregation 1715 vor einem Verbot den Personen »von höchster Autorität und Wertschätzung« die Gründe für die Abschaffung der Gebräuche einsichtig machen. Wenn dies nichts fruchte, solle der apostolische Vikar klären, ob ein Hirtenbrief der Kongregation Abhilfe bringen würde. Auf jeden Fall müsse er immer »vorsichtig« vorgehen, damit die Armenier nicht

114 Feria II, 4.7.1718; Feria V, 14.7.1718: »pro casu necessitatis et mortis articulo« (ACDF, SO, Dubia circa Poenitentiam, 1625–1770, XVIII, fol. 97r, 99r, 104v).

115 Feria II, 23.4.1714; Votum von P. Giovanni Damasceno Bragaldi O.F.M. Conv., *consultor* des Heiligen Offiziums (ACDF, SO, Dubia circa matrimonium, Bd. 1: 1603–1722, XXXX, fol. 426r/v, 438r–441v).

wieder ins »Schisma« zurückfielen.<sup>116</sup> Vier Jahre später ließ die *Propaganda fide* den Brauch, am Ostersonntag nach der Messe Eier und Milchprodukte zu essen, ebenso zu wie den Konsum von Fleisch am Mittwoch und Freitag zwischen Ostern und Christi Himmelfahrt.<sup>117</sup> Das Heilige Offizium zog es seinerseits vor, sich über den Brauch, am Ostersonntag Eier und Milchprodukte zu essen, nicht auszusprechen: »Nihil esse respondendum.«<sup>118</sup>

Wesentlich heiklere Fragen als diese Praktiken, die aus römischer Warte als »alte Missbräuche« und nicht als »Irrtümer« im Glauben zu gelten hatten, warfen die *dubia* von Barnaba Fedeli bezüglich der Frage des Ehealters und jener der Mischehen katholischer Armenier mit »Schismatikern« auf. Letztere rührte am Kern des Selbstverständnisses der nachtridentinischen Konfessionskirche. Allerdings betraf sie im konkreten Fall die Familie Sceriman, von der der Bestand der katholischen armenischen Gemeinde in Neu-Dschulfa abhing, was Zurückhaltung nahelegte. Unter den Armeniern in Neu-Dschulfa war es üblich, die Ehen bereits im frühen Kindheitsalter auszuhandeln. Vollzogen wurden die Ehen, nachdem die Verheirateten die Pubertät erreicht hatten. Aus der Sicht der Missionare und Kurienkongregationen blieb der rechtliche Status der Eheanbahnungen im Kindesalter unklar, wie auch die Meinungen über die Anwendbarkeit der Beschlüsse des Tridentinums auf die katholischen Armenier in Neu-Dschulfa auseinandergingen. Dementsprechend sprach Barnaba Fedeli 1713 in seinem Schreiben an die *Propaganda fide* von »sponsali, o matrimonii« und von »sponsali, e matrimonii« (»Verlobungen oder/und Ehen«)<sup>119</sup>, woraus erst in den Sitzungsprotokollen der Kongregation unzweideutig »Ehen« wurden. Letztere nahm vor allem am Umstand Anstoß, dass die kleinen Mädchen auch »Schismatikern« zur Ehe gegeben wurden, und lehnte es grundsätzlich ab, den armenischen Katholiken in diesem Punkt entgegenzukommen. Stattdessen legte sie die *dubia* zur Prüfung dem Heiligen Offizium vor.<sup>120</sup> Hier gelangte das Dossier 1714 allerdings

116 *Congregazione generale*, 9.7.1715: »Laudandus vicarius apostolicus, verum ante prohibitionem sunt insinuandae rationes, et signanter illis maiori autoritate, et stimulatione pollutentibus. [...] Quatenus vero inutiles essent insinuationes iuxta tenacem Armenorum naturam, alia remedia fortiora adhibeat, et scribatur an expediens iudicabit ut a S. Congregatione scriberentur litterae pastorales pro remotione abusuum de quibus agitur. Semperque prudenter, et cautelate procedens ne detur aditus ad schisma redeundi [...]« (APF, Acta, Bd. 85, fol. 384v–385r).

117 *Congregazione generale*, 25.9.1719 (APF, Acta, Bd. 89, fol. 381r/v).

118 Dubbi proposti da Mons. Barnaba Fedeli, vicario apostolico, e vescovo eletto d'Aspahan; Feria IV, 15. II. 1719 (ACDF, SO, Dubia diversa, 1708–1730, XV, fol. 334r, 336v).

119 Articolo di lettera del P. Barnaba [Fedeli] di Milano Vicario Apostolico d'Aspahan [an die Propagandakongregation], [Isfahan], 30.5. und 21.6.1713 (ACDF, SO, Dubia circa matrimonium, Bd. I: 1603–1722, XXXX, fol. 428r–429r, 431r–432r).

120 *Congregazioni generali*, 22.1.1714 (APF, Acta, Bd. 84, fol. 91r–92r, 94r/v).

nur bis zu den *consultores*, welche die Mischehen als unzulässig bezeichneten und sie selbst mit Auflagen nicht erlauben wollten. Vielmehr solle sie der apostolische Vikar verhindern, soweit dies möglich sei. Ein Entscheid der Kardinäle blieb aus, die Angelegenheit also rechtlich ungeklärt.<sup>121</sup> Stattdessen bat die Propagandakongregation ein als Kaufmann in Italien lebendes Mitglied der Familie Sceriman, seine Verwandten in Persien zur Einhaltung der kirchlichen Vorgaben zu ermahnen; in der Zwischenzeit solle man mit »Liebe« und »Vorsicht« vorgehen, um »Skandal« und »Zwietracht« zu vermeiden.<sup>122</sup> Während das Vorgehen gegenüber den Sceriman von der Rücksichtnahme auf die Stellung der Familie gekennzeichnet war, forderte die Kongregation den apostolischen Vikar auf, den Missionar zu nennen, der die Sceriman angeblich in ihrem Irrtum bestärkt hatte, die Mischehen kleiner Mädchen mit »Schismatikern« seien zulässig.<sup>123</sup> In einem neuerlichen, ähnlich gelagerten Fall bestätigten 1719 die Kardinäle des Heiligen Offiziums die Zurückhaltung gegenüber den katholischen Armeniern. Sie hatten sich auf Anfrage der Propagandakongregation zu einem *dubium* zu äußern, das auch dieses Mal von Barnaba Fedeli vorgelegt worden war. Letzterer wollte wissen, wie er im Falle eines inzwischen etwa sechzehnjährigen Mädchens zu verfahren hatte, das den Vollzug der Ehe mit einem ihr im Kindesalter angetrauten »Schismatiker« ablehnte und ihrer Forderung, eine andere Ehe abschließen zu dürfen, mit der Drohung, zum Islam abzufallen, Nachdruck verlieh. Einmal mehr lautete der Entscheid: »Nihil esse respondendum.«<sup>124</sup>

Zuletzt soll noch ein Fall referiert werden, der erkennen lässt, welche Bedeutung der Hauptbetroffene, Gregorio Agdollo aus Neu-Dschulfa, in einem Verfahren vor dem Heiligen Offizium den Beziehungen zum mächtigen Verwandtschaftsverband der Sceriman beimaß. Für das Verfahren, bei welchem ihm je nach Interpretation der Rechtslage eine Anklage wegen *bigamia simultanea* drohte<sup>125</sup>, legte sich der

121 Feria II, 23. 4. 1714; Votum von P. Giovanni Damasceno Bragaldi O.F.M. Conv., *consultor* des Heiligen Offiziums (ACDF, SO, Dubia circa matrimonium, Bd. 1: 1603–1722, XXXX, fol. 426r/v, 434v–436v).

122 *Congregazione generale*, 12. 6. 1714: »[...] procedat cum caritate [...] ac prudentia ne oriantur scandala, et crescant dissidia.« (APF, Acta, Bd. 84, fol. 345v–346r, Zitat: 347r). Vgl. *Congregazioni generali*, 27. 2. und 6. 8. 1714 (ebd., fol. 115v, 471v–472r).

123 *Congregazioni generali*, 22. 1., 27. 2. und 12. 6. 1714 (APF, Acta, Bd. 84, fol. 94r, 115v, 346r, 347r).

124 Dubbi proposti da Mons. Barnaba Fedeli, vicario apostolico, e vescovo eletto d'Aspahan; Feria II, 13. 11. 1719; Feria IV, 15. 11. 1719 (ACDF, SO, Dubia diversa, 1708–1730, XV, fol. 334r, 336v).

125 Dieses Delikt wurde von der Inquisition mit schweren Strafen – bei Männern mit der Verurteilung zu Galeerenstrafen – belegt, weil es das tridentinische Verständnis der Ehe als Sakrament in Frage stellte (*Siebenhüner*, Bigamie und Inquisition).

Armenier vorübergehend zusätzlich den klingenden Namen Sceriman zu.<sup>126</sup> Der vorteilhafte Ausgang des Verfahrens bestätigte den Nutzen, den er sich von der Identifikation mit diesem mächtigen Verwandtschaftsverband versprochen hatte. Darüber hinaus illustriert der Fall die individuellen Handlungsspielräume, die sich aus den normativen Lücken zwischen der römischen und der armenischen Kirche ergeben konnten.

Gregorio Agdollo ist in der Geschichte der armenischen Diasporen in Italien kein Unbekannter. Auch in seinem späteren Leben legte er ein ausgeprägtes Geschick bei der Pflege personaler Beziehungen und im Umgang mit unterschiedlichen Normenordnungen an den Tag. Als Mittelsmann in Handels- und Finanzangelegenheiten sowie beim Erwerb von Gemälden diente er sich Kurfürst Friedrich August II. von Sachsen (König August III. von Polen) an, der ihn 1740 zum Residenten in Florenz und – trotz eines Aufsehen erregenden Bankrotts – 1750 zum *chargé d'affaires* in Venedig ernannte.<sup>127</sup> Im Verfahren von 1736–1737, das uns hier beschäftigt, ging es um die Gültigkeit der Ehe, die Gregorio Agdollo in Übereinstimmung mit den Gepflogenheiten der Armenier 1727 – im Alter von etwa siebzehn Jahren – in Neu-Dschulfa mit der neunjährigen Anna Agigahn eingegangen war. Gregorio stand damals vor der Abreise nach Europa, wo er im Handel tätig werden wollte. Seine Mutter, die als Witwe dem Haushalt vorstand, machte ihre Zustimmung zu diesem Vorhaben von der Ehe mit dem Mädchen abhängig. Gestützt auf eine *facultas* des Papstes gewährte Bischof Barnaba Fedeli die Dispens für die Heirat innerhalb der verbotenen Verwandtschaftsgrade, unter der Bedingung, dass die Neuverheirateten erst nach Erreichen des vorgeschriebenen Ehealters zusammenwohnten.

1732 ließ sich Gregorio Agdollo als Kaufmann in Florenz nieder. Dort verliebte er sich in die Tochter seines Wirtes, eine gewisse Gaspara Parigi. Der Ehe mit Gaspara, mit der er ein Kind gezeugt hatte, stand nun allerdings die Verbindung im Weg, die er 1727 in Neu-Dschulfa eingegangen war. Deshalb wollte

126 Sogar als »Conte Gregorio Agdollo Sceriman« hatte er sich 1733 gegenüber den unbe-schuhten Karmelitinnen in Florenz mit dem Geschenk einer Heiligkreuzreliquie und eines dazu gehörigen silbernen Reliquiars erkenntlich gezeigt (*Ildefonso di San Luigi*, Suor Maria Agnese, 127).

127 *Cecchini*, Gregorio Agdollo; *Matzke*, Gesandtschaftswesen, 169 f., 322, 403. Weiterführende Erkenntnisse zur Tätigkeit Agdollo's als Mittelsmann in sächsisch-polnischen Diensten sind von den noch nicht veröffentlichten Forschungen von Evelyn Korsch zu erwarten. Die Dokumentation im Staatsarchiv in Florenz belegt, dass es sich immer um den gleichen Gregorio Agdollo handelte. Außerhalb des Verfahrens vor dem Heiligen Offizium – insbesondere in seiner Geschäftstätigkeit – verzichtete Agdollo in Florenz und später auch in Venedig darauf, sich den Namen Sceriman zuzulegen (zu Florenz: ASFI, Libri di commercio e di famiglia, 10–13; zu Venedig: E-Mail von E. Korsch an den Verfasser vom 3. August 2017).

Gregorio 1736 vom Heiligen Offizium eine Erklärung erlangen, dass es sich bei der 1727 geschlossenen Verbindung, die er nun als »Verlobung« (»sponsali«) bezeichnete, nicht um eine gültige Ehe gehandelt habe. Er machte geltend, seine Zustimmung unter Zwang und nur mit dem Mund gegeben zu haben. Da er wegen des Widerstandes seiner Verwandten in Neu-Dschulfa gegen die Ehe mit Gaspara die schriftliche Bestätigung seines ledigen Standes nicht beibringen konnte, ersuchte er das Heilige Offizium darum, man möge sich doch stattdessen mit seinem Eid begnügen.<sup>128</sup> Der Ausgang des Verfahrens hing davon ab, ob Gregorio das Heilige Offizium überzeugen konnte, dass die Verbindung von 1727 nach den tridentinischen Regeln zu beurteilen war und es sich diesen zufolge um eine auflösbare Verlobung und nicht um eine gültige Ehe handelte. Entsprechend stellte Gregorio das Dossier zusammen, das er dem Heiligen Offizium vorlegte: Ein armenischer Priester hatte für ihn eine Erklärung ausgefertigt, wonach die katholischen Armenier von Neu-Dschulfa das Konzil von Trient angenommen hätten und deshalb die im Kindesalter geschlossenen »Ehen« erst dann als gültig betrachteten, wenn Mann und Frau das Mindestalter gemäß den Dekreten des Konzils erreicht hätten.<sup>129</sup>

Am 27. Juni 1736 entschieden die Kardinäle, den Fall den *consultores* vorzulegen. Sie übernahmen dabei die Wortwahl Gregorios, fragten sie die *consultores* doch nicht nach der Gültigkeit einer »Ehe« (»matrimonium«), sondern nach der mit der Übergabe des Rings besiegelten »Verlobung« (»sponsalia«). Am 4. Juli 1736 beschlossen die Kardinäle, den Bischof von Isfahan anzufragen, ob es sich aus seiner Sicht bei der besagten Verbindung um »eine Ehe oder eine Verlobung« handle und ob sie weiterbestehe.<sup>130</sup> Nur zwei Wochen später stürzten sie diesen Entscheid allerdings um, indem sie im Sinne der Supplik Gregorios den Eid als Mittel zum Nachweis seines ledigen Standes zuließen. Daraufhin wurde Gregorio in Florenz mit Gaspara Parigi getraut.<sup>131</sup> Damit war das Verfahren vor dem Heiligen Offizium jedoch nicht abgeschlossen: Ende August 1736 sandte der Inquisitor von Florenz dem Heiligen Offizium nämlich einen Brief, den ihm der unbeschuhte Karmelit Filippo Maria di Sant’Agostino, nun Bischof von Isfahan, geschrieben

128 »Gregorio Agdollo Sceriman di nazione Persiano« an das Heilige Offizium, undatiert [zw. dem 14. und dem 23.5.1736]; Befragung von Gregorio Agdollo durch P. Francesco Antonio Benoffi O.F.M. Conv., Generalvikar des Heiligen Offiziums in Florenz, 5.10. und 7.10.1736; Relatio, undatiert (ACDF, SO, St.St., QQ 2 g, XXXII, fol. 308r–309v, 355v–359v, 373v–374v).

129 Erklärung von Stefano, »sacerdote«, »figlio del fù Babich d’Ispahan Giolfalese«, 14.5.1736 (ACDF, SO, St.St., QQ 2 g, XXXII, fol. 310r).

130 Feria IV, 27.6. und 4.7.1736 (ACDF, SO, Decreta: 1736, fol. 287v–288r, 298r/v; St.St., QQ 2 g, XXXII, fol. 309r, 338r).

131 Feria IV, 18.7.1736 (ACDF, SO, Decreta: 1736, fol. 312v–313r); Relatio, undatiert (ACDF, SO, St.St., QQ 2 g, XXXII, fol. 372v).

hatte. Dem Bischof zufolge hatte Gregorio 1731 seine »Ehe« in Briefen an ihn und Anna Agigahn spontan ratifiziert, womit diese als gültig zu gelten habe.<sup>132</sup>

Dieser Argumentation zufolge war Gregorio aufgrund der inzwischen in Florenz geschlossenen Ehe mit Gaspara Parigi als Bigamist zu betrachten. Wegen der zusätzlichen Informationen musste deshalb das Heilige Offizium das Verfahren wieder eröffnen: Der Inquisitor in Florenz wurde beauftragt, Gregorio zu den Aussagen des Bischofs von Isfahan zu befragen; Letzterer sollte Auszüge aus dem Tauf- und Eheregister, Kopien der bischöflichen Dispens und der Briefe Gregorios von 1731 sowie weitere Unterlagen nach Rom senden.<sup>133</sup> Während Gregorio vor dem Generalvikar des Heiligen Offiziums in Florenz seine früheren Aussagen bestätigte<sup>134</sup>, antwortete der Bischof von Isfahan, die geforderten Unterlagen seien nicht mehr verfügbar; insbesondere seien in Neu-Dschulfa die Tauf- und Eheregister vernichtet worden, um den Nachweis der Verwandtschaft zu erschweren, wenn zum Islam Konvertierte Ansprüche auf den Familienbesitz stellten. Stattdessen sandte der Bischof Kopien von Briefen, in denen Gregorio 1734 seine Hoffnung ausgedrückt hatte, bald nach Persien zurückzukehren und mit Anna zusammen zu sein.<sup>135</sup>

Trotzdem wird die Relation des Dossiers im Archiv des Heiligen Offiziums mit einem Votum abgeschlossen, demzufolge die Gregorio zugeschriebenen Briefe keine Ratifikation des Vertrages enthielten, welche die »Verlobung« zur »Ehe« gemacht hätten.<sup>136</sup> Ein formales Urteil in diesem Sinn zugunsten von Gregorio wurde aber offenbar nie gefällt. Ebenso wenig eröffnete das Heilige Offizium jedoch gegen Gregorio ein Verfahren wegen *bigamia simultanea*, das sich im umgekehrten Fall einer Interpretation der Verbindung von 1727 als Ehe aufgedrängt hätte. Lag dies am Umstand, dass dem Anschein nach einmal mehr die wichtigste unierte Familie

132 P. Filippo Maria di Sant'Agostino O.C.D., Bischof von Isfahan, an den Inquisitor in Florenz, Neu-Dschulfa, 17.4.1736; Relatio, undatiert (ACDF, SO, St.St., QQ 2 g, XXXII, fol. 351r–352r, 372v–373v).

133 Feria IV, 5.9.1736; Relatio, undatiert (ACDF, SO, Decreta: 1736, fol. 390r/v, und St.St., QQ 2 g, XXXII, fol. 355r).

134 Befragung von Gregorio Agdollo durch P. Francesco Antonio Benoffi O.F.M. Conv., Generalvikar des Heiligen Offiziums in Florenz, 5.10. und 7.10.1736; Relatio, undatiert (ACDF, SO, St.St., QQ 2 g, XXXII, fol. 355v–359v, 373v–374v).

135 P. Filippo Maria di Sant'Agostino O.C.D., Bischof von Isfahan, an ?, Neu-Dschulfa, 14.10.1737; Relatio, undatiert (ACDF, SO, St.St., QQ 2 g, XXXII, fol. 369r/v, 375r–376v). Ebenfalls 1734 verschriftete Gregorio Agdollo in Florenz die Mitgift für seine spätere italienische Ehegattin Gaspara Parigi (Costituzione di dote Agdolo alla moglie, unterzeichnet: Gregorio Agdollo und Cosimo Parigi [Vater von Gaspara], Florenz, 10.2.1734 [ASFI, Libri di commercio e di famiglia, 10, 1–3]).

136 Relatio, undatiert: »Litterae, quae per Gregorium Agdoll exaratae censentur, ut puto, non continent ratihibitionem contractus, de quo agitur, quae necessaria erat, ad hoc, ut sponsalia iam contracta in matrimonium absolutum ac perfectum converterentur.« (ACDF, SO, St.St., QQ 2 g, XXXII, fol. 377r).

von Neu-Dschulfa, die Sceriman, unmittelbar betroffen war, das Heilige Offizium aber zugleich davor zurückschreckte, die tridentinische Formpflicht als Voraussetzung für die Gültigkeit der Ehe eines katholischen Armeniers aus Neu-Dschulfa zu definieren? Ein formeller Entscheid in diesem Sinn hätte Konsequenzen weit über den Einzelfall hinaus beinhaltet. All dies mag zum Verzicht auf einen Entscheid beigetragen haben, wie auch die Tatsache, dass die Korrespondenz mit dem Bischof von Isfahan allerlei Unregelmäßigkeiten in der Amtsführung von Missionaren und Bischöfen zutage förderte: etwa die willentliche Zerstörung der Tauf- und Eheregister oder die Unauffindbarkeit der bischöflichen Dispense. Gewinner war Gregorio Agdollo, dem es gelang, das Heilige Offizium zur Beurteilung seiner Situation unter dem Gesichtspunkt des tridentinischen Ehrechts zu bewegen und ihm damit einen Ausweg aus einer verzwickten Lage zu eröffnen, der ihm aus der armenischen Sicht, wie sie in diesem Fall durch den lateinischen Bischof von Isfahan vertreten wurde, nicht zur Verfügung gestanden hätte.

Der Blick auf die expliziten oder – wie im letzten Fall – impliziten Praktiken des Nichtentscheides führt zu einem Forschungsfeld, das hier nur schlaglichtartig erhellt werden kann: den Verfahren kurialer Entscheidungsfindung.<sup>137</sup> Dabei müsste nicht nur den Inhalten der Entscheide, sondern auch den Formen, in denen diese kommuniziert wurden, Beachtung geschenkt werden. Sowohl das Heilige Offizium als auch die Propagandakongregation zogen es oft vor, Handlungsanweisungen nicht in der Form eines Dekretes, sondern in der weniger verbindlichen Form einer Instruktion zu kommunizieren. 1635 stellte die *Propaganda fide* vermutlich auf Anregung Francesco Ingolis fest, es sei nicht angebracht, sich mit Beschlüssen, die als Dekrete beschrieben wurden, die Hände zu binden; Instruktionen könne man leichter abändern, wenn sich dies aufdränge.<sup>138</sup> Mit der gleichen Absicht ordnete Clemens X. 1671 an, der Propagandakongregation die Antworten des Heiligen Offiziums auf die *dubia* ohne Nennung des Datums zu senden, an welchem sie beraten worden waren. Den Sekretär der *Propaganda fide* ließ er anweisen, den Missionaren alle Entscheide als *instructiones* und nicht als *definitiones* zuzustellen.<sup>139</sup>

137 Sowohl für die Propagandakongregation als auch das Heilige Offizium wären quellenmäßige Voraussetzungen für eine systematische Untersuchung gegeben: Diese könnte sich im Fall des Heiligen Offiziums auf die *Decreta*, im Fall der *Propaganda fide* auf die fast vollständig erhaltenen Protokolle der Kongregationen stützen.

138 *Congregazione generale*, 21.8.1635 (APF, Acta, Bd. 10, fol. 294v, zit. in: Metzler; Die Kongregation in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, 273).

139 Decretum SS<sup>mi</sup> DD. Clementis X circa modum, quo haec S. Congregatio transmittere debeat Secretario S. Cong[regatio]nis de Propaganda responsiones ad dubia sibi proposita pro Missionibus Infidelium, Generalkongregation S.O. 17.9.1671. Dieses Dekret wurde am 2.10.1680 durch das Heilige Offizium bestätigt (ACDF, SO, Dubia diversa, 1669–1707, XVIII, fol. 160r, 161r; Dubia circa matrimonia 1603–1722, XVII, fol. 836r, 839r, 840v). Vgl. Pizzorusso, *Le fonti del Sant'Uffizio*, 416 f.



Die Propagandakongregation beschloss daraufhin, die Antworten des Heiligen Offiziums und der Konzilskongregation auf die *dubia* als *monita* oder *institutiones* und nicht als *decreta* weiterzuleiten.<sup>140</sup> Instruktionen, *monita* oder *institutiones* waren nicht nur einfacher zu revidieren als Dekrete. Wenn die verpflichtende Wirkung in rechtlicher und symbolischer Hinsicht geringer war, waren auch die Folgen der zu erwartenden Nichtbeachtung weniger weitreichend – für zuwiderhandelnde Laien und Geistliche, aber auch für den Wahrheitsanspruch der Kirche.

Die Kuriengkongregationen griffen auf ein breites Spektrum von Praktiken zurück, um solchen Herausforderungen zu begegnen: von der Nichtbehandlung heikler Dossiers über die formalisierte Praxis des Nichtentscheidens – »*nihil esse respondendum*« – bis zur mehr oder weniger stark verpflichtenden Ausfertigung tatsächlich erfolgter Entscheide. Als in den Jahren 1643 bis 1645 über die Antwort auf die *dubia* bezüglich der chinesischen Riten beraten wurde, standen zwischen der Propagandakongregation und dem Heiligen Offizium nicht nur die Zuständigkeit und der Inhalt, sondern auch die verschiedenen Modalitäten der Beantwortung zur Diskussion, wie es die Stellungnahmen von Francesco Ingoli erkennen lassen: die Nichtbeantwortung, die man im Heiligen Offizium bevorzuge<sup>141</sup>; die Kommunikation der Antworten in der verbindlichen Form des päpstlichen Breves, verbunden mit der Androhung der Exkommunikation *latae sententiae* gegen die Zuwiderhandelnden, wie es die Mendikanten forderten; schließlich die Mitteilung als Theologenmeinung, an die sich die Missionare bis zu einem anderen Befehl des Heiligen Stuhles halten sollten. Ingoli selbst bevorzugte einmal mehr diesen Mittelweg, der es erlaubte, die Entscheide zu ändern, wenn sie sich als nicht umsetzbar erwiesen.<sup>142</sup> Den Missionaren sollten also klare Vorgaben geliefert werden, damit sie nicht mit sich widersprechenden Aussagen und Praktiken mögliche Konvertiten fernhielten.<sup>143</sup> Zugleich wollte Ingoli Spielräume für die Integration katholischer Vielfalt erhalten.

140 *Congregazione generale*, 6.10.1671 (APF, Acta, Bd. 41 [1671], fol. 308v, zit. in: Metzler, Die Kongregation in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, 273).

141 Francesco Ingoli, Sekretär der Propagandakongregation, an [Angelo Giori], *maestro di Camera*, 3.8.1643: »[...] ho ben inteso, che nel Santo Uffizio corre quest'opinione che non è spediante rispondere a detti dubbii, né darli fuori« (APF, SOCG, Bd. 36, fol. 11r/v, Zitat: 11, zit. in: Metzler, Controversia tra Propaganda e S. Uffizio, 58).

142 Parere del segretario Francesco Ingoli: »e ciò per poter mutarle, se le d[ecisioni] [?] fatte da qualificatori non si potessero praticare, o li missionarii, che sono infatto, soggerissero migliori ripieghi, che attesa la qualità del paese, e delle persone fosse bene ammetterli, et approvarli« (APF, SOCG, Bd. 192, fol. 181r/v, zit. in: Metzler, Controversia tra Propaganda e S. Uffizio, 61).

143 Denkschrift von Francesco Ingoli, Sekretär der Propagandakongregation, zuhanden des Papstes, 22.10.1644: »Dal che ne viene un gran pregiudizio alla Santa Chiesa, che li vescovi, e missionarii non vedendo venir da Roma le risoluzioni, s'aggiustano coll'epiichia,

Entgegen den oberflächlichen Eindrücken, die durch eine insgesamt begrenzte Zahl kontroverser Entscheide – vom Prozess gegen Galileo Galilei bis hin zu den Entscheiden in den Ritenstreiten – genährt werden, war die römische Kurie in der Frühen Neuzeit alles andere als entscheidungsfreudig.<sup>144</sup> Zu gut wusste man um die Vielfalt der innerkatholischen Positionen, um deren Verbindung mit mächtigen kirchlichen und weltlichen Akteuren und um die Grenzen der eigenen Durchsetzungsfähigkeit außerhalb des Kirchenstaates. Noch im 18. Jahrhundert blieb das Ausmaß der doktrinären Klärungen deshalb durch eine Praxis des Nichtentscheids begrenzt.

### 7.3 Normenordnungen neben der Kirche

Die Integration der Missionare in lokale Handlungskontexte in aller Welt führte nicht nur zu einer kircheninternen Pluralisierung, sondern begünstigte darüber hinaus die Entstehung von Ordnungssystemen, die neben jene der römischen Kirche traten. Während Gregorio Agdollo in der Praxis eines Gerichtsverfahrens das tridentinische Eherecht gegen die Normen seines armenischen Umfelds in Neu-Dschulfa ausspielte und damit die drohende Gefahr einer Anklage wegen Bigamie abwandte, ging es bei den Kontroversen um *communicatio in sacris* und um die chinesischen und malabarischen Riten um wesentlich mehr als um die situative Nutzung unterschiedlicher kirchenrechtlicher Normen durch eine Einzelperson. Stellte *communicatio in sacris* implizit den Anspruch der römischen Kirche als einzig wahrer Kirche Christi in Frage, so trugen die Erfahrungen der China- und Indienmissionare und die daran anschließenden Kontroversen dazu bei, die Überlegenheit und Alternativlosigkeit des Christentums zu untergraben.

Wenn die römische Kurie sowohl in der Frage von *communicatio in sacris* als auch in jener der chinesischen und malabarischen Riten seit der Zeit um 1700 zunehmend restriktivere Positionen bezog, lag dies daran, dass sich die Kirche im katholischen Europa – auch in Italien – in den verschiedensten Kontexten mit dem Umstand konfrontiert sah, dass die Grenzen zwischen dem Sakralen und der »Welt« zu ihren Ungunsten gezogen und verschoben wurden: in der Sphäre des Wissens ebenso wie im Verhältnis von weltlicher und kirchlicher Jurisdiktion.<sup>145</sup> Als Herrscher des Kirchenstaates waren die Päpste wirtschaftlich

---

e si vede gran deformità tra essi nella Dottrina, la qual' aliena gl'animi de' Popoli dal farsi cattolici, vedendo, ch'un religioso dice ad un modo, et un altro in diversa maniera.« (APF, CP, Bd. 4, fol. 142r–143r, zit. in: Metzler, Controversia tra Propaganda e S. Ufficio, 59).

144 Vgl. in diesem Sinn zur Entscheidungspraxis der Ritenkongregation in Selig- und Heiligsprechungsverfahren: Sidler, Heiligkeit aushandeln, 465–468, 476–478.

145 Vgl. Donati, La Chiesa di Roma, 735–738.

und politisch geschwächt.<sup>146</sup> Zugleich musste sich die römische Kurie wohl oder übel auf die wachsende gesellschaftliche Relevanz konkurrierender Normenordnungen einstellen. Aus diesen Umständen resultierten die anscheinenden Widersprüche päpstlicher Politik insbesondere im Pontifikat Benedikts XIV. Die Klärung umstrittener Fragen führte zum einen zu einer Schärfung der konfessionellen Grenzen, zum anderen ging damit die Bereitschaft einher, säkularisierte Normenordnungen neben der Kirche zumindest implizit anzuerkennen. In diese Richtung weist zum Beispiel die restriktive Neuinterpretation der Bulle *Ad vitanda scandala* Martins V., die das Heilige Offizium 1753 aus den Ausführungen Benedikts XIV. in dessen *De Synodo dioecessana libri tredecim* ableitete: Im Gegensatz zur bisher geläufigen Interpretation schloss die Kongregation aus der Bulle nicht mehr, dass *communicatio in sacris* unter bestimmten Umständen zulässig sei. Vielmehr dürften die Katholiken »in heiligen und göttlichen Dingen« auch mit nicht ausdrücklich und namentlich verurteilten »Häretikern« keine Gemeinschaft unterhalten. Hingegen erlaube die Bulle angesichts der »elenden Verhältnisse unserer Zeiten« den Verkehr in »rein profanen und zivilen Angelegenheiten«. <sup>147</sup>

Besonders eindrücklich manifestiert sich die Bereitschaft, konkurrierende Normenordnungen unter bestimmten Umständen anzuerkennen und zugleich die konfessionellen Grenzen zu schärfen, im Umgang mit Mischehen. Während das Konzil von Trient mit dem Dekret *Tametsi* von der Einheit von kirchlicher und weltlicher Normenordnung in Fragen der Ehe ausging, beruhte die *Declaratio benedictina* von 1741 auf der Einsicht, dass diese unter bestimmten Umständen auseinandertraten und dennoch je ihre rechtliche Gültigkeit besaßen. Nicht zufälligerweise bezog sich die Erklärung Benedikts XIV. zunächst auf die Vereinigten Provinzen der Niederlande. Dort sah sich die katholische Kirche bereits im 17. Jahrhundert mit dem Umstand konfrontiert, dass Mischehen nicht nur weitherum geduldet wurden, sondern mit der Möglichkeit einer Ziviltrauung vor dem weltlichen Magistrat teilweise sogar Verfahren geschaffen wurden, welche der Konfession in dieser Frage ihre rechtliche Relevanz

146 Siehe *Caravale/Caracciolo*, *Lo Stato pontificio*, 449–475.

147 Entscheidung des Heiligen Offiziums, 10.5.1753: »Et nihilominus ea est misera nostrorum temporum conditio, ut multis in provinciis, in quibus haereses aut dominantur aut grassantur impune, duram Catholici subeant necessitatem cum haereticis conversandi et familiariter agendi. Verum, quamvis iuxta praesentem disciplinam inductam a Martino V in celebri extravagantium – *Ad vitanda* – de qua nonnulla inferius, liceat catholicis cum haereticis, modo non sint expresse et nominatim denunciati, libere conversari, et cum iisdem communicare in rebus mere prophanis et civilibus; non idcirco tamen arbitrari debent catholici, fas quoque sibi esse cum iisdem haereticis consortium habere in rebus sacris et divinis.« (Ed. in: *Martinis*, *Iuris Pontificii de Propaganda Fide pars secunda*, 326, Nr. 591, zit. in: *Vries*, *Rom und die Patriarchate*, 386). Vgl. *Benedikt XIV.*, *De Synodo dioecessana*, 156 (liber VI, cap. V).

nahmen.<sup>148</sup> Das Heilige Offizium begegnete diesem Umstand zunächst damit, dass es Möglichkeiten der nachträglichen kanonischen Validierung solcher Ehen eröffnete und zugleich deren Unzulässigkeit in Erinnerung rief, indem es die Gültigkeitserklärung mit kirchlichen Bußverpflichtungen verband.<sup>149</sup> Auf diese Weise kam es den Anforderungen des lokalen Umfeldes entgegen, ohne grundsätzlich von der tridentinischen Formpflicht abzurücken. Anders die *Declaratio benedictina* von 1741: Mit ihr beschränkte Benedikt XIV. die tridentinische Formpflicht auf die rein katholischen Ehen und anerkannte die rechtliche Gültigkeit der in den Vereinigten Provinzen unter Missachtung der Konzilsbestimmungen geschlossenen Mischehen. Zugleich bekräftigte der Papst die Auffassung, solche Verbindungen seien aufgrund des Sakramentscharakters der Ehe nicht »zulässig«, weshalb Zuwiderhandelnden die dafür vorgesehenen Kirchenstrafen auferlegt werden mussten. Die Aufgabe, Mischehen nach Möglichkeit zu verhindern und reumütige Sünder nach entsprechender Bußleistung wieder in die kirchliche Gemeinschaft zu integrieren, fiel der Seelsorge zu.<sup>150</sup>

Die *Declaratio benedictina* von 1741 beeinflusste die kuriale Entscheidungspraxis weit über ihren ursprünglichen Gültigkeitsbereich in den Niederlanden hinaus, so auch jene zu *dubia* aus dem Osmanischen Reich und Persien. 1754 bejahte Benedikt XIV. in einer Instruktion für den apostolischen Vikar in Konstantinopel die Gültigkeit der dort abgeschlossenen Mischehen zwischen Katholiken und »Schismatikern« oder »Häretikern«. Nur die Gültigkeit der Heiraten zwischen lateinischen Katholiken sei von der Einhaltung der Konzilsbeschlüsse abhängig, weil die Gewohnheit, diese Ehen vor dem katholischen Priester zu schließen, der Veröffentlichung der Beschlüsse gleichkomme.<sup>151</sup> Wie sehr sich die kuriale Entscheidungspraxis darauf einstellte, dass es Rechtsordnungen jenseits des kanonischen Rechts gab, die sich ihrem Zugriff entzogen, zeigen die Ausführungen des Dominikaners Serafino Maria Maccarinelli, Kommissar des Heiligen Offiziums, der 1768 unter Bezugnahme auf die *Declaratio* von 1741 und die Instruktion von 1754 die Gültigkeit der Ehe einer Katholikin mit einem Protestanten bejahte, die in Pera vor einem protestantischen Pfarrer geschlossen worden war. Er begründete dies damit, dass es überall dort, wo Katholiken, »Häretiker« und »Schismatiker« zusammenlebten und frei ihre Religion ausüben konnten, »zwei Gesellschaften, eine katholische und eine schismatische oder häretische«, gebe, die sich »nach ihren

148 Kaplan, *Divided by Faith*, 279.

149 Forclaz, *Catholiques au défi de la Réforme*, 287–292.

150 Gaudemet, *Le mariage*, 305.

151 Kopie der Instruktion von Benedikt XIV. für den apostolischen Vikar von Konstantinopel, 30.11.1754 (ACDF, SO, *Dubia circa matrimonium*, Bd. 8: 1768–1770, VIII, fol. n.n.).

jeweiligen Gesetzen und Gewohnheiten regierten«. <sup>152</sup> Für Maccarinelli bedeutete die rechtliche Gültigkeit nicht, dass die Mischehe für die katholische Ehefrau im Angesicht der Kirche »zulässig« war: Die Frau müsse »über die Schwere ihres Verbrechens« belehrt werden und dürfe erst »nach angemessenen heilsamen Bußübungen« wieder zur Kommunion zugelassen werden. <sup>153</sup> Dem Votum Maccarinellis stimmten neun der zwölf *consultores* zu; die restlichen drei wollten an der Ungültigkeit der vor einem protestantischen Pfarrer geschlossenen Ehe festhalten. Papst Clemens XIII. folgte seinerseits dem Votum der *consultores*. <sup>154</sup> Damit setzte sich die Anwendung der *Declaratio benedictina* auch in Konstantinopel *de facto* durch, obwohl man von der formellen Ausweitung des Gültigkeitsbereiches absah, um Mischehen nicht weiter zu begünstigen. <sup>155</sup> Gleich verfuhr man in den Jahren 1773 bis 1775 mit den wenigen noch in Neu-Dschulfa verbliebenen armenischen Katholiken. Statt dem dortigen armenisch-katholischen Priester die *facultas* zu verleihen, Dispense für Mischehen zwischen armenischen Katholiken und »Häretikern« auszusprechen und solche Verbindungen damit nicht nur für rechtsgültig, sondern auch für zulässig im Sinne der Kirche zu erklären, zogen es die Kongregation und der Papst vor, auf die Instruktion von 1754 für den apostolischen Vikar von Konstantinopel und damit, wenn nicht in der Form, so doch in der Sache, auf die *Declaratio benedictina* zu verweisen. <sup>156</sup>

Wie passten die Entscheide in den Ritenstreiten und zur Frage von *communicatio in sacris* einerseits und die *Declaratio benedictina* andererseits zum Bild Benedikts XIV. als Kirchenfürst, der in seiner Herrschaftspraxis mehr als jeder Papst vor ihm und nach ihm Vorstellungen der katholischen Aufklärung entsprochen

152 Votum von P. Serafino Maria Maccarinelli O.P., Kommissar des Heiligen Offiziums, undatiert [1768]: »Imperocche, dice Benedetto, in ogni paese, ove coabitano cattolici, ed eretici, o scismatici, e vi hanno libero l'esercizio delle loro rispettive Religioni, e superstizioni, si devono per necessità considerare due società, una cattolica, l'altra scismatica, o eretica, le quali due società [...] si regolano giusta le diverse rispettive loro leggi, e costumanze.« (ACDF, SO, Dubia circa matrimonium, Bd. 8: 1768–1770, VIII, fol. n.n.).

153 Ebd.: »Mulierem Catholicam, quae tale matrimonium contraxit, edocendam esse de gravitate criminis, quod perpetravit, nec nisi post clara poenitentiae signa et impositis congruis poenitentiis salutaribus admittendam ad participationem sacramentorum.«

154 Feria II, 25.1.1768, Feria V, 14.4.1768 (ACDF, SO, Dubia circa matrimonium, Bd. 8: 1768–1770, VIII, fol. n.n.).

155 Feria V, 24.8.1769, vgl. Votum von P. Serafino Maria Maccarinelli O.P., Kommissar des Heiligen Offiziums, undatiert [1768]. Zu den Überlegungen, die gegen die formelle Ausweitung der *Declaratio benedictina* sprachen, siehe die Notiz auf der Titelseite des Dossiers (ACDF, SO, Dubia circa matrimonium, Bd. 8: 1768–1770, VIII, fol. n.n.).

156 Auszug aus dem Schreiben von Giovanni d'Arutium, armenischer Missionar in Neu-Dschulfa, undatiert; Feria II, 28.6.1773; Audienz Clemens XIV., undatiert; Feria II, 16.5.1774; Feria V, 9.6.1774 und 23.5.1775 (ACDF, SO, Dubia circa matrimonium, Bd. 10: 1773–1780, III, fol. n.n.).

haben soll? Von Prospero Lorenzo Lambertini ist bekannt, dass er sich als Erzbischof von Bologna und als Papst im Sinne des Konzils von Trient der Reform des Klerus und der Liturgie widmete.<sup>157</sup> Mit dem Abschluss von Konkordaten mit den Königen von Sardinien-Piemont, Neapel, Portugal und Spanien suchte er angesichts der neuen Praktiken von Staatlichkeit einen *modus vivendi* in Bereichen, wo weltliche und kirchliche Jurisdiktion im Widerstreit standen.<sup>158</sup> Als Herrscher über den Kirchenstaat bemühte sich Benedikt XIV. mit der Förderung der »guten Policey« um Anerkennung seitens der Untertanen. Seine Korrespondenz reichte weit in die europäische Gelehrtenrepublik hinein, deren Erwartungen er etwa mit der Anerkennung der Erkenntnisse des Kopernikus und Galileis entgegenkam. Solche Annäherungen erfolgten, wie Mario Rosa unterstrichen hat, »im Rahmen einer konsolidierten Hierarchie von Werten und Orientierungen«, die Benedikt XIV. etwa mit der Verurteilung der Freimaurerei, von Montesquieus *Esprit des Lois* oder der Gesamtwerke Voltaires oder eben auch mit den Letztentscheiden im chinesischen und malabarischen Ritenstreit und den Klärungen in der Frage von *communicatio in sacris* verteidigte.<sup>159</sup> Entsprechend eng zog er auch die Grenzen für die Tolerierung Andersgläubiger durch eine katholische Obrigkeit.<sup>160</sup>

Wenn der gleiche Papst mit seinem Letztentscheid die Ritenstreite zu beenden suchte, die Verurteilung von *communicatio in sacris* bekräftigte und zugleich die rechtliche Gültigkeit von Mischehen unter bestimmten Umständen anerkannte, behauptete er angesichts der vielfältigen Bedrohungen die Autorität des kirchlichen Lehramtes in einem religiösen Kernbereich. Die Vereindeutigung in Bereichen, in denen die kirchliche Lehrautorität herausgefordert wurde, prägte genauso wie die Offenheit gegenüber der katholischen Aufklärung den konservativen Reformen, der auf diese Weise bei der Tätigkeit seiner Vorgänger im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert anknüpfte. Wie diese strebte Benedikt XIV. danach, die Stellung der römischen Kirche in einer sich verändernden Welt zu behaupten; so meinte er zu Beginn seines Pontifikats, seine Aufgabe sei es, das »bewegte Schiff des Heiligen Petrus in ruhige Gewässer zu führen.«<sup>161</sup> Dazu bemühte er sich als Erzbischof von Bologna und als Papst um eine möglichst effiziente Funktionsweise der kirchlichen Institutionen mittels einer Reform ihrer Verfahren und der Auswahl ihres Personals. Ein begrenztes Entgegenkommen in

157 Dazu anhand einer Untersuchung des Werkes *De Synodo dioeclesiana: Fattori*, Benedetto XIV e Trento; *dies.*, The Council of Trent.

158 Dazu *dies.*, Benedetto XIV e Trento, 41–44.

159 Rosa, The Catholic *Aufklärung* in Italy, 224–229, Zitat: 227. Zum Verhältnis Benedikts XIV. zur Aufklärung: *Messbarger/Johns/Gavitt* (Hg.), Benedict XIV and the Enlightenment.

160 *Lehner*, The Catholic Enlightenment, 67–71.

161 Schreiben an das Kathedralkapitel von Bologna vom 8. 4. 1741: »mettere in calma questa pur troppo agitata Nave di San Pietro«, zit. nach: *Fattori*, Benedetto XIV e Trento, 26.

Fragen wie jener des Heliozentrismus sollte die Widersprüche zu den Erkenntnissen der naturwissenschaftlichen Forschung entschärfen.<sup>162</sup> Die von Benedikt XIV. angestoßene Reform des Heiligen Offiziums und des römischen Index im Sinne einer Rationalisierung und Standardisierung der bürokratischen Verfahren war wie die selektive Rezeption aufgeklärter Wissenspraktiken darauf ausgerichtet, den päpstlichen Primat und die Autorität des Heiligen Stuhls in Fragen der Glaubenslehre und der Kirchendisziplin zu stärken. Die Revision des Index sollte nicht die Freiräume der Autoren erweitern, sondern das Ansehen der kirchlichen Buchzensur verbessern.<sup>163</sup> Wie diese Reform richtete sich auch der Versuch, die Ritenstreite mit dem päpstlichen Letztentscheid zu beenden, nicht nur gegen die Inhalte, sondern auch dagegen, dass Fragen der kirchlichen Lehre zunehmend von Geistlichen *und* Laien in neu sich herausbildenden öffentlichen Räumen in Wort und Schrift ausgefochten und damit der Unfehlbarkeitsanspruch der Kirche bedroht wurde.<sup>164</sup>

Das Bestreben, die Kirche in der Nachfolge des Konzils von Trient zu reformieren, die päpstliche Lehrautorität zu stärken und größtmögliche Eindeutigkeit herzustellen, war auch eine Antwort auf die Herausforderungen, welche die Pluralisierung kirchlicher Praxis im Kontext der Missionen mit sich gebracht hatte. Vom päpstlichen Anspruch auf den Letztentscheid gingen allerdings angesichts der Vielfalt der sozialen Kontexte, in denen von der Kurie abhängige Akteure tätig wurden, ungewollte und letztlich unkontrollierbare Dynamiken aus, die zu Gegenkräften gegen konfessionelle Engführungen wurden. Verfahren, die der autoritativen Festlegung von Glaubenslehre und Kirchendisziplin dienten, trugen selbst dazu bei, dass neben den besonders bekannten Kontroversen unzählige weitere Fragen des kirchlichen Alltags in Form von *dubia* nach Rom gelangten, an denen sich ebenfalls erwies, welche Schwierigkeiten der Umgang mit kultureller Diversität bot. Schwer umsetzbare Entscheide befeuerten die Kontroversen und damit ungewollt die Prozesse der Relativierung eigener Gewissheiten. Die Praktiken des Nichtentscheids in der sensiblen Frage der *communicatio in sacris* lassen erkennen, dass solche Dynamiken auf höchster Ebene erkannt wurden. Zu keinem Zeitpunkt manifestierten sich die Widersprüche deutlicher als im Pontifikat Benedikts XIV.: Genoss der Papst wegen seiner persönlichen Gelehrsamkeit und seiner Rolle als Protektor der Wissenschaften insbesondere im Amt als Erzbischof von Bologna auch in der *république des lettres* hohes Ansehen, zog er in der Mission die Grenzen

162 Dazu *Finocchiaro*, Benedict XIV and the Galileo Affair.

163 Zur Reform von Heiligem Offizium und Indexkongregation: *Delpiano*, La riorganizzazione della censura libraria; *Donato*, Reorder and Restore; *Fattori*, Lambertini's Treatises; *Wolf/Schmidt*, Benedikt XIV. und die Reform des Buchzensurverfahrens.

164 Vgl. die Ausführungen zu Beginn des Kapitels 7. *Unerwünschte Weiterungen: Von der Mission zur Aufklärung?*

des Zulässigen enger, als es seine Vorgänger je getan hatten. Dabei tat er etwas, was diese vermieden hatten: in heiklen Angelegenheiten möglichst eindeutige Entscheide zu fällen. Dieses Bemühen um die Beseitigung von Ambiguität stand in einem Gegensatz zur Kultur des Ausgleichs, die den römischen Hof aufgrund der Abhängigkeit der Kardinäle und Päpste von konkurrierenden Adelsfaktionen und fremden Mächten geprägt hatte.<sup>165</sup> Auf seine Weise entsprach es dem neuen Stellenwert von rationaler Argumentation und Vernunftgemäßheit, wie er die Aufklärung charakterisierte. Soweit die päpstlichen Entscheide nichteuropäische Akteure und deren Praktiken betrafen, korrespondierten sie zugleich mit dem universellen Zivilisierungsanspruch der europäischen Aufklärung.

Indem der Papst in der *Declaratio benedictina* Rechtsordnungen jenseits des kanonischen Rechts anerkannte, stellte er sich zwar darauf ein, dass es neben der religiösen Sphäre Bereiche gab, die sich als Folge der Säkularisierungsprozesse zunehmend dem Zugriff der Kirche entzogen. Die *Declaratio* kam jedoch nicht nur den praktischen Erfordernissen in gemischtkonfessionellen Kontexten und den durch die gesellschaftlichen Transformationsprozesse geschaffenen Umständen entgegen. Sie zielte auch darauf ab, die Religiosität des Individuums stärker an die römische Kirche zu binden und mit Beichte und Busse die Verinnerlichung ihrer Normen zu fördern. Mit der Anerkennung der Gesetze der »profanen und zivilen Gesellschaft« korrespondierte also das Ziel einer »Romanisierung« katholischer Religiosität.

---

165 Vgl. i. Der kurze Arm Roms: Kurie, Ordensobere und Missionare.





## Schlussbetrachtung

Hochgesteckte Erwartungen im Bereich der Bündnispolitik und der Mission führten dazu, dass im frühen 17. Jahrhundert kurz nacheinander Augustiner aus Goa und unbeschulte Karmeliten aus Rom in Isfahan eintrafen und sich dort niederließen. Gemessen an den Erwartungen, die zu ihrer Entsendung Anlass boten, galten die Persienmissionen schon bald als wenig erfolgreich. Tatsächlich kam es weder zu einem Bündnis gegen die Türken noch konnte eine größere Zahl von Armeniern geschweige denn Muslimen zum Katholizismus bekehrt werden. Auch das Martyrium blieb den Missionaren verwehrt, genossen sie doch in Persien ein hohes Maß an Sicherheit, bevor der Niedergang und Sturz der Safavidendynastie Recht und Ordnung für christliche und muslimische Bewohner gleichermaßen gefährdeten.<sup>1</sup> Es mag deshalb nicht überraschen, dass die Persienmissionen in einer konfessionell gebundenen Missionsgeschichtsschreibung wenig Beachtung gefunden haben.

Dennoch erzählt die vorliegende Studie auch Geschichten des Erfolgs – allerdings von Erfolgen, die es aus der Sicht der Ordensoberen und der Kurienkongregationen zu verhindern galt: Geschichten der Transformation von Missionaren in lokale Akteure, die ihre sozialen Rollen vor Ort den jeweiligen normativen Erwartungen entsprechend definierten und damit Ansehen gewannen – auch, aber nicht nur als religiöse Spezialisten. Mission – keinesweg nur in Persien – führte also weg vom konfessionellen Modell einer *Ecclesia triumphans*. In den damit verbundenen Herausforderungen liegt ihre Bedeutung für die europäische Kulturgeschichte, wie im letzten Kapitel aufgezeigt wurde.

Als katholische Priester lebten die Missionare in Persien in einem Umfeld, in dem die Relevanz religiöser Grenzziehungen in einem aus westeuropäischer Sicht ungewohnten Ausmaß von der jeweiligen Situation abhing. Vor Ort waren die Ordensgeistlichen eingebunden in Beziehungen der »Freundschaft« und »guten Korrespondenz« mit Christen verschiedener Konfession und mit Muslimen, deren Erwartungen sie offenbar vielfach gerecht wurden. Tausende von »Taufen« todkranker Kinder zeugen davon, dass die Missionare den Heilungserwartungen entsprechen konnten, die ihnen muslimische Eltern nicht nur wegen ihrer medizinischen Kenntnisse, sondern auch als Männern Gottes entgegenbrachten.

---

1 Dementsprechend stellten sich die Missionare und ihre Prinzipale schon bald die Frage, wie das Scheitern ihres Auftrags – gemessen aufgrund der Zahl der Konversionen – theologisch zu erklären und mit dem Universalitätsanspruch des Christentums zu vereinbaren war. Zu den »theologies of failure« als Antwort auf diese Herausforderung: Lee, A Printing Press for Shah 'Abbas, 148–201.

In anderen Situationen wurden die konfessionellen Gegensätze durch die christliche Gemeinsamkeit in einem muslimischen Umfeld überlagert. Die Niederlassungen der Orden, besonders jene der unbeschuhten Karmeliten und der Kapuziner, wurden zu bevorzugten Zufluchtsorten für europäische Reisende unterschiedlichen Standes und Konfession, die hier eine Unterkunft, gesellige Aufnahme, Rat und Trost in den verschiedensten Lebenslagen und gegebenenfalls medizinische Pflege fanden. Missionare, die sich über lange Zeit in Persien aufhielten, boten Reisenden landeskundliche Informationen sowie Dienste als Übersetzer und Dolmetscher; zugleich vermittelten sie Beziehungen zu Menschen unterschiedlichen Ranges und Religion. Gegenseitige Beherbergung und Bewirtung gehörten zur »Freundschaft« und »guten Korrespondenz«, welche die Ordensangehörigen mit den Vertretern der niederländischen und der englischen Ostindiengesellschaft pflegten. Die Aufnahme, welche sie etwa in Schiras bei den unbeschuhten Karmeliten fanden, erwiderten die Niederländer und Engländer ihrerseits mit der Beherbergung von Missionaren in ihren Niederlassungen am Persischen Golf, mit der Protektion gegenüber einheimischen Amtsträgern oder mit Transportdiensten auf den Schiffen zwischen dem Golf und Indien. Bei der Beförderung der Korrespondenz entwickelte sich eine für beide Seiten gleichermaßen nützliche Zusammenarbeit.

Die Zeichen der Anerkennung, welche die Missionare in den Beziehungen mit europäischen Laien unterschiedlicher Konfession erfuhren, galten auch den Qualitäten, die ihnen aufgrund ihres geistlichen Standes zugeschrieben wurden: der Abwendung von der »Welt«, die das Vertrauen in ihre Leistungen als Gewährs- und Mittelsleute stützte, aber auch der Eigenschaft als religiöse Spezialisten. Als solche vermittelten die Patres eine besondere Nähe zu Gott und kamen auch dem Bedürfnis von Nichtkatholiken nach christlichen Ritualen entgegen, etwa wenn sie Kinder protestantischer Eltern taufte.

Nach der Ankunft der Augustiner und unbeschuhten Karmeliten im frühen 17. Jahrhundert waren die Beziehungen mit dem armenischen Klerus zunächst ebenfalls durch »Freundschaft« und »gute Korrespondenz« geprägt, wozu auch *communicatio in sacris* zwischen Geistlichen der beiden Kirchen gehörte. Zwar bestätigt die vorliegende Studie insgesamt den von Bernard Heyberger für die syrischen Provinzen des Osmanischen Reiches erhobenen Befund zunehmender Polarisierung seit dem späten 17. Jahrhundert.<sup>2</sup> Allerdings überwogen in den Beziehungen zum armenischen Klerus auch im 18. Jahrhundert nicht immer die konfessionellen Abgrenzungen – anders als dies jene behaupteten, welche die *communicatio in sacris* armenischer Katholiken mit »Schismatikern« und »Häretikern« mit dem Hinweis auf die drohende Verfolgung rechtfertigten. Wie dies etwa die *dubia* des letzten lateinischen Bischofs von Isfahan, Cornelio di San

---

2 Siehe Einleitung und 4.2. »Wir brauchen Euch nicht«: Neue Praktiken konfessioneller Abgrenzung.

Giuseppe, belegen, war *communicatio in sacris* nach wie vor nicht ausschließlich eine Strategie, mit der sich unierte Ostchristen vor Verfolgung schützten, sondern auch eine Form der Integration von Missionaren in lokale Handlungskontexte, die »Freundschaft« und »gute Korrespondenz« mit Geistlichen nichtunierter Ostkirchen miteinschließen konnte.

Das vorteilhafte Bild, das vor dem Hintergrund transkonfessioneller »guter Korrespondenz« insbesondere auch protestantische Autoren von der Lebensweise der Ordensgeistlichen in Persien zeichneten, stand in einem scharfen Kontrast zur Kritik, die in der 1622 gegründeten Propagandakongregation über die Missionare in aller Welt formuliert wurde. Missionare, die sich allzu erfolgreich in lokale Bezugssysteme einfügten, entsprachen nicht den Erwartungen, welche die neue römische Behörde in sie als konfessionelle Multiplikatoren setzte. Das Misstrauen richtete sich sowohl gegen die Missionare als auch gegen die Ordensoberen. Wenn Letzteren Untätigkeit angesichts der Regelverstöße vorgeworfen wurde, wurde daraus der Anspruch abgeleitet, die in der Mission tätigen Ordensgeistlichen in Netzwerke einzubinden, die auf die neu gebildete Kongregation ausgerichtet sein sollten. Zugleich sollte Rom angesichts der immer deutlicher zutage tretenden unendlichen Vielfalt der Welt zu *dem* zentralen Ort missionarischen Wissens werden.

Zwar zeichneten sich schon seit dem Mittelalter und verstärkt seit dem 16. Jahrhundert in der römischen Kirche und im Kirchenstaat Entwicklungen ab, die sie zu Modellen für den frühneuzeitlichen Staat machten: mit dem päpstlichen Anspruch auf die *plenitudo potestatis*, den daraus abgeleiteten Bestrebungen, wichtige Entscheide an der Kurie zu zentralisieren und dem Ausbau des Behördenwesens. Die Einrichtung der Propagandakongregation im Jahr 1622 bekräftigte die Einheit der Missionen in den verschiedenen Weltgegenden und den universellen Wahrheitsanspruch der römischen Kirche. Mit dem Anspruch auf eine heilsgeschichtlich und naturrechtlich begründete Weltverantwortung kontrastierten allerdings nicht nur die engen Grenzen effektiver Normendurchsetzung, welche auf die Ortskirchen fokussierte Untersuchungen erkennen lassen. Neben dem Vollzugsdefizit, das die kirchlichen mit den weltlichen Institutionen der Frühen Neuzeit teilten, war die ausgeprägte interne Vielfalt charakteristisch für die frühneuzeitliche katholische Kirche. Diese Vielfalt trat sogar dann in Erscheinung, wenn Ordensgeistliche wie die unbeschuheten Karmeliten, die in einem vergleichsweise engen Verhältnis zur römischen Kurie standen, in der Mission tätig wurden. Ein solcher Befund schließt an Forschungserkenntnisse an, welche die Vorstellungen von einem tridentinischen Einheitskatholizismus als Konstrukte des 19. Jahrhunderts entlarvt und auch in Europa das Augenmerk auf die in den lokalen Lebenswelten verankerten Christentumsformen gerichtet haben.<sup>3</sup>

---

3 Vgl. *Einleitung*.

Die Zentrum-Peripherie-Beziehungen der römischen Kurie waren wie jene weltlicher Fürsten durch personale Verflechtung strukturiert und folgten dementsprechend ähnlichen Dynamiken. So lassen sich zum Beispiel die Beziehungen zwischen Clemens VIII. und den unbeschuhten Karmeliten der italienischen Kongregation, die der Papst für »seine« Persienmission einsetzte, durchaus mit der Patron-Klient-Beziehung eines weltlichen Fürsten mit einer weltlichen Körperschaft vergleichen. Die Neuordnung der Verwaltung der Missionen mit der Schaffung der Propagandakongregation 1622 hatte ihre Parallelen in den Methoden, mit denen weltliche Herrscher ihren Zugriff auf die Peripherie zu intensivieren suchten, indem sie Patron-Klient-Bindungen mit Institutionen verknüpften, die einer mehr bürokratischen Rationalität folgten. Nicht anders als die Behörden weltlicher Fürsten setzte die Propagandakongregation verbreitet auf die Mittel personaler Verflechtung, um ihre Autorität durchzusetzen. Ebenso sahen sich Bittsteller bemüßigt, Nähe zu den Entscheidungsträgern in Rom herzustellen, wenn sie dort etwas erreichen wollten. Personale Verflechtung hatte einen prägenden Einfluss auf die Entscheidungspraxis. Während sie in den einen Fällen die Durchsetzung von Entscheiden erleichterte, führte sie in anderen dazu, dass institutionelle Logiken durchbrochen wurden. Die Rücksichtnahme auf Personen bedingte auf allen Ebenen Abweichungen von den Vorgaben strenger konfessioneller Regelmäßigkeit. Dies wird, wenn auch auf unterschiedliche Weise, ebenso greifbar in der Pflege »guter Korrespondenz« mit Nichtkatholiken auf lokaler Ebene wie zum Beispiel bei Entscheiden der Kurienkongregationen, welche das Verhältnis zu tatsächlichen oder vermeintlichen Mitgliedern der Familie Sceriman betrafen.

Die Wirksamkeit der römischen Kongregationen unterlag ähnlichen Begrenzungen wie jene weltlicher frühneuzeitlicher Zentralbehörden: der Schwierigkeit, Entscheide mittels hinreichender Information auf die lokalen Bedingungen auszurichten und sie effektiv durchzusetzen. »Zentralisierung« war in der Frühen Neuzeit auch im kirchlichen Bereich davon abhängig, ob untergeordnete Akteure die neuen Institutionen nutzten. Solange die Akteure vor Ort nicht selbst an die Kurienkongregationen gelangten, war es eher unwahrscheinlich, dass Letztere wirksam eingreifen konnten. Dies traf im Besonderen für die Missionen in weit entfernten Ländern zu. Die Kurienkongregationen waren in ihren Entscheiden von den Berichten abhängig, welche die Missionare vor Ort verfassten. Die riesigen Distanzen und die geringen administrativen Ressourcen ließen den Missionaren aller Orden große Freiräume, sogar in Schlüsselfragen der Orthodoxie und Orthopraxie wie den chinesischen Riten oder der *communicatio in sacris*, solange lokale Konkurrenten nicht an die Kurie appellierten. Die Kurienkongregationen intervenierten vor allem dann, wenn Personen vor Ort bestimmte Angelegenheiten an sie herantrugen und dabei lokale Probleme in die Sprache der nachtridentinischen Kirche fassten.

Im Einflussbereich der iberischen Mächte in Asien zogen Patronatsrechte und Ordensprivilegien enge Grenzen für kuriale Interventionsversuche. Außerhalb der Niederlassungen und Kolonialgebiete wiederum waren aufgrund des Fehlens einer katholischen Obrigkeit die Möglichkeiten, Zwangsmaßnahmen zu ergreifen, um kuriale Entscheide durchzusetzen, gering. Dies galt sowohl für jene katholischen Ostchristen, die in Persien oder dem Osmanischen Reich ins »Schisma« oder in die »Häresie« zurückfielen, als auch für Missionare, die nicht bereit waren, sich den Vorgaben ihrer Ordensoberen oder der *Propaganda fide* zu unterziehen. Unter diesen Umständen hing die Wirksamkeit von Entscheiden der Kurienkongregationen davon ab, ob jene, die in die Schranken gewiesen wurden, selbst bereit waren, die Autorität der Kirche in der durch die Kurie definierten Form anzuerkennen, ob sie also in ihrem Innersten davon überzeugt waren, dass es für sie außerhalb der römischen Kirche kein Heil gebe und ihnen deshalb nichts Anderes übrigbleibe, als zu bereuen und sich den Bußübungen zu unterziehen, die ihnen auferlegt wurden. Hier lag nun allerdings genau das Problem: Die trotz wiederholter eindeutiger Stellungnahmen des Heiligen Offiziums und der Propagandakongregation auch noch im 18. Jahrhundert weit verbreitete Praxis von *communicatio in sacris* zeugte von Formen christlicher Religiosität, die sich strikten Festlegungen entzogen und in einem offensichtlichen Widerspruch zu einem konfessionskirchlichen Selbstverständnis standen.

Der Unterschied zwischen den Zentrum-Peripherie-Beziehungen im weltlichen und kirchlichen Kontext lag weniger in den Formen der Interaktion zwischen der Kurie und den von ihr abhängigen Akteuren als vielmehr in den Inhalten. Während etwa Steuerleistungen oder die Aushebung von Truppen zwischen einem Fürsten und den Ständevertretungen in mehr oder weniger ausgeprägt asymmetrischen Beziehungen ausgehandelt und allerlei Kompromisse gefunden werden konnten, stand der kirchliche Wahrheitsanspruch als Verhandlungsgegenstand nicht zur Disposition. In der Praxis waren seiner Durchsetzung allerdings mindestens ebenso enge Grenzen gesetzt, was seitens der Kurie spezifische Antworten erforderte: Zu den Praktiken, die den Schaden für den im römischen Verständnis des Christus-Vikariats angelegten Primatsanspruch begrenzten, gehörten die päpstliche Sanktionierung von Ausnahmerecht, die Gewährung von Dispensen oder die Praktik des Nichtentscheidens: »Nihil esse respondendum.« – »Es ist nichts zu antworten.« Der Verzicht, Entscheide zu fällen, war eine spezifische Antwort auf die Unmöglichkeit, jene Entscheide zu implementieren, die sich aufgrund dessen, was man als die wahre Lehre der Kirche betrachtete, eigentlich aufgedrängt hätten.

Nur in vielfach gebrochener Weise können die Diasporen in Persien als Mikrokosmen europäischer Auseinandersetzungen betrachtet werden: Französische Kapuziner sahen in Protestanten gleicher Herkunft nicht nur »Häretiker«, sondern auch Landsleute, die sie gastlich aufnahmen. Auch innerkatholische

Grenzziehungen wurden neu definiert, wenn in Isfahan etwa Jesuiten und Priester der *Missions étrangères* anders als in ihrer französischen Heimat zeitweise ein gutes Verhältnis zueinander pflegten. Die Praxis der Missionare vor Ort lässt sich auch nur bedingt mit ihrer Teilhabe an übergeordneten ordensspezifischen Kulturen erklären: Scharfmacher wie Paolo Piromalli oder Élie de Saint-Albert handelten als Einzelpersonen und nicht als Repräsentanten ihrer Orden. Weder erschien Piromallis Übereifer den Zeitgenossen als für die Dominikaner im Safavidenreich insgesamt charakteristisch, noch traten die unbeschuhten Karmeliten sonst mit einer besonders ausgeprägten Neigung zur konfessionellen Kontroverse hervor. Letztere standen in Persien in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts vielmehr ähnlich wie zum Beispiel der Jesuit Roberto de' Nobili in Südindien für jene Mission »mit sanften Mitteln«, die nach ihrer Gründung 1622 zunächst auch die Propagandakongregation einforderte. Nach der Abreise von Élie de Saint-Albert bemühten sich die unbeschuhten Karmeliten in Isfahan und Neu-Dschulfa um die Erneuerung der »guten Korrespondenz« mit dem armenischen Klerus. Nicht nur Jesuiten, sondern auch Mitglieder anderer Orden – darunter insbesondere unbeschuhte Karmeliten – zogen die Grenzen des Zulässigen im Verkehr mit Nichtkatholiken zwar grundsätzlich entlang der Linie zwischen einer »zivilen« und einer religiösen Sphäre, waren aber vielfach bereit, Überschreitungen dieser Grenzen zu dulden, wenn sie diese nicht gar selbst überschritten. Auffallend ist auch, dass die ordensfremden Autoren von Reiseberichten in Persien selten Unterschiede zwischen der Lebensweise der Patres festhielten. Die einzige Ausnahme bildete der aufwändige Lebensstil der Augustiner, der mit der Rolle des Priors als Agent des Königs von Portugal und dessen Vizekönigs in Goa in Verbindung gebracht wurde.<sup>4</sup> Wenn hingegen die Niederländer und die Engländer für die Beförderung ihrer Post die unbeschuhten Karmeliten bevorzugten, lag dies nicht an deren Ordenskultur, sondern am Fehlen von Bindungen zu ökonomischen und politischen Konkurrenten aufgrund der Distanz zu Portugal und Frankreich.<sup>5</sup>

Die Beschäftigung mit den Persienmissionen kann deshalb als Korrektiv für Vorstellungen dienen, die sich aus der einseitigen Ausrichtung der Forschung auf die Missionen der Gesellschaft Jesu ergeben. Unbeschuhte Karmeliten, Kapuziner und Dominikaner fanden hier zu Praktiken der Akkommodation, die sich nicht grundlegend von jenen unterschieden, die gemeinhin den Jesuiten zugeschrieben werden. Wie es die Ausführungen zur Observanz gezeigt haben, schließt dies indessen nicht aus, dass die Situation der Angehörigen der einzelnen Orden und ihr Verhältnis zu den Ordensoberen auch durch ordensspezifische Vorgaben geprägt wurden. So mussten die unbeschuhten Karmeliten, wenn sie sich den

---

4 Siehe 6.2.2. *Umstrittene Zeichen sozialer Distinktion.*

5 Siehe 5.3.3. *Nützliche Dienste: Postbeförderung.*

lokalen Erwartungen anpassten, schwierige ordensinterne Konflikte ertragen, die aus dem Widerspruch zum Gebot strenger Observanz resultierten.<sup>6</sup> In ihrer Korrespondenz mit den Ordensoberen und im Verhältnis zu den periodisch entsandten Visitatoren stellten die Ordensangehörigen ihr eigenes Verhalten und jenes von ordensinternen Gegnern im Lichte dieser strengen Normen dar. Während die einen ohne Rücksicht auf das kulturelle Umfeld strikte Regelobservanz einforderten, begründeten andere die Notwendigkeit von Akkommodation in Kleidung und Lebensweise, indem sie die Missionen als eine Gegenwelt zum katholischen Europa konstruierten.

Die Jesuiten hatten es diesbezüglich einfacher, bereiteten sie doch die Grundlagentexte ihres Ordens auf die Tätigkeit in der Mission vor, indem sie größere Handlungsspielräume offenließen. Umso mehr können die ordensübergreifenden Parallelen sowohl hinsichtlich der verschiedenen von den Patres wahrgenommenen sozialen Rollen als auch im Umgang mit *communicatio in sacris* als Hinweis auf das Ausmaß ihrer Integration in lokale Beziehungskontexte verstanden werden. Akkommodation war aus dieser Sicht eine von Mitgliedern verschiedener Orden geteilte, praxisgeleitete Antwort auf Erwartungen, die vor Ort an sie herangetragen wurden. Jenseits der in Europa großes Aufsehen erregenden missionarischen Kontroversen, in denen die Fronten teilweise tatsächlich entlang der Ordenszugehörigkeit verliefen, unterschieden sich die Ordensgeistlichen als lokale Akteure weniger voneinander, als dies aufgrund von Forschungen angenommen werden könnte, die auf diese Kontroversen und hier insbesondere auf die Rolle der Gesellschaft Jesu ausgerichtet sind. Umso berechtigter ist deshalb die Forderung nach einem dezentrierenden Blick auf die katholische Kirche der Frühen Neuzeit.<sup>7</sup>

Eine ordensgeschichtliche Perspektive ist besonders dazu geeignet, die innere Vielfalt der Kirche hervortreten zu lassen, die auch noch den nachtridentinischen Katholizismus prägte.<sup>8</sup> In den Missionen traten diese Charakteristika besonders deutlich zutage. Kurie und Ordensleitungen besaßen im Leben der Missionare nicht immer jene normsetzende Kraft, die sie für sich beanspruchten. Zwar beschränkten sich in Persien die Konversionen von Missionaren zum Islam im 17. und 18. Jahrhundert auf jene beiden Augustiner, von denen in der vorliegenden Studie die Rede war.<sup>9</sup> Der Umstand, dass das christliche Bekenntnis als solches kaum je in Frage gestellt wurde, bedeutet aber nicht, dass die römische Kurie als normsetzende Instanz seitens der Ordensgeistlichen unangefochten blieb. Obwohl Clemens VIII. die unbeschuheten Karmeliten aufgrund ihrer Kuriennähe nach

---

6 Vgl. diesbezüglich die Ausführungen von *Turley*, *Franciscan Spirituality*, zu den Franziskaner-Observanten in Neu-Spanien.

7 Vgl. *Ditchfield*, *Decentering the Catholic Reformation*.

8 Vgl. *Rurale*, *Monaci, frati, chierici*.

9 Siehe 3.4. *Von der sozialen Nähe zur Konversion zum Islam*.



Persien entsandte, handelten auch diese – *a fortiori* die portugiesischen Augustiner und die französischen Kapuziner und Jesuiten – in erster Linie als Ordensangehörige und nicht aufgrund eines Auftrags des Papstes beziehungsweise der Propagandakongregation. Mit Letzterer traten sie außerhalb einzelner obligater Anlässe (insbesondere der Ausstellung der *facultates*) nur situativ in Kontakt – vor allem dann, wenn sie das Protektionsangebot der Kongregation in Konflikten mit den Angehörigen anderer Orden oder in ordensinternen Auseinandersetzungen zu nutzen suchten. Von solchen Situationen abgesehen standen auch für die unbeschuhten Karmeliten die Verpflichtungen gegenüber dem eigenen Orden eindeutig im Vordergrund. Zwar gehörte ihr Orden zu jenen, die mit einer gewissen Regelmäßigkeit gegenüber der *Propaganda fide* Rechenschaft ablegten, doch ungleich wichtiger war auch für die unbeschuhten Karmeliten die Korrespondenz mit den Ordensoberen. Ordensintern kamen weitere Kanäle der Kommunikation hinzu: die Visitationen und gelegentlich die Beteiligung von Vertretern selbst entfernter Missionen am Generalkapitel. Gerade aufgrund der relativen Kuriennähe der italienischen Kongregation der unbeschuhten Karmeliten wird also deutlich, wie sehr die Mission im 17. und 18. Jahrhundert eine Ordensangelegenheit blieb.<sup>10</sup> Der Fokus auf die Propagandakongregation, den die Forschung nicht zuletzt als Folge der vorteilhaften Archivsituation außer für die Jesuitenmissionen überwiegend eingenommen hat, verkennt diesen Umstand und trägt dazu bei, das Bild eines tridentinischen Einheitskatholizismus fortzuschreiben, das mit der historischen Realität wenig gemein hat.

Grenzen des Gehorsams ergaben sich in der Frühen Neuzeit im kirchlichen und weltlichen Bereich aus der sozialen Logik von Gabentauschökonomien. Hinter der Kritik machtloser Bittsteller am Umgang *alla romana* und an der Instrumentalisierung von Behördenprozeduren zu ihrem Nachteil stand die Meinung, die römische Kurie breche mit den Verpflichtungen, die sich aus dem Gabentauschverhältnis zwischen einem mächtigen Patron und dessen Klienten ergaben. In einem Bettelorden wie jenem der unbeschuhten Karmeliten weckten Eingriffe des Papstes und der *Propaganda fide* trotz der relativen Nähe der italienischen Kongregation zur Kurie Ressentiments gegen den Reichtum des römischen Hofes, von denen selbst der Papst nicht verschont blieb.<sup>11</sup>

Deutlich vernehmbar ist dabei die Überzeugung, mit der eigenen Festlegung auf ein striktes Armutsgebot den Verpflichtungen eines christlichen Lebens eher gerecht zu werden als der »reiche Papst« und dessen Hof. Aus den Herausforderungen, Entbehrungen und Gefahren ihres Lebens nährte sich das Selbstbewusstsein

10 Vgl. Tadgh Ó hAnnracháin über die Bedeutung der zur bosnischen Provinz ihres Ordens gehörenden Franziskaner im Vergleich zu den von Rom aus entsandten Missionaren auf dem Balkan: *Ó hAnnracháin*, *Catholic Europe*, 196–212.

11 Siehe i. 4. »Stiefmutter« oder Protektorin? *Missionare und Propaganda fide*.

der Missionare gegenüber der römischen Kurie. Die unbeschuheten Karmeliten waren bekanntlich wie die Kapuziner und die Jesuiten Angehörige eines Reformordens, der im 16. Jahrhundert aus der Kritik an der Amtskirche heraus entstanden war. Die mit dieser Entstehungsgeschichte verbundene Widerständigkeit, die den Ordensgründern manche Unbill bis hin zum Vorwurf der Häresie eingebracht hatte<sup>12</sup>, wirkte in den Reaktionen der unbeschuheten Karmeliten auf die stärkere Unterordnung unter die Propagandakongregation in den 1650er Jahren deutlich erkennbar nach. Sie beschränkten sich damals nicht darauf, ihre Gehorsamspflicht an die Bewahrung des alten positiven Rechts ihres Ordens zu knüpfen, sondern stellten ihre eigene Orientierung an den Geboten Gottes neben den Anspruch der römischen Kurie auf eine heilsgeschichtlich und naturrechtlich begründete Weltverantwortung.

Gerade weil er seinen Bezugspunkt im Transzendenten hatte, war der Gehorsam der Ordensleute zwar grundsätzlich unbedingter Natur, zugleich aber der Verpflichtung gegenüber Gott untergeordnet. Ausmaß und zugleich Grenzen einer im individuellen Gewissen eines Christenmenschen verankerten Gehorsamspflicht sind bisher vor allem für die Gesellschaft Jesu herausgearbeitet worden. Doch waren sie tatsächlich ein Spezifikum jesuitischer Ordenskultur?<sup>13</sup> Aus der Perspektive der vorliegenden Studie erscheinen sie eher als ein Charakteristikum frühneuzeitlicher Ordenskultur an sich, das ordensspezifische Züge annehmen konnte.<sup>14</sup> Wenn unbeschuhete Karmeliten den Nutzen der Mission gegen strenge Regelobservanz oder ein Verbot von *communicatio in sacris* stellten, leiteten sie auf ihre Art ebenfalls aus der Verpflichtung gegenüber Gott einen individuellen Ermessensspielraum ab. Ihre Grenzüberschreitungen auch in Aspekten der religiösen Praxis lassen erkennen, dass für sie trotz konfessioneller Sozialisierung der Dienst an Gott und jener an der Amtskirche nicht deckungsgleich waren.

Nicht nur im Verhältnis zur römischen Kurie, sondern auch innerhalb der Orden standen der Einbindung der in aller Welt verstreuten Missionare in gemeinsame normative Bezugssysteme große Hindernisse im Weg. Aufgrund der unterschiedlichen Verfasstheit der Orden stellte sich die Frage der Regelobservanz angesichts der Integration der Missionare in lokale soziokulturelle Systeme zwar von Orden zu Orden auf jeweils spezifische Weise. Gemeinsam

12 Zu Ignatius von Loyola: *Fernández*, Iñigo de Loyola y los alumbrados; *Mongini*, Per un profilo dell'eresia gesuitica; *Pastore*, Unwise Paths; *Pavone*, A Saint under Trial. Zu Theresa von Ávila: Literaturangaben in Anm. 138, S. 70.

13 So *Mostaccio*, Between Obedience and Conscience.

14 Dabei waren die in der Ausrichtung des eigenen Lebens auf Gott verankerten Praktiken von Widerständigkeit weder auf die Mission noch auf die männlichen Zweige eines Ordens beschränkt. Siehe *Noirfontaine*, Croire, souffrir et résister, und *dies.*, Les carmélites, über den Widerstand französischer Ordensfrauen gegen die Bulle *Unigenitus*.

war den Ordensleitungen jedoch die Irritation ob der Tatsache, dass aus Geistlichen mit einer Sendung Akteure wurden, deren Leben in vielerlei Hinsicht auf die lokalen Bezugssysteme ausgerichtet war: in ihrem Wirtschaftsverhalten, in der Art und Weise, wie sie im lokalen Kontext Ansehen gewannen, im Umgang mit den kirchlichen Ritualen. Entsprechend ambivalent war deshalb das Bild der Missionen: als sichtbare Zeichen des Triumphes der römischen Kirche gegenüber der protestantischen Konkurrenz einerseits, als Orte, die mannigfaltige Gefahren für die Regelobservanz und damit das Seelenheil der Ordensangehörigen in sich bargen, andererseits.

Formen und Inhalte der ordensinternen Kommunikation wurden durch solche Ambivalenzen geprägt. Ihre Bedingungen und Praktiken wurden bisher vor allem für die Gesellschaft Jesu untersucht. Dabei wurde gezeigt, wie der Jesuitenorden der Verselbständigung seiner über die ganze Welt verstreuten Mitglieder entgegenzuwirken versuchte, indem er einerseits ein bürokratisiertes System der Korrespondenz und Wissensverwaltung aufbaute und andererseits Praktiken pflegte, die seine Mitglieder dazu führen sollten, die handlungsleitenden Normen derart zu verinnerlichen, dass sie auf sich selbst gestellt unabhängig von präzisen Anweisungen der Ordensoberen den richtigen Entscheid fassen würden. Am Beispiel der unbeschuhten Karmeliten hat die vorliegende Studie sowohl ordensübergreifende als auch ordensspezifische Dimensionen solcher Praktiken identifiziert. In ihren ordensübergreifenden Dimensionen sind diese als epochenspezifische Antworten auf die Probleme der Distanzherrschaft zu verstehen, welche in der äußeren Mission mit besonderer Schärfe hervortraten. Unterschiede zur Gesellschaft Jesu zeigen sich weniger in den Praktiken an sich als vielmehr im Grad ihrer Systematisierung, Formalisierung und Standardisierung. So war die Korrespondenz auch bei den unbeschuhten Karmeliten zeitweise recht dicht; ebenso wenig mangelte es an der Einsicht in die Notwendigkeit angemessener Information. Hingegen fehlten dem Transfer von Nachrichten die Formalisierung und Regelmäßigkeit, welche die Praxis der Jesuiten auch von anderen Vergleichsbeispielen – etwa der Propagandakongregation – unterscheidet.<sup>15</sup> Während das *ius scribendi* in der Gesellschaft Jesu auf die Amtsträger beschränkt und in einen der Ämterhierarchie folgenden Dienstweg eingebunden war, postulierten die unbeschuhten Karmeliten ausdrücklich nicht nur das Recht, sondern die Pflicht eines jeden Missionars, den Ordensoberen ohne Einschaltung zwischengeordneter Amtsträger über den Zustand der Missionen zu berichten. Eine solche Vorgabe entsprach der Rückbindung der Regierung des Ordens an die gesamte Ordensgemeinschaft, wie sie die thesianische Reform der Karmeliten in der Tradition der Bettelorden als Ausdruck der Verpflichtung zur Armut und zum Verzicht auf weltliche Zeichen

---

15 So Friedrich, *Der lange Arm Roms?*, 111 f.

ständischer Distinktion förderte. Mit Blick auf die Leitung der Missionen zeitigte sie widersprüchliche Folgen: Einerseits trug sie dazu bei, dass die Ordensoberen über Vorgänge vor Ort in Kenntnis gesetzt wurden, andererseits schwächte sie die Autorität der lokalen und intermediären Amtsträger (Prior, Provinzialvikar) und befeuerte die Gegensätze zwischen den Missionaren.

Wenn die Zentralität Roms als normsetzende Instanz im Alltag der Missionare in Frage gestellt wurde, lag dies aber nicht nur an den Bedingungen der Kommunikation zwischen Missionaren, Ordensoberen und Kurie. Ausschlaggebend waren die Umstände, unter denen im 17. Jahrhundert Menschen europäischer Herkunft mit asiatischen Gesellschaften in Kontakt traten: Diese Beziehungen waren von der Asymmetrie kolonialer Situationen des 19. Jahrhunderts noch weit entfernt. Für das Safavidenreich waren die politischen und ökonomischen Verflechtungen im asiatischen Kontext weit wichtiger als jene mit Süd- und Westeuropa. In diese Beziehungen mit Südasien fügten sich auch die Portugiesen sowie die englische, die niederländische und die französische Ostindiengesellschaft ein, wenn sie von Indien aus Kontakte mit dem Safavidenreich knüpften. Abgesehen von der Religion nahmen Geistliche und Laien aus Europa im 17. Jahrhundert die Kulturen der asiatischen Großreiche noch vielfach als der eigenen ebenbürtig wahr. Dies förderte die Bereitschaft, Normen der Herkunftsgesellschaft nicht nur aus pragmatischen Gründen zu relativieren. Wenn sie mit asiatischen Herrscherhöfen in Kontakt traten, ordneten sich Geistliche und Laien den lokalen zeremoniellen Praktiken unter, mit denen die lokalen Herrscher ihre eigene Zentralität einübten. Missionare wurden selbst Teil nichteuropäischer Zentren, wenn sie sich in den Dienst von Herrschern stellten, aus deren Sicht Rom nicht Mittelpunkt der Welt, sondern bestenfalls einer weit entfernten europäischen Peripherie war. Dies galt für Hofjesuiten in Peking ebenso wie für den unbeschuheten Karmeliten Juan Thadeo de San Eliseo oder den Kapuziner Raphaël du Mans in Isfahan. Dem universalen Geltungsanspruch des Papsttums und der globalen Ausrichtung der in der Mission tätigen Orden<sup>16</sup> stand die Einbettung vor Ort gegenüber, welche die Missionare zu lokalen Akteuren machte. Letzteres konnte hier auch aus der Perspektive der Missionsökonomien aufgezeigt werden: nicht nur anhand des ausgesprochen geringen Anteils der Finanzierung aus Europa, sondern auch der Verflechtungen, die an deren Stelle traten. Mit ihren Dienstleistungen in weltlichen und religiösen Belangen entsprachen die Missionare lokalen Bedürfnissen. Dabei lassen ihre Beziehungen mit armenischen Kaufleuten und indischen Finanziers sowie mit den Ostindiengesellschaften Abhängigkeiten von weiteren Akteuren der frühneuzeitlichen Globalisierungsprozesse erkennen, die seit dem 16. Jahrhundert zu einer Verdichtung der Beziehungen zwischen

---

16 So etwa zu den Missionen der Gesellschaft Jesu: *Clossey*, *Salvation and Globalization*.

verschiedenen Weltteilen führten. Als translokale Akteure blieben die Missionare zugleich an Normenhorizonte ihrer Herkunftsgesellschaften gebunden, ähnlich wie sich auch die Agenten und Kaufleute der Ostindiengesellschaften ihren Vorgesetzten gegenüber zu rechtfertigen hatten.<sup>17</sup>

Die Rückwirkungen der Fremdheitserfahrungen und der Praktiken in den verschiedenen missionarischen Kontexten auf die katholische Kirche und die europäischen Gesellschaften insgesamt<sup>18</sup> standen in keinem Verhältnis zur verschwindend geringen Anzahl von Geistlichen überwiegend niedrigen Ranges, die unmittelbar an den Interaktionen mit den asiatischen Großreichen beteiligt waren. Seit der Zeit um 1700 rückte das Ausmaß der Herausforderungen, welche von der Praxis kultureller Diversität, der dadurch bedingten Vielfalt der sozialen Rollen der Missionare sowie den öffentlich geführten Kontroversen zu diesen Fragen ausgingen, immer stärker ins Bewusstsein der Entscheidungsträger an der römischen Kurie. Dies führte während der Pontifikate von Clemens XI. (1700–1721) und Benedikt XIV. (1740–1758) zu einer ausgeprägten, auffallend parallelen Intensivierung der Beratungstätigkeit über die Praktiken der *communicatio in sacris* und über die chinesischen und die malabarischen Riten. In beiden Fällen setzte sich die Tendenz durch, die Grenzen des Zulässigen enger zu ziehen. So erließ die Propagandakongregation 1729 erstmals ein allgemeines Verbot von *communicatio in sacris* und nicht bloß einen weiteren situationsbezogenen Einzelentscheid, während Benedikt XIV. 1742 beziehungsweise 1744 versuchte, die Kontroversen um die chinesischen und die malabarischen Riten mit dem päpstlichen Letztentscheid zu beenden.

Auch auf höchster Ebene fehlten die Stimmen nicht, die vor den negativen Folgen solcher Entscheide warnten. So sprach sich 1757 der damalige *consultor* des Heiligen Offiziums und spätere Papst Clemens XIV., Pater Lorenzo Ganganelli, mit Verweis auf die Folgen des Entscheides Benedikts XIV. in der »dornenvollen Angelegenheit der chinesischen Riten« dagegen aus, das Verbot von *communicatio in sacris* zwingend mit harten Sanktionen zu verbinden, welche zum Ausschluss der Fehlbaren aus der kirchlichen Gemeinschaft führen

17 In diesem Sinn können die Ergebnisse der vorliegenden Studie auch als Plädoyer für eine »global microhistory« verstanden werden, welche die verschiedenen lokalen Kontexte globaler Biographien zueinander in Beziehung zu setzen sucht. Vgl. *Ghobrial, The Secret Life of Elias*, und *Trivellato, The Familiarity of Strangers*.

18 Kürzlich wurde auch für den niederländischen reformierten Kontext des 17. Jahrhunderts, wo die Berichte der Jesuiten über China und Indien aufmerksam rezipiert wurden, auf die Auswirkungen hingewiesen, die von der missionarischen Auseinandersetzung mit »Heiden« ausgingen. Diesbezügliche Forschungen sind allerdings weniger weit gediehen, Vergleiche deshalb verfrüht (*Gommans/Loots, Arguing with the Heathens*).

konnten.<sup>19</sup> Tatsächlich verschärfte die autoritative Vereindeutigung der kirchlichen Lehre die Widersprüche zur Praxis der Gläubigen und bot damit zu neuen Kontroversen Anlass. Trotz der Auseinandersetzung mit der Reformation und der daraus resultierenden konfessionellen Festlegungen hatte der frühneuzeitliche Katholizismus noch im 17. Jahrhundert Raum für ein breites Spektrum an Lehrmeinungen und Praktiken geboten, solange diese nicht ausdrücklich mit dem Protestantismus assoziiert wurden. Die Vielfalt der missionarischen Praktiken, die uns hier entgegengetreten ist, war also nicht nur den Grenzen der Distanzherrschaft geschuldet, sondern hatte eine Entsprechung in jener der frühneuzeitlichen europäischen Katholizismen. Für diese Vielfalt standen unter anderem die verschiedenen seit dem 16. Jahrhundert entstandenen Reformorden, von denen Angehörige auch nach Persien entsandt wurden. Seit der Zeit um 1700 aber definierte die römische Kurie angesichts der neuartigen Bedrohungen ihrer Autorität die Grenzen der Rechtgläubigkeit auf eine Weise, die immer weitere Kreise ausschloss. Dazu gehörten unierte Ostchristen, die bei aller Nähe zu den katholischen Missionaren in Sakramentsgemeinschaft mit ihrer nichtunierten Herkunftskirche blieben, chinesische Christen, welche die Gebräuche ihres durch den Konfuzianismus geprägten sozialen Milieus weiterpfl egten, aber zum Beispiel auch westeuropäische Katholiken, die sich als »Jansenisten« in ihrer Ausrichtung auf die Theologie des Kirchenvaters Augustinus nach Meinung ihrer Gegner in allzu große Nähe zur protestantischen »Häresie« begaben. Die Vereindeutigungs- und Ausgrenzungsprozesse, die seit dem 16. Jahrhundert mit der Entstehung konkurrierender Konfessionskirchen verbunden waren, fanden damit eine Fortsetzung und Vertiefung. Im Zuge der Säkularisierungsprozesse mündeten sie in den Rückzug der Kirche in einen von der »profanen und zivilen Gesellschaft« getrennten religiösen Kernbereich. Hier allerdings sollte das Papsttum im 19. Jahrhundert ein Ausmaß an Macht über die Kirche gewinnen, das den Durchblick auf die Vielfalt der frühneuzeitlichen Katholizismen bis in die Gegenwart erschwert.

---

19 Dazu 7.2. *Wahrheitsanspruch und Grenzen der Normendurchsetzung: Praktiken des Nichtentscheids.*



## Abkürzungsverzeichnis

ACDF	Archivum Congregationis pro Doctrina Fidei, Rom
Acta	Acta Sacrae Congregationis de Propaganda fide
AGOCD	Archivum Generale Ordinis Carmelitarum Discalceatorum, Rom
AN	Archives Nationales de France, Paris
APF	Archivio Storico <i>de Propaganda fide</i> , Rom
ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu
ASFI	Archivio di Stato, Florenz
ASMI	Archivio di Stato, Mailand
ASPD	Archivio di Stato, Padua
ASV	Archivio Segreto Vaticano
BA	Biblioteca Ambrosiana, Mailand
BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana
BCU	Bibliothèque Cantonale et Universitaire, Lausanne
BL	British Library, London
BNF	Bibliothèque Nationale de France, Paris
CP	Congregazioni Particolari
DAAG	Directorate of Archives and Archeology, Goa
EIC	East India Company
FR	Fondo di religione
IOR	India Office Records
MAE	Archives du Ministère des Affaires étrangères, La Courneuve
MEP	Archives des Missions étrangères de Paris, Paris
Mss. fr.	Manuscrits français
n. a. f.	nouvelles acquisitions françaises
NA	Nationaal Archief, Den Haag
SC	Scritture riferite nei Congressi
Sign.	Signatur
SO	Sanctum Officium
SOCG	Scritture originali riferite nelle Congregazioni Generali
St.St.	Stanza storica
VOC	Verenigde Oost-Indische Compagnie
WIC	West-Indische Compagnie





# Quellen- und Literaturverzeichnis

## Ungedruckte Quellen

Den Haag

*Nationaal Archief [NA]*

VOC 1188, 1285, 1302, 1459, 1476, 1493, 1520, 1559, 7353, 7485

Évora

*Biblioteca Pública*

Arm. VII/n° 14–20

Florenz

*Archivio di Stato [ASFI]*

Libri di commercio e di famiglia, 10–13

*Biblioteca Nazionale Centrale*

Panciatichiano 219: Relazione della Persia di un ambasciatore a Ferdinando II  
granduca di Toscana, Isfahan, 23.5.1665

Goa

*Directorate of Archives and Archeology [DAAG]*

Sign. 52: Monções do Reino [Monções], Bd. 46A

Sign. 54: Monções do Reino, Bd. 47

Sign. 56: Monções do Reino, Bd. 49

Sign. 68: Monções do Reino, Bd. 59

Sign. 69: Monções do Reino, Bd. 60

Sign. 70: Monções do Reino, Bd. 61

Sign. 71: Monções do Reino, Bd. 62

Sign. 83: Monções do Reino, Bd. 74B

Sign. 93: Monções do Reino, Bd. 84B

Sign. 95: Monções do Reino, Bd. 86A

Sign. 971: Livro dos Reis Vizinhos [Reis Vizinhos], Bd. 3

Sign. 972: Livro dos Reis Vizinhos, Bd. 4

Sign. 974: Livro dos Reis Vizinhos, Bd. 6

Sign. 1426: Regimentos, Bd. 9

## Lausanne

*Bibliothèque Cantonale et Universitaire [BCU]*

Mss. 363, Bd. 2: Lettres et Voyages de Monsieur César de Saussure en Allemagne, en Hollande, en Angleterre, en Portugal, en Turquie, en Italie et en France où l'on trouve les descriptions des principales villes qu'il a vues, et des mœurs, coutumes et manières de vivre des différentes nations chez lesquelles il a fait quelque séjours

## Lissabon

*Biblioteca da Academia das Ciências*

Vermelho 495: Memorial das missões de Religiозos que mandou a nossa Província de nosso Padre Sancto Augustinho de Portugal a esta Congregação da Índia e das cousas em que se ocupam feito pelo Padre Frey Antόnyo de Moraes vigário Provincial que foy dadita Congregação

*Biblioteca Nacional*

Colecção Pombalina 495: Livro das Cartas de Sua Mad<sup>de</sup> [...] escritas na monção do anno de 1697, respondidas em Janeiro de 1698 para o senhor Conde V.Rey, e capitão ge<sup>ral</sup> da Índia

## London

*British Library [BL]*

India Office Records [IOR], E/3/43: Original correspondence, Nr. 5019

India Office Records, G/29/1: Early papers relating to Persia, 1602–1712

India Office Records, G/29/2: Bandar 'Abbās (Gombroon) Diaries and Consultations, 1708–1710

India Office Records, G/29/17: Letters and enclosures, etc., received from Bandar 'Abbās (Gombroon), 1745–1763

India Office Records, G/29/19: Letters and enclosures, etc., received from Basra, 1732–1752

India Office Records, G/29/20: Letters and enclosures, etc., received from Basra, 1753–1773

India Office Records, G/40/4: Miscellaneous: Abstracts of Letters received from Surat, Bombay, and Persia, 1675–1696

## Mailand

*Archivio di Stato [ASMI]*

Fondo di religione [FR], Convento di San Carlo e Teresa, carmelitani scalzi, 1064, 1065

*Biblioteca Ambrosiana [BA]*

- H 136 suss.: Memorie concernenti alla Chiesa e diocesi di Persia, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert; Minuta d'alcuni dubii da proporsi alla Sagra Congregazione di Propaganda Fide per lume de missionarii, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert
- L 13 suss.: Miscellanea d'alcune historiette piacevoli e risposte pronte in diverse Centurie divise e raccolte per puro divertimento e passatempo da F. C[ornelio] di S. Giuseppe Carmelitano Scalzo, o.O., undatiert [unterschiedliche Entstehungsorte und -daten]
- P 181 sup.: Vita e Memorie Cronologiche di Monsig<sup>r</sup> Fra Cornelio Reina Carmelitano Scalzo Vescovo d'Ispahan, »ordinate dal suo segretario p. Cesario di S. Antonio Carmelitano Scalzo«, Convento di San Carlo, Mailand, 30.7.1797
- P 182 sup.: Viaggi alle Apostoliche Missioni di Monsig<sup>r</sup> Cornelio Carm<sup>o</sup> Scalzo Vescovo d'Ispahan, »tratti fedelmente da suoi Diarii dal P. Cesario di S. Antonio C. S. suo segretario«, Convento di San Carlo, Mailand, 12.12.1797
- & 211 sup.: Memorie cronologiche che puonno servire a meglio sovvenirmi de varii altri incidenti di mia vita, verfasst durch P. Cornelio di San Giuseppe O.C.D., o.O., undatiert

## Montpellier

*Bibliothèque interuniversitaire. Section Médecine*

- H 100: Relation du voyage de Perse, par M. [Jean]<sup>1</sup> de Montheron, o.O., undatiert

## Padua

*Archivio di Stato [ASPD]*

- Archivio Sceriman [Sceriman], nicht inventarisiert, Nr. 10

## Paris

*Archives des Missions étrangères de Paris [MEP]*

Bde. 8–19: Séminaire (1680–1725)

Bd. 347: Voyage de M. [Bénigne] Vachet à travers la Perse, o.O., undatiert

Bde. 348–355: Perse

*Archives du Ministère des Affaires étrangères [MAE]*

Correspondance politique. Perse, Bde. 2–8 (1708–1805)<sup>2</sup>

Personnel, 1<sup>ère</sup> série nominative. Volumes reliés, Bd. 61, f. 186r–202v

1 Der Vorname ergänzt nach: P. Bernard de Sainte-Thérèse O.C.D., Bischof von Babylon, an »Giovanni Monherou«, Eriwan, 9.5.1640 (APF, SOCG Bd. 120, fol. 302r).

2 Bd. 1 (1554–1707) ist nach Auskunft des Archivs nicht mehr auffindbar.

*Archives Nationales de France [AN]*

Marine, fonds »Affaires étrangères« [AE]:

AE B<sup>1</sup> 197: Lettres reçues. Bassora, 1743–1791

AE B<sup>1</sup> 381: Lettres reçues. Constantinople, 1694

*Bibliothèque de l'Institut de France*

Ms. 1252: Papiers et correspondance de Pierre-Michel Hennin, Bd. 33

Ms. 1275: Papiers et correspondance de Pierre-Michel Hennin, Bd. 56

*Bibliothèque Nationale de France [BNF]*

Mss. fr. 7200: Mémoire du S<sup>r</sup> [Pierre-Victor] Michel sur son voyage de Perse

Mss. fr. 14683: Extrait du Journal du sieur Fr[ançois] Pétis de la Croix, professeur royal en arabe, [...] où est marqué ce qu'il a fait en Orient durant dix années qu'il y a demeuré par ordre de Sa Majesté; présenté à M<sup>sr</sup> Phéliepeaux, secrétaire d'État, en l'an 1694

Mss. fr. 25063: François Pallu, Journal [1662]

n. a. f. 989: Journal des voyages du S<sup>r</sup> Otter, de Constantinople à Ispahan, d'Ispahan à Bassora, de Bassora à Constantinople, et de son retour en France

n. a. f. 7468: De Orientalium christianorum theologia [Bd. 13 von: Collection de mémoires sur les liturgies des églises orientales et de documents relatifs aux affaires diplomatiques et religieuses de la seconde moitié du règne de Louis XIV, formée par l'abbé Eusèbe Renaudot]

n. a. f. 10220: [Relations des missions des Capucins au Levant], 1607–1641

**Rom***Archivio Segreto Vaticano [ASV]*

Archivio della Valle-del Bufalo, 37, 51–53, 186, 190

Missioni, 2, 96

*Archivio Storico de Propaganda fide [APF]*

Acta Sacrae Congregationis de Propaganda fide [Acta], Bde. 1–146 (1622–1776)

Congregazioni particolari [CP], Bd. 4, 6

Fondo Vienna, Bde. 51–55

Greci Melchiti. Congregazioni particolari dell'anno 1729. Parte Prima, Bd. 75

Indice Generale dall'anno 1767 all'anno 1778

Istruzioni diverse, 1623–1638, 1639–1648

Lettere, Bde. 44 (1660), 55 (1670), 162 (1744)

Miscellanee varie, Bde. 1 und 11

Scritture riferite nei Congressi [SC]. Armeni, Bde. 3–12 (1678–1753)

Scritture riferite nei Congressi [SC]. Missioni. Miscellanee, Bde. 1, 2

Scritture riferite nei Congressi [SC]. Mesopotamia e Persia. Caldei e Latini, Bde. I–II (1614–1803)

Scritture riferite nei Congressi [SC]. Stato temporale, Bde. I–16 (1622–1800)

Scritture originali riferite nelle Congregazioni Generali [SO CG], Bde. 36, 62, 64, 65, 73, 104, 106, 107, 112, 115, 118–123, 135, 147, 182, 191, 192, 209, 210, 221–224, 227, 236–239, 291–293, 316, 486, 488, 495, 497, 538, 541, 543, 573, 587, 601, 608, 617, 634, 708

*Archivum Congregationis pro Doctrina Fidei [ACDF]*

Index, Diari 6 (1655–1664)

Index, Prot. 33

Index, Prot. 34

Sanctum Officium [SO], Censura librorum 1641–1654, 1661–1662

Sanctum Officium, Decreta 1652, 1653, 1736, 1757

Sanctum Officium, Dispensationes variae, Bd. 12 (1705–1707)

Sanctum Officium, Dubia circa baptismum, Bde. I (1618–1698), 4 (1760–1766), 5 (1760–1766)

Sanctum Officium, Dubia circa confirmationem, extremam unctionem et olea sacra (1606–1781)

Sanctum Officium, Dubia circa matrimonium, Bd. I (1603–1722), 6 (1761–1764), 7 (1765–1767), 8 (1768–1770), 10 (1773–1780)

Sanctum Officium, Dubia circa poenitentiam (1625–1770)

Sanctum Officium, Dubia diversa, 1669–1707, 1708–1730

Sanctum Officium, St.St., M 3 a–c, M 3 i, M 3 l, M 3 m

Sanctum Officium, St.St., OO 1 f, g, OO 2 a–g, OO 3 a–i, OO 4 a–i, OO 5 h

Sanctum Officium, St.St., QQ 2 f, g, QQ 3 a, QQ 3 i

Sanctum Officium, St.St., UV 19, 20, 48, 51, 52, 54, 59, 80, 81, 83, 84

*Archivum Generale Augustinianum*

Aa 41: Notitiae Indiarum Orientalium

Aa 42: Notitiae Indiarum Orientalium

*Archivum Generale Ordinis Carmelitarum Discalceatorum [AG OCD]*

223/a/3–5

230

231

232/a

233/a; 233/d/4, 7–9, 15<sup>bis</sup>, 16–18

234/a/1, 3; 234/b/1, 2; 234/c/1–4, 7, 10, 14; 234/d; 234/e/1–5; 234/e/<sup>bis</sup>; 234/f/1; 234/h; 234/k/1

235/d/1–3; 235/h/6, 9, 10, 13, 16–18; 235/l/1–3; 235/m/5

236/a/2, 5, 8, 14, 17, 25, 32, 45, 46, 48, 52, 60; 236/b/7, 9, 12, 13, 18–20, 28, 29, 33, 34, 39, 42, 43, 47, 48; 236/i/1, 3–27; 236/k/1–11; 236/l/2–4; 236/m/1, 5  
 237/a/2–4; 237/b/1–7, 14, 16–20, 22–26, 28, 34, 36, 39–45, 48–50, 54, 55, 57, 58; 237/c/1, 2, 5, 7–20, 22–26, 30–41; 237/d/5, 7–11, 13, 16, 17; 237/e/6; 237/f/7–11, 18–20, 24; 237/g/1; 237/h/1–4, 6–8; 237/i/1–9, 11–23, 25, 28–36; 237/k/1–10; 237/l/2–4; 237/m/1–4, 8, 9, 13–15, 17–19, 22–24, 28; 237/n/1, 2  
 238/a/2, 3; 238/b/1, 4–6; 238/d/21, 22; 238/e/9, 12, 16; 238/g/5 und 9; 238/h/1–5; 238/i/2, 3, 6, 7; 238/k/1–7; 238/l/1–7; 238/m/1 und 4; 238/p/1–7, 9–12, 14–19, 21; 238/q/2–6; 238/r/1, 7, 8; 238/s/1, 15, 17; 238/t/2; 238/u/1–11; 238/v/1, 2  
 239/a/1, 2; 239/b/1–8; 239/d/1–3; 239/e/1–3  
 241/a/1–4; 9–11, 12<sup>bis</sup>, 15, 17, 19, 21–26; 241/c/7–9; 241/d/1–9; 241/e/1, 3; 241/f/1–23; 241/g/1, 4, 8–11; 241/h/1–7; 241/i/1; 241/k/1–19; 241/l/1–3, 7; 241/m/7, 13, 16, 20, 32; 241/n/6  
 242/a/14, 22; 242/b/4–16; 242/b<sup>bis</sup>; 242/e/1, 2, 6–11  
 243/b/1–4; 243/c/2; 243/e<sup>bis</sup>  
 249/a/4–7; 249/b<sup>bis</sup>/7  
 251/h/1  
 261/d/1–3; 261/g/1, 2; 261/i/1–3; 261/l/4; 261/m/1; 261/p/13  
 270/n  
 280/a  
 281/e/44–46  
 284/g/1–8; 284/k/7  
 285/b, c  
 286/a–c  
 289/e/1  
 291/e–g, g<sup>bis</sup>  
 320/e  
 481/b/3–7; 481/c/8, 9, 12  
 483/f  
 484/a–e  
 Acta Definitorii Generalis ab anno 1676 usque ad annum 1687, Bd. 6  
 Procura generale, Bd. 3: 1656–1660

*Archivum Romanum Societatis Iesu [ARSI]*

Fondo Gesuitico, 720 II

Gallia, 97 I, II, III; Gallia, 103 I, II; Gallia, 106; Gallia, 113

*Biblioteca Apostolica Vaticana [BAV]*

Borg. lat. 317: Francesco Maria di San Siro O.C.D., Itinerario Orientale in cui si contengono varie notizie della Turchia, della Persia, di una gran parte delle Indie. Fatto, e composto da un Religioso Converso dell'Ordine de' Carmelitani

- Scalzi, che, come testimonio di veduta fedelmente l'addita, »scritto in Vienna d'Austria l'anno 1706, e rescritto in Milano l'anno 1713« (S. 712) (weitere Kopien: BA, Z 199 sup.; Biblioteca Estense, Modena, γ.B.6.5)
- Borg. lat. 318: Francesco Maria di San Siro O.C.D., Seconda parte de' viaggi di un frate converso carmelitano scalzo pavese per la Germania, Olanda, Portogallo, e di là nel Brasile per Inghilterra, d'indi per la Germania in Italia (weitere Kopie: BA, Z 200 sup.)
- Ottob. lat. 3382, f. 1r–26or: Pietro della Valle, [Diario di viaggio], 1614–1626
- Ottob. lat. 3383: Briefe von Pietro della Valle an Francesco Crescenzi und Mario Schipano

*Biblioteca Nazionale, manoscritti*  
Santa Maria della Scala 27, 42

## Gedruckte Quellen

- Acosta*, José de, S.J., De procuranda Indorum Salute, hg. v. Luciano Pereña Vicente/V. Abril/C. Baciero/A. García/ D. Ramos/J. Barrientos/F. Maseda (Corpus Hispanorum de Pace, 23–24), 2 Bde., Madrid, CSIC, 1984, 1987.
- Angelus a Sancto Ioseph [Ange de Saint-Joseph]* O.C.D., Pharmacopoea persica ex idiomate persico in Latinum conversa. Opus missionariis, mercatoribus, caeterisque Regionum Orientalium Lustratoribus necessarium; nec non Europaeis Nationibus perutile. Accedunt in fine Specimen notarum in Pharmacopoeam Persicam; tum indices duo; alter Pharmaceuticus, compositiones in hoc opere contentas indigitans; alter pathologicus, remedia ad singulos morbos ostendens, Paris, Typis Stephani Michallet, 1681.
- Ders.*, Gazophylacium linguae Persarum, triplici linguarum clavi Italicae, Latinae, Gallicae, nec non specialibus praeceptis eiusdem linguae reseratum. Opus missionariis orientalibus, linguarum professoribus, sacrorum bibliorum scrutatoribus, mercatoribus, caeterisque regionum orientalium lustratoribus perutile, ac necessarium, Amsterdam, ex officina Jansonio-Waesbergiana, 1684 (partielle Edition und franz. Übers. in: *Bastiaensen*, Michel, Souvenirs de la Perse safavide et autres lieux d'Orient [1664–1678] en version persane et européenne [Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres, 93], Brüssel, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1985).
- Antelmy*, Charles Léonce Octavien, La vie de Messire François Picquet, consul de France et de Hollande à Alep. Ensuite évêque de Césaropole, puis de Babylone, Vicaire apostolique en Perse avec le titre d'Ambassadeur du Roi auprès du Roi de Perse, Paris, Veuve Merge, 1732.



- Arak'el of Tabriz*, Book of History (Arak'el Dawrizhets'i, Girk' patmut'eants'), Introduction and Annotated Translation from the Critical Text by George A. Bournoutian, Costa Mesa, Mazda Publishers, 2010.
- Arnauld*, Antoine, La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie deffendue contre les livres du sieur Claude ministre de Charenton, Bd. 3, Paris, chez Guillaume Desprez, 1674.
- Arquivo Português Oriental (Nova edição), Bd. I: Historia política, diplomática e militar, Vol. III, Parte I: 1700–1708, Parte II: 1709–1719, Parte III: 1720–1726, Parte IV: 1727–1736, hg. v. A. B. de *Bragança Pereira*, Bastorá, Tipografia Rangel, 1939–1940.
- Assentos do Conselho do Estado, Bd. 5: 1696–1750, hg. v. Panduronga S.S. *Pissur-lencar*, Bastorá, Tipografia Rangel, 1957.
- Avril*, Philippe, S.J., Voyage d'Orient, Paris, Antoine Lambin, 1692.
- Bedik*, Petros, Cehil Sutun, seu explicatio utriusque celeberrimi, ac pretiosissimi theatri quadraginta columnarum in Perside Orientis, cum adjecta fusiori narratione de Religione, moribusque Persarum, & eorundem vivendi modo, populis vicinis, aliisque de hac Orientali Natione famosissima scitum dignis, Wien, typis Leopoldi Voigt, 1678 (engl. Übers.: *Ouabes*, Colette/Floor, Willem [Hg.], A Man of Two Worlds. Pedros Bedik in Iran, 1670–1675, Washington D.C., Mage Publishers, 2014).
- Belchior dos Anjos* O.S.A., Relação das cousas da cristandade que vimos na Persia e na Armenia, o. J. [1605], ediert und ins Französische übersetzt in: Roberto Gulbenkian, L'ambassade en Perse de Luis Pereira de Lacerda et des Pères Portugais de l'Ordre de Saint-Augustin, Belchior dos Anjos et Guilherme de Santo Agostinho, Lissabon, Comité national portugais pour la célébration du 250<sup>e</sup> anniversaire de la fondation de la monarchie en Perse, 1972, 79–94, 141–151.
- Bell*, John, Travels from St. Petersburg in Russia to Diverse Parts of Asia, Bd. 1, Glasgow, Printed [...] by Robert and Andrew Foulis, Printers to the University, 1763.
- Bembo*, Ambrogio, Il viaggio in Asia (1671–1675) nei manoscritti di Minneapolis e di Bergamo, hg. v. Antonio Invernizzi, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2012 (engl. Übers.: The Travels and Journal of Ambrosio Bembo, engl. Übers. v. Clara Bargellini, hg. v. Anthony Welch, Berkeley/Los Angeles/London, U. of California P., 2007).
- Benedikt XIV.* [Prospero Lorenzo Lambertini], Sanctissimi Domini nostri Benedicti Papae XIV. de Synodo dioecesana libri tredecim, Rom, excudebat Joannes Generosus Salomon, 1755.
- Bernard de Sainte-Thérèse* O.C.D.: siehe *Mirot*, Léon, Lettres écrites de Perse et de Syrie par le Révérend Père Bernard de Sainte-Thérèse, évêque de Babylone, in: Bulletin de la Société scientifique de Clameci, 3e série, 8 (1932), 125–165.

- Borja*, Francisco Javier de, S.J., *Epistolae S. Francisci Xavierii aliaque eius scripta*, Bd. 2: 1549–1552, hg. v. Georg Schurhammer, S.J./Joseph Wicki, S.J. (*Monumenta Historica Societatis Iesu*, 68), Rom, apud *Monumenta Historica Societatis Iesu*, 1945.
- Botero*, Giovanni, *Relationi universali*, 2. Teil, Ferrara, appresso Mammarello, 1593.
- Breve relatione del martirio di cinque Persiani, nuovamente battezzati dalli PP. Carmelitani Scalzi, che habitano nella Missione di Persia appresso quel Re nella sua Città di Haspahan, cavata dalle lettere, che il Superiore di detti Padri ha scritto ultimamente al loro Padre Preposito Generale a Roma, Rom, nella Stamperia d'Alessandro Zannetti, 1622, ed. in: Próspero del Espíritu Santo (1583–1653). *Relaciones y cartas*, hg. v. Víctor Zubizarreta (*Monumenta Historica Carmeli Teresiani*, 23), Rom, *Teresianum*, 2006, 42–59.
- Bronnen tot de geschiedenis der Oostindische Compagnie in Perzië, hg. v. Hendrik *Dunlop*, 1. Teil: 1611–1638 (*Rijks geschiedkundige publication*, 72), 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1930.
- Bruyn*, Cornelis de, *Voyages de Corneille le Brun par la Moscovie, en Perse, et aux Indes orientales*, 2 Bde., Amsterdam, chez les frères Wetstein, 1718.
- Caron*, Raymond, O.F.M., *Apostolatus evangelicus missionariorum regularium per univrsam mundum expositus*, Antwerpen, apud viduam J. Cnobar, 1653.
- Carré*, Barthélémy, *Le courrier du Roi en Orient. Relations de deux voyages en Perse et en Inde, 1668–1674*, hg. v. Dirk van der Cruysse, Paris, Arthème Fayard, 2005.
- Cerceau*, Jean-Antoine Du, S.J. [*Krusiński*, Tadeusz Juda, S.J.], *Histoire de la dernière Révolution de Perse*, 2 Bde., Paris, chez Briasson, 1728 (1. Ausgabe: Den Haag, chez Gosse & Neaulme, 1728).
- Chardin*, Jean, *Voyages du chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient*, hg. v. Louis-Mathieu Langlès, 10 Bde., Paris, Le Normant, imprimeur-libraire, 1811.
- Chesney*, Francis Rawdon, *The Expedition for the Survey of the Rivers Euphrates and Tigris, Carried on [...] in the Years 1835, 1836, and 1837*, Bd. 1, London, Longman, Brown, Green, and Longmans, 1850.
- Chronica Bassorensis Missionis Carmelitarum Discalceatorum annis 1733–1778 ab auctoribus anonymis conscripta*, in lucem edita et notis illustrata a *P. Ambrosio a S. Teresia*, O.C.D., Rom, apud Curiam Generalitiam, 1934.
- Collecção de tratados e concertos de pazes que o Estado da Índia Portugueza fez com os Reis e Senhores com quem teve relações nas partes da Asia e Africa Oriental desde o principio da conquista até ao fim do seculo XVIII, hg. v. Julio Firmino Judice *Biker*, Bd. 4, Lissabon, Imprensa Nacional, 1884.
- Collectanea S. Congregationis de Propaganda fide seu decreta instructiones rescripta pro apostolicis missionibus*, Bd. 1: Ann. 1622–1866, Rom, Ex typographia polyglotta S.C. de Propaganda fide, 1907.

- Constitutiones Carmelitarum Discalceatorum Congregationis S. Eliae anno 1605 latae, hg. v. Joannes Marcus *Strina*, Genua, Tipo-Litografia Opera Ss. Vergine di Pompei, 1968.
- Constitutiones Fratrum Discalceatorum Congregationis S. Eliae Ordinis Beatissimae Virginia Mariae de Monte Carmelo, Rom, Apud Franciscum Corbelletum, 1631.
- Cubero Sebastián*, Pedro, Breve relación de la peregrinación que ha hecho de la mayor parte del Mundo Don Pedro Cubero Sebastián, predicador apostólico del Asia, natural del Reyno de Aragón; con las cosas más singulares que le han sucedido, y visto, entre tan bárbaras naciones, su religión, ritos, ceremonias, y otras cosas memorables, y curiosas que ha podido inquirir; con el viaje por tierra, desde España, hasta las Indias Orientales, Madrid, por Juan García Infanzón, 1680.
- Daulier Deslandes*, André, Les beautés de la Perse. Relation d'un voyage en Perse de 1663 à 1666 [1673], hg. v. Françoise de Valence, Paris, Maisonneuve et Larose, 2003.
- della Valle*, Pietro, Viaggi di Pietro della Valle il Pellegrino con minuto ragguaglio di tutte le cose notabili osservate in essi, descritti da lui medesimo in 54 lettere familiari, da diversi luoghi della intrapresa peregrinatione, mandate in Napoli all'erudito, e fra' più cari, di molti anni suo amico Mario Schipano, divisi in tre parti, cioè la Turchia, la Persia, e l'India, le quali havran per aggiunta, se Dio gli darà vita, la quarta Parte, che conterrà le figure di molte cose memorabili, sparse per tutta l'Opera, e la loro esplicatione. Parte prima: La Turchia, Rom, appresso Vitale Mascardi, 1650.
- Ders.*, Viaggi di Pietro della Valle il Pellegrino descritti da lui medesimo in Lettere familiari all'erudito suo Amico Mario Schipano. Parte seconda: La Persia, 2 Bde., Rom, a spese di Biagio Deversin, 1658.
- Documentos remetidos da Índia, ou Livros das Monções, hg. v. Raymundo Antonio de *Bulhão Pato*, Bd. 1, Lissabon, Academia Real das Ciências, 1880 [Reprint: Nendeln, Kraus Reprint, 1976].
- The Dutch Reformed Church in Colonial Ceylon (18<sup>th</sup> Century). Minutes of the Consistory of the Dutch Reformed Church in Colombo Held at the Wolvendael Church, Colombo (1735–1797), übers. v. Samuel A. W. Mottau, hg. v. Klaus *Koschorke* (Dokumente zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte [Asien, Afrika, Lateinamerika], 2), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2011.
- Felix de Jesus* O.S.A., Primeira Parte da Chronica e Relação do Principio que teve a Congregação da Ordem de S. Augustinho nas Indias Orientais [...], datiert Goa, 15.1.1606, ed. in: Arnulf Hartmann, O.S.A., The Augustinians in Golden Goa, According to a Manuscript by Felix of Jesus, O.S.A., in: *Analecta Augustiniana* 30 (1967), 5–147.
- Forster*, William, The English Factories in India, 1646–1650. A Calendar of Documents in the India Office, Westminster, Oxford, Clarendon Press, 1914.

- Ders.*, The English Factories in India, 1651–1654. A Calendar of Documents in the India Office, Westminster, Oxford, Clarendon Press, 1915.
- Fortes*, Antonio, O.C.D., Acta definitorii generalis O.C.D. Congregationis S. Eliae, Bd. 1: 1605–1658, Bd. 2: 1658–1710, Bd. 3: 1710–1766 (Monumenta Historica Carmeli Teresiani. Subsidia, 3–5), Rom, Teresianum, 1985, 1986, 1988.
- Ders.*, Acta capituli generalis O.C.D. Congregationis S. Eliae, Bd. 1: 1605–1641, Bd. 2: 1644–1698, Bd. 3: 1701–1797 (Monumenta Historica Carmeli Teresiani, 11, 13, 14), Rom, Teresianum, 1990–1992.
- [*Frizon*, Nicolas, S.J./*Villotte*, Jacques, S.J.], Voyages d'un missionnaire [Jacques Villotte S.J.] de la Compagnie de Jésus en Turquie, en Perse, en Arménie, en Arabie, et en Barbarie, Paris, Jacques Vincent, 1730.
- Fryer*, John, A New Account of East India and Persia Being Nine Years Travels, 1672–1681, hg. v. William Crooke, Bde. 2 und 3, London, printed for the Hakluyt Society, 1912, 1915.
- Gabriel de Chinon* O.F.M. Cap., Relations nouvelles du Levant ou traités de la Religion, du gouvernement, et des coutumes des Perses, des Arméniens et des Gaures. Avec une description particulière de l'engagement, et des progrès qui y font les missionnaires, et diverses disputes qu'ils ont avec des Orientaux, Lyon, Jean Thioly, 1671.
- Gemelli Careri*, Giovanni Francesco, Giro del mondo del Dottor D. Gio. Francesco Gemelli Careri. Nuova edizione accresciuta, ricorretta, e divisa in nove volumi. Con un indice de' viaggiatori, e loro opere. Tomo secondo contenente le cose più ragguardevoli vedute nella Persia, Venedig, appresso Sebastiano Coleti, 1719.
- Giovanni di Gesù Maria* [*Juan de Jesús María*] O.C.D., Scritti missionari (Collana Ioannes a Iesu Maria, 10), Brüssel, Éditions Soumillion, 1994.
- Giuseppe di Santa Maria* O.C.D., Prima Spedizione all'Indie Orientali del P.F. Giuseppe di Santa Maria, Carmelitano Scalzo, delegato apostolico ne' Regni de' Malavari. Ordinata da Nostro Signore Alessandro Settimo, Rom, nella Stamperia di Filippo Maria Mancini, 1666.
- Gollancz*, Hermann (Hg.), Chronicle of Events between the Years 1623 and 1733 Relating to the Settlement of the Order of Carmelites in Mesopotamia (Bassora). A Contribution to the History of Christian Missions in the East, Written by Agathangelus of St. Theresa and Others. Now Edited for the First Time with Translation and Notes from a Unique (Autograph) Ms. in the Possession of the Author, London, Oxford U.P./Humphrey Milford, Publisher to the University, 1927.
- Gouveia*, António de, O.S.A., Jornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes Primaz da Índia Oriental, religioso da Ordem de S. Agostinho. Quando foy às serras do Malavar, & lugares em que morão os antigos Christãos de S. Thome, & os tirou de muytos erros & heregias em que estavam, & reduzio à nossa Sancta Fé Cathólica, & obediencia da Santa Igreja Romana, da qual

- passava mil annos que estavão apartados. Recopilada de diversos tratados de pessoas de autoridade, que a tudo forão presentes, por Frey Antonio de Gouvea Religioso da mesma Ordem de Santo Agostinho, lente de Theologia, & Prior do Convento de Goa. Dase noticia de muytas cousas notauéis da Índia, de que a não avia tão clara, Coimbra, na Officina de Diogo Gomez Loureiro Impressor da Universidade, 1606.
- Guadagnoli*, Filippo, C.R.M., Apologia pro Christiana Religione qua a Philippo Guadagnalo, Malleanensi Clericorum Regul. Minorum S. Theologiae & Arabicae linguae Professore, respondetur ad obiectiones Ahmed filii Zin Alabedin, Persae Asphanensis, contentas in Libro inscripto Politor Speculi, Rom, Typis Sac. Congreg. de Prop. Fide, 1631.
- Ders.*, Pro christiana religione responsio ad obiectiones Ahmed filii Zin Alabedin, Persae Asphahensis [...], Rom, Typis Sac. Congreg. de Prop. Fide, 1637.
- Ders.*, Considerationes ad Mahomettanos, cum responsione ad obiectiones Ahmed filii Zin Alabedin, Persae Asphahanensis [...], Rom, Typis Sacrae Congreg. de Prop. Fide, 1649.
- Hamilton*, Alexander, A New Account of the East Indies, Being the Observations and Remarks of Capt. Alexander Hamilton, who spent his Time there from the Year 1688 to 1723, Bd. 1, Edinburgh, Printed by John Mosman, 1727.
- Hedges*, William, The Diary of William Hedges during His Agency in Bengal, as well as on His Voyage Out and Return Overland (1681–1687), hg. v. R. Frederick Barlow, Bd. 1, London, Printed for the Hakluyt Society, 1887.
- Homann*, Iohann Baptist, Verschiedene Prospecte der vornemsten Städten in Persien samt vorderst einer fernern dem Caspischen Meer, dem Russischen Reich zugehörig, gelegenen Stadt, [...], Nürnberg, Homann, undatiert [nach 1716].
- Huntington*, Robert, D. Roberti Huntingtoni, episcopi rapotensis, epistolae: et Veterum Mathematicorum, Graecorum, Latinorum, & Arabum, Synopsis: Collectore Viro Clarissimo & Doctissimo, D. Edwardo Bernardo, Astronomiae in Academia Oxoniensi Professore Saviliano. Praemittuntur D. Huntingtoni & D. Bernardi Vitae, Scriptorum Thoma Smitho, S. Theologiae Doctore, London, Typis Gul. Bowyer, Impensis A. & J. Churchill, 1704.
- Ildefonso di San Luigi* O.C.D., Vita della Ven. Serva di Dio Suor Maria Agnese di Gesù Carmelitana Scalza fondatrice del Monastero di S. Teresa di Firenze, al secolo Donna Luisa Lomellini Genovese. Scritta da Fr. Ildefonso di S. Luigi sacerdote professo della Provincia di Toscana dello stess'ordine, Florenz, Nella Stamperia di Pietro Gaet. Viviani, 1762.
- Ingoli*, Francesco, Relatione delle Quattro Parti del Mondo (1629–1631), hg. v. Fabio Tosi, Rom, Urbaniana U.P., 1999.
- Instructiones Fratrum Discalceatorum Congregationis Sancti Eliae Ordinis Beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmelo, Rom, apud Ludovicum Grignanum, 1630.

- Isidorus a Sancto Ioseph [Isidore de Saint-Joseph] O.C.D./Petrus a Sancto Andrea [Pierre de Saint-André] O.C.D.*, Historia Generalis Fratrum Discalceatorum Ordinis B. Virginis Mariae de Monte Carmelo Congregationis S. Eliae. Tomus primus. A R.P.F. Isidoro a Sancto Ioseph primum collectus, & inceptus. Tum a R.P.F. Petro a Sancto Andrea eiusdem Ordinis Religioso, ac Definitori Generali, nova partitione, novo ordine, nova forma donatus, nec minori ex parte auctus, atque completus; ac demum de Mandato R. admodum P. N. Philippi a SS. Trinitate Praepositi Generalis in lucem editus, Rom, ex Typographia Philippi Mariae Mancini, 1668; Tomus secundus. A R.P. Petro a S. Andrea, eiusdem Ordinis Religioso, ac Definitori Generali compositus, ac de mandato R. admodum P. N. Philippi a SS. Trinitate Praepositi Generalis in lucem editus, Rom, excudebat Philippus M. Mancinus, 1671.
- Iskandar Bēg Munšī*, History of ‘Abbas the Great (*Tārīḳ-e ‘Ālamārā-ye ‘Abbāsī*), übers. v. Roger M. Savory, 3 Bde., Bde. 1 und 2: Boulder, Westview Press, 1978, Bd. 3: (Persian Heritage Series, 28), New York, Bibliotheca Persica, 1986.
- Jeanne de Jésus Séguier* O.C.D., Lettres à son frère, chancelier de France (1643–1668), hg. v. Bernard Hours, Lyon, Centre André Latreille, 1992.
- Joseph de Paris* O.F.M. Cap., Lettres et documents du Père Joseph de Paris concernant les Missions étrangères (1619–1638), hg. v. Guillaume de Vaumas, Lyon, Imprimerie Express, 1942.
- Juan de Jesús María*: siehe *Giovanni di Gesù Maria [Juan de Jesús María] O.C.D.*, Scritti missionari (Collana Ioannes a Iesu Maria, 10), Brüssel, Éditions Soumillion, 1994.
- Kaempfer*, Engelbert, Amoenitatum Exoticarum Politico-Physico-Medicarum Fasciculi V Quibus continentur Variæ Relationes, Observationes & Descriptiones Rerum Persicarum & Ulterioris Asiae multa attentione, in peregrinationibus per universum Orientem, collectae, Lemgo, Meyerus, 1712 (partielle deutsche Übers.: *Kaempfer*, Engelbert, Am Hofe des persischen Großkönigs [1684–85]. Das erste Buch der Amoenitates Exoticae, eingeleitet und in deutscher Bearbeitung hg. v. Walther Hinz [Quellen und Forschungen zur Geschichte der Geographie und Völkerkunde, 7], Leipzig, K. F. Koehler Verlag, 1940).
- Ders.*, Briefe, 1683–1715, hg. v. Detlef Haberland (Engelbert Kaempfer, Werke. Kritische Ausgabe in Einzelbänden, 2), München, Iudicium Verlag, 2001.
- Krusiński*, Tadeusz Juda, S.J.: siehe *Cerceau*, Jean-Antoine Du, S.J. [*Krusiński*, Tadeusz Juda, S.J.], Histoire de la dernière Révolution de Perse, 2 Bde., Paris, chez Briasson, 1728 (1. Ausgabe: Den Haag, chez Gosse & Neaulme, 1728).
- Ders.*, Tragica vertentis belli persici historia per repetitas clades, ab anno 1711 ad annum 1728vum continuata post Gallicos, Hollandicos, Germanicos ac demum Turcicos authoris typos auctior. Authore Patre Thadaeo Krusinski Societatis Jesu missionario persico. Accessit ad eandem Historiam Prodromus iteratis typis subjectus, Lemberg, typis coll. Societatis Jesu, 1740.

- Leandro di Santa Cecilia* O.C.D., Persia ovvero secondo viaggio di F. Leandro di Santa Cecilia Carmelitano Scalzo dell'Oriente. Scritto dal medesimo e dedicato a Sua Altezza Serenissima il Principe Carlo Arciduca d'Austria, Rom, nella stamperia di Angelo Rotili nel Palazzo de' Massimi, 1757.
- Le Comte*, Louis, S.J., Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine, Bd. 1, Paris, chez Jean Anisson, directeur de l'Imprimerie Royale, 1696.
- Legrenzi*, Angelo, Il pellegrino nell'Asia, cioè viaggi del dottor Angelo Legrenzi, fisico, e chirurgo, cittadino veneto, Venedig, Domenico Valvasente, 1705.
- Lettres édifiantes et curieuses, écrites des Missions étrangères. Nouvelle édition: Mémoires du Levant, Bd. 4, Paris, chez J. G. Mérigot le jeune, Libraire, 1780.
- Louis de Sainte-Thérèse* O.C.D., Annales des Carmes déchaussés de France, Paris, chez Charles Angot, 1665.
- Lucas*, Paul, Voyage du Sieur Paul Lucas au Levant: juin 1699–juillet 1703, hg. v. Henri Duranton, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1998.
- Malvasia*, Bonaventura, O.F.M. Conv., Dilucidatio Speculi verum monstrantis. In qua instruitur in Fide Christiana Hamet filius Zin Elabedin in Regno Persarum Princeps, & refellitur liber a Doctoribus Persis editus sub titulo Politor speculi verum monstrantis, Rom, ex Typis Sacrae Congregationis de Fide Propaganda, 1628.
- Manucci*, Niccolao, Storia do Mogor or Mogul India, 1653–1708, engl. Übers. v. William Irvine, Bd. 1 (The Indian Texts Series, 1), London, John Murray, 1907.
- Martinis*, Raphaël de, Iuris Pontificii de Propaganda Fide pars secunda complectens instructiones encyclicas literas etc. ab eadem Congregatione lata, Rom, ex Typographia polyglotta, 1909.
- Mercurio geografico overo Guida geografica in tutte le parti del mondo conforme le tavole di Giacomo Cantelli da Vignola, Bd. 2, Rom, data in luce con direzione e cura da Domenico de Rossi erede di Gio. Giacomo de Rossi nella sua stamperia alla Pace, 1692.
- Montesquieu*, [Charles-Louis de Secondat, Baron de La Brède de], Œuvres complètes de Montesquieu, Bd. 1, hg. v. Jean Éhrard/Catherine Volpilhac-Augier, Oxford, Voltaire Foundation/Neapel, Istituto italiano per gli studi filosofici, 2004.
- Naudé*, Gabriel, Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie, Paris, François Targa, 1625.
- Niebuhr*, Carsten, Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern, Bd. 2, Kopenhagen, gedruckt in der Hofdruckerey bey Nicolaus Moeller, 1778.
- Noirfontaine*, Françoise de, Croire, souffrir et résister. Lettres de religieuses opposantes à la bulle *Unigenitus* adressées aux évêques Charles-Joachim Colbert de Croissy et Jean Soanen, 1720–1740, Paris, Nolin, 2009.
- Olearius*, Adam, Vermehrte Neue Beschreibung der Muscowitischen und Persischen Reyse, so durch Gelegenheit einer Holsteinischen Gesandtschaft an

den Russischen Zaar und König in Persien geschehen, Schleswig, gedruckt in der Fürstl. Druckerey, durch Johan Holwein, 1656.

*Pacifique de Provins* O.F.M. Cap., *Le voyage de Perse et brève relation du voyage des Îles de l'Amérique* [1645], hg. v. P. Godefroy de Paris, O.F.M. Cap./P. Hilaire de Wingene, O.F.M. Cap. (Bibliotheca Seraphico-Cappuccina, Sectio historica, Bde. 3 und 4), Assisi, Collegio S. Lorenzo da Brindisi dei Minori Cappuccini, 1939.

*Pallu*, François, *Lettres de Monseigneur Pallu écrites de 1654 à 1684*. Texte établi par Adrien Launay, de la Société des Missions Étrangères. Présentation et appareil critique par Frédéric Mantiene, Paris, Les Indes savantes, 2008.

*Pereira Fidalgo da Silveira*, Gregório, *Relação da jornada que fez o doutor Gregório Pereira Fidalgo, chanceler do Estado da Índia e do Conselho de Sua Maj.de, indo por embaixador a el-rei da Pérsia, Bandar-i Kung, 25.10.1697*, ed. in: Jean Aubin, *L'ambassade de Gregório Pereira Fidalgo à la cour de Châh Soltân-Hosseyn, 1696–1697*, Lissabon, Comité national portugais pour la célébration du 2500<sup>e</sup> anniversaire de la fondation de la monarchie en Perse, 1971, 28–91.

*Perniola*, Vito (Hg.), *The Catholic Church in Sri Lanka. The Dutch Period*, Bd. 1: 1658 to 1711, Bd. 2: 1712 to 1746, Bd. 3: 1747 to 1795 (The Ceylon Historical Journal. Monograph Series, 3, 5, 11), Dehiwala, Tisara Prakasakayo Ltd., 1983, 1985.

*Philippus a Sanctissima Trinitate* [*Philippe de la Très Sainte Trinité*] O.C.D., *Itinerarium Orientale R.P.F. Philippi a SS<sup>ma</sup> Trinitate Carmelitae Discalceati ab ipso conscriptum*. In quo varii successus Itineris, plures Orientis Regiones, earum Montes, Maria & Flumina, Series Principum, qui in eis dominati sunt, Incolae tam Christiani, quam Infideles Populi. Animalia, Arbores, Plantae & Fructus; Religiosorum in Oriente Missiones, ac varii celebres eventus describuntur, Lyon, sumptibus Antonii Iullieron in vico Racemi, sub signo duarum Viperarum, 1649 (franz. Ausgabe: *Voyage d'Orient du R.P. Philippe de la Très Sainte Trinité, Carme Déchaussé, où il décrit les divers succès de son voyage, plusieurs régions d'Orient, leurs montagnes, leurs mers et leurs fleuves, la chronologie des princes qui y ont dominé, leurs habitants tant chrétiens qu'infidèles, les animaux, les arbres, les plantes, et les fruits qui s'y trouvent, et enfin les missions des religieux qui y ont été fondées, et les divers événements qui y arrivèrent*, Lyon, chez Antoine Jullieron, 1652).

*Ders.*, *Historia V.P. Dominici a Iesu Maria Discalceatorum Ordinis Beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmelo Congregationis S. Eliae Praepositi Generalis*. In qua mirabilis eius Vita, Virtutes Heroicae, eximia Miracula, et communicationes Divinae describuntur per R.P. Fr. Philippum a Sanctissima Trinitate, Lyon, sumptibus Antonii Iullieron, 1659.

*Ders.*, *Theologia carmelitana, sive Apologia scholastica religionis carmelitanae pro tuenda suae nobilitatis antiquitate*. In qua eius fundatio ab Elia Propheta Sanctissimo, & continuata successio haereditaria demonstrantur. Ac multacirca



- Fundatorem, & Inclytos quam plures Alumnos circa Regulam, Nomen, Privilegia, & regulares observantias proposita dubia resolvuntur. Authore Reverendiss. P. Philippo a Sanctiss. Trinitate Carmelitarum Discalceatorum Praeposito Generali, Priore S. Montis Carmeli, & S. Congreg. Indicis Consultore, Rom, sumptibus Philippi M. Mancini, 1665.
- Pouillet*, [Nicolas], Nouvelles relations du Levant qui contiennent diverses remarques fort curieuses non encore observées touchant la religion, les mœurs et la politique de plusieurs peuples [...], Seconde partie, Paris, chez Louis Billaine, 1668.
- Primae Constitutiones Congregationis Sancti Eliae O.C.D. anno 1599 a Card. P. Pinelli, auctoritate Apostolica approbatae, a fr. *Valentino a S. Maria* editae, Rom, apud Curiam Generalem, 1973.
- Privilegia Fratrum Discalceatorum Beatae Mariae Virginis de Monte Carmelo, quae sparsim hucusque ferebantur, in commune Congregationis bona collecta, Rom, ex Typographia Camerae Apostolicae, 1617.
- Próspero del Espíritu Santo* O.C.D., Próspero del Espíritu Santo (1583–1653). Relaciones y cartas, hg. v. Víctor Zubizarreta (Monumenta Historica Carmeli Teresiani, 23), Rom, Teresianum, 2006.
- Ders.*, Compendio delle cose più notabili successe nella nostra missione di Persia dall'anno 1621 fino a questo presente 1624, narrate al Nostro P. Fra Paulo di Gesù Maria, Preposito Generale delli Carmelitani Scalzi, dal P. Fra Prospero dello Spirito Santo, Priore di Haspahan, venuto a Roma di commune consenso delli altri padri ad ottener maggiori aiuti per la salute di quell'anime, ed. in: Próspero del Espíritu Santo (1583–1653). Relaciones y cartas, hg. v. Víctor Zubizarreta (Monumenta Historica Carmeli Teresiani, 23), Rom, Teresianum, 2006, 68–107.
- Ders.*, Breve relatione delle cose che sono state fatte en la Persia in questi 4 anni prossimi passati, ed. in: ebd., 108–144.
- Ders.*, Breve suma de la historia de los sucesos de la misión de Persia de los Carmelitas Descalzos desde el año de 1621 hasta el de 1624, Madrid, por la viuda de Alonso Martín, 1626, ed. in: ebd., 145–175.
- Ders.*, Compendio delle cose più notabili successe nella nostra missione di Persia dal anno 1621 fino a questo presente 1625 narrata al N.P. Fra Paulo di Gesù Maria, Preposito Generale delli Carmelitani Scalzi, dal P. Fra Prospero dello Spirito Santo, Priore di Haspahan, venuto a Roma di commun consenso delli altri padri ad ottener maggiori aiuti per la salute di quell'anime, ed. in: ebd., 176–196.
- Rabbath*, Antoine, Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient (XVI<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> siècle), Bd. 1 (in drei Faszikeln), Paris, A. Picard & fils/Leipzig, Otto Harrassovitz/London, Luzac et Co., 1905–1907.
- Raphaël du Mans* O.F.M. Cap.: siehe *Richard*, Francis, Raphaël du Mans, missionnaire en Perse au XVII<sup>e</sup> siècle, Bd. 1: Biographie. Correspondance, Bd. 2: Estats et Mémoire (Moyen Orient & Océan Indien XVI<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> s., 9/1 und 2), Paris, L'Harmattan, 1995.

- Regula primitiva et Constitutiones Fratrum Discalceatorum Congregationis S. Eliae Ordinis B. Virginis Mariae de Monte Carmelo, Rom, ex typographia Gulielmi Facciotti, 1611.
- Rhodes*, Alexandre de, S.J., Les divers voyages et missions du père Alexandre de Rhodes. Troisième partie, in: ders., Divers voyages et missions du P. Alexandre de Rhodes en la Chine, et autres Royaumes de l'Orient, avec son retour en Europe par la Perse et l'Arménie, Paris, chez Sébastien Cramoisy et Gabriel Cramoisy, 1653.
- Ricci*, Matteo, S.J., Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina, scritta da Matteo Ricci S.I. nuovamente edita e ampiamente commentata col sussidio di molte fonti inedite e delle fonti cinesi da Pasquale M. D'Elia S.I., 3 Bde. (Fonti ricciane. Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina 1579–1615), Rom, Libreria dello Stato, 1942–1949.
- Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio cuius Ioannes Dominicus Mansi et post ipsius mortem Florentinus et Venetus editores ab anno 1758 ad annum 1798 priores triginta unum tomos ediderunt nunc autem continuata et Deo favente absoluta curantibus Ioanne Baptista *Martin* [...] et R.P. Ludovico *Petit* [...], Bd. 46: Synodi Melchitarum, 1716–1902, Paris, expensis Huberti Welter, bibliopolae, 1911.
- Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu, Bd. 3: Textus latinus (Monumenta ignatiana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta, 3. Reihe/Monumenta Historica Societatis Jesu 65), Rom, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1938.
- Schillinger*, Franz Caspar, Persianische und Ost-Indianische Reis welche Frantz Caspar Schillinger von Ettlingen der Marggrafschaft Baaden [...] durch das Türkische Gebiet im Jahr 1699 angefangen und 1702 vollendet, darbey ein warhaffter Bericht etlicher Begebenheiten die sich Zeit solcher vierjährigen Reise [...] zugetragen: Neben Beschreibung vieler Orientalischen Völckern; dero Landschafften, Religion [...] Mit beygesetzter Darstellung deren zahmen und wilden Thieren, Nürnberg, Lochner, 1707.
- Sicard*, Claude, S.J., Œuvres, hg. v. Maurice Martin, 3 Bde., Kairo, Institut français d'archéologie orientale, 1982.
- Silva y Figueroa*, García de, Comentarios de la Embaxada al Rey Xa Abbas de Pérsia (1614–1624), Teil 1 und 2, hg. v. Rui Manuel Loureiro/Ana Cristina Costa Gomes/Vasco Resende (Estudos & Documentos, 9), Lissabon, Centro de História de Além-Mar, 2011.
- Speelman*, Cornelis, Journal der Reis van den Gezant der O.I. Compagnie Joan Cunaeus naar Perzië in 1651–1652 door Cornelis Speelman, hg. v. Albertus Hotz (Werken uitgegeven door het Historisch Genootschap [gevestigd te Utrecht], 3. Reihe, 26), Amsterdam, Johannes Müller, 1908.

- Stodart*, Robert, *The Journal of Robert Stodart: Being an Account of his Experiences as a Member of Sir Dodmore Cotton's Mission in Persia in 1628–29*. Published from the Unique Manuscript Preserved in the Bodleian Library, with an Introduction and Notes by Sir E. Denison Ross, London, Luzac & co., 1935.
- Tavernier*, Jean-Baptiste, *Les six voyages de Jean-Baptiste Tavernier, [...] qu'il a faits en Turquie, en Perse, et aux Indes [...]*, Bd. I, Paris, G. Clouzier et C. Barbin, 1676.
- Ders.*, *Histoire de la conduite des Hollandais en Asie*, in: *ders.*, *Recueil de plusieurs relations et traités singuliers et curieux de J. B. Tavernier, chevalier, baron d'Aubonne, qui n'ont point été mis dans ses six premiers voyages*, Paris, Gervais Clouzier, 1679.
- Thévenot*, Jean de, *Suite du Voyage de Levant, dans laquelle après plusieurs remarques très singulières sur des particularités de l'Égypte, de la Syrie, de la Mésopotamie, de l'Euphrate et du Tygre, il est traité de la Perse et autres États sujets au Roi de Perse, ainsi que de sa cour, et des religions, gouvernements, mœurs, forces, langues, sciences, arts et coutumes des peuples de ce grand empire [...]*, Paris, chez Charles Angot, 1674.
- Thomas a Jesu [Tomás de Jesús]* O.C.D., *Stimulus missionum, sive de propaganda a religiosis per universum orbem fide. Ubi de dignitate, et utilitate huius functionis, et quod animarum cura, post Ecclesiae Praelatos, praecipue ad religiosos ordines pertineat. Adiuncta brevi collectione privilegiorum et gratiarum, quae a Summis Pontificibus concessae sunt religiosis inter haereticos, et infideles, in propagatione Fidei laborantibus*, Rom, apud Iacobum Mascardum, 1610.
- Ders.*, *De procuranda salute omnium gentium, Schismaticorum, Haereticorum, Iudaeorum, Sarracenorum, caeterorumque Infidelium libri XII quibus impiissimarum sectarum, maxime orientalium, ritus ad Historiae fidem narrantur, errores ad veritatis lucem confutantur. Accedit pro laborantibus inter Infideles brevis casuum resolutio, gratiarum ac privilegiorum compendium, et pro conversis catechismus*, Antwerpen, sumptibus viduae et haeredum Petri Belleri, 1613.
- Vasi*, Giuseppe, *Delle magnificenze di Roma antica e moderna libro secondo, che contiene le piazze principali di Roma con obelischi, colonne, ed altri ornamenti*, Rom, nella stamperia di Apollo, presso gli eredi Barbiellini, 1752.
- Verricelli*, Angelo Maria, C.R., *Quaestiones morales ut plurimum novae, ac peregrinae, seu Tractatus de apostolicis missionibus sequentibus titulis comprehensus*, Venedig, apud Franciscum Baba, 1656.
- Villoite*, Jacques, S.J., *Commentarius in Evangelia*, Rom, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1714.
- Ders.*, *Dictionarium Novum Latino-Armenum ex praecipuis Armeniae linguae scriptoribus concinnatum. In quo, praeter adjunctos singularum vocum sensus multiplices, multa etiam Theologica, Physica, Moralia, Historica, Mathematica, Geographica, Chronologica suis quaeque locis passim explicantur. Accessit*

- Tabula chronologica Regum et Patriarcharum utriusque Armeniae. Auctore P. Jacobo Villotte, Soc. Iesu apud Armenios per annos XXV missionario, Rom, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1714.
- Ders.*: siehe [Frizon, Nicolas, S.J./Villotte, Jacques, S.J.], Voyages d'un missionnaire [Jacques Villotte S.J.] de la Compagnie de Jésus en Turquie, en Perse, en Arménie, en Arabie, et en Barbarie, Paris, Jacques Vincent, 1730.
- Wohlmuth*, Josef (Hg.), Konzilien der Neuzeit: Konzil von Trient (1545–1563), Erstes Vatikanisches Konzil (1869/70), Zweites Vatikanisches Konzil (1962–1965), Indices (Dekrete der ökumenischen Konzilien, 3), Paderborn/München/Wien/Zürich, Ferdinand Schöningh, 2002.

## Fachliteratur

- Abdullah*, Thabit A. J., Merchants, Mamluks, and Murder. The Political Economy of Trade in Eighteenth-Century Basra, Albany, SUNY Press, 2001.
- Abisaab*, Rula Jurdi, Converting Persia. Religion and Power in the Safavid Empire, London/New York, I. B. Tauris, 2004.
- Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde. La Curie romaine et les *dubia circa sacramenta*, in: Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée 121/1 (2009), 5–217.
- Aghassian*, Michel/*Kévonian*, Kéram, Le commerce arménien dans l'Océan Indien aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles, in: Denys Lombard/Jean Aubin (Hg.), Marchands et hommes d'affaires asiatiques dans l'Océan Indien et la Mer de Chine, 13<sup>e</sup>–20<sup>e</sup> siècles (Portes, routes, trafics, 29), Paris, Éditions de l'EHÉSS, 1988, 155–181.
- Ago*, Renata, Carriere e clientele nella Roma barocca, Rom/Bari, Editori Laterza, 1990.
- Dies.*, Hegemony over the Social Scene and Zealous Popes (1676–1700), in: Gianvittorio Signorotto/Maria Antonietta Visceglia (Hg.), Court and Politics in Papal Rome, 1492–1700, Cambridge (usw.), Cambridge U.P., 2002, 229–246.
- Ahlgren*, Gillian T.W., Teresa of Avila and the Politics of Sanctity, Ithaca/London, Cornell U.P., 1996.
- Alam*, Muzaffar, The Languages of Political Islam. India 1200–1800, Chicago, U. of Chicago P., 2004.
- Ders./Subrahmanyam*, Sanjay, Catholics and Muslims in the Court of Jahangir (1608–1611), in: dies., Writing the Mughal World. Studies on Culture and Politics, New York, Columbia U.P., 2011, 249–310 (Erstpublikation: Frank Disputations. Catholics and Muslims in the Court of Jahangir [1608–11], in: The Indian Economic and Social History Review 46 [2009], 457–511).
- Albera*, Dionigi, Pèlerinages mixtes et sanctuaires »ambigus« en Méditerranée, in: Sylvia Chiffolleau/Anna Madœuf (Hg.), Pèlerinages en Moyen Orient et au

- Maghreb. Espaces publics, espaces du public, Damaskus, Institut français du Proche-Orient, 2005, 347–378.
- Ders./Courougli, Maria* (Hg.), *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean. Christians, Muslims, and Jews at Shrines and Sanctuaries*, Bloomington/Indianapolis, Indiana U.P., 2012.
- Alberts, Tara*, *Conflict and Conversion. Catholicism in Southeast Asia, 1500–1700*, Oxford, Oxford U.P., 2013.
- Alden, Dauril*, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond, 1540–1750*, Stanford, Stanford U.P., 1996.
- Alfani, Guido*, *Fathers and Godfathers. Spiritual Kinship in Early-Modern Italy*, Farnham, Ashgate, 2009.
- Ders./Castagnetti, Philippe/Gourdon, Vincent* (Hg.), *Baptiser. Pratique sacramentelle, pratique sociale (XVI<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècles)*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2009.
- Ders./Gourdon, Vincent*, *Spiritual Kinship and Godparenthood. An Introduction*, in: dies. (Hg.), *Spiritual Kinship in Europe, 1500–1900*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2012, 1–43.
- Alfieri, Fernanda/Ferlan, Claudio* (Hg.), *Avventure dell'obbedienza nella Compagnia di Gesù. Teorie e prassi fra XVI e XIX secolo*, Bologna, Il Mulino, 2012.
- Algar, Hamid, Darviš*, in: *Encyclopaedia Iranica online*, URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/darvis> (Zugriff: 19.1.2016).
- Alonso, Carlos*, *Clemente VIII y la fundación de las misiones católicas en Persia. Un capítulo previo a la penetración de los misioneros agustinos*, in: *La Ciudad de Dios* 171 (1958), 196–240.
- Ders.*, *Nuevas aportaciones para la historia del primer viaje misional de los Carmelitas Descalzos a Persia (1603–1608)*, in: *Misionaria Hispanica* 19 (1958), 249–287.
- Ders.*, *Due lettere riguardanti i primi tempi delle missioni agostiniane in Persia*, in: *Analecta Augustiniana* 24 (1961), 152–201.
- Ders.*, *Stato delle missioni agostiniane nelle Indie orientali secondo una relazione inedita del 1640*, in: *Analecta Augustiniana* 25 (1962), 290–325.
- Ders.*, *Misiones de la orden de San Agustín en Georgia (1628–1639)*, in: *Analecta Augustiniana* 28 (1965), 219–280.
- Ders.*, *El P. José del Rosario O.S.A. y la misión agustiniana de Persia*, in: *Analecta Augustiniana* 29 (1966), 272–315.
- Ders.*, *Los Mandeos y las misiones católicas en la primera mitad del s. XVII* (*Orientalia Christiana Analecta*, 179), Rom, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1967.
- Ders.*, *Angel María Cittadini, OP, arzobispo de Naxiwan († 1629). Una iniciativa de Propaganda Fide en favor de Armenia* (*Studia Ephemeridis »Augustinianum«*, 6), Rom, Studium Theologicum »Augustinianum«, 1970.

- Ders.*, Nueva documentación inédita sobre las misiones agustinianas en la India y en Persia (1571–1609), in: *Analecta Augustiniana* 33 (1970), 309–393.
- Ders.*, Miscellánea misionaria agostiniana (sec. XVII), in: *Analecta Augustiniana* 34 (1971), 239–294.
- Ders.*, El convento agustiniano de Ispahan durante el período 1621–1671. Documentación inédita, in: *Analecta Augustiniana* 36 (1973), 247–308.
- Ders.*, El P. Antonio de Gouvea, OSA, y la embajada persa de Denzîg Beg (1609–1612). Documentación inédita, in: *Analecta Augustiniana* 38 (1975), 63–93.
- Ders.*, El P. Simón de Moraes, pionero de las misiones agustinianas en Persia († 1585), in: *Analecta Augustiniana* 42 (1979), 343–372.
- Ders.*, Cartas del P. Melchor de los Ángeles, OSA, y otros documentos sobre su actividad en Persia (1610–1619), in: *Analecta Augustiniana* 44 (1981), 249–298.
- Ders.*, El convento agustiniano de Ispahan durante el período 1690–1702, in: *Archivo Agustiniiano* 57 (1983), 141–184.
- Ders.*, Novísimo florilegio documental sobre los Agustinos en Persia (1608–1622), in: *Analecta Augustiniana* 50 (1987), 47–119.
- Ders.*, El primer viaje desde Persia a Roma del P. Vicente de S. Francisco, OCD (1609–1611), in: *Teresianum* 40 (1989), 517–550.
- Ders.*, Alejo de Meneses, OSA (1559–1617), arzobispo de Goa (1595–1612). Estudio biográfico (Estudios de historia agustiniana, 4), Valladolid, Estudio Agustiniiano, 1992.
- Ders.*, Antonio de Gouvea, O.S.A., diplomático y visitador apostólico en Persia († 1628) (Estudios de historia agustiniana, 5), Valladolid, Estudio Agustiniiano, 2000.
- Ders.*, *Os Agostinhos em Portugal*, Madrid, Ediciones Religión y Cultura, 2003.
- Amadouni*, Garabed, Le rôle historique des hiéromoines arméniens, in: *Il monachismo orientale. Atti del Convegno di Studi Orientali che sul predetto tema si tenne a Roma, sotto la direzione del Pontificio Istituto Orientale, nei giorni 9–12 aprile 1958* (*Orientalia Christiana analecta*, 153), Rom, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1958, 279–305.
- Ambrosius a Sancta Teresia*, *Nomenclator missionariorum ordinis Carmelitarum discalceatorum*, Rom, apud Curiam Generalitiam, 1944.
- Ders.*, *Hierarchia carmelitana seu series illustrium praesulum ecclesiasticorum ex ordine carmelitarum discalceatorum*, Rom, apud Curiam Generalitiam, [ohne Jahr].
- Amin*, Abdul Amir, *British Interests in the Persian Gulf*, Leiden, Brill, 1967.
- Amsler*, Nadine, *Jesuits and Matriarchs. Domestic Worship in Early Modern China*, Seattle/London, U. of Washington P., 2018.
- Anagnostou*, Sabine, *Jesuiten in Spanisch-Amerika als Übermittler von heilkundlichem Wissen* (*Quellen und Studien zur Geschichte der Pharmazie*, 78), Stuttgart, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, 2000.

- Dies.*, Missionspharmazie. Konzepte, Praxis, Organisation und wissenschaftliche Ausstrahlung (Sudhoffs Archiv. Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte, Beihefte, 60), Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2011.
- Andrea*, Bernadette, Elizabeth I and Persian Exchanges, in: Charles Beem (Hg.), *The Foreign Relations of Elizabeth I*, New York/Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2011, 169–199.
- Andretta*, Elisa, *Roma medica. Anatomie d'un système médical au XVI<sup>e</sup> siècle* (Collection de l'École française de Rome, 448), Rom, École française de Rome, 2011.
- Dies.*, *Medicina e comunità religiose nella Roma del secondo Cinquecento. Il caso dei Gesuiti e degli Oratoriani*, in: Maria Pia Donato/Luc Berlivet/Sara Cabibo/Raimondo Michetti/Marilyn Nicoud (Hg.), *Médecine et religion. Compétitions, collaborations, conflits (XII<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècles)* (Collection de l'École française de Rome, 476), Rom, École française de Rome, 2013, 115–138.
- Angenendt*, Arnold, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kults vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, 2. überarbeitete Auflage, Hamburg, Nikol Verlagsgesellschaft, 2007.
- Anzali*, Ata, *Safavid Shi'ism, the Eclipse of Sufism and the Emergence of 'Irfān*, unveröffentlichte *PhD thesis*, Rice University, 2012.
- Aranha*, Paolo, *Sacramenti o saṃskārah? L'illusione dell'accommodatio nella controversia dei riti malabarici*, in: *Cristianesimo nella storia* 31 (2010), 621–646.
- Ders.*, *The Social and Physical Spaces of the Malabar Rites Controversy*, in: Giuseppe Marcocci/Wietse de Boer/Aliocha Maldavsky/Ilaria Pavan (Hg.), *Space and Conversion in Global Perspective*, Leiden/Boston, Brill, 2014, 214–232.
- Arasaratnam*, Sinnappah, *Dutch Power in Ceylon, 1658–1687*, Amsterdam, Djambatan, 1958.
- Ders.*, *Oratorians and Predikants. The Catholic Church in Ceylon under Dutch Rule*, in: *Ceylon Journal of Historical and Social Studies* 1 (1958), 216–222.
- Ders.*, *Reverend Philippus Baldaeus – His Pastoral Work in Ceylon 1656–1665*, in: *Ceylon Journal of Historical and Social Studies* 3 (1960), 27–37.
- Ders.*, *The First Century of Protestant Christianity in Jaffna 1658–1750*, in: *Indian Church History Review* 19 (1985), 39–54.
- Archinard*, André/Heyer, Théophile, *Genève et Constantinople. 1592–1732*, in: *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français* 10 (1861), 233–258.
- Asch*, Ronald G., *Europäischer Adel in der Frühen Neuzeit. Eine Einführung*, Köln/Weimar/Wien, Böhlau Verlag, 2008.
- Ders./Duchhardt*, Heinz (Hg.), *Der Absolutismus – ein Mythos? Strukturwandel monarchischer Herrschaft in West- und Mitteleuropa (ca. 1550–1700)*, Köln/Weimar/Wien, Böhlau Verlag, 1996.
- Asher*, Catherine B./Talbot, Cynthia, *India Before Europe*, Cambridge (usw.), Cambridge U.P., 2006.

- Aslanian*, Sebouh David, Social Capital, »Trust« and the Role of Networks in Julfan Trade. Informal and Semi-formal Institutions at Work, in: *Journal of Global History* 1 (2006), 383–402.
- Ders.*, The Circulation of Men and Credit. The Role of the Commenda and the Family Firm in Julfan Society, in: *Journal of Economic and Social History of the Orient* 50 (2007), 124–171.
- Ders.*, The Salt in a Merchant's Letter. The Culture of Julfan Correspondence in the Indian Ocean and the Mediterranean, in: *Journal of World History* 19 (2008), 127–188.
- Ders.*, From the Indian Ocean to the Mediterranean. The Global Trade Networks of Armenian Merchants from New Julfa, Berkeley/New York/London, U. of California P., 2011.
- Ders.*, Reader Response and the Circulation of Mkhit'arist Books across the Armenian Communities of the Early Modern Indian Ocean, in: *Journal of the Society for Armenian Studies* 22 (2013), 31–70.
- Ders.*, The Early Arrival of Print in Safavid Iran: New Light on the First Armenian Printing Press in New Julfa, Isfahan (1636–1650, 1686–1693), in: *Handes Amsorya* 128 (2014), 381–468.
- Ders.*, Port Cities and Printers: Reflections on Early Modern Global Armenian Print Culture, in: *Book History* 17 (2014), 51–93.
- Ders.*, Julfan Merchants and European East India Companies: Overland Trade, Protection Costs, and the Limits of Collective Self-Representation in Early Modern Safavid Iran, in: Nobuaki Kondo (Hg.), *Mapping Safavid Iran (Studia Culturae Islamicae, 105)*, Fuchu, Tokio, Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, 2015, 189–222.
- Aubin*, Jean, L'ambassade de Gregório Pereira Fidalgo à la cour de Châh Soltân-Hosseyn, 1696–1697, Lissabon, Comité national portugais pour la célébration du 2500<sup>e</sup> anniversaire de la fondation de la monarchie en Perse, 1971.
- Arwad*, Abdul Aziz M., The Gulf in the Seventeenth Century, in: *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies* 12 (1985), 123–134.
- Axworthy*, Michael, *The Sword of Persia. Nader Shah from Tribal Warrior to Conquering Tyrant*, London/New York, I. B. Tauris, 2006.
- Ayoub*, Mahmoud, Cult and Culture. Common Saints and Shrines in Middle Eastern Popular Piety, in: Richard G. Hovannisian/Georges Sabagh (Hg.), *Religion and Culture in Medieval Islam*, Cambridge (usw.), Cambridge U.P., 1999, 103–115.
- Babaié*, Sussan, Isfahan and its Palaces. Statecraft, Shi'ism and the Architecture of Conviviality in Early Modern Iran, Edinburgh, Edinburgh U.P., 2008.
- Dies./Babayan*, Kathryn/*Baghdiantz McCabe*, Ina/*Farhad*, Massumeh, *Slaves of the Shah. New Elites of Safavid Iran*, London/New York, I. B. Tauris, 2004.



- Babayan, Kathryn*, *Mystics, Monarchs, and Messiahs. Cultural Landscapes of Early Modern Iran*, Cambridge (Mass.)/London, Harvard U.P., 2002.
- Babel, Antony*, *Histoire corporative de l'horlogerie, de l'orfèvrerie et des industries annexes (Mémoires et documents, publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève, 33)*, Genf, A. Jullien, George et Cie., 1916.
- Ders.*, *L'horlogerie genevoise à Constantinople et dans le Levant du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Genf, 1926 (Auszug aus: *Étrennes Genevoises 1927*).
- Baciocchi, Stéphane/Duhamelle, Christophe* (Hg.), *Reliques romaines. Invention et circulation des corps saints des catacombes à l'époque moderne (Collection de l'École française de Rome, 519)*, Rom, École française de Rome, 2016.
- Badea, Andreea*, *Praktiken der römischen Bücherzensur im 17. und 18. Jahrhundert. Zur Einführung*, in: Arndt Brendecke (Hg.), *Praktiken der Frühen Neuzeit. Akteure – Handlungen – Artefakte (Frühneuzeit-Impulse, 3)*, Köln/Weimar/Wien, Böhlau Verlag, 2015, 332–337.
- Baer, Marc David*, *Honored by the Glory of Islam. Conversion and Conquest in Ottoman Europe*, Oxford, Oxford U.P., 2008.
- Baernstein, P. Renée*, *A Convent Tale. A Century of Sisterhood in Spanish Milan*, New York/London, Routledge, 2002.
- Baghdiantz McCabe, Ina*, *The Shah's Silk for Europe's Silver. The Eurasian Trade of the Julfa Armenians in Safavid Iran and India (1530–1750)*, Atlanta, Scholars Press, 1999.
- Dies.*, *Princely Suburb, Armenian Quarter or Christian Ghetto? The Urban Setting of New Julfa in the Safavid Capital of Isfahan*, in: *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée 107–110 (2005)*, 415–436.
- Dies.*, *Caucasian Elites and Early Modern State-Building in Safavid Iran*, in: Sushil Chaudhury/Kéram Kévonian (Hg.), *Les Arméniens dans le commerce asiatique au début de l'ère moderne/Armenians in Asian Trade in the Early Modern Era*, [Paris], Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2007, 91–102.
- Dies.*, *Orientalism in Early Modern France. Eurasian Trade, Exoticism, and the Ancien Régime*, Oxford/New York, Berg, 2008.
- Baiburtian, Vahan*, *Participation of Iranian Armenians in the World Trade in the 17<sup>th</sup> Century*, in: Sushil Chaudhury/Kéram Kévonian (Hg.), *Les Arméniens dans le commerce asiatique au début de l'ère moderne/Armenians in Asian Trade in the Early Modern Era*, [Paris], Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2007, 43–48.
- Bailey, Gauvin Alexander*, »The Truth-Showing Mirror«. *Jesuit Catechism and the Arts in Mughal India*, in: John W. O'Malley/Gauvin Alexander Bailey/Steven J. Harris/T. Frank Kennedy (Hg.), *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540–1773*, Toronto/Buffalo/London, U. of Toronto P., 1999, 380–401.
- Baladouni, Vahé/Makepeace, Margaret*, *Armenian Merchants of the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries: English East India Company Sources (Transactions*

- of the American Philosophical Society Held at Philadelphia for Promoting Useful Knowledge, 88/5), Philadelphia, American Philosophical Society, 1998.
- Baldan*, Alessandro, *Storia della Riviera del Brenta*, Bd. 3, Abano Terme, Francisci, 1988.
- Ball*, Valentine, On the Values of Coins, Weights, and Measures Referred to by Tavernier, in: Jean-Baptiste Tavernier, *Travels in India by Jean-Baptiste Tavernier, Baron of Aubonne*, übersetzt v. Valentine Ball, Bd. 1, London, Macmillan and Co., 1889, 411–420.
- Barendse*, René J., The Long Road to Livorno. The Overland Messenger Services of the Dutch East India Company in the Seventeenth Century, in: *Itinerario* 12 (1988), 25–43.
- Ders.*, *The Arabian Seas. The Indian Ocean World of the Seventeenth Century*, Armonk N. Y., M. E. Sharpe, 2002.
- Ders.*, *Arabian Seas 1700–1763*, Bd. 1: The Western Indian Ocean in the Eighteenth Century, Bd. 2: Kings, Gangsters and Companies, Bd. 3: Men and Merchandise, Bd. 4: Europe in Asia (European Expansion and Indigenous Response, 3/1–4), Leiden/Boston, Brill, 2009.
- Barreto Xavier*, Ángela/Županov, Ines G., *Catholic Orientalism. Portuguese Empire, Indian Knowledge (16<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> Centuries)*, New Delhi, Oxford U.P., 2015.
- Bassi*, Elena, *Ledilizia veneziana nei secoli XVII e XVIII*, in: *Critica d'Arte* 19 (1957), 2–21.
- Bastian*, Corina, *Verhandeln in Briefen. Frauen in der höfischen Diplomatie des frühen 18. Jahrhunderts (Externa. Geschichte der Außenbeziehungen in neuen Perspektiven, 4)*, Köln/Weimar/Wien, Böhlau Verlag, 2013.
- Baudiment*, Louis, François Pallu, principal fondateur de la Société des Missions étrangères, Paris, Gabriel Beauchesne et ses Fils, 1934.
- Bauer*, Thomas, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin, Verlag der Weltreligionen, 2011.
- Bayani*, Khanbaba, *Les relations de l'Iran avec l'Europe occidentale à l'époque safavide (Portugal, Espagne, Angleterre, Hollande et France) (avec documents inédits)*, Paris, Les Presses modernes, 1937.
- Bayly*, Susan, *Saints, Goddesses and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society 1700–1900*, Cambridge (usw.), Cambridge U.P., 1989.
- Beckmann*, Jean, *La Congrégation de la Propagation de la Foi face à la politique internationale*, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft/Nouvelle Revue de science missionnaire* 19 (1963), 241–271.
- Bebringer*, Wolfgang, *Im Zeichen des Merkur. Reichspost und Kommunikationsrevolution in der Frühen Neuzeit (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 189)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.
- Belin*, Christian, *La conversation intérieure. La méditation en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Honoré Champion, 2002.

- Bellingeri*, Giampiero, Sugli Sceriman rimasti a Giulfra. Devozione agli ultimi Safavidi, in: Boghos Levon Zekiyan/Aldo Ferrari (Hg.), *Gli Armeni e Venezia. Dagli Sceriman a Mechitar. Il momento culminante di una consuetudine millenaria*, Venedig, Istituto veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2004, 93–124.
- Benigno*, Francesco, Ripensare il nepotismo papale nel Seicento, in: *Società* 12 (2006), 93–113.
- Benton*, Lauren A., *Law and Colonial Cultures. Legal Regimes in World History. 1400–1900*, Cambridge (usw.), Cambridge U.P., 2002.
- Ben-Zaken*, Avner, *Cross-Cultural Scientific Exchanges in the Eastern Mediterranean, 1560–1660*, Baltimore, The John Hopkins U.P., 2010.
- Berchet*, Guglielmo, *La Repubblica di Venezia e la Persia*, Turin, Tipografia G. B. Paravia e Comp., 1865.
- Beretta*, Francesco, L'archivio della Congregazione del Sant'Ufficio. Bilancio provvisorio della storia e natura dei fondi d'Antico Regime, in: Andrea Del Col/Giovanna Paolin (Hg.), *L'inquisizione romana. Metodologia delle fonti e storia istituzionale. Atti del Seminario internazionale, Montereale Valcellina, 23 e 24 settembre 1999 (Inquisizione e Società, Quaderni, 1)*, Trieste, Edizioni Università di Trieste/Montereale Valcellina, Circolo culturale Menocchio, 2000, 119–144.
- Bertrand*, Romain, *L'histoire à parts égales. Récits d'une rencontre Orient-Occident (XVI<sup>e</sup>–XVII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Éditions du Seuil, 2011.
- Bhattacharya*, Bhaswati, *Armenian-European Relationship in India, 1500–1800. No Armenian Foundation for European Empire?*, in: *Journal of Economic and Social History of the Orient* 48 (2005), 277–322.
- Ders.*, *Making Money at the Place of Manila: Armenians in the Madras–Manila Trade in the Eighteenth Century*, in: *Journal of Global History* 3 (2008), 1–20.
- Ders.*, *The »Book of Will« of Petrus Woskan (1680–1751). Some Insights into the Global Commercial Network of the Armenians in the Indian Ocean*, in: *Journal of Economic and Social History of the Orient* 51 (2008), 67–98.
- Biedermann*, Zoltán, *Mapping the Backyard of an Empire. Portuguese Cartographies of the Persian Littoral during the Safavid Period*, in: Rudi Matthee/Jorge Flores (Hg.), *Portugal, the Persian Gulf and Safavid Persia*, Leuven, Peeters, 2011, 51–78.
- Bilinkoff*, Jodi, *The Avila of Saint Teresa. Religious Reform in a Sixteenth-Century City*, Ithaca/London, Cornell U.P., 1989.
- Dies.*, *Teresa of Jesus and Carmelite Reform*, in: Richard L. DeMolen (Hg.), *Religious Orders of the Catholic Reformation. In Honor of John C. Olin on his Seventy-Fifth Birthday*, New York, Fordham U.P., 1994, 164–186.
- Binz*, Laura Elisabeth, *Latin Missionaries and Catholics in Constantinople 1650–1760. Between Local Religious Culture and Confessional Determination*, unveröffentlichte *PhD thesis*, Europäisches Hochschulinstitut, Florenz, 2013.
- Black*, Christopher F., *The Italian Inquisition*, New Haven/London, Yale U.P., 2009.

- Blanchet, Marie-Hélène/Gabriel, Frédéric* (Hg.), *L'union à l'épreuve du formulaire. Professions de foi entre Églises d'Orient et d'Occident (XIII<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle)* (Collège de France – CNRS. Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 51), Leuven/Paris/Bristol, CT, Peeters, 2016.
- Boaga, Emanuele*, *La soppressione innocenziana dei piccoli conventi in Italia*, Rom, Edizioni di storia e letteratura, 1971.
- Ders.*, *Aspetti e problemi degli ordini e congregazioni religiose nei secoli XVII–XVIII*, in: *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVII–XVIII. Atti del V convegno di aggiornamento (Bologna 3–7 settembre 1979)*, Napoli, Dehoniane, 1982, 91–135.
- Ders.*, *L'opera di Innocenzo XII per la riforma dei regolari*, in: *Bruno Pellegrino* (Hg.), *Riforme, religione e politica durante il Pontificato di Innocenzo XII (1691–1700). Atti del Convegno di Studio (Lecce 11–13 dicembre 1991)*, Galatina, Congedo editore, 1994, 275–306.
- Boase, Thomas S. R.*, *A Seventeenth-Century Typological Cycle of Paintings in the Armenian Cathedral at Julfa*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 13 (1950), 323–327.
- Bonardi, Claudia*, *Gli Sceriman di Venezia da mercanti a possidenti*, in: *Boghos Levon Zekiyán* (Hg.), *Ad limina Italiae/Ar druns Italioy. In viaggio per l'Italia con mercanti e monaci armeni* (Eurasistica. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici. Università degli Studi Ca' Foscari di Venezia, 37; Armeniaca italica, 1), Padua, Editoriale Programma, 1996, 229–250.
- Bonnerot, Olivier*, *La Perse dans la littérature et la pensée françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle. De l'image au mythe*, Paris, Honoré Champion, 1988.
- Bontinck, François*, *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Louvain/Paris, Éditions Nauwelaerts/Béatrice-Nauwelaerts, 1962.
- Borràs i Feliu, Antoni, S.J.*, *Compagnia di Gesù*, in: *Giancarlo Rocca* (Hg.), *La sostanza dell'effimero. Gli abiti degli Ordini religiosi in Occidente*, Rom, Edizioni Paoline, 2000, 460–463.
- Borromeo, Elisabetta*, *Les catholiques à Constantinople. Galata et les églises de rite latin au XVII<sup>e</sup> siècle*, in: *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 107–110 (2005), 227–243.
- Bosma, Ulbe/Raben, Remco*, *Being »Dutch« in the Indies. A History of Creolisation and Empire, 1500–1920*, Singapore, NUS Press/Athens, Ohio U.P., 2008.
- Bossy, John*, *Christianity in the West, 1400–1700*, Oxford, Oxford U.P., 1985.
- Böttrich, Christfried/Ego, Beate/Eißler, Friedmann*, *Elia und andere Propheten in Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- Boudens, Robrecht*, *The Catholic Church in Ceylon under Dutch Rule* (Bibliotheca missionalis, 10), Rom, Officium libri catholici, 1957.
- Bourdieu, Pierre*, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

- Ders.*, *Raisons pratiques. Sur la théorie de la pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1994.
- Boxer*, Charles Ralph, Anglo-Portuguese Rivalry in the Persian Gulf, 1615–1635, in: Edgar Prestage (Hg.), *Chapters in Anglo-Portuguese Relations*, Watford, Voss & Michael, 1935, 46–129 (nachgedruckt in: *ders.*, *Portuguese Conquest and Commerce in Southern Asia, 1500–1750*, London, Variorum Reprints, 1985).
- Ders.*, *The Christian Century in Japan, 1549–1650*, Berkeley/Los Angeles/London, U. of California P., 1951.
- Ders.*, *The Dutch Seaborne Empire: 1600–1800*, New York, Alfred A. Knopf, 1970.
- Ders.*, *The Portuguese Seaborne Empire: 1415–1825*, New York, Alfred A. Knopf, 1975.
- Brakensiek*, Stefan, *Politische Urteilsbildung zwischen Empirie und Tradition. Der Persien-Bericht des Engelbert Kaempfer 1684/85*, in: Sabine Klocke-Daffa/Jürgen Scheffler/Gisela Wilbertz (Hg.), *Engelbert Kaempfer (1651–1716) und die kulturelle Begegnung zwischen Europa und Asien (Lippische Studien, 18)*, Lemgo, Institut für Lippische Landeskunde, 2003, 93–124.
- Brauner*, Christina, *Kompanien, Könige und caboceers. Interkulturelle Diplomatie an Gold- und Sklavenküste im 17. und 18. Jahrhundert (Externa. Geschichte der Außenbeziehungen in neuen Perspektiven, 8)*, Köln/Weimar/Wien, Böhlau Verlag, 2015.
- Brendecke*, Arndt, *Imperium und Empirie. Funktionen des Wissens in der spanischen Kolonialherrschaft*, Köln/Weimar/Wien, Böhlau Verlag, 2009.
- Brentjes*, Sonja, *The Interests of the Republic of Letters in the Middle East*, in: *Science in Context 12* (1999), 435–468.
- Dies.*, *Early Modern Western European Travellers in the Middle East and their Reports about the Sciences*, in: Naşrallāh Pūrġawādī u. a. (Hg.), *Sciences, techniques et instruments dans le monde iranien (X<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> siècle). Actes du colloque tenu à l'Université de Téhéran, 7–9 juin 1998*, Teheran, Presses universitaires d'Iran, 2004, 435–468.
- Dies.*, *Immediacy, Mediation, and Media in Early Modern Catholic and Protestant Representations of Safavid Iran*, in: *Journal of Early Modern History 13* (2009), 173–207.
- Dies.*, *Pride and Prejudice. The Invention of a »Historiography of Science« in the Ottoman and Safavid Empires by European Travellers and Writers in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in: *dies.*, *Travellers from Europe in the Ottoman and Safavid Empires, 16<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> Centuries*, Aldershot, Ashgate, 2010, Text VI, 229–254.
- Dies.*, *The Mathematical Sciences in Safavid Iran. Questions and Perspectives*, in: Denis Hermann/Fabrizio Speziale (Hg.), *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World during the Early-Modern and Modern Periods (Islamkundliche Untersuchungen, 290/Bibliothèque iranienne, 69)*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 2010, 325–402.

- Dies.*, The Presence of Ancient Secular and Religious Texts in Pietro della Valle's (1586–1652) Unpublished and Printed Writings, in: Willem Floor/Edmund Herzig (Hg.), *Iran and the World in the Safavid Age*, London, I. B. Tauris/Iran Heritage Foundation, 2012, 327–345.
- Brincken*, Anna-Dorothee v. den, Die »Nationes Christianorum orientaliū« im Verständnis der lateinischen Historiographie von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts (Kölner Historische Abhandlungen, 22), Köln/Wien, Böhlau Verlag, 1973.
- Brockey*, Liam Matthew, *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579–1724*, Cambridge (Mass.)/London, The Belknap Press of Harvard U.P., 2007.
- Ders.*, *The Visitor. André Palmeiro and the Jesuits in Asia*, Cambridge (Mass.)/London, The Belknap Press of Harvard U.P., 2014.
- Broggio*, Paolo, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI–XVII)*, Rom, Carocci editore, 2004.
- Ders./Castelnau-L'Estoile*, Charlotte de/*Pizzorusso*, Giovanni, *Le temps des doutes. Les sacrements et l'Église romaine aux dimensions du monde*, in: *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée* 121/1 (2009), 5–22.
- Burkardt*, Albrecht, *Les clients des saints. Maladie et quête du miracle à travers les procès de canonisation de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle en France* (Collection de l'École française de Rome, 338), Rom, École française de Rome, 2004.
- Caffiero*, Marina, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi (La corte dei papi, 14)*, Rom, Viella, 2004.
- Dies.*, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Turin, Giulio Einaudi, 2012.
- Dies.*, *Per una storia comparativa. L'Inquisizione romana nei confronti di ebrei e musulmani in età moderna*, in: *A dieci anni dall'apertura dell'archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede. Storia e archivi dell'Inquisizione (Atti dei Convegni Lincei, 260)*, Rom, Scienze e Lettere, 2011, 497–518.
- Calvard*, Jean, *The French Presence in Safavid Persia. A Preliminary Study*, in: Willem Floor/Edmund Herzig (Hg.), *Iran and the World in the Safavid Age*, London, I. B. Tauris/Iran Heritage Foundation, 2012, 309–326.
- Campanelli*, Marcella, *Geografia conventuale in Italia nel XVII secolo. Soppressioni e reintegrazioni innocenziane*, Rom, Edizioni di storia e letteratura, 2016.
- Camps*, Arnulf, *Jerome Xavier S.J. and the Muslims of the Mogul Empire. Controversial Works and Missionary Activity* (*Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa*, 6), Schöneck-Beckenried, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 1957.
- Caravale*, Mario/*Caracciolo*, Alberto, *Lo Stato pontificio da Martino V a Pio IX (Storia d'Italia, 14)*, Turin, UTET, 1978.
- Carmel*, Alex, *Geschichte Haifas in der türkischen Zeit, 1516–1918*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1975.

- Carnoy-Torabi*, Dominique, A biblioteca esquecida dos missionários de Ispão/ The Forgotten Library of the Isfahan Missionaries, in: Oriente. Revista quadrimestral da Fundação Oriente 19 (2008), 94–105.
- Carrera*, Elena, Teresa of Avila's Autobiography, Authority, Power and the Self in Mid-Sixteenth Century Spain, Oxford, Legenda, 2005.
- Carson*, Penelope, The East India Company and Religion, 1698–1858, Woodbridge, The Boydell Press, 2012.
- Carswell*, John, New Julfa. The Armenian Churches and Other Buildings, Oxford, Clarendon Press, 1968.
- Castelnau-L'Estoile*, Charlotte de, Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580–1620, Lissabon/Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- Dies.*, De l'observation à la conversation: Le savoir sur les Indiens du Brésil dans l'œuvre d'Yves d'Évreux, in: dies./Marie-Lucie Copete/Aliocha Maldavsky/ Ines G. Županov, (Hg.), Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVI<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle (Collection de la Casa de Velázquez, 120), Madrid, Casa de Velázquez, 2011, 269–293.
- Dies./Copete*, Marie-Lucie/*Maldavsky*, Aliocha/*Županov*, Ines G. (Hg.), Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVI<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle (Collection de la Casa de Velázquez, 120), Madrid, Casa de Velázquez, 2011.
- Dies./Copete*, Marie-Lucie/*Maldavsky*, Aliocha/*Županov*, Ines G., Introduction, in dies. (Hg.), Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVI<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle (Collection de la Casa de Velázquez, 120), Madrid, Casa de Velázquez, 2011, 1–19.
- Catto*, Michela, La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600, Brescia, Editrice Morcelliana, 2009.
- Dies.*, Le *Costituzioni* gesuitiche tra tradizione religiosa e modernità, in: Thomas M. McCoog, S.J. (Hg.), *Ite inflammate omnia*. Selected Historical Papers from Conferences Held at Loyola and Rome in 2006 (Bibliotheca Instituti Historici S.I., 72), Rom, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2010, 159–182.
- Dies.*, Superstizione, monoteismo e unità della Chiesa. Benedetto XIV e la condanna dei riti cinesi (1742), in: Maria Teresa Fattori (Hg.), Storia, medicina e diritto nei trattati di Prospero Lambertini Benedetto XIV, Rom, Edizioni di storia e letteratura, 2013, 97–108.
- Dies./Mongini*, Guido/*Mostaccio*, Silvia (Hg.), Evangelizzazione e globalizzazione. Le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia (Biblioteca della Nuova Rivista Storica, 42), Città di Castello, Società Editrice Dante Alighieri, 2010.
- Cecchini*, Isabella, Gregorio Agdollo, in: Linda Borean/Stefania Mason (Hg.), Il collezionismo d'arte a Venezia. Il Settecento, Venedig, Marsilio editori, 2009, 236.

- Chakrabarty*, Dipesh, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton U.P., 2000.
- Chappoulié*, Henri, *Aux origines d'une Église. Rome et les missions d'Indochine au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Bloud et Gay, 1943.
- Ders.*, Une controverse entre missionnaires à Siam au XVII<sup>e</sup> siècle. *Le Religiosus negotiator* du jésuite français J. Tissanier suivi de quelques documents concernant le commerce des clercs, Paris, Université de Paris. Faculté des Lettres, 1943.
- Chapuis*, Alfred, Pendules somptueuses offertes par Louis XIV au shah de Perse, in: *Journal suisse d'horlogerie et de bijouterie* (1943), 141–146.
- Chatterjee*, Kumkum, *Merchants, Politics and Society in Early Modern India. Bihar: 1733–1820*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1996.
- Chaudhuri*, Kirti N., *The Trading World of Asia and the English East India Company, 1660–1760*, Cambridge (usw.), Cambridge U.P., 1978.
- Chaudhury*, Sushil, Armenians in Bengal. Trade and Politics in the 18<sup>th</sup> Century, in: *ders./Kéram Kévonian* (Hg.), *Les Arméniens dans le commerce asiatique au début de l'ère moderne/Armenians in Asian Trade in the Early Modern Era*, [Paris], Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2007, 149–167.
- Ders./Kévonian*, Kéram (Hg.), *Les Arméniens dans le commerce asiatique au début de l'ère moderne/Armenians in Asian Trade in the Early Modern Era*, [Paris], Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2007.
- [*Chick*, Herbert], *A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVII<sup>th</sup> and XVIII<sup>th</sup> Centuries*, 2 Bde., London, Eyre & Spottiswoode, 1939 [Reprint: London/New York, I. B. Tauris, 2012].
- Christian*, William A., *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton, Princeton U.P., 1981.
- Christin*, Olivier, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1997.
- Clossey*, Luke, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge (usw.), Cambridge U.P., 2008.
- Collani*, Claudia von, Charles Maigrot's Role in the Chinese Rites Controversy, in: Daniel E. Mungello (Hg.), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Its Meaning* (*Monumenta Serica*, 33), Nettetal, Steyler Verlag, 1994, 149–183.
- Colombo*, Emanuele, *Convertire i musulmani. L'esperienza di un gesuita spagnolo del Seicento*, Mailand, Mondadori, 2007.
- Corbin*, Henry, *L'École d'Isfahan. L'École shaykhie. Le Douzième Imâm* (En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques, 4), Paris, Gallimard, 1972.
- Ders.*, *La philosophie iranienne islamique aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Éditions Buchet/Chastel, 1981.
- Ders.*, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986.
- Couto*, Dejanirah, Arméniens et Portugais dans les réseaux d'information de l'Océan indien au 16<sup>e</sup> siècle, in: Sushil Chaudhury/Kéram Kévonian (Hg.), *Les*



- Arméniens dans le commerce asiatique au début de l'ère moderne/*Armenians in Asian Trade in the Early Modern Era*, [Paris], Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2007, 171–196.
- Dies.*, Les missions diplomatiques portugaises en Perse dans la première moitié du xvi<sup>e</sup> siècle. Les audiences de Miguel Ferreira (1514) et de Fernão Gomes de Lemos (1515) à la cour de Châh Esma'îl safavide, in: Stefano Andretta/Stéphane Péquignot/Marie-Karine Schaub/Jean-Claude Waquet/Christian Windler (Hg.), *Paroles de négociateurs. L'entretien dans la pratique diplomatique de la fin du Moyen Âge à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle* (Collection de l'École française de Rome, 433), Rom, École française de Rome, 2010, 109–132.
- Dies./Loureiro*, Rui Manuel, *Ormuz, 1507–1622. Conquista e perda*, Lissabon, Tribuna da História, 2007.
- Cygler*, Florent, *Nos ergo, qui et sub unius magistri obedientia et sub unius capituli regimine sumus, [...]*. Personnes d'autorité et autorité dans l'ordre des frères prêcheurs au Moyen Âge, in: Jean-François Cottier/Daniel-Odon Hurel/Benoît-Michel Tock (Hg.), *Les personnes d'autorité en milieu régulier. Des origines de la vie régulière au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Actes du septième colloque international du CERCOR, Strasbourg, 18–20 juin 2009 (CERCOR. Congrégations, ordres religieux et sociétés, 22), Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2012, 61–78.
- Dabashi*, Hamid, *Mîr Dâmâd and the Founding of the »School of Isfahân«*, in: Seyyed Hossein Nasr/Oliver Leaman (Hg.), *History of Islamic Philosophy*, Teil 1, London/New York, Routledge, 1996, 621–632.
- Dade*, Eva Kathrin, *Madame de Pompadour. Die Mätresse und die Diplomatie* (Externa. Geschichte der Außenbeziehungen in neuen Perspektiven, 2), Köln/Weimar/Wien, Böhlau Verlag, 2010.
- Dahmardeb*, Barat, *The Shaybanid Uzbeks, Moghuls and Safavids in Eastern Iran*, in: Willem Floor/Edmund Herzig (Hg.), *Iran and the World in the Safavid Age*, London, I. B. Tauris, 2012, 131–148.
- Dale*, Stephen Frederic, *Indian Merchants and Eurasian Trade, 1600–1750*, Cambridge (usw.), Cambridge U.P., 1994.
- Ders.*, *The Muslim Empires of the Ottomans, Safavids, and Mughals*, Cambridge (usw.), Cambridge U.P., 2010.
- Dalla Torre*, Giacomo, *La tipografia poliglotta »de Propaganda Fide«*, in: *Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano* 14 (1991), 173–211.
- Daston*, Lorraine, *Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe*, in: Helen L. Parish (Hg.), *Superstition and Magic in Early Modern Europe. A Reader*, London/New Delhi/New York/Sydney, Bloomsbury Academic, 2015, 108–131.
- David*, Thomas, *»Une autre Genève dans l'Orient«*. La Congrégation genevoise d'Istanbul au XVIII<sup>e</sup> siècle, in: Paul Dumont/Rémy Hildebrand (Hg.), *L'horloger*

- au Séraïl. Aux sources du fantasme oriental chez Jean-Jacques Rousseau, Paris/Istanbul, Maisonneuve et Larose/Institut français d'études anatoliennes, 2005, 49–67.
- Davis*, David William, Elizabethans Errant. The Strange Fortunes of Sir Thomas Sherley and His Three Sons as well in the Dutch Wars as in Muscovy, Morocco, Persia, Spain and the Indies, Ithaca, Cornell U.P., 1967.
- Davis*, Natalie Zemon, Decentering History: Local Stories and Cultural Crossings in a Global World, in: *History and Theory* 50 (2011), 188–202.
- Dédéyan*, Christian, Les Dédéyan. Leurs titres, leurs alliances, Venedig, Saint-Lazare, 1972.
- Dedouvres*, Louis, Le père Joseph de Paris, capucin. L'éminence grise, 2 Bde., Paris/Angers, Gabriel Beauchesne éditeur/Éditions de l'Ouest, 1932.
- Deguilhem*, Randi, Proximité professionnelle, proximité autre? La mixité religieuse et le corps de métier des maçons à Damas au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, in: Louis Boisset/Floréal Sanagustin/Souad Slim (Hg.), *Les relations entre musulmans et chrétiens dans le Bilad al-Cham à l'époque ottomane aux XVIII<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> siècles. Apport des archives des tribunaux religieux des villes. Alep, Beyrouth, Damas, Tripoli, [Tripolis]*, Université de Balamand/Institut français du Proche-Orient, Université Saint-Joseph, 2005, 73–98.
- Dehérain*, Henri, Orientalistes et antiquaires. Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples (Haut-Commissariat de la République française en Syrie et au Liban. Service des Antiquités. Bibliothèque archéologique et historique, 27), Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1938.
- Del Col*, Andrea, L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo, Mailand, Mondadori, 2006.
- Delpiano*, Patrizia, La riorganizzazione della censura libraria, in: Maria Teresa Fattori (Hg.), *Storia, medicina e diritto nei trattati di Prospero Lambertini Benedetto XIV*, Rom, Edizioni di storia e letteratura, 2013, 109–124.
- D'Errico*, Gian Luca, L'Inquisizione di Bologna e la Congregazione del Sant'Uffizio alla fine del XVII secolo, Rom, Aracne, 2012.
- Deslandres*, Dominique, Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII<sup>e</sup> siècle (1600–1650), Paris, Arthème Fayard, 2003.
- Dessert*, Daniel, Argent, pouvoir et société au Grand Siècle, Paris, Arthème Fayard, 1984.
- De Young*, Gregg, Further Adventures of the Rome 1594 Arabic Redaction of Euclid's *Elements*, in: *Archive for History of Exact Sciences* 66 (2012), 265–294.
- Didier*, Hugues, Muslim Heterodoxy, Persian Murtaddun and Jesuit Missionaries at the Court of King Akbar (1580–1605), in: *The Heythrop Journal* 49 (2008), 898–939.
- Ders.*, Les jésuites auprès du Grand Mogol Akbar (fin XVI<sup>e</sup> siècle). Une mission chrétienne atypique auprès d'un souverain musulman atypique, in: Bernard

- Heyberger/Rémy Madinier (Hg.), *L'Islam des marges. Mission chrétienne et espaces périphériques du monde musulman, XVI<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Éditions Karthala/IISM, 2011, 17–43.
- Diefendorf*, Barbara B., Give Us Back Our Children: Patriarchal Authority and Parental Consent to Religious Vocations in Early Counter-Reformation France, in: *The Journal of Modern History* 68 (1996), 265–307.
- Diepgen*, Paul, *Die Theologie und der ärztliche Stand im Mittelalter (Studien zur Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Medizin im Mittelalter, 1)*, Berlin–Grunewald, Walther Rothschild, 1922.
- Dinet*, Dominique, *Religion et société. Les réguliers et la vie régionale dans les diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon (fin XVI<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle)*, 2 Bde., Paris, Publications de la Sorbonne, 1993.
- Ditchfield*, Simon, Decentering the Catholic Reformation. Papacy and Peoples in the Early Modern World, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 101 (2010), 186–208.
- Ders.*, Translating Christianity in an Age of Reformation, in: *Studies in Church History* 53 (2017), 164–195.
- Dompnier*, Bernard, L'histoire des missions du XVII<sup>e</sup> siècle. Les chemins d'un nouveau historiographique, in: Jean-Luc Fray/Tivadar Gorilovics (Hg.), *Regards croisés. Recherches en Lettres et en Histoire. France et Hongrie (Studia romanica de Debrecen. Bibliothèque française, 5)*, Debrecen, Kossuth egyetemi kiadó. Debreceni egyetem/Presses universitaires Blaise Pascal, 2003, 143–168.
- Ders.*, Tensions et conflits autour des missions chez les capucins du XVII<sup>e</sup> siècle, in: *Cheiron, Materiali e strumenti di aggiornamento storiografico* 43–44 (2006), 159–184.
- Ders.*, L'administration des sacrements en terre protestante à la lumière des *facultates* et des *dubia* des missionnaires (XVII<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècles), in: *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée* 121/1 (2009), 23–38.
- Ders.*, Humilité, égalité, fraternité. Le conflit du «suffrage universel» chez les capucins du XVII<sup>e</sup> siècle, in: *ders.*, *Missions, vocations, dévotions. Pour une anthropologie historique du catholicisme moderne (Chrétiens et Sociétés. Documents et Mémoires, 26)*, Lyon, Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes, 2016, 161–173.
- Donati*, Claudio, La Chiesa di Roma tra antico regime e riforme settecentesche (1675–1760), in: Giorgio Chittolini/Giovanni Miccoli (Hg.), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea (Storia d'Italia. Annali, 9)*, Turin, Giulio Einaudi, 1986, 719–766.
- Donato*, Maria Pia, Reorder and Restore. Benedict XIV, the Index, and the Holy Office, in: Rebecca Messbarger/Christopher M. S. Johns/Philip Gavitt (Hg.), *Benedict XIV and the Enlightenment. Art, Science, and Spirituality*, Toronto/Buffalo/London, U. of Toronto P., 2016, 227–252.

- Dürr*, Renate, Akkommodation und Wissenstransfer. Neuerscheinungen zur Geschichte der Jesuiten in der Frühen Neuzeit, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 44 (2017), 487–509.
- Duffin*, Jacalyn, *Medical Miracles. Doctors, Saints, and Healing in the Modern World*, New York, Oxford U.P., 2009.
- Dursteler*, Eric, Education and Identity in Constantinople's Latin Rite Community c. 1600, in: *Renaissance Studies* 18 (2004), 287–303.
- Duteil*, Jean-Pierre, *Le mandat du Ciel. Le rôle des jésuites en Chine, de la mort de François-Xavier à la dissolution de la Compagnie de Jésus (1552–1774)*, Paris, Éditions Arguments, 1994.
- Duval*, André, *Des sacrements au Concile de Trente*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985.
- Egaña*, Antonio de, S.J., *La teoría del Regio Vicariato español en Indias (Analecta Gregoriana, 95)*, Rom, apud aedes Universitatis Gregoriana, 1958.
- Eldem*, Ehdem, *French Trade in Istanbul in the Eighteenth Century*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 1999.
- Elgood*, Cyril, *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate, from the Earliest Times until the Year A. D. 1932*, Cambridge (usw.), Cambridge U.P., 1951.
- Emerson*, John, Chardin, Sir John, in: *Encyclopaedia Iranica online*, URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/chardin-sir-john> (Zugriff: 3.10.2017).
- Emich*, Birgit, *Bürokratie und Nepotismus unter Paul V. (1605–1621) (Päpste und Papsttum, 30)*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 2001.
- Dies.*, *Territoriale Integration in der Frühen Neuzeit. Ferrara und der Kirchenstaat*, Köln/Weimar/Wien, Böhlau Verlag, 2005.
- Dies.*, *Vincoli informali in istituzioni formali. Le reti clientelari nell'amministrazione dello stato e della Chiesa nella prima età moderna*, in: *Filosofia politica* 29 (2015), 125–142.
- Dies.*, *Roma locuta – causa finita? Zur Entscheidungskultur des frühneuzeitlichen Papsttums*, in: Arndt Brendecke (Hg.), *Praktiken der Frühen Neuzeit. Akteure – Handlungen – Artefakte (Frühneuzeit-Impulse, 3)*, Köln/Weimar/Wien, Böhlau Verlag, 2015, 635–645.
- Emmer*, Piet/*Gommans*, Jos, *Rijk aan de rand van de wereld. De geschiedenis van Nederland overzee 1600–1800*, Amsterdam, Uitgeverij Bert Bakker, 2012.
- Erba*, Achille, *La Chiesa sabauda tra Cinque e Seicento. Ortodossia tridentina, gallicanesimo savoiaro e assolutismo ducale (1580–1630)*, Rom, Herder Editrice e Libreria, 1979.
- Espagne*, Michel, *Les transferts culturels franco-allemands*, Paris, PUF, 1999.
- Eszer*, Ambrosius, *Giovanni Giuliani da Lucca O.P. Forschungen zu seinem Leben und zu seinen Schriften*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 37 (1967), 353–468.

- Ders.*, Paolo-Angelo Cittadini O.P. (O. Cart.). Neue Forschungen zu seinem Leben und zur Geschichte des Erzbistums Naxijevan, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 39 (1969), 336–423.
- Ders.*, Missionen im Halbbrund der Länder zwischen Schwarzem Meer, Kaspisee und Persischem Golf: Krim, Kaukasien, Georgien und Persien, in: Josef Metzler (Hg.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum, 1622–1972*, Bd. II: 1700–1815, Rom/Freiburg im Breisgau/Wien, Herder, 1973, 421–462.
- Ders.*, Sebastianus Knab O.P., Erzbischof von Naxijevan (1682–1690). Neue Forschungen zu seinem Leben, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 43 (1973), 215–286.
- Ders.*, Barnaba Fedeli di Milano O.P. (1663–1731). Das Schicksal eines Missionars und Bischofs im Sturm der Zeiten, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 44 (1974), 179–262.
- Ders.*, Der Bericht des Gregorio Orsini O.P. über die Länder des Nahen und Mittleren Ostens, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 44 (1974), 305–397.
- Ders.*, Ogostinos Bajenc O.P. als Oberhirte von Naxijevan, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 47 (1977), 183–246.
- Etemad*, Bouda, Un horloger genevois à la cour de Perse au XVII<sup>e</sup> siècle, in: *Revue du Vieux Genève* 15 (1985), 9–11.
- Fabre*, Pierre-Antoine, Introduction, in: Ignace de Loyola, *Écrits*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, 385–391.
- Ders./Vincent*, Bernard (Hg.), *Missions religieuses modernes: »Notre lieu est le monde«* (Collection de l'École française de Rome, 376), Rom, École française de Rome, 2007.
- Faridany*, Edward K., Signal Defeat. The Portuguese Loss of Comorão in 1614 and its Political and Commercial Consequences, in: Rudi Matthee/Jorge Flores (Hg.), *Portugal, the Persian Gulf and Safavid Persia*, Leuven, Peeters, 2011, 119–141.
- Fattori*, Maria Teresa, Clemente VIII e il Sacro Collegio, 1592–1605. Meccanismi istituzionali e accentramento di governo (*Päpste und Papsttum*, 33), Stuttgart, Anton Hiersemann, 2004.
- Dies.*, Introduzione. Politiche sacramentali tra Vecchio e Nuovi Mondi, in: *Cristianesimo nella storia* 31 (2010), 295–325.
- Dies.*, Benedetto XIV e Trento. Tradurre il concilio nel Settecento (*Päpste und Papsttum*, 44), Stuttgart, Anton Hiersemann, 2015.
- Dies.*, Lambertini's Treatises and the Cultural Project of Benedict XIV. Two Sides of the Same Policy, in: Rebecca Messbarger/Christopher M. S. Johns/Philip Gavitt (Hg.), *Benedict XIV and the Enlightenment. Art, Science, and Spirituality*, Toronto/Buffalo/London, U. of Toronto P., 2016, 255–275.
- Dies.*, The Council of Trent in the Eighteenth Century. Benedict XIV's *De Synodo dioecessana*, in: Peter Walter/Günther Wassilowsky (Hg.), *Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563–2013)*. Wissenschaftliches

- Symposium aus Anlass des 450. Jahrestages des Abschlusses des Konzils von Trient, Freiburg i. Br. 18.–21. September 2013 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 163), Münster, Aschendorff Verlag, 2016, 417–459.
- Fechner*, Fabian, Las tierras incógnitas de la administración jesuita. Toma de decisiones, gremios consultivos y evolución de normas, in: *Historica* 38/2 (2014), 11–42.
- Ders.*, Entscheidungsprozesse vor Ort. Die Provinzkongregationen der Jesuiten in Paraguay (1608–1762) (Jesuitica. Quellen und Studien zur Geschichte, Kunst und Literatur der Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum, 20), Regensburg, Schnell + Steiner, 2015.
- Fernández*, Luis, Iñigo de Loyola y los alumbrados, in: *Hispania sacra* 35 (1983), 585–680.
- Fernández de Mendiola*, Domingo A., El Carmelo Teresiano en la historia. Una nueva forma de vida contemplativa y apostólica, 1. Teil: El Carmelo Teresiano en vida de la Madre Fundadora, Teresa de Jesús (1515–1582); 2. Teil: De Provincia a Orden autónoma y crisis de identidad (1582–1597); 3. Teil: Dos congregaciones del Carmen Descalzo. Desarrollo paralelo y visiones dispares, Bd. 3: Período de asentamiento doctrinal y de expansión. De 1597 a 1650, Bd. 4: Períodos de la Ilustración, Absolutismo Regio, Imperios coloniales, Revoluciones sociales y políticas. De 1651 a 1840 (Institutum Historicum Teresianum, Studia, 9, 10, 12, 15), Rom, Institutum Historicum Teresianum, 2008, 2011, 2013.
- Ferrier*, Ronald W., The Agreement of the East India Company with the Armenian Nation, 22<sup>nd</sup> June 1688, in: *Revue des études arméniennes*, n. s., 7 (1970), 427–443.
- Ders.*, The Armenians and the East India Company in Persia in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries, in: *Economic History Review* 26 (1973), 38–62.
- Ders.*, The European Diplomacy of Shāh ‘Abbās I and the First Persian Embassy to England, in: *Iran. Journal of the British Institute of Persian Studies* 11 (1973), 75–92.
- Finocchiaro*, Maurice A., Benedict XIV and the Galileo Affair. Liberalization or Carelessness?, in: Rebecca Messbarger/Christopher M. S. Johns/Philip Gavitt (Hg.), *Benedict XIV and the Enlightenment. Art, Science, and Spirituality*, Toronto/Buffalo/London, U. of Toronto P., 2016, 206–226.
- Firpo*, Massimo, *Vittore Soranzo vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Bari, Editori Laterza, 2006.
- Ders.*, *La presa di potere dell'Inquisizione romana, 1550–1553*, Bari, Editori Laterza, 2014.
- Fisher*, Michael H., *Diplomacy in India, 1526–1858*, in: Huw Vaughan Bowen/Elizabeth Mancke/John G. Reid (Hg.), *Britain's Oceanic Empire. Atlantic and Indian Ocean Worlds, c. 1550–1850*, Cambridge (usw.), Cambridge U.P., 2012, 249–281.

- Flannery*, John M., *The Mission of the Portuguese Augustinians to Persia and Beyond (1602–1747)* (Studies in Christian Missions, 43), Leiden/Boston, Brill, 2013.
- Floor*, Willem, *Dutch Painters in Iran during the First Half of the 17<sup>th</sup> Century*, in: *Persica. Jaerboek van het genootschap Nederland-Iran stichting voor culturelle betrekkingen* 8 (1979), 145–161.
- Ders.*, *The First Printing-Press in Iran*, in: *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 130 (1980), 369–371.
- Ders.*, *The Dutch on Khark Island. A Commercial Mishap*, in: *International Journal of Middle East Studies* 24 (1992), 441–460.
- Ders.*, *The Economy of Safavid Persia (Iran – Turan, 1)*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2000.
- Ders.*, *The Persian Gulf. A Political and Economic History of Five Port Cities, 1500–1730*, Washington D.C., Mage Publishers, 2006.
- Ders.*, *The Persian Gulf. Links with the Hinterland. Bushehr, Borazjan, Kazerun, Banu Ka'b & Bandar Abbas*, Washington D.C., Mage Publishers, 2011.
- Ders.*, *The Persian Gulf. The Hula Arabs of the Shibkuh Coast of Iran*, Washington D.C., Mage Publishers, 2014.
- Ders.*, *Clocks. Devices for Measuring and Registering Time*, in: *Encyclopaedia Iranica online*, URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/clocks-pers> (Zugriff: 12.9.2016).
- Ders.*, *Kalāntar*, in: *Encyclopaedia Iranica online*, URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/kalantar-term> (Zugriff: 31.8.2016).
- Flores*, Jorge, *Solving Rubik's Cube. Hormuz and the Geopolitical Challenges of West Asia, c. 1592–1622*, in: *Rudi Matthee/Jorge Flores (Hg.), Portugal, the Persian Gulf and Safavid Persia*, Leuven, Peeters, 2011, 191–215.
- Ders.*, *Floating Franks. The Portuguese and their Empire as Seen from Early Modern Asia*, in: *Robert Aldrich/Kirsten McKenzie (Hg.), The Routledge History of Western Empires*, London/New York, Routledge, 2014, 33–45.
- Fontaine*, Laurence, *L'économie morale. Pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle*, Paris, Gallimard, 2008.
- Foran*, John, *The Long Fall of the Safavid Dynasty. Moving beyond the Standard Views*, in: *International Journal of Middle East Studies* 24 (1992), 281–304.
- Forclaz*, Bertrand, *Catholiques au défi de la Réforme. La coexistence confessionnelle à Utrecht au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Honoré Champion, 2014.
- Forrestal*, Alison/*Smith*, Seán Alexander (Hg.), *The Frontiers of Mission. Perspectives on Early Modern Missionary Catholicism*, Leiden/Boston, Brill, 2016.
- Forster*, Marc R., *The Counter-Reformation in the Villages. Religion and Reform in the Bishopric of Speyer, 1560–1720*, Ithaca/London, Cornell U.P., 1992.

- Fortes*, Antonio, *Catalogus Superiorum Generalium O.C.D. Congregationis Italiae 1600–1875 et Totius Ordinis 1875–1985* (*Monumenta Historica Carmeli Teresiani. Subsidia selecta*, 1), Rom, Teresianum, 1988.
- Fraglito*, Gigliola, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- Frazer*, Charles A., *Catholics and Sultans. The Church and the Ottoman Empire, 1453–1923*, Cambridge (usw.), Cambridge U.P., 1983.
- Friedrich*, Markus, *Archive und Verwaltung im frühneuzeitlichen Europa. Das Beispiel der Gesellschaft Jesu*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 35 (2008), 369–403.
- Ders.*, *Circulating and Compiling the Litterae annuae. Towards a History of the Jesuit System of Communication*, in: *Archivum Historicum Societatis Iesu* 77 (2008), 3–39.
- Ders.*, *Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540–1773*, Frankfurt am Main/New York, Campus Verlag, 2011.
- Ders.*, *Die Jesuiten. Aufstieg, Niedergang, Neubeginn*, München/Berlin/Zürich, Piper, 2016.
- Friz*, Giuliano, *Consumi, tenore di vita e prezzi a Roma dal 1700 al 1900* (*Archivio economico dell'unificazione italiana, Serie II*, 22), Rom, Edindustria, 1980.
- Furber*, Holden, *Rival Empires of Trade in the Orient 1600–1800*, Minneapolis, U. of Minnesota P./London, Oxford U.P., 1976.
- Gaastra*, Femme S., *The Dutch East India Company. Expansion and Decline*, Zutphen, Walburg Pers, 2003.
- Galdieri*, Eugenio, *Le residenze dei missionari cattolici presso la corte safavide: nuovi dati sulle case di Esfahan*, in: *Gherardo Gnoli/Lionello Lanciotti* (Hg.), *Orientalia Iosephi Tucci memoriae dicata*, Bd. 2 (*Serie Orientale Roma*, 56,2), Rom, Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1987, 459–474.
- Games*, Alison, *The Web of Empire. English Cosmopolitans in an Age of Expansion, 1560–1660*, Oxford, Oxford U.P., 2008.
- García Hernán*, Enrique, *The »Persian Gentlemen« at the Spanish Court in the Early Seventeenth Century*, in: *Rudi Matthee/Jorge Flores* (Hg.), *Portugal, the Persian Gulf and Safavid Persia*, Leuven, Peeters, 2011, 283–299.
- Garsöian*, Nina, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient* (*Corpus scriptorum Christianorum Orientalium*, 574; *Subsidia*, 100), Leuven, Peeters, 1999.
- Gaudemet*, Jean, *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1987.
- Gay*, Jean-Pascal, *Morales en conflit. Théologie et polémique au Grand Siècle (1640–1700)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011.
- Ders.*, *Jesuit Civil Wars. Theology, Politics and Government under Tirso González (1687–1705)*, Farnham, Ashgate, 2012.



- Ders.*, *Lettres de controverse. Religion, publication et espace public en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, in: *Annales. HSS* 68 (2013), 7–41.
- Gemayel*, Nasser, *Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe. Du Collège Maronite de Rome (1584) au Collège de 'Ayn Warqa (1789)*, 2 Bde., Beirut, Imprimerie Gemayel, 1984.
- Gemin*, Massimo/*Pedrocco*, Filippo, Giambattista Tiepolo. *I dipinti. Opera completa*, Venedig, Arsenale Editrice, 1993.
- Gentilcore*, David, *Contesting Illness in Early Modern Naples: Miracolati, Physicians and the Congregation of Rites*, in: *Past & Present* 148 (August 1995), 117–148.
- Ders.*, *Healers and Healing in Early Modern Italy*, Manchester/New York, Manchester U.P., 1998.
- Georgeon*, François/*Dumont*, Paul (Hg.), *Vivre dans l'Empire ottoman. Sociabilités et relations intercommunautaires (XVIII<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- Ghantuz Cubbe*, Mariam de, *La fondazione della missione dei Carmelitani scalzi a Goa (1619)*, in: Enrico Fasana/Giuseppe Sorge (Hg.), *Civiltà indiana ed impatto europeo nei secoli XVI–XVIII. L'apporto dei viaggiatori e missionari italiani*, Mailand, Editoriale Jaca Book, 1987, 127–159.
- Ghobrial*, John-Paul, *The Secret Life of Elias of Babylon and the Uses of Global Microhistory*, in: *Past and Present* 222 (Februar 2014), 51–93.
- Ghougassian*, Vazken S., *The Emergence of the Armenian Diocese of New Julfa in the Seventeenth Century*, Atlanta, Scholars Press, 1998.
- Ders.*, *Armenian Society in Seventeenth-Century Iran*, in: Thomas F. Mathews/Roger S. Wieck (Hg.), *Treasures in Heaven. Armenian Art, Religion and Society. Papers Delivered at The Pierpont Morgan Library at a Symposium organized by Thomas F. Mathews and Roger S. Wieck, 21–22 May 1994*, New York, The Pierpont Morgan Library, 1998, 49–58.
- Giannini*, Massimo Carlo (Hg.), *Papacy, Religious Orders, and International Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Rom, Viella, 2013.
- Gierl*, Martin, *Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 127)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- Gil Fernández*, Luis, *El imperio luso-español y la Persia safávida*, Bd. 1: 1582–1605, Bd. 2: 1606–1622, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2006, 2009.
- Ders.*, *The Embassy of Don García de Silva y Figueroa to Shah Abbas I*, in: Willem Floor/Edmund Herzig (Hg.), *Iran and the World in the Safavid Age*, London, I.B. Tauris/Iran Heritage Foundation, 2012, 161–180.
- Gill*, Joseph, *The Council of Florence*, Cambridge (usw.), Cambridge U.P., 1959.
- Gimaret*, Daniel, *Free Will. I. In Twelver Shi'ism, II. In Isma'ili Shi'ism*, in: *Encyclopaedia Iranica online*, URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/free-will-> (Zugriff: 23.1.2016).

- Ginzburg*, Carlo, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo secondo un mugnaio del '500*, Turin, Giulio Einaudi, 1976.
- Giordano*, Silvano, Domenico di Gesù Maria, Ruzola (1559–1630). Un carmelitano scalzo tra politica e riforma nella chiesa posttridentina (Institutum Historicum Teresianum, Studia, 6), Rom, Institutum Historicum Teresianum, 1991.
- Ders.*, Carmelitani scalzi, in: Giancarlo Rocca (Hg.), *La sostanza dell'effimero. Gli abiti degli Ordini religiosi in Occidente*, Rom, Edizioni Paoline, 2000, 479–480.
- Ders.*, Giovanni di Gesù Maria. Appunti per una biografia, in: Claudio Paolucci/Silvano Giordano (Hg.), *Giovanni di Gesù Maria. Umanesimo e Cultura alle origini dei Carmelitani Scalzi (Fonti e studi per la storia civile e religiosa della Liguria, 2)*, Genova, Biblioteca franzoniana, 2001, 7–43.
- Girard*, Aurélien, *Le christianisme oriental (XVII<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècles). Essor de l'orientalisme catholique en Europe et construction des identités confessionnelles au Proche-Orient*, unveröffentlichte *thèse de doctorat*, École Pratique des Hautes Études, Paris, 2011.
- Ders.*, Impossible Independence or Necessary Dependency? Missionaries in the Near East, the »Protection« of the Catholic States and the Roman Arbitrator, in: Massimo Carlo Giannini (Hg.), *Papacy, Religious Orders, and International Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Rom, Viella, 2013, 67–94.
- Ders.*, Comment reconnaître un chrétien oriental vraiment catholique? Élaboration et usages de la profession de foi pour les Orientaux à Rome (XVI<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle), in: Marie-Hélène Blanchet/Frédéric Gabriel (Hg.), *L'union à l'épreuve du formulaire. Professions de foi entre Églises d'Orient et d'Occident (XIII<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle)* (Collège de France – CNRS. Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies, 51), Leuven/Paris/Bristol, CT, Peeters, 2016, 235–257.
- Girard*, Pascale, *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne. Essai d'analyse textuelle comparée*, Lissabon/Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- Dies./Laborie*, Jean-Claude/*Pennec*, Hervé/*Zuñiga*, Jean-Paul, »Frailes mozos y de pocas letras?« Quatre ordres religieux (augustins, dominicains, franciscains, jésuites) aux Philippines entre 1572 et 1605, in: Pierre-Antoine Fabre/Bernard Vincent (Hg.), *Missions religieuses modernes. »Notre lieu est le monde«* (Collection de l'École française de Rome, 376), Rom, École française de Rome, 2007, 113–172.
- Godefroy de Paris*, Un grand missionnaire oublié. Le P. Pacifique de Provins, capucin, in: *Collectanea Franciscana* 4 (1934), 363–380, 522–545, 5 (1935), 213–240, 571–591.
- Golvers*, Noël, François de Rougemont, S.J., *Missionary in Ch'ang-shu (Chiangnan). A Study of the Account Book (1674–1676) and the Eulogium*, Leuven, Leuven U.P., 1999.
- Ders.*, Distance as an Inconvenient Factor in the Scientific Communication between Europe and the Jesuits in China (17<sup>th</sup>/18<sup>th</sup> Century), in: *Bulletin of Portuguese Japanese Studies* 18/19 (2009), 105–134.

- Gommans*, Jos, South Asian Cosmopolitanism and the Dutch Microcosmos in Seventeenth-Century Cochin (Kerala), in: Catia Antunes/Jos Gommans (Hg.), Exploring the Dutch Empire. Agents, Networks and Institutions, 1600–2000, London/New Delhi/New York/Sydney, Bloomsbury Academic, 2015, 3–25.
- Ders./Loots*, Ineke, Arguing with the Heathens. The Further Reformation and the Ethnohistory of Johannes Hoornbeeck (1617–1666), in: Itinerario 39 (2015), 45–68.
- Gose*, Peter, Converting the Ancestors. Indirect Rule, Settlement Consolidation, and the Struggle over Burial in Colonial Peru, 1532–1614, in: Kenneth Mills/Anthony Grafton (Hg.), Conversion. Old Worlds and New, Rochester, U. of Rochester P., 2003, 140–174.
- Ders.*, Invaders as Ancestors. On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes, Toronto, U. of Toronto P., 2008.
- Goyau*, Georges, Un précurseur. François Picquet, consul de Louis XIV en Alep et évêque de Babylone (Institut français de Damas. Bibliothèque orientale, 2), Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1942.
- Graf*, Tobias P., Of Half-Lives and Double-Lives. »Renegades« in the Ottoman Empire and their Pre-Conversion Ties, ca. 1580–1610, in: Pascal W. Farges/Tobias P. Graf/Christian Roth/Gülal Tulasoğlu (Hg.), Well-Connected Domains. Towards an Entangled Ottoman History, Leiden/Boston, Brill, 2014, 131–149.
- Gray*, Richard, The Papacy and the Atlantic Slave Trade. Lourenço da Silva, the Capuchins and the Decisions of the Holy Office, in: Past & Present 115 (1987), 52–68.
- Greene*, Molly, A Shared World. Christians and Muslims in the Early-Modern Mediterranean, Princeton, Princeton U.P., 2000.
- Greer*, Allan, Conversion and Identity. Iroquois Christianity in Seventeenth Century France, in: Kenneth Mills/Anthony Grafton (Hg.), Conversion. Old Worlds and New, Rochester, U. of Rochester P., 2003, 175–198.
- Ders.*, Mohawk Saint. Catherine Tekakwitha and the Jesuits, New York, Oxford U.P., 2005.
- Gregorian*, Vartan, Minorities of Isfahan. The Armenian Community of Isfahan 1587–1722, in: Iranian Studies. Journal of the Society for Iranian Studies 7 (1974), 652–680.
- Grentrup*, Theodor, Das kirchliche Handelsverbot für die Missionare, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft 15 (1925), 257–268.
- Grochowina*, Nicole, Indifferenz und Dissens in der Grafschaft Ostfriesland im 16. und 17. Jahrhundert (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23: Theologie, 766), Frankfurt am Main, Peter Lang, 2003.
- Dies.*, Grenzen der Konfessionalisierung. Dissidententum und konfessionelle Indifferenz im Ostfriesland des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Kaspar von Greyerz/Manfred Jakubowski-Tiessen/Thomas Kaufmann/Hartmut Lehmann (Hg.), Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität.

- Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 201), Heidelberg, Verein für Reformationsgeschichte, 2003, 48–72.
- Dies.*, Bekehrungen und Indifferenz in Ostfriesland im 16. Jahrhundert, in: Ute Lotz-Heumann/Jan-Friedrich Missfelder/Matthias Pohlig (Hg.), Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 205), Heidelberg, Verein für Reformationsgeschichte, 2007, 243–270.
- Grosrichard*, Alain, Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique, Paris, Éditions du Seuil, 1979.
- Gründer*, Horst, Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1992.
- Guggisberg*, Hans R., Sebastian Castellio. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- Gulbenkian*, Roberto B., L'ambassade en Perse de Luis Pereira de Lacerda et des Pères Portugais de l'Ordre de Saint-Augustin, Belchior dos Anjos et Guilherme de Santo Agostinho, Lissabon, Comité national portugais pour la célébration du 2500<sup>e</sup> anniversaire de la fondation de la monarchie en Perse, 1972.
- Ders.*, O Padre António de Gouvea e a autoria da »Breve Relaçam« de 1609 sobre a Pérsia, in: Arquivos do Centro Cultural Português 8 (1974), 211–263 (auch abgedruckt in: ders., Estudos Históricos, Bd. 2: Relações entre Portugal, Irão e Médio Oriente, Lissabon, Academia Portuguesa da História, 1995, 221–244).
- Ders.*, Rapports entre augustiniens et dominicains portugais avec les dominicains arméniens au XVII<sup>e</sup> siècle, in: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 70 (1975), 79–99 (auch abgedruckt in: ders., Estudos Históricos, Bd. 1: Relações entre Portugal, Arménia e Médio Oriente, Lissabon, Academia Portuguesa da História, 1995, 133–159).
- Ders.*, The Translation of the Four Gospels into Persian, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 36 (1980), 186–218, 267–288, 37 (1981), 35–57 (auch abgedruckt in: ders., Estudos Históricos, Bd. 3: Vária, Lissabon, Academia Portuguesa da História, 1995, 7–108).
- Ders.*, As embaixadas e as missões diplomáticas portuguesas na Pérsia, in: Anais da Academia Portuguesa da História, 2. Ser., 31 (1986), 485–506.
- Ders.*, Relações religiosas entre os Arménios e os Agostinhos portugueses na Pérsia no século XVII, in: Anais da Academia Portuguesa da História, n. s., 37 (1989), 303–352 (auch abgedruckt in: ders., Estudos Históricos, Bd. 1: Relações entre Portugal, Arménia e Médio Oriente, Lissabon, Academia Portuguesa da História, 1995, 211–253).
- Ders.*, Deux lettres surprenantes du Catholico arménien David IV à Philippe III d'Espagne, II de Portugal, 1612–1614, in: ders., Estudos Históricos, Bd. 1: Relações entre Portugal, Arménia e Médio Oriente, Lissabon, Academia Portuguesa da História, 1995, 301–356.

- Ders.*, L'habit arménien, laissez-passer oriental pour les missionnaires, marchands et voyageurs européens aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, in: *Revue des études arméniennes*, n.s., 25 (1995), 369–388.
- Gurney*, John, della Valle, Pietro, in: *Encyclopaedia Iranica online*, URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/della-valle> (Zugriff: 4. 2. 2016).
- Haig*, Thomas. W., Graves of Europeans in the Armenian Cemetery at Isfahan, in: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 11 (1919), 321–352.
- Hakhnazarian*, Armen/*Mehrabian*, Vahan, Nor Djulfa (Documents of Armenian Architecture/Documenti di architettura armena, 21), Venedig, OEMME Edizioni, 1991.
- Halfi*, Dennis, Schiitische Polemik gegen das Christentum im safavidischen Iran des 11./17. Jhdts. Sayyid Aḥmad 'Alawīs *Lawāmi* '-i *rabbānī dar radd-i šubha-yi naṣrānī*, in: Camilla Adang/Sabine Schmidtke (Hg.), *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran* (Istanbuler Texte und Studien, 21), Würzburg, Ergon Verlag, 2010, 273–334.
- Ders.*, Hebrew Bible Quotations in Arabic Transcription in Safavid Iran of the 11<sup>th</sup>/17<sup>th</sup> Century: Sayyed Aḥmad 'Alavī's Persian Refutations of Christianity, in: *Intellectual History of the Islamic World* 1 (2013), 235–252.
- Ders.*, *The Arabic Vulgate in Safavid Persia. Arabic Printing of the Gospels, Catholic Missionaries, and the Rise of Shī'ī Anti-Christian Polemics*, unveröffentlichte Dissertation, Freie Universität Berlin, 2016.
- Ders.*, Sayyid Aḥmad 'Alavī, in: David Thomas/John Chesworth (Hg.), *Ottoman and Safavid Empires (1600–1700)* (Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, 10), Leiden/Boston, Brill, 2017, 529–543.
- Halfter*, Peter, *Das Papsttum und die Armenier im Frühen und Hohen Mittelalter. Von den ersten Kontakten bis zur Fixierung der Kirchenunion im Jahre 1198* (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J. F. Böhmer, *Regesta Imperii*, 15), Köln/Weimar/Wien, Böhlau Verlag, 1996.
- Ders.*, *Das Papsttum und die armenische Kirche im 12. und 13. Jahrhundert*, in: Armenuhi Drost-Abgarjan/Hermann Goltz, *Armenologie in Deutschland. Beiträge zum Ersten Deutschen Armenologen-Tag* (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, 35), Münster, LIT Verlag, 2005, 135–152.
- Hambye*, Édouard René, *History of Christianity in India*, Bd. 3: *The Eighteenth Century*, Bangalore, The Church History Association of India, 1997.
- Hamilton*, Alastair, *The Copts and the West. The European Discovery of the Egyptian Church*, Oxford, Oxford U.P., 2006.
- Ders.*, *From East to West: Jansenists, Orientalists, and the Eucharistic Controversy*, in: Willemien Otten/Arjo Vanderjagt/Hent de Vries (Hg.), *How the West was Won. Essays on Literary Imagination, the Canon, and the Christian Middle Ages* for Burcht Pranger, Leiden/Boston, Brill, 2010, 83–100.

- Haneda*, Masashi, *Le Châh et les Qizilbâš. Le système militaire safavide* (Islamkundliche Untersuchungen, 119), Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1987.
- Harrison*, Henrietta, *The Missionary's Curse and Other Tales from a Chinese Catholic Village*, Berkeley/Los Angeles/London, U. of California P., 2013.
- Hartmann*, Arnulf, *The Augustinians in Golden Goa, According to a Manuscript by Felix of Jesus, O.S.A.*, in: *Analecta Augustiniana* 30 (1967), 5–147.
- Hartmann*, Pierre, *Les Lettres persanes ou l'invention de la littérature éclairée*, in: *Christophe Martin* (Hg.), *Les Lettres persanes de Montesquieu*, Paris, Presses universitaires de la Sorbonne, 2013, 15–40.
- Hasluck*, Frederick William, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 Bde., Oxford, Clarendon Press, 1929.
- Haudrère*, Philippe, *La Compagnie française des Indes au XVIII<sup>e</sup> siècle (1719–1795)*, 4 Bde., Paris, Librairie de l'Inde éditeur, 1989.
- Haug*, Tilman, *Ungleiche Außenbeziehungen und grenzüberschreitende Patronage. Die französische Krone und die geistlichen Kurfürsten (1648–1679)* (Externa. Geschichte der Außenbeziehungen in neuen Perspektiven, 6), Köln/Weimar/Wien, Böhlau Verlag, 2015.
- Hauschild*, Wolf-Dieter/*Dreccoll*, Volker Henning, *Alte Kirche und Mittelalter* (Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, 1), 5., vollständig überarbeitete Neuauflage, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2016.
- Hazard*, Paul, *La crise de la conscience européenne (1680–1715)*, 3 Bde., Paris, Boivin & Cie, éditeurs, 1935.
- Hecht*, Christian, *Katholische Bildertheologie der frühen Neuzeit. Studien zu Traktaten von Johannes Molanus, Gabriele Paleotti und anderen Autoren*, Berlin, Gebr. Mann Verlag, 2012.
- Heilbron*, John L., *Benedict XIV and the Natural Sciences*, in: *Rebecca Messbarger/Christopher M. S. Johns/Philip Gavitt* (Hg.), *Benedict XIV and the Enlightenment. Art, Science, and Spirituality*, Toronto/Buffalo/London, U. of Toronto P., 2016, 177–205.
- Hellot-Bellier*, Florence, *France – Iran. Quatre cents ans de dialogue*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes, 2007.
- Heniger*, Johannes, *Hendrik Adriaan van Reede tot Drakenstein (1636–1691) and Hortus malabaricus. A Contribution to the History of Dutch Colonial Botany*, Rotterdam/Boston, A.A. Balkema, 1986.
- Henkel*, Willi, *The Polyglot Printing-Office of the Congregation. The Press Apostolate as an Important Means for Communicating the Faith*, in: *Josef Metzler* (Hg.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum, 1622–1972*, Bd. I/1: 1622–1700, Rom/Freiburg im Breisgau/Wien, Herder, 1971, 335–350.
- Ders.*, *Die Druckerei der Propaganda Fide. Eine Dokumentation* (Communicatio socialis. Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt. Beiheft 5), Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1977.

- Henshall*, Nicholas, *The Myth of Absolutism. Change and Continuity in Early Modern European Monarchy*, London, Longman, 1992.
- Herklotz*, Ingo, *Die Academia Basiliana. Griechische Philologie, Kirchengeschichte und Unionsbemühungen im Rom der Barberini (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Supplementband 60)*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2008.
- Hersche*, Peter, *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, 2 Bde., Freiburg im Breisgau, Herder, 2006.
- Herzig*, Edmund M., *The Armenian Merchants of New Julfa, Isfahan. A Study in Pre-Modern Asian Trade*, unveröffentlichte *PhD thesis*, Universität Oxford, 1991.
- Ders.*, *The Family Firm in the Commercial Organisation of the Julfa Armenians*, in: Jean Calmard (Hg.), *Études safavides (Bibliothèque iranienne, 39)*, Paris/Teheran, Institut français de recherches en Iran, 1993, 287–304.
- Ders.*, *The Rise of the Julfa Merchants in the Late Sixteenth-Century*, in: Charles Melville (Hg.), *Safavid Persia. The History and Politics of an Islamic Society*, London/New York, I. B. Tauris, 1996, 305–322.
- Ders.*, *Venice and the Julfa Armenian Merchants*, in: Boghos Levon Zekiyani/Aldo Ferrari (Hg.), *Gli Armeni e Venezia. Dagli Sceriman a Mechitar. Il momento culminante di una consuetudine millenaria*, Venedig, Istituto veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2004, 141–164.
- Heyberger*, Bernard, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 284)*, Rom, École française de Rome, 1994.
- Ders.*, *»Pro nunc nihil est respondendum«*. Recherche d'information et prise de décision à la Propagande: l'exemple du Levant (XVIII<sup>e</sup> siècle), in: *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée* 109/2 (1997), 539–554.
- Ders.*, *Hindiyya (1720–1798), mystique et criminelle*, Paris, Aubier, 2001.
- Ders.*, *Frontières confessionnelles et conversions chez les chrétiens orientaux (XVII<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècles)*, in: Mercedes García-Arenal (Hg.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen/Islamic Conversions. Religious Identities in Mediterranean Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, 245–258.
- Ders.*, *De l'image religieuse à l'image profane? L'essor de l'image chez les Chrétiens de Syrie et du Liban (XVII<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> siècle)*, in: *ders./Silvia Naef (Hg.), La multiplication des images en pays d'Islam. De l'estampe à la télévision (17<sup>e</sup>–21<sup>e</sup> siècle). Actes du colloque »Images: fonctions et langages. L'incursion de l'image moderne dans l'Orient musulman et sa périphérie«*. Istanbul, Université du Bosphore (Bogaziçi Üniversitesi), 25–27 mars 1999 (Istanbul Texts and Studies, 2), Würzburg, Ergon Verlag, 2003, 31–56.
- Ders.*, *Chrétiens orientaux dans l'Europe catholique (XVII<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècles)*, in: *ders./Chantal Verdeil (Hg.), Hommes de l'entre-deux. Parcours individuels et*

- portraits de groupes sur la frontière de la Méditerranée, XVI<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècle, Paris, Les Indes Savantes, 2009, 61–93.
- Ders.*, Abraham Ecchellensis dans la République des Lettres, in: *ders.* (Hg.), *Orientalisme, science et controverse: Abraham Ecchellensis (1605–1664)* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses, 143), Turnhout, Brepols, 2010, 9–51.
- Ders.*, (Hg.), *Orientalisme, science et controverse: Abraham Ecchellensis (1605–1664)* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses, 143), Turnhout, Brepols, 2010.
- Ders.*, L'Islam et les Arabes chez un érudit maronite au service de l'Église catholique (Abraham Ecchellensis), in: *Al-Qanṭara* 31 (2010), 481–512.
- Ders.*, Peuples «sans loi, sans foi, ni prêtre»: druzes et nusayrîs de Syrie redécouverts par les missionnaires catholiques (XVII<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècles), in: *ders./Rémy Madinier* (Hg.), *L'Islam des marges. Mission chrétienne et espaces périphériques du monde musulman, XVI<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Éditions Karthala/IISMM, 2011, 45–80.
- Ders.*, Monachisme oriental, catholicisme et érudition (XVII<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècles), in: Florence Jullien/Marie-Joseph Pierre (Hg.), *Monachismes d'Orient. Images, échanges, influences. Hommage à Antoine Guillaumont* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses, 148), Turnhout, Brepols, 2011, 165–183.
- Ders.*, Polemic Dialogues between Christians and Muslims in the Seventeenth Century, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55 (2012), 281–302.
- Ders.*, Catholicisme et construction des frontières confessionnelles dans l'Orient ottoman, in: Francisco Bethencourt/Denis Crouzet (Hg.), *Frontières religieuses dans le monde moderne*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2013, 123–142.
- Hildebrand*, Rémy, Isaac Rousseau à Péra. Heurs et malheurs d'un compagnon horloger, in: Paul Dumont/Rémy Hildebrand (Hg.), *L'horloger au Sérail. Aux sources du fantasme oriental chez Jean-Jacques Rousseau*, Paris/Istanbul, Maisonneuve et Larose/Institut français d'études anatoliennes, 2005, 29–47.
- Hinnebusch*, William A., *The History of the Dominican Order*, Bd. 1: Origins and Growth to 1500, New York, Alba House, 1966, 169–250.
- Holenstein*, André, Introduction. Empowering Interactions. Looking at State-building from Below, in: Wim Blockmans/André Holenstein/Jon Mathieu (Hg.), *Empowering Interactions. Political Cultures and the Emergence of the State in Europe 1300–1900*, Farnham, Ashgate, 2009, 1–31.
- Hours*, Bernard, *L'Église et la vie religieuse dans la France moderne, XVI<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 2000.
- Ders.*, *Des moines dans la cité, XVI<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Belin, 2016.



- Hsia*, Ronnie Po-Chia, *The World of Catholic Renewal 1540–1770*, Cambridge (usw.), Cambridge U.P., 1998.
- Ders.*, *Translating Christianity. Counter-Reformation Europe and the Catholic Mission in China, 1580–1780*, in: Kenneth Mills/Anthony Grafton (Hg.), *Conversion. Old Worlds and New*, Rochester, U. of Rochester P., 2003, 87–108.
- Ders.*, *Noble Patronage and Jesuit Missions. Maria Theresia Von Fugger-Wellenburg (1690–1762) and Jesuit Missionaries in China and Vietnam (Monumenta Historica Societatis Iesu, s. n., 2)*, Rom, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2006.
- Ders.*, *The Catholic Mission and Translations in China, 1583–1700*, in: Peter Burke/Ronny Po-Chia Hsia, *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge U.P., 2007, 39–51.
- Ders.*, *A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci 1552–1610*, Oxford, Oxford U.P., 2010.
- Ders.*, (Hg.), *A Companion to Early Modern Catholic Global Missions (Brill's Companions to the Christian Tradition, 80)*, Leiden/Boston, Brill, 2018.
- Hull*, Ernest Reginald, *Bombay Mission History, with a Special Study of the Padroado Question*, Bd. 1: 1534–1858, Bombay, Examiner Press, 1927.
- Hunt*, Lynn/*Jacob*, Margaret C./*Mijnhardt*, Wijnand, *The Book that Changed Europe. Picart & Bernard's Religious Ceremonies of the World*, Cambridge (Mass.)/London, The Belknap Press of Harvard U.P., 2010.
- Dies.*, (Hg.), *Bernard Picart and the First Global Vision of Religion*, Los Angeles, Getty Research Institute, 2010.
- Ignazio da Seggiano*, *L'opera dei Cappuccini per l'unione dei Cristiani nel Vicino Oriente durante il secolo XVII (Orientalia Christiana Analecta, 163)*, Rom, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1962.
- Imber*, Colin, *The Battle of Sufiyan, 1605: A Symptom of Ottoman Military Decline?*, in: Willem Floor/Edmund Herzig (Hg.), *Iran and the World in the Safavid Age*, London, I. B. Tauris, 2012, 91–101.
- Islam*, Riazul, *Indo-Persian Relations. A Study of the Political and Diplomatic Relations between the Mughul Empire and Iran (Sources of the History and Geography of Iran, 32)*, Teheran, Iranian Culture Foundation, 1970.
- Israel*, Jonathan I., *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford, Oxford U.P., 2006.
- Jackson*, Peter/*Lockhart*, Laurence (Hg.), *The Timurid and Safavid Periods (The Cambridge History of Iran, 6)*, Cambridge (usw.), Cambridge U.P., 1986.
- Jacqueline*, Bernard, *La S. Congrégation «de Propaganda Fide» en 1678 d'après le rapport d'Urbano Cerri au Pape Innocent XI*, in: *Revue historique de droit français et étranger*, 4<sup>e</sup> série, 43 (1965), 464–481.
- Ders.*, *L'organisation centrale de la propagation de la foi en 1678 d'après le rapport d'Urbano Cerri au Pape Innocent XI*, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 22 (1966), 16–31.

- Jacques*, Roland, De Castro Marim à Faïfo. Naissance et développement du padroado portugais d'Orient des origines à 1659, Lissabon, Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- Jacquet*, Eugène/*Chapuis*, Alfred, Histoire et technique de la montre suisse de ses origines à nos jours, Basel/Olten, Éditions Urs Graf, 1945.
- Jami*, Catherine/*Delahaye*, Hubert, L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Actes du colloque de la Fondation Hugot du Collège de France Paris, 14–17 octobre 1991, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1993.
- Jaser*, Christian, Ecclesia maledicens. Rituelle und zeremonielle Exkommunikationsformen im Mittelalter (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation/Studies in the Late Middle Ages, Humanism and the Reformation, 75), Tübingen, Mohr Siebeck, 2013.
- Johnson*, Carina L., Cultural Hierarchy in Sixteenth-Century Europe. The Ottomans and Mexicans, Cambridge (usw.), Cambridge U.P., 2011.
- Johnson*, Trevor, Gardening for God. Carmelite Deserts and the Sacralisation of Natural Space in Counter-Reformation Spain, in: Will Coster/Andrew Spicer (Hg.), Sacred Space in Early Modern Europe, Cambridge (usw.), Cambridge U.P., 2005, 193–210.
- Joret*, Charles, Jean-Baptiste Tavernier. Écuyer, baron d'Aubonne, chambellan du Grand Électeur, Paris, Librairie Plon, 1886.
- Jouanna*, Arlette, Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'État moderne, Paris, Arthème Fayard, 1989.
- Juneja*, Monica/*Siebenhüner*, Kim (Hg.), Religious Conversion in Medieval and Early-Modern Societies, in: The Medieval History Journal 12 (2009), 169–472.
- Kaplan*, Benjamin J., Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe, Cambridge (Mass.)/London, The Belknap Press of Harvard U.P., 2007.
- Ders./Moore*, Bob/*Van Nierop*, Henk/*Pollmann*, Judith (Hg.), Catholic Communities in Protestant States. Britain and the Netherlands, c. 1570–1720, Manchester/New York, Manchester U.P., 2009.
- Karapetian*, Karapet, Isfahan, New Julfa. Le case degli Armeni. Una raccolta di rilevamenti architettonici/The Houses of the Armenians. A Collection of Architectural Surveys, Rom, Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente (Restorations, III,1)/Centro restauri/Istituto italiano di cultura di Teheran, 1974.
- Karremann*, Isabel/*Zwierlein*, Cornel/*Groote*, Inga Mai (Hg.), Forgetting Faith? Negotiating Confessional Conflict in Early Modern Europe (Pluralisierung und Autorität, 29), Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2012.
- Karsten*, Arne/*Thiessen*, Hillard von (Hg.), Normenkonkurrenz in historischer Perspektive (Zeitschrift für Historische Forschung. Beihefte, 50), Berlin, Duncker & Humblot, 2015.

- Kaufmann*, Thomas, Einleitung. Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, in: Kaspar von Greyerz/Manfred Jakubowski-Tiessen/Thomas Kaufmann/Hartmut Lehmann (Hg.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 201), Heidelberg, Verein für Reformationsgeschichte, 2003, 9–15.
- Kedar*, Benjamin Z., Convergences of Oriental Christian, Muslim, and Frankish Worshipers: The Case of Saydnaya, in: Yitzhak Hen (Hg.), *De Sion exhibit lex et verbum domini de Hierusalem. Essays on Medieval Law, Liturgy, and Literature in Honour of Ammon Linder* (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages, 1), Turnhout, Brepols, 2001, 59–69.
- Kévonian*, Kéram, Marchands arméniens au XVII<sup>e</sup> siècle. À propos d'un livre arménien publié à Amsterdam en 1699, in: *Cahiers du monde russe et soviétique* 16 (1975), 199–244.
- Kévorkian*, Raymond H., Le livre imprimé en milieu arménien ottoman aux XVI<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècles, in: *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 87–88 (1999), 173–185.
- King*, David A., *World-Maps for Finding the Direction and Distance to Mecca. Innovation and Tradition in Islamic Science* (Islamic Philosophy, Theology and Science, 36), Leiden/Boston/Köln, Brill, 1999.
- Knowles*, David, *From Pachomius to Ignatius. A Study of the Constitutional History of the Religious Orders*, Oxford, Clarendon Press, 1966.
- Kooi*, Christine, *Calvinists and Catholics during Holland's Golden Age. Heretics and Idolaters*, Cambridge (usw.), Cambridge U.P., 2012.
- Korsch*, Evelyn, The Sherimans and Cross-Cultural Trade in Gems. The Armenian Diaspora in Venice and its Trading Networks in the First Half of the Eighteenth Century, in: Andrea Caracausi/Christof Jeggle (Hg.), *Commercial Networks and European Cities, 1400–1800*, London, Pickering & Chatto, 2014, 223–239.
- Dies.*, The Sheriman between Venice and New Julfa. An Armenian Trading Network and its Social Impacts (Seventeenth and Eighteenth Centuries), in: Georg Christ/Franz-Julius Morche/Roberto Zaugg/Wolfgang Kaiser/Stefan Burkhardt/Alexander D. Beihammer (Hg.), *Union in Separation. Diasporic Groups and Identities in the Eastern Mediterranean (1100–1800)*, Rom, Viella, 2015, 363–378.
- Koschorke*, Klaus, Dutch Colonial Church and Catholic Underground Church in Ceylon in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries, in: ders. (Hg.), *»Christen und Gewürze«. Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, 95–105.
- Koslofsky*, Craig M., *The Reformation of the Dead. Death and Ritual in Early Modern Germany, 1450–1700*, Basingstoke, Macmillan, 2000.

- Kowalsky*, Nikolaus, Römische Entscheidungen über den Gebrauch der Landessprache bei der heiligen Messe in den Missionen, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 9 (1953), 241–251.
- Kroell*, Anne, Louis XIV, la Perse et Mascate, in: *Le monde iranien et l’Islam. Sociétés et cultures* 4 (1976–1977), 1–78.
- Dies.*, *Nouvelles d’Ispahan*, Paris, Société d’Histoire de l’Orient, 1979.
- Dies.*, Alexandre de Lestaille, dernier agent de la Compagnie royale des Indes en Perse, in: *Moyen Orient & Océan Indien* 1 (1984), 65–72.
- Dies.*, East India Company (French), in: *Encyclopaedia Iranica online*, URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/east-india-company> (Zugriff: 2.10.2017).
- Krstić*, Tijana, Contested Conversions to Islam. Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire, Stanford, Stanford U.P., 2011.
- Krzyszkowski*, Joseph, Entre Varsovie et Ispahan. Le P. Ignace-François Zapolski S.I., in: *Archivum Historicum Societatis Iesu* 18 (1949), 85–117.
- Kühner*, Christian, Politische Freundschaft bei Hofe. Repräsentation und Praxis einer sozialen Beziehung im französischen Adel des 17. Jahrhunderts, Göttingen, V&R Unipress, 2013.
- Laborie*, Jean-Claude, Mangeurs d’hommes et mangeurs d’âmes. Une correspondance missionnaire au XVI<sup>e</sup>. La lettre jésuite du Brésil, 1549–1568, Paris, Honoré Champion, 2003.
- Lach*, Donald F., *Asia in the Making of Europe*, Bd. 1: The Century of Discovery, Buch 1, Chicago/London, The U. of Chicago P., 1965.
- Ders.*, *Asia in the Making of Europe*, Bd. 3: A Century of Advance, Buch 1, Chicago/London, The U. of Chicago P., 1993.
- La Loggia*, Marco, Tomás de Jesús, Karmelit und Missionar – ein Protagonist des frühen 17. Jahrhunderts in Rom, in: *Petrus Bsteh/Brigitte Proksch/Cosmas Hoffmann* (Hg.), *Die Orden im Wandel Europas. Historische Episoden und ihre globalen Folgen* (Spiritualität im Dialog, 5), Wien, LIT Verlag, 2013, 87–111.
- Landau*, Amy S., *Farangī-Sāzī at Isfahan: The Court Painter Muḥammad Zamān, the Armenians of New Julfa and Shāh Sulaymān (1666–1694)*, unveröffentlichte *PhD thesis*, Universität Oxford, 2009.
- Dies.*, European Religious Iconography in Safavid Iran: Decoration and Patronage of *Meydani* Bet’ghehem (Bethlehem of the Maydan), in: *Willem Floor/Edmund Herzig* (Hg.), *Iran and the World in the Safavid Age*, London, I. B. Tauris/Iran Heritage Foundation, 2012, 425–446.
- Dies.*, From the Workshops of New Julfa to the Court of Tsar Aleksei Mikhailovich. An Initial Look at Armenian Networks and the Mobility of Visual Culture, in: *Venetia Porter/Mariam Rosser-Owen* (Hg.), *Metalwork and Material Culture in the Islamic World: Art, Craft and Text. Essays presented to James W. Allan*, London/New York, I. B. Tauris, 2012, 413–426.

- Dies.*, Reconfiguring the Northern European Print to Depict Sacred History at the Persian Court, in: Thomas DaCosta Kaufmann/Michael North (Hg.), *Mediating Netherlandish Art and Material Culture in Asia*, Amsterdam, Amsterdam U.P., 2014, 65–82.
- Dies./Van Lint*, Theo Maarten, Armenian Merchant Patronage of New Julfa's Sacred Spaces, in: Mohammad Gharipour (Hg.), *Sacred Precincts. The Religious Architecture of Non-Muslim Communities across the Islamic World* (Arts and Archaeology of the Islamic World, 3), Leiden/Boston, Brill, 2015, 308–333.
- Landes*, David S., *Revolution in Time. Clocks and the Making of the Modern World*, Cambridge (Mass.)/London, The Belknap Press of Harvard U.P., 1983.
- Landi*, Fiorenzo, *Il tesoro dei regolari. L'inchiesta sui conventi d'Italia del 1650* (Saggi e monografie del Dipartimento di Storia Culture Civiltà dell'Università di Bologna. Nuova serie, 11), Bologna, CLUEB, 2013.
- Landron*, Bénédicte, *Chrétiens et musulmans en Irak. Attitudes nestorienne vis-à-vis de l'Islam*, Paris, Cariscript, 1994.
- Langer*, Axel, Europäische Einflüsse in der persischen Malerei des 17. Jahrhunderts. Von schönen Europäern, nackten Frauen und Pariser Uhren, in: ders. (Hg.), *Sehnsucht Persien. Austausch und Rezeption in der Kunst Persiens und Europas im 17. Jahrhundert & Gegenwartskunst aus Teheran*, Zürich, Museum Rietberg/Verlag Scheidegger & Spiess AG, 2013, 170–237.
- Laporte-Eftekharian*, Sâveh, Diffusion et exploitation des gravures religieuses dans la Perse safavide. L'exemple de la Nouvelle Djoulfa, in: *Annales d'histoire de l'art et d'archéologie* 25 (2003), 51–67.
- Dies.*, Transmission et métamorphose de modèles iconographiques occidentaux, principalement flamands, dans les églises de la Nouvelle-Djoulfa (Ispahan), in: *Revue belge d'archéologie et d'histoire de l'art* 73 (2004), 63–80.
- Dies.*, *Le rayonnement international des gravures flamandes aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Les peintures murales des églises Sainte-Bethléem et Saint-Sauveur à la Nouvelle Djoulfa (Ispahan)*, unveröffentlichte Dissertation, Université libre de Bruxelles, 2006, URL: <https://hal.archives-ouvertes.fr/tel-01386364> (Zugriff: 6.12.2017).
- Lazarus-Yafeh*, Hava, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton, Princeton U.P., 1992.
- Lederle*, Julia, *Mission und Ökonomie der Jesuiten in Indien. Intermediäres Handeln am Beispiel der Malabar-Provinz im 18. Jahrhundert* (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte. Asien, Afrika, Lateinamerika, 14), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2009.
- Lee*, Rosemary Virginia, *A Printing Press for Shah 'Abbas. Science, Learning, and Evangelization in the Near East, 1600–1650*, unveröffentlichte *PhD thesis*, University of Virginia, 2013.

- Lefèvre*, Corinne, Jahāngīr et son frère Šāh ‘Abbās: compétition et circulation entre deux puissances de l’Asie musulmane de la première modernité, in: Denis Hermann/Fabrizio Speziale (Hg.), *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World during the Early-Modern and Modern Periods* (Islamkundliche Untersuchungen 290/Bibliothèque iranienne, 69), Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 2010, 23–56.
- Lehmann*, Hartmut, *Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, Kohlhammer, 1980.
- Lehner*, Ulrich L., *The Catholic Enlightenment. The Forgotten History of a Global Movement*, Oxford, Oxford U.P., 2016.
- Ders./Muller*, Richard A./*Roeber*, Anthony Gregg (Hg.), *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600–1800*, Oxford, Oxford U.P., 2016.
- Lepetit*, Bernard (Hg.), *Les formes de l’expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, 1995.
- Levack*, Brian P., *The Devil Within. Possession & Exorcism in the Christian West*, New Haven/London, Yale U.P., 2013.
- Levi*, Giovanni, *L’eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento*, Turin, Giulio Einaudi, 1985.
- Levi*, Scott C., *India xiii. Indo-Iranian Commercial Relations*, in: *Encyclopaedia Iranica online*, URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/india-xiii-indo-iranian-commercial-relations> (Zugriff: 7.12.2017).
- Dies.*, *India xxx. Indian Merchants in Central Asia and Iran*, in: *Encyclopaedia Iranica online*, URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/india-xxx-indian-merchants-in-central-asia-and-iran> (Zugriff: 7.12.2017).
- Lewisohn*, Leonard, *Sufism and the School of Iṣfahān. Taṣawwuf and ‘irfān in Late Safavid Iran* (‘Abd al-Razzāq Lāhijī and Fayḍ-i Kāshānī on the Relation of *taṣawwuf*, *hikmat* and *‘irfān*), in: Leonard Lewisohn/David Morgan (Hg.), *The Heritage of Sufism, Bd. 3: Late Classical Persianate Sufism (1501–1750). The Safavid and Mughal Period*, Oxford, Oneworld, 1999, 63–134.
- Licini*, Patrizia Anna, *Quattro manoscritti inediti sulla vita di Mons. C. Reina vescovo di Isfahan (sec. XVIII)*, in: Ugo Marazzi (Hg.), *La conoscenza dell’Asia e dell’Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX*, Bd. 1, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1984, 503–534.
- Llamas Martínez*, Enrique, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid, CSIC, 1972.
- Lockhart*, Laurence, *Nadir Shah. A Critical Study Based Mainly Upon Contemporary Sources*, London, Luzac & Co., 1938.
- Ders.*, *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia*, Cambridge, Cambridge U.P., 1958.
- Loenertz*, Raymond-Joseph, O.P., *La société des Frères pègrinants. Étude sur l’Orient dominicain* (Institutum Historicum FF. Praedicatorum. Dissertationes Historicae, 7), Rom, Istituto Storico Domenicano, 1937.

- Longo*, Carlo, *Relazioni di Armenia (1583–1640)*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 67 (1997), 173–226.
- Ders.*, *Silvestro Bendici. Un missionario calabrese del secolo XVII (Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum, Romae: Dissertationes Historicae, 24)*, Rom, Istituto Storico Domenicano, 1998.
- Loureiro*, Rui Manuel, *The Persian Ventures of Fr. António de Gouveia*, in: *Rudi Matthee/Jorge Flores (Hg.)*, *Portugal, the Persian Gulf and Safavid Persia*, Leuven, Peeters, 2011, 249–264.
- Ders.*, *The Portuguese in Hormuz and the Trade in Chinese Porcelain*, in: *Bulletin of Portuguese Japanese Studies*, 2. Serie, 1 (2015), 5–26.
- Ders./Resende*, Vasco (Hg.), *Estudos sobre Don García de Silva y Figueroa e os »Comentarios« da Embaixada à Pérsia (1614–1624) (Estudos & Documentos, 9)*, Lissabon, Centro de História de Além-Mar, 2011.
- Luria*, Keith P., *Sacred Boundaries. Religious Coexistence and Conflict in Early Modern France*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2005.
- Macé*, Laurence, *Les Lettres persanes devant l'Index. Une censure »posthume«*, in: *Catherine Volpilhac-Auger (Hg.)*, *Montesquieu en 2005*, Oxford, Voltaire Foundation, 2005, 48–59.
- Maifreda*, Germano, *I denari dell'inquisitore. Affari e giustizia di fede nell'Italia moderna*, Turin, Giulio Einaudi, 2014.
- Maillard*, Ninon, *Réforme religieuse et droit. La traduction juridique et structurelle du retour à l'observance. Le cas des Dominicains de France, 1629–1660*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2015.
- Malatesta*, Edward J., S.J., *A Fatal Clash of Wills. The Condemnation of the Chinese Rites by the Papal Legate Carlo Tommaso Maillard de Tournon*, in: *Daniel E. Mungello (Hg.)*, *The Chinese Rites Controversy. Its History and Its Meaning (Monumenta Serica, 33)*, Nettetal, Steyler Verlag, 1994, 211–246.
- Maldavsky*, Aliocha, *Les familles du missionnaire. Une histoire sociale des horizons missionnaires milanais au début du XVII<sup>e</sup> siècle*, in: *Michela Catto/Gianvittorio Signorotto (Hg.)*, *Milano, l'Ambrosiana e la conoscenza dei nuovi mondi (secoli XVII–XVIII) (Studia Borromaica, 28)*, Mailand, Biblioteca Ambrosiana, 2015, 125–160.
- Mann*, Michael (Hg.), *Europäische Aufklärung und protestantische Mission in Indien*, Heidelberg, Draupadi Verlag, 2006.
- Mansour*, Opher, *Picturing Global Conversion. Art and Diplomacy at the Court of Paul V (1605–1621)*, in: *Journal of Early Modern History* 17 (2013), 525–559.
- Marceau*, Bertrand, *Exercer l'autorité: l'abbé de Cîteaux et la direction de l'ordre cistercien en Europe (1584–1651)*, Paris, Honoré Champion, 2018.

- Marchetti*, Elisabetta, Teresa d'Ávila, santa, in: Adriano Prosperi/Vincenzo Lavenia/John Tedeschi (Hg.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Bd. 3, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, 1570–1572.
- Marcocci*, Giuseppe, Conscience and Empire. Politics and Moral Theology in the Early Modern Portuguese World, in: *Journal of Early Modern History* 18 (2014), 473–494.
- Martin*, A. Lynn, Jesuits and their Families. The Experience in Sixteenth Century France, in: *The Sixteenth Century Journal* 13 (1982), 3–24.
- Martínez de Bujanda*, Jesús, *Index librorum prohibitorum, 1600–1966 (Index des livres interdits, II)*, Montréal, Mediaspaul/Genf, Librairie Droz, 2002.
- Massari*, Antonio, Giorgio Massari, architetto veneziano del Settecento, Vicenza, Pozza, 1971.
- Matthee*, Rudi, Iran's Ottoman Diplomacy during the Reign of Shāh Sulaymān I (1077–1105/1666–94), in: Kambiz Eslami (Hg.), *Iran and Iranian Studies. Essays in Honor of Iraj Afshar*, Princeton, Zagros Press, 1998, 148–177.
- Ders.*, Between Aloofness and Fascination. Safavid Views of the West, in: *Iranian Studies* 31 (1998), 219–246.
- Ders.*, *The Politics of Trade in Safavid Iran. Silk for Silver, 1600–1730*, Cambridge (usw.), Cambridge U.P., 1999.
- Ders.*, Merchants in Safavid Iran: Participants and Perceptions, in: *Journal of Early Modern History* 4 (2000), 233–268.
- Ders.*, Negotiating across Cultures. The Dutch Van Leene Mission to the Iranian Court of Shāh Sulaymān, 1689–1692, in: *Eurasian Studies* 3 (2004), 35–63.
- Ders.*, *The Pursuit of Pleasure. Drugs and Stimulants in Iranian History, 1500–1900*, Princeton/Oxford, Princeton U.P., 2005.
- Ders.*, Christians in Safavid Iran. Hospitality and Harassment, in: *Studies on Persianate Societies* 3 (2005), 3–43.
- Ders.*, The Safavids under Western Eyes. Seventeenth-Century European Travelers to Iran, in: *Journal of Early Modern History* 13 (2009), 137–171.
- Ders.*, The Politics of Protection. Iberian Missionaries in Safavid Iran under Shāh 'Abbās I (1587–1629), in: Camilla Adang/Sabine Schmidtke (Hg.), *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran (Istanbuler Texte und Studien, 21)*, Würzburg, Ergon Verlag, 2010, 245–271.
- Ders.*, Was Safavid Iran an Empire?, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 53 (2010), 233–265.
- Ders.*, Introduction, in: *ders./Jorge Flores (Hg.), Portugal, the Persian Gulf and Safavid Persia*, Leuven, Peeters, 2011, 1–7.
- Ders.*, *Persia in Crisis. Safavid Decline and the Fall of Isfahan*, London/New York, I. B. Tauris, 2012.



- Ders.*, The Safavid Economy as Part of the World Economy, in: Willem Floor/Edmund Herzig (Hg.), *Iran and the World in the Safavid Age*, London, I. B. Tauris, 2012, 31–47.
- Ders.*, Poverty and Perseverance. The Jesuit Mission of Isfahan and Shamakhi in Late Safavid Iran, in: *Al-Qantara* 36 (2015), 463–501.
- Ders.*, From Splendour and Admiration to Ruin and Condescension. Western Travellers to Iran from the Safavids to the Qajars, in: *Iran* 54 (2016), 3–22.
- Ders./Floor, Willem/Clawson, Patrick*, *The Monetary History of Iran. From the Safavids to the Qajars*, London, I. B. Tauris, 2013.
- Matzke, Judith*, *Gesandtschaftswesen und diplomatischer Dienst Sachsens 1694–1763* (Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde, 36), Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 2011.
- Mauzaize, Jean*, *Le rôle et l'action des capucins de la province de Paris dans la France religieuse du XVII<sup>e</sup> siècle*, 3 Bde., Lille, Atelier de reproduction des thèses/Paris, Diffusion Honoré Champion, 1978.
- Maxwell, John Francis*, *Slavery and the Catholic Church. The History of Catholic Teaching Concerning the Moral Legitimacy of the Institution of Slavery*, Chichester/London, Barry Rose Publishers, 1975.
- Mayer, Thomas F.*, *The Roman Inquisition. A Papal Bureaucracy and its Laws in the Age of Galileo*, Philadelphia, U. of Pennsylvania P., 2013.
- Ders.*, *The Roman Inquisition on the Stage of Italy, c. 1590–1640*, Philadelphia, U. of Pennsylvania P., 2014.
- Ders.*, *The Roman Inquisition. Trying Galileo*, Philadelphia, U. of Pennsylvania P., 2015.
- McClain, Lisa*, *Lest we be Damned. Practical Innovation and Lived Experience among Catholics in Protestant England, 1559–1642*, New York, Routledge, 2004.
- McMullin, Ernán* (Hg.), *The Church and Galileo*, Notre Dame, U. of Notre Dame P., 2005.
- Meilinks-Roelofs, Marie Antoinette Petronella*, *The Earliest Relations between Persia and the Netherlands*, in: *Persica. Jaerboek van het genootschap Nederland-Iran stichting voor culturelle betrekkingen* 6 (1972–1974), 1–50.
- Meinardus, Otto*, *The Last Judgements in the Armenian Churches of New Julfa*, in: *Oriens Christianus* 55 (1971), 182–194.
- Ders.*, *The Iconography of the Eucharistic Christ in the Armenian Churches of New Julfa*, in: *Oriens Christianus* 58 (1974), 132–137.
- Ménard-Jacob, Marie*, *La première Compagnie des Indes, 1664–1704. Apprentis-sages, échecs et héritage*, Rennes, PUR, 2016.
- Menegon, Eugenio*, *Ancestors, Virgins, and Friars. Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*, Cambridge (Mass.), Harvard U.P., 2009.
- Menniti Ippolito, Antonio*, *Il tramonto della Curia nepotista. Papi, nipoti e burocrazia curiale tra XVI e XVII secolo* (La corte dei papi, 5), Rom, Viella, 1999.

- Ders.*, I papi al Quirinale. Il sovrano pontefice e la ricerca di una residenza (La corte dei papi, 13), Rom, Viella, 2004.
- Ders.*, 1664. Un anno della Chiesa universale. Saggio sull'italianità del papato in età moderna, Rom, Viella, 2011.
- Meri*, Josef W., Re-Appropriating Sacred Space: Medieval Jews and Muslims Seeking Elijah and Al-Khaḍir, in: *Medieval Encounters* 5 (1999), 237–264.
- Ders.*, The Cult of Saints among Jews and Muslims in Medieval Syria, Oxford, Oxford U.P., 2002.
- Meserve*, Margaret, Empires of Islam in Renaissance Historical Thought, Cambridge (Mass.)/London, Harvard U.P., 2008.
- Messbarger*, Rebecca/Johns, Christopher M. S./Gavitt, Philip (Hg.), Benedict XIV and the Enlightenment. Art, Science, and Spirituality, Toronto/Buffalo/London, U. of Toronto P., 2016.
- Metzler*, Guido, Französische Mikropolitik in Rom unter Papst Paul V. Borghese (1605–1621), Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2008.
- Metzler*, Josef, Controversia tra Propaganda e S. Ufficio circa una commissione teologica (1622–1658), in: *Pontificiae Universitatis Urbanianae Annales 1968–1969*, 47–62.
- Ders.*, Wegbereiter und Vorläufer der Kongregation. Vorschläge und erste Gründungsversuche einer römischen Missionszentrale, in: *ders.* (Hg.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum, 1622–1972*, Bd. I/1: 1622–1700, Rom/Freiburg im Breisgau/Wien, Herder, 1971, 38–78.
- Ders.*, Foundation of the Congregation »de Propaganda Fide« by Gregory XV, in: *ders.* (Hg.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum, 1622–1972*, Bd. I/1: 1622–1700, Rom/Freiburg im Breisgau/Wien, Herder, 1971, 79–111.
- Ders.*, Orientation, programme et premières décisions (1622–1649), in: *ders.* (Hg.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum, 1622–1972*, Bd. I/1: 1622–1700, Rom/Freiburg im Breisgau/Wien, Herder, 1971, 146–196.
- Ders.*, Francesco Ingoli, der erste Sekretär der Kongregation (1578–1649), in: *ders.* (Hg.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum, 1622–1972*, Bd. I/1: 1622–1700, Rom/Freiburg im Breisgau/Wien, Herder, 1971, 197–243.
- Ders.*, Die Kongregation in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, in: *ders.* (Hg.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum, 1622–1972*, Bd. I/1: 1622–1700, Rom/Freiburg im Breisgau/Wien, Herder, 1971, 244–305.
- Ders.*, Nicht erfüllte Hoffnungen in Persien, in: *ders.* (Hg.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum, 1622–1972*, Bd. I/1: 1622–1700, Rom/Freiburg im Breisgau/Wien, Herder, 1971, 680–704.
- Ders.*, Die Kongregation im Zeitalter der Aufklärung. Struktur, Missionspläne und Maßnahmen allgemeiner Art (1700–1795), in: *ders.* (Hg.), *Sacrae Congregationis*

- de Propaganda Fide Memoria Rerum, 1622–1972, Bd. II: 1700–1815, Rom/Freiburg im Breisgau/Wien, Herder, 1973, 23–83.
- Meynard*, Thierry, S.J. (Hg.), *Confucius Sinarum Philosophus* (1687). The First Translation of the Confucian Classics (Monumenta Historica Societatis Jesu, 6), Rom, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011.
- Mézin*, Anne, *Les consuls de France au siècle des Lumières (1715–1792)*, Paris, Imprimerie Nationale, 1997.
- Millet*, Benignus, O.F.M. Cap., *The Irish Franciscans, 1651–1665* (Analecta Gregoriana, 129), Rom, Gregorian U.P., 1964.
- Minamiki*, George, *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*, Chicago, Loyola U.P., 1985.
- Mirot*, Léon, *Lettres écrites de Perse et de Syrie par le Révérend Père Bernard de Sainte-Thérèse, évêque de Babylone*, in: *Bulletin de la Société scientifique de Clameci*, 3<sup>e</sup> série, 8 (1932), 125–165.
- Ders.*, *Le séjour du Père Bernard de Sainte-Thérèse en Perse (1640–1642)*, in: *Études carmélitaines mystiques et missionnaires* 18 (1933), 213–231.
- Mitchell*, Colin P., *The Practice of Politics in Safavid Iran. Power, Religion and Rhetoric*, London/New York, I. B. Tauris, 2009.
- Molina*, J. Michelle, *To Overcome Oneself. The Jesuit Ethic and Spirit of Global Expansion, 1520–1767*, Berkeley/Los Angeles/London, U. of California P., 2013.
- Mongini*, Guido, *Per un profilo dell'eresia gesuitica. La Compagnia di Gesù sotto processo*, in: *Rivista storica italiana* 117 (2005), 26–63.
- Moreen*, Vera Basch, *The Status of Religious Minorities in Safavid Iran 1617–1661*, in: *Journal of Near Eastern Studies* 40 (1981), 119–134.
- Dies.*, *Iranian Jewry's Hour of Peril and Heroism. A Study of Bābāi Ibn Luṭf's Chronicle (1617–1662)*, New York, Columbia U.P., 1987.
- Mostaccio*, Silvia, *Codificare l'obbedienza. Le fonti normative di gesuiti, oratoriani et cappuccini a fine Cinquecento*, in: *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 1 (2005), 49–60.
- Dies.*, *Early Modern Jesuits between Obedience and Conscience during the Generalate of Claudio Acquaviva (1581–1615)*, Farnham, Ashgate, 2014.
- Moulinier-Brogi*, Laurence, *Un aspect particulier de la médecine des religieux après le XII<sup>e</sup> siècle. L'attrait pour l'astrologie médicale*, in: *Maria Pia Donato/Luc Berlivet/Sara Cabibo/Raimondo Michetti/Marilyn Nicoud* (Hg.), *Médecine et religion. Compétitions, collaborations, conflits (XII<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècles)* (Collection de l'École française de Rome, 476), Rom, École française de Rome, 2013, 59–86.
- Mujica*, Bárbara, *Teresa de Ávila, Lettered Woman*, Nashville, Vanderbilt U.P., 2009.
- Mullett*, Michael A., *Catholics in Britain and Ireland, 1558–1829*, Basingstoke, Macmillan, 1998.
- Mungello*, Daniel E. (Hg.), *The Chinese Rites Controversy. Its History and its Meaning* (Monumenta Serica, 33), Nettetal, Steyler Verlag, 1994.

- Necipoglu*, Gülru, *Architecture, Ceremonial, and Power. The Topkapi Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, New York, The Architectural History Foundation, Cambridge (Mass.)/London, MIT Press, 1991.
- Ders.*, *Framing the Gaze in Ottoman, Safavid and Mughal Palaces*, in: *Ars Orientalis* 23 (1993), 303–342.
- Nersessian*, Vrej Nerses, *Armenian Christianity*, in: Ken Parry (Hg.), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, Malden/Oxford/Carlton, Blackwell Publishing, 2007, 23–46.
- Neuenschwander*, Carine, *Mission und Wissenstransfer. Der Beitrag katholischer Missionare zur veränderten Fremdwahrnehmung in Europa um 1700 am Beispiel von P. Angelus a Sancto Iosephus O.C.D.*, unveröffentlichte MA-Arbeit, Historisches Institut der Universität Bern, 2009.
- Newman*, Andrew J., *Clerical Perceptions of Sufi Practices in late Seventeenth-Century Persia. Arguments over the Permissibility of Singing (Ghinā)*, in: Leonard Lewisohn/David Morgan (Hg.), *The Heritage of Sufism, Bd. 3: Late Classical Persianate Sufism (1501–1750). The Safavid and Mughal Period*, Oxford, Oneworld, 1999, 135–164.
- Ders.*, *Safavid Iran. Rebirth of a Persian Empire*, London/New York, I. B. Tauris, 2006.
- Ders.*, *Towards a Reconsideration of the »Isfahan School of Philosophy«: Šayḥ Bahā' al-Dīn and the Role of the Safavid 'ulamā*, in: Denis Hermann/Fabrizio Speziale (Hg.), *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World during the Early-Modern and Modern Periods (Islamkundliche Untersuchungen, 290/Bibliothèque iranienne, 69)*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 2010, 83–121.
- Niemeijer*, Hendrik E., *Calvinisme en koloniale stadscultuur, Batavia 1619–1725*, Diss., Amsterdam, Vrije Universiteit Amsterdam, 1996.
- Nierstrasz*, Chris, *In the Shadow of the Companies: Empires of Trade in the Orient and Informal Entrepreneurship*, in: Amelia Polónia/Cátia Antunes (Hg.), *Beyond Empires. Global, Self-Organizing, Cross-Imperial Networks, 1500–1800*, Leiden/Boston, Brill, 2016, 188–211.
- Noirfontaine*, Françoise de, *Les carmélites dans la résistance à l'Unigenitus*, in: Bernard Hours (Hg.), *Carmes et carmélites en France du XVII<sup>e</sup> siècle à nos jours. Actes du colloque de Lyon (25–26 septembre 1997)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001, 378–403.
- Noormann*, Rolf, *Von der Missionsgeschichte Indiens zur Geschichte des indischen Christentums. Ein grundlegender Paradigmenwechsel in der neueren indischen Kirchengeschichtsschreibung*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 120 (2009), 3–26.
- Ó hAnnracháin*, Tadgh, *Catholic Reformation in Ireland. The Mission of Rinuccini, 1645–1649*, Oxford, Oxford U.P., 2001.

- Ders.*, *Catholic Europe, 1592–1648. Centre and Peripheries*, Oxford, Oxford U.P., 2015.
- O'Malley*, John W., *The First Jesuits*, Cambridge (Mass.)/London, Harvard U.P., 1993.
- O'Neill*, Charles E., S.J./*Domínguez*, Joaquín María, S.J., *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús biográfico–temático*, 4 Bde., Rom, Institutum Historicum S.I./Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2001.
- Orengo*, Alessandro, *Tipografie e stampatori armeni a Livorno. Una sintesi*, in: Boghos Levon Zekiyán (Hg.), *Ad limina Italiae/Ar druns Italioy. In viaggio per l'Italia con mercanti e monaci armeni (Eurasistica. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici. Università degli Studi Ca' Foscari di Venezia, 37; Armeniaca italica, 1)*, Padua, Editoriale Programma, 1996, 157–190.
- Oschema*, Klaus, *Einführung*, in: *ders.* (Hg.), *Freundschaft oder »amitié«? Ein politisch–soziales Konzept der Vormoderne im zwischensprachlichen Vergleich (Zeitschrift für Historische Forschung, Beihefte, 40)*, Berlin, Duncker & Humblot, 2007, 7–21.
- Osterhammel*, Jürgen, *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*, München, C.H. Beck, 1998.
- Parish*, Helen L., »Lying Histories Faying False Miracles«. *Magic, Miracles and Medieval History in Reformation Polemic*, in: *dies.* (Hg.), *Superstition and Magic in Early Modern Europe. A Reader*, London/New Delhi/New York/Sydney, Bloomsbury Academic, 2015, 100–107.
- Dies.*, *Magic and Priestcraft. Reformers and Reformation*, in: David J. Collins, *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West. From Antiquity to the Present*, New York, Cambridge U.P., 2015, 393–425.
- Parker*, Charles H., *Faith on the Margins. Catholics and Catholicism in the Dutch Golden Age*, Cambridge (Mass.)/London, Harvard U.P., 2008.
- Pastore*, Stefania, *Unwise Paths. Ignatius Loyola and the Years of Alcalá de Henares*, in: Robert Aleksander Maryks (Hg.), *A Companion to Ignatius of Loyola. Life, Writings, Spirituality, Influence (Brill's Companions to the Christian Tradition, 52)*, Leiden/Boston, Brill, 2014, 25–44.
- Pattenden*, Miles, *Electing the Pope in Early Modern Italy, 1450–1700*, Oxford, Oxford U.P., 2017.
- Paventi*, Saverio Maria, *Congregazione urbaniana »super facultatibus missionariorum«*, in: *Studia missionalia* 7 (1952), 217–240.
- Pavone*, Sabina, *Inquisizione romana e riti malabarici. Una controversia*, in: *A dieci anni dall'apertura dell'archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede. Storia e archivi dell'Inquisizione (Atti dei Convegni Lincei, 260)*, Rom, Scienze e Lettere, 2011, 145–161.
- Dies.*, *A Saint under Trial. Ignatius of Loyola between Alcalá and Rome*, in: Robert Aleksander Maryks (Hg.), *A Companion to Ignatius of Loyola. Life,*

- Writings, Spirituality, Influence (Brill's Companions to the Christian Tradition, 52), Leiden/Boston, Brill, 2014, 45–65.
- Pelliccia, Guerrino/Rocca, Giancarlo* (Hg.), *Dizionario degli istituti di perfezione*, Bd. 5: Iona – Monachesimo, Rom, Edizione Paoline, 1978.
- Pennec, Hervé*, *Des jésuites au Royaume du Prêtre Jean (Éthiopie). Stratégies, rencontres et tentatives d'implantation, 1495–1633*, Paris, Centre culturel Calouste Gulbenkian, 2003.
- Pérez, Joseph*, *Thérèse d'Avila*, Paris, Arthème Fayard, 2007.
- Peri, Vittorio*, *Chiesa romana e «rito» Greco. G.A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566–1596) (Testi e ricerche di Scienze religiose pubblicati a cura dell'Istituto per le Scienze religiose di Bologna, 9)*, Brescia, Paideia Editrice, 1975.
- Perry, John R., Karim Khan Zand*. *A History of Iran, 1747–1779*, Chicago/London, The U. of Chicago P., 1979.
- Petrowicz, Gregorio*, *L'unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede (1626–1686) (Orientalia Christiana Analecta, 135)*, Rom, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1950.
- Peytavin, Mireille*, *Visite et gouvernement dans le royaume de Naples (XVI<sup>e</sup>–XVII<sup>e</sup> siècles) (Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 24)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2003.
- Philippart, Guy*, *Visiteurs, commissaires et inspecteurs dans la Compagnie de Jésus de 1540 à 1615*, in: *Archivum Historicum Societatis Iesu* 37 (1968), 3–128, 38 (1969), 170–291.
- Piemontese, Angelo Michele*, *I due ambasciatori di Persia ricevuti da Papa Paolo V al Quirinale*, in: *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* 12 (2005), 357–425.
- Ders.*, *La Persia istoriata in Roma (Studi e testi, 480)*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2014.
- Pierre, Benoist*, *Le père Joseph. L'éminence grise de Richelieu*, Paris, Perrin, 2007.
- Pietsch, Andreas/Stollberg-Rilinger, Barbara* (Hg.), *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 214)*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2013.
- Pinot, Virgile*, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640–1715)*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1932, 187–430.
- Pizzorusso, Giovanni*, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille e in Guyana (1635–1675) (Collection de l'École française de Rome, 207)*, Rom, École française de Rome, 1995.
- Ders.*, *I satelliti di Propaganda Fide. Il Collegio Urbano e la Tipografia poliglotta. Note di ricerca su due istituzioni culturali romane nel XVII secolo*, in: *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée* 116/2 (2004), 471–498.
- Ders.*, *La Congregazione «de Propaganda Fide» e gli ordini religiosi: conflittualità nel mondo delle missioni del XVII secolo*, in: Massimo Carlo Giannini (Hg.),

- Religione, confittualità e cultura. Il clero regolare maschile nell'Europa d'antico regime, in: *Cheiron* 43-44 (2005), 197-240.
- Ders.*, La Compagnia di Gesù, gli ordini regolari e il processo di affermazione della giurisdizione pontificia sulle missioni tra fine XVI e inizio XVII secolo. Tracce di una ricerca, in: Paolo Broggio/Francesca Cantù/Pierre-Antoine Fabre/Antonella Romano (Hg.), *I Gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturale tra Cinque e Seicento*, Brescia, Editrice Morcelliana, 2007, 55-85.
- Ders.*, Percorsi di ricerca nell'Archivio della Congregazione »de Propaganda Fide« per la storia degli ordini religiosi, in: Massimo Carlo Giannini/Matteo Sanfilippo (Hg.), *Gli archivi per la storia degli ordini religiosi, I. Fonti e problemi (secoli XVI-XIX)*, Viterbo, Edizioni Sette Città, 2007, 37-61.
- Ders.*, Il papato e le missioni extra-europee nell'epoca di Paolo V. Una prospettiva di sintesi, in: Alexander Koller (Hg.), *Die Außenbeziehungen der römischen Kurie unter Paul V. Borghese (1605-1621)* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 115), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2008, 367-390.
- Ders.*, Tra cultura e missione. La Congregazione »de Propaganda Fide« e le scuole di lingua araba nel XVII secolo, in: Antonella Romano (Hg.), *Rome et la science moderne entre Renaissance et Lumières* (Collection de l'École française de Rome, 403), Rom, École française de Rome, 2008, 121-152.
- Ders.*, I dubbi sui sacramenti dalle missioni ad infedele. Percorsi nelle burocrazie di Curia, in: *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée* 121/1 (2009), 39-61.
- Ders.*, Filippo Guadagnoli, i Caracciolini et lo studio delle lingue orientali e della controversia con l'Islam a Roma nel XVII secolo, in: *Studi medievali e moderni. Arte, letteratura, storia* 14 (2010), 245-278.
- Ders.*, Le pape rouge et le pape noir. Aux origines des conflits entre la Congrégation »de Propaganda fide« et la Compagnie de Jésus au XVII<sup>e</sup> siècle, in: Pierre-Antoine Fabre/Catherine Maire (Hg.), *Les antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes, PUR, 2010, 539-561.
- Ders.*, Les écoles de langue arabe et le milieu orientaliste autour de la Congrégation *de Propaganda fide* au temps d'Abraham Ecchellensis, in: Bernard Heyberger (Hg.), *Orientalisme, science et controverse. Abraham Ecchellensis (1605-1664)* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses, 143), Turnhout, Brepols, 2010, 59-80.
- Ders.*, La Congrégation de Propaganda fide à Rome. Centre d'accumulation et de production de »savoirs missionnaires« (XVII<sup>e</sup>-début XIX<sup>e</sup> siècle), in: Charlotte de Castelnuau-L'Estoile/Marie-Lucie Copete/Aliocho Maldavsky/Ines G. Županov (Hg.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle* (Collection de la Casa de Velázquez, 120), Madrid, Casa de Velázquez, 2011, 25-40.

- Ders.*, Le fonti del Sant'Uffizio per la storia delle missioni e dei rapporti con Propaganda fide, in: A dieci anni dall'apertura dell'archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede. Storia e archivi dell'Inquisizione (Atti dei Convegni Lincei, 260), Rom, Scienze e Lettere, 2011, 393–423.
- Ders.*, La Congrégation de la Propagande. Une instance centrale pour l'élaboration d'un statut juridique du clergé missionnaire, in: Patrick Arabeyre/Brigitte Basdevant-Gaudemet (Hg.), Les clercs et les princes. Doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne, Paris, École Nationale des Chartes, 2013, 47–60.
- Ders.*, Lo «Stato temporale» della Congregazione »de Propaganda Fide« nel Seicento, in: Massimiliano Ghilardi/Gaetano Sabatini/Matteo Sanfilippo/Donatella Strangio (Hg.), *Ad ultimos usque terrarum terminos in fide propaganda*. Roma fra promozione e difesa della fede in età moderna (Studi di storia delle istituzioni ecclesiastiche, 5), Viterbo, Edizioni Sette Città, 2014, 51–66.
- Ders.*, Ingoli, Francesco, in: Dizionario Biografico degli Italiani, URL: [http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-ingoli\\_%28Dizionario\\_Biografico%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-ingoli_%28Dizionario_Biografico%29/) (Zugriff: 6.1.2016).
- Pollmann*, Judith, Religious Choice in the Dutch Republic. The Reformation of Arnoldus Buchelius (1565–1641), Manchester, Manchester U.P., 1999.
- Dies.*, Public Enemies, Private Friends. Arnoldus Buchelius's Experience of Religious Diversity in the Early Dutch Republic, in: Arthur K. Wheelock, Jr./Adele Seeff (Hg.), The Public and Private in Dutch Culture of the Golden Age, Newark (NJ), U. of Delaware P./London, Associate University Presses, 2000, 181–190.
- Pomata*, Gianna, Malpighi and the Holy Body. Medical Experts and Miraculous Evidence in Seventeenth-Century Italy, in: Renaissance Studies 21 (2007), 568–586.
- Pomeranz*, Kenneth, China, Europe, and the Making of the Modern World Economy, Princeton, Princeton U.P., 2000.
- Porter*, Andrew, Religion versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700–1914, Manchester/New York, Manchester U.P., 2004.
- Pourjavady*, Reza/*Schmidtke*, Sabine, An Eastern Renaissance? Greek Philosophy under the Safavids (16<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries AD), in: Intellectual History of the Islamic World 3 (2015), 248–290.
- Préclin*, Edmond/*Jarry*, Eugène, Les luttes politiques et doctrinales aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles (1648–1789) (Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, 19/2), Paris, Bloud & Gay Éditeurs, 1956.
- Prodi*, Paolo, Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime. La monarchia papale nella prima età moderna, Bologna, Il Mulino, 1982.
- Ders.*, Il «sovrano pontefice», in: Giorgio Chittolini/Giovanni Miccoli (Hg.), La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea (Storia d'Italia. Annali, 9), Turin, Giulio Einaudi, 1986, 195–216.



- Ders.*, Il concilio di Trento di fronte alla politica e al diritto moderno. Introduzione, in: *ders./Wolfgang Reinhard, Il concilio di Trento e il moderno* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, 45), Bologna, Il Mulino, 1996, 7–26.
- Prosperi, Adriano*, L'Europa cristiana e il mondo. Alle origine dell'idea di missione, in: *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2 (1992), 189–220.
- Ders.*, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessionari, missionari*, Turin, Giulio Einaudi, 1996.
- Ders.*, Il figlio, il padre, il gesuita. Un testo di Antonio Possevino, in: *Rinascimento* 53 (2014), III–155.
- Ders.*, *La vocazione. Storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento*, Turin, Giulio Einaudi, 2016.
- Questier, Michael*, *Catholicism and Community in Early Modern England. Politics, Aristocratic Patronage and Religion, c. 1550–1640*, Cambridge (usw.), Cambridge U.P., 2006.
- Quinn, Sholeh A.*, *Historical Writing during the Reign of Shah 'Abbas. Ideology, Imitation, and Legitimacy in Safavid Chronicles*, Salt Lake City, The U. of Utah P., 2000.
- Rahimi, Babak*, *Theater State and the Formation of Early Modern Public Sphere in Iran. Studies on Safavid Muharram Rituals, 1590–1641 CE*, Leiden/Boston, Brill, 2012.
- Raveux, Olivier*, Entre réseau communautaire intercontinental et intégration locale. La colonie marseillaise des marchands arméniens de la Nouvelle-Djoulfa (Ispahan), 1669–1695, in: *Revue d'Histoire moderne et contemporaine* 59/1 (2012), 83–102.
- Rawski, Evelyn S.*, *The Last Emperors. A Social History of Qing Imperial Institutions*, Berkeley/Los Angeles/London, U. of California P., 1998.
- Reinhard, Wolfgang*, *Papstfinanz und Nepotismus unter Paul V. (1605–1621). Studien und Quellen zur Struktur und zu quantitativen Aspekten des päpstlichen Herrschaftssystems*, 2 Bde. (Päpste und Papsttum, 6/I und II), Stuttgart, Anton Hiersemann, 1974.
- Ders.*, Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 68 (1977), 226–251.
- Ders.*, *Freunde und Kreaturen. »Verflechtung« als Konzept zur Erforschung historischer Führungsgruppen. Römische Oligarchie um 1600*, München, Verlag Ernst Vögel, 1979.
- Ders.*, Das Konzil von Trient und die Modernisierung der Kirche. Einführung, in: *Paolo Prodi/Wolfgang Reinhard* (Hg.), *Das Konzil von Trient und die Moderne* (Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient, 16), Berlin, Duncker & Humblot, 2001, 23–42.

- Ders.*, (Hg.), Römische Mikropolitik unter Papst Paul V. Borghese (1605–1621) zwischen Spanien, Neapel, Mailand und Genua (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 107), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2004.
- Ders.*, Paul V. Borghese (1605–1621). Mikropolitische Papstgeschichte (Päpste und Papsttum, 37), Stuttgart, Anton Hiersemann, 2009.
- Ders.*, Die Unterwerfung der Welt. Globalgeschichte der europäischen Expansion, 1415–2015, München, C.H. Beck, 2016.
- Reinhardt*, Nicole, Macht und Ohnmacht der Verflechtung. Rom und Bologna unter Paul V. Studien zur frühneuzeitlichen Mikropolitik im Kirchenstaat (Frühneuzeit-Forschungen, 8), Tübingen, Bibliotheca academica Verlag, 2000.
- Dies.*, Voices of Conscience. Royal Confessors and Political Counsel in Seventeenth-Century Spain and France, Oxford, Oxford U.P., 2016.
- Reinhardt*, Volker, Kardinal Scipione Borghese (1605–1633). Vermögen, Finanzen und sozialer Aufstieg eines Papstnepoten (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 58), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1984.
- Ders.*, Normenkonkurrenz an der neuzeitlichen Kurie, in: Günther Wassilowsky/Hubert Wolf (Hg.), Werte und Symbole im frühneuzeitlichen Rom (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme. Schriftenreihe des SFB 496, 11), Münster, Rhema, 2005, 51–65.
- Reinkowski*, Maurus, Keine Kryptoreligion, aber doch kryptoreligiös. Zur Frage einer realen Existenz von Kryptojuden und Kryptochristen im islamisch geprägten Mittelmeerraum und Nahen Osten, in: Andreas Pietsch/Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.), Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 214), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2013, 75–98.
- Resende*, Vasco, »Un homme d'inventions et inconstant«. Les fidélités politiques d'Anthony Sherley, entre l'ambassade safavide et la diplomatie européenne, in: Dejanirah Couto/Rui Manuel Loureiro (Hg.), Revisiting Hormuz. Portuguese Interactions in the Persian Gulf Region in the Early Modern Period (Maritime Asia, 19), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2008, 235–260.
- Revel*, Jacques (Hg.), Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience, Paris, Gallimard/Éditions du Seuil, 1996.
- Rezavi*, Syed Ali Nadeem, Religious Disputations and Imperial Ideology. The Purpose and Location of Akbar's *Ibadatkhana*, in: Studies in History 24 (2008), 195–209.
- Richard*, Francis, Catholicisme et Islam chiïte au »Grand Siècle«. Autour de quelques documents concernant les Missions catholiques en Perse au XVII<sup>e</sup> siècle, in: Euntes docete. Commentaria Urbaniana 33 (1980), 339–403.
- Ders.*, Le Franciscain Dominicus Germanus de Silésie, grammairien et auteur d'apologie en Persan, in: Islamochristiana 10 (1984), 91–107.

- Ders.*, Un Augustin portugais renégat, apologiste de l'islam chiite au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, in: *Moyen Orient & Océan Indien*, XVI<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> s. 1 (1984), 73–85.
- Ders.*, Aux origines de la connaissance de la langue persane en France, in: Luqman. *Annales des Presses universitaires d'Iran*, 3<sup>e</sup> année, 5/1 (1986–87), 23–42.
- Ders.*, L'apport des missionnaires européens à la connaissance de l'Iran en Europe et de l'Europe en Iran, in: Jean Calmard (Hg.), *Études safavides* (Bibliothèque iranienne, 39), Paris/Teheran, Institut français de recherches en Iran, 1993, 251–266.
- Ders.*, Raphaël du Mans, missionnaire en Perse au XVII<sup>e</sup> siècle, Bd. 1: Biographie. Correspondance, Bd. 2: *Estats et Mémoire* (Moyen Orient & Océan Indien XVI<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> s., 9/1 und 2), Paris, L'Harmattan, 1995.
- Ders.*, Le Père Aimé Chézaud controversiste et ses manuscrits persans, in: *Nāmeḥ-ye Bahārestān*. *International Iranian Journal for Research into Islamic Manuscripts* 5/1–2 (2005–2006), 7–18.
- Richard, Jean, *La Papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge (XIII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles)* (Collection de l'École française de Rome, 33), Rom, École française de Rome, 1977.
- Ricks, Thomas M., *Notables, Merchants, and Shaykhs of Southern Iran and Its Ports. Politics and Trade of the Persian Gulf Region, AD 1728–1789*, Piscataway, Gorgias Press, 2012.
- Rietbergen, Peter, Upon a Silk Thread? Relations between the Safavid Court of Persia and the Dutch East Indies Company, 1623–1722, in: Elsbeth Locher-Scholten/Peter Rietbergen (Hg.), *Hof en Handel. Aziatische Vorsten en de VOC 1620–1720* (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 223), Leiden, KITLV Uitgeverij, 2004, 159–182.
- Rizvi, Sajjad H., *Mullā Šadrā Shīrāzī. His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy*, Oxford, Oxford U.P., 2007.
- Ders.*, Isfahan School of Philosophy, in: *Encyclopaedia Iranica online*, URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/isfahan-school-of-philosophy> (Zugriff: 30.9.2017).
- Rodén, Marie-Luise, Church Politics in Seventeenth-Century Rome. Cardinal Decio Azzolino, Queen Christina of Sweden, and the *Squadron Volante* (*Acta Universitatis Stockholmensis/Stockholm Studies in History*, 60), Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 2000.
- Rodrigues, Helena, Local Sources of Funding for the Japanese Mission, in: *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies* 7 (2003), 115–137.
- Rogers, Francis M., *The Quest for Eastern Christians. Travels and Rumor in the Age of Discovery*, Minneapolis, U. of Minnesota P., 1962.
- Roggero, Anastasio, *Genova e gli inizi della riforma teresiana in Italia (1584–1597)* (Institutum Historicum Teresianum, Studia, 3), Rom, Institutum Historicum Teresianum, 1984.

- Romano*, Antonella, *Impressions de Chine. L'Europe et l'englobement du monde (XVI<sup>e</sup>–XVII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Arthème Fayard, 2016.
- Romeo*, Giovanni, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Bari, Editori Laterza, 2002.
- Rosa*, Mario, *The Catholic Aufklärung in Italy*, in: Ulrich L. Lehner/Michael O'Neill (Hg.), *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe (Brill's Companions to the Christian Tradition, 20)*, Leiden/Boston, Brill, 2010, 215–250.
- Ders.*, *Curia romana e pensioni ecclesiastiche. Fiscalità pontificia nel Mezzogiorno (secoli XVI–XVIII)*, in: *ders.*, *La Curia romana nell'età moderna. Istituzioni, cultura, carriere (La corte dei papi, 24)*, Rom, Viella, 2013, 57–99.
- Ders.*, »Per tenere alla futura mutatione volto il pensiero«. *Corte di Roma e cultura politica nella prima metà del Seicento*, in: *ders.*, *La Curia romana nell'età moderna. Istituzioni, cultura, carriere (La corte dei papi, 24)*, Rom, Viella, 2013, 153–179.
- Ross*, Andrew C., Alessandro Valignano. *The Jesuits and Culture in the East*, in: John W. O'Malley/Gauvin Alexander Bailey/Steven J. Harris/T. Frank Kennedy (Hg.), *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540–1773*, Toronto/Buffalo/London, U. of Toronto P., 1999, 336–351.
- Rota*, Giorgio, *Under Two Lions. On the Knowledge of Persia in the Republic of Venice (ca. 1450–1797) (Veröffentlichungen zur Iranistik, 53)*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2009.
- Ders.*, *Conversion to Islam (and Sometimes a Return to Christianity) in Safavid Persia in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in: Claire Norton (Hg.), *Conversion and Islam in the Early Modern Mediterranean. The Lure of the Other*, London/New York, Routledge, 2017, 50–76.
- Rouxpetel*, Camille, *L'Occident au miroir de l'Orient chrétien. Cilicie, Syrie, Palestine et Égypte (XII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècle) (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 369)*, Rom, École française de Rome, 2015.
- Rubiés*, Joan-Pau, *Travel and Ethnology in the Renaissance. South India through European Eyes, 1250–1625*, Cambridge (usw.), Cambridge U.P., 2000.
- Ders.*, *The Jesuit Discovery of Hinduism. Antonio Rubino's Account of the History and Religion of Vijayanagara (1608)*, in: *Archiv für Religionsgeschichte 3 (2001)*, 210–256.
- Ders.*, *The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: Between Idolatry and Civilization*, in: *Archivum Historicum Societatis Iesu 74 (2005)*, 237–280.
- Ders.*, *Political Rationality and Cultural Distance in the European Embassies to Shah Abbas I*, in: *Journal of Early Modern History 20 (2016)*, 351–389.
- Ders.*, *From Christian Apologetics to Deism. Libertine Readings of Hinduism, 1650–1730*, in: William J. Bulman/Robert G. Ingram (Hg.), *God in the Enlightenment*, Oxford, Oxford U.P., 2016, 107–135.

- Ders.*, Ethnography and Cultural Translation in the Early Modern Missions, in: *Studies in Church History* 53 (2017), 272–310.
- Ruiu*, Adina, Les procureurs des missions jésuites françaises aux XVII<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècles. Étude de cas: Thomas-Charles Fleuriau d'Armenonville, unveröffentlichtes Referat an der Tagung »Conquering New Markets. Trade Routes, Conversions and Missions during the First Globalisation (17<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries)«, EHESS (Paris), 17.–18.11.2016.
- Rule*, Paul A., From Missionary Hagiography to the History of Chinese Christianity, in: *Monumenta Serica* 53 (2005), 461–475.
- Rurale*, Flavio, I gesuiti a Milano. Religione e politica nel secondo Cinquecento, Rom, Bulzoni, 1992.
- Ders.*, Monaci, frati, chierici. Gli ordini religiosi in età moderna, Rom, Carocci editore, 2008.
- Ders.*, I Gesuiti e le altre congregazioni di Chierici regolari, in: Thomas M. McCoog, S.J. (Hg.), *Ite inflammate omnia. Selected Historical Papers from Conferences Held at Loyola and Rome in 2006* (Bibliotheca Institutii Historici S.I., 72), Rom, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2010, 183–198.
- Sanfilippo*, Matteo, L'abito fa il missionario? Scelte di abbigliamento, strategie di adattamento e interventi romani nelle missioni »ad haereticos« e ad infideles tra XVI e XX secolo, in: *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée* 109/2 (1997), 601–620.
- Santus*, Cesare, *La communicatio in sacris* con gli »scismatici« orientali in età moderna, *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* 126/2 (2014), veröffentlicht am 1.12.2015, URL: <http://mefrim.revues.org/1790>; DOI: 10.4000/mefrim.1790 (Zugriff: 18.8.2016).
- Ders.*, Trasgressioni necessarie. *Communicatio in sacris*, collaborazioni e conflitti tra le comunità cristiane orientali (Levante e Impero ottomano, XVII–XVIII secolo), unveröffentlichte *tesi de perfezionamento in discipline storiche*, Scuola Normale Superiore di Pisa/EHESS, 2015.
- Sarkissian*, Karen, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, 2. Ausgabe, New York, The Armenian Church Prelacy, 1975.
- Sauzet*, Robert, *Contre-réforme et réforme catholique en Bas-Languedoc. Le diocèse de Nîmes au XVII<sup>e</sup> siècle. Le diocèse de Nîmes de 1598 à 1694* (Étude de sociologie religieuse), 2 Bde., Lille, Université de Lille III. Service de reproduction des thèses, 1978.
- Savory*, Roger, Some Reflections on Totalitarian Tendencies in the Safavid State, in: *Der Islam* 53 (1976), 226–241.
- Ders.*, *Iran under the Safavids*, Cambridge (usw.), Cambridge U.P., 1980.
- Scaramella*, Pierroberto, I dubbi sul sacramento del matrimonio e la questione dei matrimoni misti nella casistica delle congregazioni romane (secc. XVI–XVIII),

- in: *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée* 121/1 (2009), 75–94.
- Schilling*, Lothar (Hg.), *Absolutismus, ein unersetzliches Forschungskonzept? Eine deutsch-französische Bilanz/L'absolutisme, un concept irremplaçable? Une mise au point franco-allemande* (Pariser historische Studien, 79), München, R. Oldenbourg Verlag, 2008.
- Schlögl*, Rudolf, *Alter Glaube und moderne Welt. Europäisches Christentum im Umbruch 1750–1850*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 2013.
- Ders.*, *Begriffe von Religion am Beginn der europäischen Moderne (1700–1850)*, in: Thomas G. Kirsch/Rudolf Schlögl/Dorothea Weltecke (Hg.), *Religion als Prozess. Kulturwissenschaftliche Wege der Religionsforschung*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2015, 34–52.
- Schlumbohm*, Jürgen, *Gesetze, die nicht durchgesetzt werden. Ein Strukturmerkmal des frühneuzeitlichen Staates?*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 23 (1997), 647–663.
- Schmale*, Wolfgang (Hg.), *Kulturtransfer. Kulturelle Praxis im 16. Jahrhundert* (Wiener Schriften zur Geschichte der Neuzeit, 2), Innsbruck, Studien Verlag, 2003.
- Schmitt*, Oliver Jens, *Lebensewelten und Identitäten einer ethnokonfessionellen Gruppe im osmanischen Reich im »langen 19. Jahrhundert«* (Südosteuropäische Arbeiten, 122), München, R. Oldenbourg Verlag, 2005.
- Schneider*, Gary, *The Culture of Epistolarity. Vernacular Letters and Letter Writing in Early Modern England, 1500–1700*, Newark, U. of Delaware P., 2005.
- Schutte*, Gerrit Jan (Hg.), *Het indisch Sion. De Gereformeerde kerk onder de Verenigde Oost-Indische Compagnie*, Hilversum, Uitgeverij Verloren, 2002.
- Schwartz*, Gary, *Zwischen Hof und Handelsgesellschaft. Niederländische Künstler in Persien*, in: Axel Langer (Hg.), *Sehnsucht Persien. Austausch und Rezeption in der Kunst Persiens und Europas im 17. Jahrhundert & Gegenwartskunst aus Teheran*, Zürich, Museum Rietberg/Verlag Scheidegger & Spiess AG, 2013, 152–169.
- Schwartz*, Stuart B., *All Can Be Saved. Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*, New Haven/London, Yale U.P., 2008.
- Seidel-Menchi*, Silvana/*Quaglioni*, Diego (Hg.), *I processi matrimoniali degli archivi ecclesiastici italiani*, Bd. 1: *Coniugi nemici. La separazione in Italia dal XII al XVIII secolo*, Bd. 2: *Matrimoni in dubbio. Unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XIV al XVIII secolo*, Bd. 3: *Trasgressioni. Seduzione, concubinato, adulterio, bigamia (XIV–XVIII secolo)*, Bd. 4: *I tribunali del matrimonio (secoli XV–XVIII)* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 53, 57, 64, 68), Bologna, Il Mulino, 2000, 2001, 2004, 2006.
- Selwyn*, Jennifer D., *A Paradise Inhabited by Devils. The Jesuits' Civilizing Mission in Early Modern Naples*, Aldershot, Ashgate, 2004.

- Serrão*, Joaquim Veríssimo, Un voyageur portugais en Perse au début du XVII<sup>e</sup> siècle. Nicolau de Orta Rebelo, Lissabon, Comité national portugais pour la célébration du 250<sup>e</sup> anniversaire de la fondation de la monarchie en Perse, 1972.
- Seth*, Mesrovb J., History of the Armenians in India. From the Earliest Times to the Present Day, Kalkutta, published by the author, 1895.
- Ders.*, Armenians in India. From the Earliest Times to the Present Day. A Work of Original Research, Kalkutta, published by the author, 1937.
- Shayegan*, Daryush, Les relations de l'hindouïsme et du soufisme d'après le »Majma' al-Bahrayn« de Dârâ Shokû, Paris, Éditions de la Différence, 1978.
- Shreve Simpson*, Marianna, Shah 'Abbas and his Picture Bible, in: William Noel/ Daniel Weiss (Hg.), The Book of Kings. Art, War, and the Morgan Library's Medieval Picture Bible, Baltimore, Walters Art Museum, 2002, 121–141.
- Dies.*, The Morgan Bible and the Giving of Religious Gifts between Iran and Europe/Europe and Iran during the Reign of Shah 'Abbas I, in: Colum Hourihane (Hg.), Between the Picture and the World. Manuscript Studies from the Index of Christian Art, Princeton, Index of Christian Art, in association with Penn State U.P., 2005, 141–150.
- Dies.*, Gifts for the Shah. An Episode in Hapsburg-Safavid Relations during the Reigns of Philip III and 'Abbas I, in: Linda Komaroff (Hg.), Gifts of the Sultan. The Arts of Giving at the Islamic Courts, New Haven/London, Yale U.P., 2011, 125–139.
- Sidler*, Daniel, Heiligkeit aushandeln. Katholische Reform und lokale Glaubenspraxis in der Eidgenossenschaft (Campus Historische Studien, 75), Frankfurt am Main/New York, Campus Verlag, 2017.
- Siebenhüner*, Kim, Bigamie und Inquisition in Italien 1600–1750 (Römische Inquisition und Indexkongregation, 6), Paderborn/München/Wien/Zürich, Ferdinand Schöningh, 2006.
- Dies.*, Glaubenswechsel in der Frühen Neuzeit, in: Zeitschrift für Historische Forschung 34 (2007), 243–272.
- Dies.*, Die Spur der Juwelen. Materielle Kultur und transkontinentale Verbindungen in der Frühen Neuzeit (Ding Materialität Geschichte, 3), Köln/Weimar/Wien, Böhlau Verlag, 2017.
- Sieber*, Dominic, Jesuitische Missionierung, priesterliche Liebe, sakramentale Magie. Volkskulturen in Luzern 1563 bis 1614 (Luzerner Historische Veröffentlichungen, 40), Basel, Schwabe Verlag, 2005.
- Sigerist*, Stefan, Schweizer im Orient, Schaffhausen, Selbstverlag des Verfassers, 2004.
- Signorotto*, Gianvittorio, The *squadron volante*. »Independent« Cardinals and European Politics in the Second Half of the Seventeenth Century, in: ders./ Maria Antonietta Visceglia (Hg.), Court and Politics in Papal Rome, 1492–1700, Cambridge (usw.), Cambridge U.P., 2002, 177–211.

- Ders./Visceglia*, Maria Antonietta (Hg.), *Court and Politics in Papal Rome, 1492–1700*, Cambridge (usw.), Cambridge U.P., 2002.
- Silva Rego*, António da, *O Padroado Português no Oriente: esboço histórico*, Lissabon, Agência General das Colónias, 1940.
- Sinicropi*, Gilles, »D'oraison et d'action«. *Les Carmes déchaux en France aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2013.
- Slot*, Ben J., *The Arabs of the Gulf 1602–1784. An Alternative Approach to the Early History of the Arab Gulf States and the Arab Peoples of the Gulf, Mainly Based on Sources of the East India Company*, Leidschendam, B.J. Slot, 1993.
- Slubovskiy*, Moshe, *Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism & Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago/London, The U. of Chicago P., 2007.
- Smyrnelis*, Marie-Carmen, *Une société hors de soi. Identités et relations sociales à Smyrne aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, Leuven, Peeters, 2005.
- Snoeks*, Rémi, *L'argument de la tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVII<sup>e</sup> siècle (Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica vel in Facultate Iuris Canonici consequendum conscriptae, Series II, 44)*, Louvain, Publications universitaires de Louvain/Gembloux, Éditions J. Duculot, 1951.
- Sodano*, Giulio, *Il miracolo nel Mezzogiorno d'Italia dell'età moderna. Tra santi, madonne, guaritrici e medici*, Napoli, Alfredo Guida editore, 2010.
- Sorge*, Giuseppe, *Il »padroado« regio e la S. Congregazione »de Propaganda fide« nei secoli XIV–XVII*, Bologna, CLUEB, 1985.
- Spence*, Jonathan D., *The Memory Palace of Matteo Ricci*, London, Faber and Faber, 1985.
- Spuler*, Bertold, *Die morgenländischen Kirchen*, Leiden/Köln, Brill, 1964 (Sonderdruck aus: *Handbuch der Orientalistik, I. Abteilung, VIII. Band, 2. Abschnitt, 122–155*).
- Standaert*, Nicolas, *The Rites Controversy*, in: *ders. (Hg.), Handbook of Christianity in China, Bd. 1: 635–1800*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 2001, 680–688.
- Ders.*, *The Interweaving of Rituals. Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe*, Seattle/London, U. of Washington P., 2008.
- Ders.*, *Chinese Voices in the Rites Controversy. Travelling Books, Community Networks, Intercultural Arguments (Bibliotheca Instituti Historici S.I., 75)*, Rom, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2012.
- Ders./Dudink*, Adrian (Hg.), *Forgive Us Our Sins. Confession in Late Ming and Early Qing China (Monumenta Serica, 55)*, Nettetal, Steyler Verlag, 2006.
- Stannek*, Antje, *Konfessionalisierung des »Giro d'Italia«? Protestanten im Italien des 17. Jahrhunderts*, in: *Rainer Babel/Werner Paravicini (Hg.), Grand Tour. Adeliges Reisen und europäische Kultur vom 14. bis zum 18. Jahrhundert (Beihefte der Francia, 60)*, Ostfildern, Jan Thorbecke Verlag, 2005, 555–568.



- Steensgaard*, Niels, *The Asian Trade Revolution of the Seventeenth Century. The East India Companies and the Decline of the Caravan Trade*, Chicago/London, U. of Chicago P., 1974.
- Stevens*, Roger, Robert Sherley. *The Unanswered Questions*, in: *Iran 17* (1979), 115–125.
- Stewart*, Philip/*Volpilhac-Auger*, Catherine, Introduction. Pour une »histoire véritable« des *Lettres persanes*, in: [Charles-Louis de Secondat, Baron de La Brède de] Montesquieu, *Œuvres complètes de Montesquieu*, Bd. 1, hg. v. Jean Éhrard/Catherine Volpilhac-Auger, Oxford, Voltaire Foundation/Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 2004, 15–71.
- Stolte*, Carolin, Philip Angel's Deex-Autaers. Vaiṣṇava Mythology from Manuscript to Book Market in the Context of the Dutch East India Company, c. 1600–1672 (*Dutch Sources on South Asia c. 1600–1825*, 5), New Delhi, Manohar, 2012.
- Strathern*, Alan, *Kingship and Conversion in Sixteenth-Century Sri Lanka. Portuguese Imperialism in a Buddhist Land*, Cambridge (usw.), Cambridge U.P., 2007.
- Stroumsa*, Guy G., *A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge (Mass.)/London, Harvard U.P., 2010.
- Subrahmanyam*, Sanjay, *Explorations in Connected History. From the Tagus to the Ganges*, New Delhi, Oxford U.P., 2004.
- Ders.*, *Explorations in Connected History. Mughals and Franks*, New Delhi, Oxford U.P., 2005.
- Ders.*, *Three Ways to be Alien. Travails & Encounters in the Early Modern World*, Waltham (Mass.), Brandeis U.P., 2011.
- Ders.*, *An Infernal Triangle. The Contest between Mughals, Safavids and Portuguese, 1590–1605*, in: Willem Floor/Edmund Herzig (Hg.), *Iran and the World in the Safavid Age*, London, I. B. Tauris, 2012, 103–130.
- Ders.*, *The Portuguese Empire in Asia, 1500–1700. A Political and Economic History*, 2. Aufl., Chichester, Wiley-Blackwell, 2012.
- Szuppe*, Maria, *L'évolution de l'image de Timour et des Timourides dans l'historiographie safavide du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in: *Cahiers d'Asie Centrale* 3–4 (1997), 313–331.
- Tadjirian*, Élisabeth/*Karapétian*, Méroujan, *Les voies de transit du commerce arménien en Moscovie aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, in: Raymond T. Kévorkian (Hg.), *Arménie entre Orient et Occident. Trois mille ans de civilisation*, Paris, Bibliothèque Nationale de France, 1996, 157–161, 222.
- Tardieu*, Jean-Pierre, *Les penseurs ibériques et l'esclavage des noirs (XVI<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècles). Justifications, réprobations, propositions*, Paris, L'Harmattan, 2016.
- Tedeschi*, John, *The Prosecution of Heresy. Collected Studies on the Inquisition in Early Modern Italy*, Binghamton (NY), Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1991.

- Tejirian, Eleanor H./Spector Simon, Reeva, Conflict, Conquest, and Conversion. Two Thousand Years of Christian Mission in the Middle East, New York, Columbia U.P., 2012.*
- Teles e Cunha, João, The Eye of the Beholder. The Creation of a Portuguese Discourse on Safavid Iran, in: Rudi Matthee/Jorge Flores (Hg.), Portugal, the Persian Gulf and Safavid Persia, Leuven, Peeters, 2011, 11–50.*
- Terrier, Mathieu, La représentation de la sagesse grecque comme discours et mode de vie chez les philosophes ši‘ites de l’Iran safavide (XI<sup>e</sup>/XVII<sup>e</sup> siècles), in: Studia graeco-arabica 5 (2015), 299–320.*
- Terzioğlu, Derin, Where ‘İlm-İ Hal Meets Catechism. Islamic Manuals of Religious Instruction in the Ottoman Empire in the Age of Confessionalization, in: Past and Present 220 (2013), 79–114.*
- Thiessen, Hillard von, Die Kapuziner zwischen Konfessionalisierung und Alltagskultur. Vergleichende Fallstudie am Beispiel Freiburgs und Hildesheims 1599–1750, Freiburg im Breisgau (Historiae, 13), Rombach, 2002.*
- Ders., Diplomatie und Patronage. Die spanisch-römischen Beziehungen 1605–1621 in akteurszentrierter Perspektive (Frühneuzeit-Forschungen, 16), Epfendorf, Bibliotheca Academica, 2010.*
- Ders., Das Sterbebett als normative Schwelle. Der Mensch in der Frühen Neuzeit zwischen irdischer Normenkonkurrenz und göttlichem Gericht, in: Historische Zeitschrift 295 (2012), 625–659.*
- Ders., Normenkonkurrenz. Handlungsspielräume, Rollen, normativer Wandel und normative Kontinuität vom späten Mittelalter bis zum Übergang zur Moderne, in: Arne Karsten/Hillard von Thiessen (Hg.), Normenkonkurrenz in historischer Perspektive (Zeitschrift für Historische Forschung. Beihefte, 50), Berlin, Duncker & Humblot, 2015, 241–286.*
- Thomas, David/Chesworth, John (Hg.), Ottoman and Safavid Empires (1600–1700) (Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, 10), Leiden/Boston, Brill, 2017.*
- Thomaz, Luís Filipe F. R., A lenda de S. Tomé Apóstolo e a expansão portuguesa, in: Lusitania sacra. Revista do Centro de Estudos de História Eclesiástica, 2. Serie, Bd. 3 (1991), 349–418.*
- Tiburcio Urquiola, Alberto, Convert Literature, Interreligious Polemics, and the »Signs of Prophethood« Genre in Late Safavid Iran (1694–1722). The Work of ‘Alī Qulī Jadīd al-Islām (d. circa 1722), unveröffentlichte *PhD thesis*, McGill University Montreal, 2014.*
- Ders., Muslim-Christian Polemics and Scriptural Translation in Safavid Iran: ‘Alī-Qulī Jadīd al-Eslām and his Interlocutors, in: Iranian Studies 50 (2017), 247–269.*
- Ting Pong Lee, Ignacio, La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato, in: Josef Metzler (Hg.), Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*

- Memoria Rerum, 1622–1972, Bd. I/1: 1622–1700, Rom/Freiburg im Breisgau/Wien, Herder, 1971, 353–438.
- Tiozzo*, Clauco Benito, La villa Widmann-Foscari ora Costanzo, Treviso, Canova, 1974.
- Tramontana*, Felicita, Protestants' Conversions to Catholicism in the Syro-Palestinian Region (17<sup>th</sup> Century), in: Zeitschrift für Historische Forschung 41 (2014), 401–422.
- Dies.*, An Unusual Setting: Catholics Meeting Protestants in the Ottoman Middle East, unveröffentlichtes Referat an der Tagung »Reformed Majorities and Minorities: Confessional Boundaries and Contested Identities«, Universität Warschau, in Zusammenarbeit mit der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, 22.–24.9.2014.
- Trivellato*, Francesca, The Familiarity of Strangers. The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period, New Haven/London, Yale U.P., 2009.
- Dies.*, Is There a Future for Italian Microhistory in the Age of Global History? in: California Italian Studies 2 (2011), URL: <https://escholarship.org/uc/item/oz94n9hq> (Zugriff: 7.12.2017).
- Troebst*, Stefan, Isfahan – Moskau – Amsterdam. Zur Entstehungsgeschichte des moskauischen Transitprivilegs für die Armenische Handelskompanie in Persien (1666–1676), in: Jahrbücher für die Geschichte Osteuropas 41 (1993), 179–209.
- Ders.*, Die Kasp-Volga-Ostsee-Route in der Handelskontrollpolitik Karls XI. Die schwedischen Persienmissionen von Ludvig Fabritius 1679–1700, in: Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 54 (1998), 127–204.
- Tucker*, Ernest, Nadir Shah's Quest for Legitimacy in Post-Safavid Iran, Gainesville, U.P. of Florida, 2006.
- Ders.*, From Rhetoric of War to Realities of Peace. The Evolution of Ottoman-Iranian Diplomacy through the Safavid Era, in: Willem Floor/Edmund Herzig (Hg.), Iran and the World in the Safavid Age, London, I. B. Tauris, 2012, 81–89.
- Ders.*, Nāder Shah, in: Encyclopaedia Iranica online, URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/nader-shah> (Zugriff: 9.11.2016).
- Turley*, Steven E., Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524–1599. Conflict Beneath the Sycamore Tree (Luke 19:1–10), Aldershot, Ashgate, 2014.
- Tutino*, Stefania, Law and Conscience. Catholicism in Early Modern England, 1570–1625, Aldershot, Ashgate, 2007.
- Valensi*, Lucette, La Tour de Babel. Groupes et relations ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du Nord, in: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations 41 (1986), 817–838.
- Dies.*, Inter-Communal Relations and Changes in Religious Affiliation in the Middle East (17<sup>th</sup> to 19<sup>th</sup> Centuries), in: Comparative Studies in Society and History 39 (1997), 251–269.

- Dies.*, Relations intercommunitaires et changements d'affiliation religieuse au Moyen-Orient (XVII<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> siècles), in: Mercedes García-Arenal (Hg.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen/Islamic Conversions. Religious Identities in Mediterranean Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, 227–244.
- Van den Oudenrijn*, Marcus Antonius, Uniteurs et Dominicains d'Arménie, in: *Oriens Christianus. Hefte für die Kunde des christlichen Orients* 40 (1956), 94–112, 42 (1958), 110–133, 43 (1959), 110–119, 45 (1961), 95–108, 46 (1962), 99–116.
- Van Droffelaar*, Johan, »Flemish Fathers« in the Levant. Dutch Protection of Three Franciscan Missions in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries, in: Geert Jan van Gelder/Ed de Moor (Hg.), *Eastward Bound. Dutch Ventures and Adventures in the Middle East*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1994, 81–113.
- Van Gelder*, Roelof, *Das ostindische Abenteuer. Deutsche in Diensten der Vereinigten Ostindischen Kompanie der Niederlande (VOC) 1600–1800*, Bremerhaven, Deutsches Schifffahrtmuseum/Hamburg, Convent Verlag, 2004 (niederl. Originalausgabe: *Het Oost-Indisch avontuur. Duiters in dienst van de VOC (1600–1800)*, Nijmegen, SUN, 1997).
- Van Goor*, Jurrien, *Jan Kompenie as Schoolmaster. Dutch Education in Ceylon 1690–1795*, Diss., Universität Utrecht, 1978.
- Van Miert*, Dierk, *Humanism in an Age of Science. The Amsterdam Athenaeum in the Golden Age, 1632–1704*, Leiden/Boston, Brill, 2009.
- Van Staen*, Christophe A.J.D., *Conjecture sur le séjour d'Isaac Rousseau en Orient (1705–1711) (avec quelques éclaircissements sur Jacques et Samuel Rousseau et une photographie inédite de la tombe de Jacques Rousseau à Ispahan)*, in: Paul Dumont/Rémy Hildebrand (Hg.), *L'horloger au Sérail. Aux sources du fantasme oriental chez Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Maisonneuve et Larose/Istanbul, Institut français d'études anatoliennes, 2005, 85–102.
- Van Wamelen*, Carla, *Family Life onder de VOC. Een handelscompagnie in huwelijks- en gezinszaken*, Hilversum, Uitgeverij Verloren, 2014.
- Vareschi*, Severino, *Heiliges Offizium gegen Propaganda? Das Dekret des Jahres 1656 in der Ritenfrage und die Rolle Martino Martinis*, in: Roman Malek/Arnold Zingerle (Hg.), *Martino Martini S.J. (1614–1661) und die Chinamission im 17. Jahrhundert*, Nettetal, Steyler Verlag, 2000, 65–91.
- Vaumas*, Guillaume de, *L'éveil missionnaire de la France, d'Henri IV à la fondation du séminaire des Missions étrangères*, Lyon, Bloud & Gay, 1959 (1. Ausgabe: Lyon, Imprimerie Express, 1942).
- Vermote*, Frederik, *The Role of Urban Real Estate in Jesuit Finances and Networks between Europe and China, 1612–1778*, unveröffentlichte *PhD thesis*, University of British Columbia (Vancouver), 2012.
- Ders.*, *Conflicting Loyalties and Competing Patrons. Overlaps between Jesuits and VOC Networks, 1650–1690*, unveröffentlichtes Referat an der Tagung

- »Conquering New Markets. Trade Routes, Conversions and Missions during the First Globalisation (17<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries)«, EHESS (Paris), 17.–18. 11. 2016.
- Ders.*, Finances of the Missions, in: Ronnie Po-Chia Hsia (Hg.), *A Companion to Early Modern Catholic Global Missions* (Brill's Companions to the Christian Tradition, 80), Leiden/Boston, Brill, 2018, 367–400.
- Vidal*, Fernando, Miracles, Science and Testimony in Post-Tridentine Saint-Making, in: *Science in Context* 20 (2007), 481–508.
- Ders.*, Prospero Lambertini's »On the Imagination and its Powers«, in: Maria Teresa Fattori (Hg.), *Storia, medicina e diritto nei trattati di Prospero Lambertini Benedetto XIV*, Rom, Edizioni di storia e letteratura, 2013, 297–318.
- Visceglia*, Maria Antonietta, *Morte e elezione del papa. Norme, riti e conflitti. L'Età moderna*, Rom, Viella, 2013.
- Dies.*, (Hg.), *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, Rom, Viella, 2013.
- Vismara*, Paola, *Oltre l'usura. La Chiesa moderna e il prestito a interesse*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2004.
- Vries*, Wilhelm de, *Rom und die Patriarchate des Ostens* (Orbis academicus. Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen, III/4), Freiburg im Breisgau/München, Verlag Karl Alber, 1963.
- Ders.*, Die Propaganda und die Christen im Nahen asiatischen und afrikanischen Osten, in: Josef Metzler (Hg.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum, 1622–1972*, Bd. I/1: 1622–1700, Rom/Freiburg im Breisgau/Wien, Herder, 1971, 561–605.
- Vu Thanh*, Hélène, *Devenir japonais. La mission jésuite au Japon (1549–1614)*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2016.
- Dies.*, Un équilibre impossible: financer la mission jésuite du Japon, entre Europe et Asie (1579–1614), in: *Revue d'Histoire moderne et contemporaine* 63/3 (2016), 7–30.
- Walsham*, Alexandra, Miracles and the Counter-Reformation Mission to England, in: *The Historical Journal* 46 (2003), 779–815.
- Dies.*, In Sickness and in Health. Medicine and Inter-Confessional Relations in Post-Reformation England, in: C. Scott Dixon/Dagmar Freist/Mark Greengrass (Hg.), *Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2009, 161–181.
- Ware*, Kallistos Timothy, Orthodox and Catholics in the Seventeenth Century. Schism or Intercommunion?, in: Derek Baker (Hg.), *Schism, Heresy and Religious Protest*, Cambridge, Cambridge U.P., 1972, 259–276.
- Wassilowsky*, Günther, *Die Konklavereform Gregors XV. (1621/22). Wertekonflikte, symbolische Inszenierung und Verfahrenswandel im posttridentinischen Papsttum (Päpste und Papsttum, 38)*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 2010.

- Ders.*, Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur. Zur Einführung, in: Peter Walter/Günther Wassilowsky (Hg.), *Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563–2013)*. Wissenschaftliches Symposium aus Anlass des 450. Jahrestages des Abschlusses des Konzils von Trient, Freiburg i. Br. 18.–21. September 2013 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 163), Münster, Aschendorff Verlag, 2016, 1–29.
- Waterfield*, Robin E., *Christians in Persia. Assyrians, Armenians, Roman Catholics and Protestants*, London, Allen & Unwin, 1973.
- Weber*, Alison, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton, Princeton U.P., 1990.
- Weber*, Christoph, *Legati e governatori dello Stato pontificio (1550–1809)* (Publicazioni degli Archivi di Stato, Sussidi, 7), Rom, Ministero per i beni culturali e ambientali. Ufficio centrale per i beni archivistici, 1994.
- Weber*, Nadir, *Lokale Interessen und große Strategie. Das Fürstentum Neuchâtel und die politischen Beziehungen der Könige von Preußen (1707–1806)* (Externa. Geschichte der Außenbeziehungen in neuen Perspektiven, 7), Köln/Weimar/Wien, Böhlau Verlag, 2015.
- Weber*, Samuel, *A Family Enterprise. The Curial Career of Federico IV Borromeo (1617–1673)*, laufendes Dissertationsprojekt, Universität Bern.
- Weber*, Wolfgang E. J., *Amicitia*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, im Auftrag des Kulturwissenschaftlichen Instituts (Essen) hg. v. Friedrich Jäger, Bd. 1, Stuttgart/Weimar, Metzler, 2005, 297–300.
- Weltecke*, Dorothea, *Multireligiöse Loca Sancta und die mächtigen Heiligen der Christen*, in: *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients* 88 (2011), 73–95.
- White*, Donald Maxwell, *Zaccaria Seriman (1709–1784) and the Viaggi di Enrico Wanton. A Contribution to the Study of Enlightenment in Italy*, Manchester, Manchester U.P., 1961.
- Whooley*, John, *The Armenian Catholic Church. A Study in History and Ecclesiology*, in: *The Heythrop Journal* 45 (2004), 416–434.
- Ders.*, *The Mekhitarists. Religion, Culture and Ecumenism in Armenian-Catholic Relations*, in: Anthony O'Mahony (Hg.), *Eastern Christianity. Studies in Modern History, Religion and Politics*, London, Melisende, 2004, 452–489.
- Wilson*, Arnold, *The Mission of the Fathers of the Society of Jesus, Established in Persia by the Reverend Father Alexander of Rhodes*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 3 (1925), 675–706.
- Windler*, Christian, *La diplomatie comme expérience de l'Autre. Consuls français au Maghreb (1700–1840)*, Genf, Librairie Droz, 2002.
- Ders.*, *Städte am Hof. Burgundische Deputierte und Agenten in Madrid und Versailles (16.–18. Jahrhundert)*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 30 (2003), 207–250.

- Ders.*, Katholische Mission und Diasporareligiosität. Christen europäischer Herkunft im Safavidenreich, in: Henning P. Jürgens/Thomas Weller (Hg.), Religion und Mobilität. Zum Verhältnis von raumbezogener Mobilität und religiöser Identitätsbildung im frühneuzeitlichen Europa (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Beihefte, 81), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, 183–212.
- Ders.*, La curie romaine et la cour safavide au XVII<sup>e</sup> siècle: projets missionnaires et diplomatie, in: Maria Antonietta Visceglia (Hg.), Papato e politica internazionale nella prima età moderna, Rom, Viella, 2013, 505–523.
- Ders.*, Uneindeutige Zugehörigkeiten. Katholische Missionare und die Kurie im Umgang mit *communicatio in sacris*, in: Andreas Pietsch/Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.), Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 214), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2013, 314–345 (englische Übersetzung: Ambiguous Belongings: How Catholic Missionaries in Persia and the Roman Curia Dealt with *Communicatio in Sacris*, in: Ronnie Po-Chia Hsia [Hg.], A Companion to Early Modern Catholic Global Missions [Brill's Companions to the Christian Tradition, 80], Leiden/Boston, Brill, 2018, 205–234).
- Ders.*, Regelobservanz und Mission. Katholische Ordensgeistliche im Safavidenreich (17. und frühes 18. Jahrhundert), in: Arne Karsten/Hillard von Thiesen (Hg.), Normenkonkurrenz in historischer Perspektive (Zeitschrift für Historische Forschung. Beihefte, 50), Berlin, Duncker & Humblot, 2015, 39–63.
- Ders.*, Praktiken des Nichtentscheidens: Wahrheitsanspruch und Grenzen der Normdurchsetzung, in: Wolfram Drews/Ulrich Pfister/Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.), Religion und Entscheiden: Historische und kulturwissenschaftliche Perspektiven (Religion und Politik, 17), Würzburg, Ergon Verlag, 2018 (im Druck).
- Wolf*, Hubert (Hg.), Prosopographie von römischer Inquisition und Indexkongregation 1701–1813. A–L (Römische Inquisition und Indexkongregation, Grundlagenforschung III: 1701–1813), Paderborn/München/Wien/Zürich, Ferdinand Schöningh, 2010.
- Ders.*, Trient und »tridentinisch« im Katholizismus des 19. Jahrhunderts, in: Peter Walter/Günther Wassilowsky (Hg.), Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563–2013). Wissenschaftliches Symposium aus Anlass des 450. Jahrestages des Abschlusses des Konzils von Trient, Freiburg i. Br. 18.–21. September 2013 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 163), Münster, Aschendorff Verlag, 2016, 67–82.
- Ders./Schmidt*, Bernward, Benedikt XIV. und die Reform des Buchzensurverfahrens. Zur Geschichte und Rezeption von »Sollicita ac provida« (Römische Inquisition und Indexkongregation, 13), Paderborn/München/Wien/Zürich, Ferdinand Schöningh, 2011.

- Wyss-Giacosa*, Paola von, Religionsbilder der frühen Aufklärung. Bernard Picarts Tafeln für die *Cérémonies et Coutumes religieuses de tous les Peuples du Monde*, Wabern, Benteli Verlags AG, 2006.
- Zemiro*, Zacharias, S.M.A., Un saggio bilingue, latino e arabo, di controversia islamo-christiana nella Roma del sec. XVII, in: *Euntes Docete. Commentaria urbaniana* 22 (1969), 453–480.
- Zekiyán*, Boghos Levon, Armenians and the Vatican during the Eighteenth and Nineteenth Centuries. Mekhitar and the Armenian Catholic Patriarchate. The Challenge of Mekhitarian Ecumenism and Latin-Roman Loyalty, in: *Het Christelijk Oosten/The Christian East* 52 (2000), 251–267.
- Zeron*, Carlos Alberto de Moura Ribeiro, Ligne de foi. La Compagnie de Jésus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise (XVI<sup>e</sup>–XVII<sup>e</sup> siècles), Paris, Honoré Champion, 2009.
- Zimmel*, Bruno, Vorgeschichte und Gründung der Jesuitenmission in Isfahan (1642–1657), in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 53 (1969), 1–26.
- Županov*, Ines G., Le repli du religieux. Les missionnaires jésuites du XVII<sup>e</sup> siècle entre la théologie chrétienne et une éthique païenne, in: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 51 (1996), 1201–1223.
- Dies.*, Disputed Mission. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India, New Delhi, Oxford U.P., 1999.
- Dies.*, Missionary Tropics. The Catholic Frontier in India (16<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> Centuries), Ann Arbor, The U. of Michigan P., 2005.
- Dies.*, Conversion, Illness and Possession. Catholic Missionary Healing in Early Modern South Asia, in: *dies./Caterina Guenzi* (Hg.), *Divins remèdes. Médecine et religion en Asie du Sud* (Collection Puruṣārtha, 27), Paris, Éditions de l'EHÉSS, 2008, 263–300.
- Zürcher*, Erik, The Lord of Heaven and the Demons. Strange Stories from a Late Ming Christian Manuscript, in: *Gert Naundorf/Karl-Heinz Pohl/Hans Hermann Schmidt* (Hg.), *Religion und Philosophie in Ostasien. Festschrift für Hans Steininger zum 65. Geburtstag*, Würzburg, Königshausen+Neumann, 1985, 359–375.
- Ders.*, The Jesuit Mission in Fujian in late Ming times. Levels of Response, in: *Eduard B. Vermeer* (Hg.), *Development and Decline of Fukien Province in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries*, Leiden, Brill, 1990, 417–457.
- Zwyszig*, Philipp, Täler voller Wunder. Eine katholische Verflechtungsgeschichte der Drei Bünde und des Veltlins (17. und 18. Jahrhundert) (Kulturgeschichten. Studien zur Frühen Neuzeit, 5), Affalterbach, Didymos Verlag, 2018.





## Abbildungsnachweis

Umschlagabbildung: 'Alī-Qulī Bēg, Gesandter von Schah 'Abbās I. am römischen Hof. Detail der Fresken in der *Sala Regia* des Quirinalpalastes in Rom, 1616 (Aufnahme: © Giovanni Ricci-Novara).

Abb. 1 (S. 30): *Giacomo Cantelli*, Regno di Persia, 1679 (aus: Mercurio geografico, Bd. 2, Karte 172; © David Rumsey Map Collection, [www.davidrumsey.com](http://www.davidrumsey.com)).

Abb. 2 (S. 44): Rom, Collegio di Propaganda fide (aus: *Vasi*, Magnificenze di Roma, Bd. 2, Tafel 40 [Ausschnitt]) (© <http://arachne.uni-koeln.de/item/buchseite/451232> [Zugriff: 25.7.2017]; Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Rom, Bibliothek, Sign.: K 551 x rara [1,2]).

Abb. 3 (S. 159): Plan der Niederlassung der unbeschulten Karmeliten in Isfahan, undatiert (wohl 17. Jahrhundert) (AGOCD, 233/d/15<sup>bis</sup>, © 2017 Archivum Generale OCD, reproduziert mit freundlicher Genehmigung des Archivum Generale OCD, alle Rechte vorbehalten).

Abb. 4 (S. 161): Faktorei der VOC in Isfahan (aus: *Bruyn*, Voyages, Bd. 1, Tafel 107 [Ausschnitt]) (© Zentralbibliothek Zürich, Alte Drucke und Rara, Sign.: NR 83).

Abb. 5 (S. 164): Gemälde im Innern des *Čihil Sutūn* in Isfahan: Schah Ṭahmāsp I. (1524–1576) nimmt den Mogulherrscher Humāyūn als Flüchtling an seinem Hof auf (Aufnahme: © B. O'Kane/Alamy Stock Foto).

Abb. 6 (S. 172): Kreuzsteine des armenischen Friedhofes von Dschulfa am Arax (aus: *Chesney*, Survey of the Rivers Euphrates and Tigris, Bd. 1, Tafel 9) (© Zentralbibliothek Zürich, Sign. AR 242).

Abb. 7 (S. 180): Erlöserkathedrale von Neu-Dschulfa (Aufnahme: © Christian Windler).

Abb. 8 (S. 181): Fliesen in der Bethlehemskirche von Neu-Dschulfa (Aufnahme: © Christian Windler).

Abb. 9 (S. 182): Szenen aus dem Leben Christi in der Erlöserkathedrale von Neu-Dschulfa (Aufnahme: © Diego Delso, unter CC BY-SA 4.0 [<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>], via Wikimedia Commons).

Abb. 10 (S. 188): Fol. 24v der »Morgan Bible« mit Bilderläuterungen in persischer Sprache (1. Samuel 14:37–45 und 15:2–9) (© The Pierpont Morgan Library, New York, Sign.: MS M.638. Purchased by J.P. Morgan [1867–1943] in 1916).

Abb. 11 (S. 195): »Abbild der Welt-Platz« (*Maidān-i Naqš-i Ġabān*) in Isfahan (aus: *Bruyn*, Voyages, Bd. 1, Tafel 75) (© gallica.bnf.fr; Musée du Quai Branly, Paris, Médiathèque, Sign.: Réserve A 200 294).

Abb. 12 (S. 195): Prachtallee (*Čahār Bāg*) in Isfahan (aus: ebd., Tafel 79) (© Zentralbibliothek Zürich, Alte Drucke und Rara, Sign.: NR 83).

Abb. 13 (S. 196): Allāhwerdi-Brücke in Isfahan (aus: ebd., Tafel 78) (© Zentralbibliothek Zürich, Alte Drucke und Rara, Sign.: NR 83).

- Abb. 14 (S. 234): Titelblatt der 1594 in der *Typographia Medicea* in Rom gedruckten arabischen Übersetzung der *Elemente* Euklids (© Zentralbibliothek Zürich, Alte Drucke und Rara, Sign.: 3.19).
- Abb. 15 (S. 355): Palazzo Sceriman am Rio del Gozzi in Cannareggio, Venedig (Aufnahme: © Christian Windler).
- Abb. 16 (S. 379): Ansicht von Bandar ‘Abbās (aus: *Homann, Verschiedene Prospecte*) (© gallica.bnf.fr; BNF, département Cartes et plans, Sign.: GE DD-2987 [6796]).
- Abb. 17 (S. 392): Grabstein von Jacques Rousseau auf dem Friedhof von Neu-Dschulfa (Aufnahme: © Christian Windler).
- Abb. 18 (S. 396): Durch Pierre-Didier Lagisse um 1675 in Genf für den persischen Markt angefertigte Taschenuhr, a) Zifferblatt, b) Rückseite des Uhrwerks mit Sign. (© Patek Philippe Museum, Genf, Inv. S-179).
- Abb. 19 (S. 497): Grabstein von Jean Malom auf dem Friedhof von Neu-Dschulfa (Aufnahme: © Christian Windler).
- Abb. 20 (S. 569): Plan der Niederlassung der Jesuiten in Neu-Dschulfa, undatiert (© ARSI, Gallia, 97 III, Dok. 94, fol. 284r).
- Abb. 21 (S. 602): Titelblatt der 1637 gedruckten arabischen Übersetzung der *Pro Christiana Religione Responsio* von Filippo Guadagnoli (© Universitätsbibliothek Basel, Sign.: FB IV 4).

## Danksagung

Der Verfasser dankt Pater Antonio Fortes Rodríguez O.C.D., Pater Oscar Ignacio Aparicio Ahedo O.C.D., Pater Angelo Lanfranchi O.C.D. und Marcos Argüelles García für den herzlichen Empfang und die kompetente Beratung im Archiv des Ordens der unbeschuheten Karmeliten in Rom. Nicht weniger ist er dem Personal der Archive der Propagandakongregation, des Heiligen Offiziums (hier ganz besonders Daniel Ponziani) und des Jesuitenordens zu Dank verpflichtet. Christoph Riedweg und Michele Luminati, die in den Jahren seiner Archivforschungen das *Istituto Svizzero di Roma* leiteten, dankt der Verfasser für die Möglichkeit, während seiner Romaufenthalte immer wieder in der Villa Maraini zu wohnen. In ausgezeichnete Erinnerung behält der Verfasser auch seinen Aufenthalt als Gast des Sonderforschungsbereichs 1150 »Kulturen des Entscheidens« und des Exzellenzclusters »Religion und Politik« an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster im Herbst 2016 und den Austausch mit den dortigen Kolleginnen und Kollegen, insbesondere Barbara Stollberg-Rilinger, André Krischer und Ulrich Pfister. Susanne Friedrich dankt der Verfasser für Transkripte von Dokumenten aus dem Archiv der VOC in Den Haag. Sundar Henny, Alexander Keese, Kim Siebenhüner, Henning Sievert und Hillard von Thiessen verdankt der Autor Kommentare und Ratschläge, die ihm geholfen haben, das Manuskript zu verbessern.

Wichtige Anregungen und Unterstützung erhielt der Verfasser von seinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern. Für umfangreiche und sorgfältige Recherchen in Bibliotheken und Archiven in Frankreich, den Niederlanden und der Schweiz sei an dieser Stelle Nadine Amsler, Mathilda Knoop und Daniel Sidler gedankt. Am Anfang des Projektes standen die Recherchen, welche Moritz Trebeljahr im Archiv der Propagandakongregation zur Person des reformierten Genfer Uhrmachers Jacques Rousseau durchführte. Sie öffneten dem Autor den Blick auf ein Forschungsfeld, das schließlich weit über die religiöse Praxis der europäischen Diaspora hinausreichte. Besonderer Dank gebührt Nadine Amsler für zahlreiche Anmerkungen zum gesamten Manuskript vor dem Hintergrund ihrer eigenen Forschungsarbeit über die Jesuitenmissionen in China. Ihrer ebenso wohlwollenden wie scharfsinnigen Kritik verdankt der Autor unzählige Denkanstöße. Bei der Bearbeitung des Manuskripts nicht weniger nützlich waren die Kommentare von Daniel Sidler, Samuel Weber und Philipp Zwysig, welche ebenfalls die Mühe auf sich nahmen, das Manuskript zu kommentieren. Die Beschaffung von Literatur, die formale Überarbeitung des Manuskripts für die Drucklegung sowie die Erstellung der Orts- und Personenregister übernahmen Giuanna Beeli, Lukas Camenzind, Michèle Steiner

und Silja Widmer. Auch ihnen gilt der Dank des Autors. Für die finanzielle Unterstützung der Druckvorstufe und der digitalen Publikation ist der Verfasser dem Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung zu Dank verpflichtet.

## Ortsregister

Aufgrund der besonders zahlreichen expliziten und impliziten Nennungen wurde auf folgende Einträge verzichtet: Isfahan, Italien, Naher Osten, Neu-Dschulfa, Persien, Rom, Safavidenreich. Die Ost- und Westindiengesellschaften (*East India Company*, *Verenigde Oost-Indische Compagnie*, *Compagnie des Indes orientales*, *Compagnie des Indes*, *West-Indische Compagnie*) sowie die *Levant Company* werden im Personenregister aufgeführt.

### A

- Acapulco 352  
Afrika 49, 527, 584  
Ägypten 15, 49  
Albanien 594  
Aleppo 57 f., 107, 110 f., 143, 145, 180, 369,  
400, 422, 428, 430, 442, 444–450, 462, 466,  
482, 547, 550, 574, 594  
Algier 485 f.  
Amsterdam 179, 230, 383, 496, 498, 575 f., 585  
Ancona 350  
Antiochien 48  
Antwerpen 62  
Archangelsk 184  
Ardabil 291 f., 515 f.  
Armenien 58, 283 f., 316  
Astrachan 184, 163, 184  
Avignon 505
- Basra 22, 79, 82, 84, 87 f., 116, 121, 124,  
131–133, 139, 142 f., 145, 160, 176, 356,  
377–379, 381–385, 397 f., 401, 407–409, 420,  
429 f., 433, 443 f., 446 f., 456, 459 f., 486 f.,  
490, 496, 509, 526, 539 f., 544, 547–556,  
559–561, 572, 574 f.  
Batavia (Jakarta) 380, 383, 399, 431, 491 f.,  
496, 498  
Bengalen 530  
Bisignano 317  
Bologna 142, 629 f.  
Bombay (Mumbai) 385, 400, 403  
Bosnien 640  
Brasilien 49, 69, 193 f., 527, 571  
Buschir 142, 145 f., 199, 247, 255, 260,  
378–380, 384 f., 495  
Byzanz 284–286

### B

- Babylon siehe Bagdad (Babylon)  
Baden (Markgrafschaft) 434, 462 f.  
Bagdad (Babylon) 47 f., 57, 59 f., 134, 143,  
146, 295 f., 302, 378, 381, 385, 419, 428, 438,  
561, 592  
Balkan 21, 49  
Bandar 'Abbās 79, 159 f., 211, 218, 258, 346,  
378–380, 391, 394 f., 397, 401, 429–433,  
435 f., 443, 445, 447, 456, 460, 463, 467, 477,  
484, 522, 535, 548  
Bandar-i Kung 79 f., 203–208, 212, 220,  
378, 447, 477, 510, 526, 530, 566

### C

- Cagliari 142, 144, 382  
Calahorra 409  
Ceylon (Sri Lanka) 13, 399, 418, 491 f., 584  
Chalcedon, Konzil von 284 f., 302, 332, 334  
Chennai siehe Madras (Chennai)  
China 13, 17, 28, 48 f., 51 f., 56 f., 98, 106,  
170, 231, 279, 343, 483, 486, 512, 529, 560 f.,  
570–572, 586–588, 597 f., 600 f., 607, 625,  
644  
Civitavecchia 350  
Cochin (Kochi) 403, 491 f.  
Colombo 400

**D**

- Dänemark 492  
 Delhi 166  
 Drei Bünde (Graubünden) 49  
 Dschulfa am Arax 156, 171 f., 177, 289–291,  
 308, 347  
 Dublin 574

**E**

- Eidgenossenschaft 49  
 Elsass 557  
 England 9, 21, 38, 56, 58, 76, 78, 156, 344,  
 409, 494  
 Eriwan 334, 519  
 Erzurum 432, 437  
*Estado da Índia* 13, 16, 20, 55–57, 60 f., 139,  
 155 f., 162 f., 165, 185–187, 201–208, 211 f.,  
 402 f., 406–410, 415, 417, 428 f., 440, 491,  
 528, 530, 539, 554 f., 571, 637 f., 643  
 Etschmiadsin 177 f., 309, 334 f., 597

**F**

- Farahābād 295  
 Fermo 47 f.  
 Flandern siehe Niederlande (südliche)  
 Florenz 344, 620  
 Florenz, Konzil von 286, 302, 311  
 Frankfurt am Main 505  
 Frankreich 11, 21 f., 45, 57–60, 109–111, 179,  
 208–212, 218, 246, 253, 275 f., 280, 351, 365,  
 395, 404, 408, 410, 417 f., 421–423, 445 f.,  
 448, 450, 485, 493–495, 539, 567 f., 572, 586,  
 638, 641  
 Freiburg im Breisgau 482, 511

**G**

- Galata siehe Konstantinopel (Istanbul)  
 Garegnano (Kartause) 150 f.  
 Genf 390, 392 f., 396 f., 457–459, 490 f., 496  
 Genua 33, 66, 76, 144, 333, 409, 428  
 Georgien 49, 169, 186, 434, 600, 614, 616  
 Goa 16, 55, 57, 61, 76 f., 79–83, 86–89, 103,  
 108, 139, 162, 176, 186, 194, 201–208, 345,

- 351 f., 391, 403, 407, 415, 434, 505, 528–530,  
 541, 554 f., 559 f., 562, 564, 633, 637  
 Golkonda 208, 418  
 Graubünden siehe Drei Bünde  
 (Graubünden)  
 Griechenland 568

**H**

- Hamadan 22, 59, 254, 377, 414, 419, 423,  
 455 f., 462  
 Hǎrg (Insel) 142, 378–380, 382–384, 495 f.,  
 498  
 Hildesheim 482, 511  
 Hormuz 16, 155, 159, 161 f., 164, 201–203,  
 225, 345, 390, 407, 438, 517, 524, 533, 554 f.

**I**

- Indien 13, 17 f., 48 f., 51, 55 f., 76–83, 85, 90,  
 93–95, 107 f., 124, 151, 155, 162 f., 172, 178 f.,  
 185, 201–208, 211, 225 f., 229, 253, 265, 289,  
 343, 351, 373, 378, 381, 384, 391, 406, 409,  
 418, 427–429, 431 f., 434–436, 446–448,  
 450, 463, 467, 486, 489, 491, 494 f., 529 f.,  
 550, 587 f., 555, 558 f., 562 f., 566, 570–572,  
 584, 586–588, 597, 599, 601, 625, 634, 638,  
 643 f.  
 Indien siehe auch *Estado da Índia*  
 Irland 21, 38, 46, 49, 62 f., 76–78  
 Iskenderun 428  
 Istanbul siehe Konstantinopel (Istanbul)  
 Izmir siehe Smyrna (Izmir)

**J**

- Jakarta siehe Batavia (Jakarta)  
 Japan 17, 51, 56 f., 560, 570 f.  
 Jerusalem 285

**K**

- Kairo 369, 611  
 Kanton 343  
 Kap der Guten Hoffnung 108, 431  
 Karmel, Berg 141, 270, 532  
 Kaschan 354

Kastilien 132  
 Kaukasus 168 f., 171 f., 177, 286, 312–317, 589  
 Kirchenstaat 31 f., 37, 39–41, 43 f., 69, 128,  
 346, 350, 586, 635  
 Kochi siehe Cochin (Kochi)  
 Konstantinopel (Istanbul) 49, 58, 194, 197,  
 200, 283–285, 290, 333 f., 351, 356, 366,  
 393 f., 399 f., 404, 437, 441, 448, 484, 489,  
 496, 574, 608, 616, 627 f.  
 Krakau 103  
 Kreta 157  
 Krim 49

**L**

Lär 229, 467  
 Leiden 576  
 Lemberg 47 f., 288, 309–311, 329 f., 353 f.,  
 597  
 Lepanto 156  
 Lissabon 55, 206  
 Livorno 107 f., 183, 307, 333, 344–348, 351  
 Lombardei siehe Mailand (Herzogtum)  
 London 9, 185  
 Lyon 116, 505, 567

**M**

Maastricht 385  
 Macao 343, 570 f.  
 Madras (Chennai) 343, 403, 418  
 Madrid 203  
 Maghreb 17, 480  
 Mailand (Herzogtum) 32, 117, 141–143,  
 146–151  
 Mailand (Stadt) 107, 114, 139, 141–143,  
 146–151, 377, 458 f.  
 Maku, Thaddaeuskloster 283  
 Manila 179, 343, 345, 352  
 Marseille 107 f., 184  
 Mekka 124, 353  
 Mesopotamien 49, 142, 156 f.  
 Messina 350  
 Mira 354

Mittel- und Südamerika 13, 16, 55 f., 193,  
 512, 527, 584, 639  
 Mogulreich 13, 28, 52, 164, 208, 221, 225 f.,  
 233, 238, 279, 403  
 Mombasa 530  
 Mondovi 544  
 Moskau 103, 351  
 Mossul 462  
 Mumbai siehe Bombay (Mumbai)  
 Muscat 203 f., 207 f., 495

**N**

Nagasaki 570  
 Naḥčivān 49, 286, 312–317, 367, 524  
 Neapel (Königreich) 37, 193, 543  
 Neapel (Stadt) 48, 66, 125 f., 236, 296, 543  
 Nicäa, Konzil von 307, 366  
 Niederlande, südliche 121, 574, 591  
 Niederlande, Vereinigte Provinzen der 14,  
 21, 38, 56, 76, 78, 108, 156, 180, 184 f.,  
 210–212, 218, 351, 409, 485, 494, 574–576,  
 626 f.  
 Nordamerika 14, 584  
 Nowgorod 184

**O**

Oman 203 f., 206–207  
 Osmanisches Reich 18 f., 24, 28, 46, 51,  
 57–60, 106, 136, 155–157, 162, 164, 168, 171,  
 175, 182, 196–198, 200 f., 210, 221, 225, 239,  
 274, 281 f., 287, 294, 307 f., 356–358, 374, 376,  
 379, 398–400, 413, 428, 432, 440, 443, 482,  
 489, 518, 589, 593, 596, 608 f., 611, 616, 627,  
 633 f., 637  
 Ostasien 172, 179, 183 f., 346, 352  
 Oströmisches Reich siehe Byzanz

**P**

Palästina 76, 489  
 Paraguay 68  
 Paris 58, 63, 109, 122, 194, 348, 366, 391, 410,  
 450, 575  
 Peking 366, 571, 643



Pera siehe Konstantinopel (Istanbul)  
 Persischer Golf 22, 79 f., 108, 142, 145 f., 155,  
 160, 162, 177 f., 199, 202 f., 205 f., 377–385,  
 400 f., 406, 409, 428 f., 433, 435, 446, 491,  
 496, 539, 550, 558, 563, 634  
 Philippinien 351, 600  
 Piemont 544  
 Polen-Litauen 45 f., 49, 309, 322, 360,  
 363–365, 415, 493, 539, 567  
 Portugal 11, 13, 20 f., 45, 55–57, 60 f., 139,  
 155 f., 162 f., 165, 185–187, 193, 201–208,  
 211 f., 220, 289, 344, 403, 406–410, 413, 415,  
 440, 448, 485, 528, 531, 539, 637 f., 643  
 Prag 103

**Q**  
 Qandahār 210  
 Qazwīn 155, 202, 214, 216, 230, 296, 439,  
 516 f.  
 Qišm (Insel) 219

**R**  
 Russland 184 f., 162, 179, 184, 346 f.,  
 437–439, 443

**S**  
 Saint-Jean d'Angély 394  
 Šamāḥi 247, 354, 366, 515 f.  
 São Tomé siehe Madras  
 Savoyen 32  
 Schiras 22, 80, 82, 84, 87 f., 92, 136, 138 f.,  
 233, 235, 344, 415, 420, 430, 433–435, 446,  
 451, 457, 509, 522, 526 f., 535, 537 f., 545, 547,  
 554 f., 558, 564 f., 634  
 Schottland 46, 49, 58  
 Schweden 184 f., 218, 492  
 Schweiz siehe Eidgenossenschaft  
 Siebenbürgen 49  
 Sizilien (Königreich) 119 f.  
 Smyrna (Izmir) 112, 400, 489, 574, 597  
 Spanische Monarchie 11, 21, 33, 38, 55 f., 89,  
 155 f., 186, 193, 201–203, 260, 409, 492, 637

Sri Lanka siehe Ceylon (Sri Lanka)  
 Südostasien 178, 203, 429, 431 f., 435, 455,  
 571, 506  
 Sulṭāniya 516  
 Surat 183, 400, 429–432, 444 f., 447, 462,  
 495  
 Syrien 18, 49, 78, 107, 182, 281, 287, 294,  
 307 f., 374, 445, 482, 489, 568, 634

**T**

Tābris 22, 45, 57, 58, 266, 324, 336, 351, 434  
 Tarazona 428  
 Tatta 447  
 Teheran 338  
 Tibet 179  
 Toskana 32, 37, 351  
 Touraine 57 f.  
 Trient, Konzil von 11 f., 15, 36, 74, 116 f., 224,  
 258, 269, 287 f., 324, 368, 418 f., 426, 468,  
 471, 475, 616, 621, 626, 629 f.  
 Tripolis (Libanon) 437, 547  
 Tripolis (Libyen) 49, 479 f.  
 Tunis 489  
 Turin 544

**U**

Ungarn 49, 155  
 Urfa 462

**V**

Venedig 32, 37, 103, 107 f., 183, 185, 189 f., 197,  
 277, 326, 333, 344, 346–351, 354, 356, 359 f.,  
 366, 373, 391, 505, 610 f., 620  
 Vercelli 544  
 Versailles 41

**W**

Wien 314

**Z**

Zypern 49

## Personenregister

Zusätzlich zu den Personen werden hier die Ost- und Westindiengesellschaften (*East India Company*, *Verenigde Oost-Indische Compagnie*, *Compagnie des Indes orientales*, *Compagnie des Indes*, *West-Indische Compagnie*) sowie die *Levant Company* aufgeführt.

Die Namen der Ordensangehörigen werden in der Regel in deren Herkunftssprache angegeben. Um die Auffindbarkeit in den ordensinternen Verzeichnissen zu verbessern, folgt bei den unbeschuhten Karmeliten in eckigen Klammern die lateinische Form des Namens. Ebenfalls in eckigen Klammern wird der Name vor dem Ordenseintritt genannt, soweit dieser eruiert werden konnte.

### A

- Aaron, armenischer Bischof von  
Erzurum 334
- ‘Abbās I., Schah von Persien  
(1588–1629) 20, 28, 58, 155–158, 160 f.,  
165–174, 177 f., 185–190, 192–194, 196 f.,  
200–203, 213–215, 220–226, 233, 236 f.,  
244, 248, 250, 271, 289, 292 f., 308, 389 f.,  
400 f., 439 f., 514, 517 f., 520, 528, 556
- ‘Abbās II., Schah von Persien  
(1642–1666) 157, 164–166, 198, 209, 216 f.,  
220, 222, 232, 333, 389 f., 499, 519
- Abdullah, Thabit A.J. 550
- Abisaab, Rula Jurdi 168, 221 f.
- Abraham Petros I, armenisch-katholischer  
Patriarch von Kilikien 322, 597
- Abreu, António dos Santos de 205 f.
- Abū Muḥammad Muṣliḥ al-Dīn b.  
‘Abdallāh Šīrāzī (Sa‘dī) 240
- Acosta, José de, S.J. 193
- Agdollo, Gregorio 619–623, 625
- Agha di Matus, Paron 306 f.
- Agigahn, Anna 619–623
- Agnello dell’Immacolata Concezione  
O.C.D. [Agnellus ab Immaculata  
Conceptione; Carlo di Giorgi] 320, 325,  
327, 342, 537 f.
- Ago, Renata 32, 45, 608
- Agostino de Ambrun O.P. 421
- Ahlgren, Gillian T.W. 70, 132
- Aḥmad ‘Alawī, Sayyid siehe Sayyid  
Aḥmad ‘Alawī
- Aiguillon, Marie-Madeleine de Vignerot,  
Duchesse d’ 431
- Airoldi, Carlo Francesco 344
- Akbar, Herrscher des Mogulreiches  
(1556–1605) 226
- Akhidjan, Andreas, syrisch-katholischer  
Erzbischof von Aleppo 594
- Alam, Muzaffar 226
- Albani, Giovanni Francesco siehe  
Clemens XI. (Giovanni Francesco  
Albani, Papst 1700–1721)
- Albera, Dionigi 250
- Alberizzi, Mario, Sekretär der  
Propagandakongregation 65, 74, 594
- Albertus Magnus 330
- Alden, Dauril 68 f., 527, 570 f.
- Aldobrandini, Cinzio Passeri siehe  
Passeri Aldobrandini, Cinzio, Kardinal  
(1593–1610)
- Aldobrandini, Giovanni Francesco 155
- Aldobrandini, Ippolito siehe  
Clemens VIII. (Ippolito Aldobrandini,  
Papst 1592–1605)
- Aldobrandini, Pietro, Kardinal  
(1593–1621) 21, 126

- Alejandro de Jesús María O.C.D.  
[Alexander a Iesu Maria; Juan Bautista de Múgica] 123 f.
- Alessandro di San Silvestro O.C.D.  
[Alexander a Sancto Silvestro; Francesco Montalbano] 265
- Alexander I., Katholikos von Etschmiadsin (1705–1714) 335–337
- Alexander VI. (Rodrigo Borgia, Papst 1492–1503) 55
- Alexander VII. (Fabio Chigi, Papst 1655–1667) 41, 45, 53, 75, 125 f., 75 f., 125, 128–133, 136, 146, 165, 217, 316, 545, 600
- Alexander VIII. (Pietro Vito Ottoboni, Papst 1689–1691) 321, 597
- Alexei I., Zar von Russland (1645–1676) 184
- Alfani, Guido 475
- al-Fārābī 237
- Alfieri, Fernanda 99
- Algar, Hamid 271
- ‘Alī-Qulī Bēg Umschlagabbildung
- ‘Alī-Qulī Ġadīd al-Islām siehe António de Jesus O.S.A., alias ‘Alī-Qulī Ġadīd al-Islām
- Allāhverdi Hān, Gouverneur der Provinz Fars 235
- Allāhverdi Hān, *wazīr* von Schiras 203
- Allioni, Giuseppe Ignazio siehe Giuseppe Ignazio di Santa Maria O.C.D.  
[Ioseph Ignatius a Sancta Maria; Giuseppe Ignazio Allioni]
- Almeida, João Fernandes de 208
- Alonso, Carlos 20, 21, 57, 139 f., 186, 286, 309, 312 f., 407–409
- Altieri, Emilio siehe Clemens X.  
(Emilio Altieri, Papst 1670–1676)
- Amadouni, Garabed 299
- Ambrogio, Michele d’ siehe Emmanuele di Gesù Maria O.C.D. [Emmanuel a Iesu Maria; Michele d’Ambrogio]
- Ambroise de Preuilly O.F.M. Cap. 267
- Ambrosius a Sancta Teresia [Ambrosius Hofmeister] 177, 318 f., 420
- Amedeo della Santissima Trinità O.C.D.  
[Amadeus a Sanctissima Trinitate; Carlo Antonio Banduch] 559
- Amin, Abdul Amir 378–380, 401
- Amsler, Nadine 18
- Anagnostou, Sabine 253
- Andrea, Bernadette 155
- Andretta, Elisa 252 f.
- Ange de Saint-Joseph O.C.D. [Angelus a Sancto Ioseph; Joseph Labrosse] 80 f., 87 f., 94, 109, 112, 121–123, 230 f., 255–258, 319, 415, 453, 466 f., 513, 526 f., 560, 562–566, 573–581, 583
- Angenendt, Arnold 224
- Antelmy, Charles Léonce Octavien 209, 423
- Antonelli, Leonardo, Kardinal (1775–1811), Präfekt der Propagandakongregation 148 f., 490
- Antoniano, Federico siehe Giovanni Battista di San Giuseppe O.C.D.  
[Ioannes Baptista a Sancto Ioseph; Federico Antoniano]
- Antonino da Poschiavo O.P. 421
- Antonio dall’Aquila O.F.M. Strict.Obs. 603 f.
- António de Jesus O.S.A., alias ‘Alī-Qulī Ġadīd al-Islām 204 f., 272–278, 454 f.
- António de São José O.S.A. 208
- Antonio di Fiandra O.P. 277
- António do Desterro O.S.A. [António da Rocha de Oliveira] 205–208, 273 f., 276–278, 454 f.
- Anzali, Ata 271
- Arak’el of Tabriz, Vardapet 311
- Aranha, Paolo 598
- Arasaratnam, Sinnappah 399
- Arcangelo da Brescia O.P. 457
- Archinard, André 400
- Aristoteles 233, 237, 240, 330
- Arnauld, Antoine 283 f.

- Arutium, Giovanni d' 176 f., 475, 628  
 Asch, Ronald G. 31, 64  
 Asher, Catherine B. 226  
 Aslanian, Sebouh David 106–108, 162,  
 171 f., 179, 183–185, 307, 320, 329, 333,  
 345–347, 349, 356 f., 373  
 Assemani, Giuseppe Simone 607 f.,  
 612–614  
 Athanase de Sainte-Thérèse O.C.D.  
 [Athanasius a Sancta Teresia] 87 f.,  
 92 f., 451  
 Aubin, Jean 21, 204  
 Aubron, Antoine siehe Basile de  
 Saint-Charles O.C.D. [Basilius a  
 Sancto Carolo; Antoine Aubron]  
 August III., König von Polen siehe  
 Friedrich August II., Kurfürst von  
 Sachsen (1733–1763), als August III.  
 auch König von Polen (1734–1763)  
 Augustinus von Hippo 93, 363, 645  
 Aurangzēb, Herrscher des Moghulreiches  
 (1658–1707) 166  
 Avetik, Hwāğa siehe Hwāğa Avetik  
 Awad, Abdul Aziz M. 162  
 Axworthy, Michael 176  
 Ayoub, Mahmoud 250  
 Azevedo, Balthasar de siehe Balthasar de  
 Santa Maria [Balthasar a Sancta Maria;  
 Balthasar de Azevedo]  
 Azevedo, Jerónimo de, Vizekönig des  
*Estado da Índia* 202
- B**  
 Babaie, Sussan 164, 169, 171, 173, 200, 221  
 Babayan, Kathryn 169, 171, 173, 221 f., 236  
 Babel, Antony 393  
 Baciocchi, Stéphane 32 f.  
 Badea, Andreea 50  
 Baer, Marc David 175  
 Baernstein, P. Renée 36 f., 114  
 Baes, Liévin de siehe Isidore de  
 Saint-Joseph O.C.D. [Isidorus a Sancto  
 Ioseph; Liévin de Baes]  
 Baghdiantz McCabe, Ina 162, 169, 171–174,  
 178, 182, 184 f., 199  
 Baiburtian, Vahan 184  
 Bailey, Gauvin Alexander 226, 233, 238  
 Baistrocchi, Antonio siehe Maurizio  
 di Santa Teresa O.C.D. [Mauritius a  
 Sancta Teresia; Antonio Baistrocchi]  
 Baldan, Alessandro 354  
 Baldassarre di Santa Caterina di Siena  
 O.C.D. [Balthasar a Sancta Catharina  
 Senensi; Baldassarre Macchiavelli] 485  
 Baldeschi, Federico, Sekretär der  
 Propagandakongregation 245, 265 f.  
 Balée, Florent, S.J. 414  
 Ballyet, Jean-Claude siehe Emmanuel  
 de Saint-Albert O.C.D. [Emmanuel a  
 Sancto Alberto; Jean-Claude Ballyet]  
 Balthasar de Santa Maria [Balthasar  
 a Sancta Maria; Balthasar de  
 Azevedo] 331, 346, 413, 545  
 Bamhago, Chérubin siehe Chérubin de  
 Sainte-Thérèse O.C.D. [Cherubinus a  
 Sancta Teresia; Chérubin Bamhago]  
 Banduch, Carlo Antonio siehe Amedeo  
 della Santissima Trinità O.C.D.  
 [Amadeus a Sanctissima Trinitate;  
 Carlo Antonio Banduch]  
 Barberini, Antonio, *iunior*, Kardinal  
 (1628–1671), Präfekt der  
 Propagandakongregation 52, 129, 305,  
 474, 476 f.  
 Barberini, Antonio, *senior*, Kardinal  
 (1624–1646) 43  
 Barberini, Carlo, Kardinal (1653–1704),  
 Präfekt der Propagandakongregation  
 439  
 Barberini, Francesco, Kardinal (1623–1679),  
 Sekretär des Heiligen Offiziums 52,  
 325, 408  
 Barberini, Maffeo siehe Urban VIII.  
 (Maffeo Barberini, Papst 1623–1644)  
 Bard, 1<sup>st</sup> Viscount Bellomont, Henry 216,  
 449

- Barendse, René J. 108, 156, 160, 175, 203,  
378–380, 385, 403, 409, 442–445, 491 f.,  
527 f., 550
- Bargellini, Niccolò Pietro 351
- Barnaba di San Carlo O.C.D. [Barnabas  
a Sancto Carolo; Francesco  
Bertarello] 124, 131–134, 267, 446, 560 f.
- Baron, François 395, 430, 446, 466
- Barreto Xavier, Ángela 16, 588
- Bartholomaeus, Apostel 283, 366
- Bartolomeo da Pettorano O.F.M. Ref.  
603 f.
- Bartolomeo di Santa Cecilia O.C.D.  
[Bartholomaeus a Sancta Caecilia]  
149 f.
- Barzée, Gaspard 16, 33
- Basile de Saint-Charles O.C.D. [Basilius  
a Sancto Carolo; Antoine Aubron]  
209 f., 273 f., 326–328
- Basilio de San Francisco O.C.D. [Basilius  
a Sancto Francisco; Francisco de  
Quintal] 407
- Basilius, Vardapet 319
- Bassi, Elena 354
- Bastiaensen, Michel 256, 575 f.
- Bastian, Corina 113, 212
- Baudiment, Louis 431, 436
- Bauer, Thomas 10, 28 f., 243, 278, 281, 398
- Bauguil, Bernardin, S.J. 266
- Bayani, Khanbaba 60, 336
- Bayle, Pierre 587
- Bayly, Susan 584
- Bazin, Laienbruder, S.J. 254
- Beaumont, John 385
- Beauvoilier, Antoine de, S.J. 324, 348
- Béber, Jean de 217 f.
- Beckmann, Jean 56
- Bedik, Petros 166, 266, 334, 389, 495, 499,  
519
- Behringer, Wolfgang 105 f.
- Belchior dos Anjos O.S.A. 202 f., 248,  
289–291, 521
- Belin, Christian 97, 99
- Bell, John 449
- Bellandière, Jean de la siehe Raymond  
de Sainte-Marguerite O.C.D.  
[Raymundus a Sancta Margarita; Jean  
de la Bellandière]
- Bellarmino, Roberto, S.J., Kardinal  
(1599–1621) 228
- Belley, Martin 254
- Bellingeri, Giampiero 184, 350
- Bembo, Ambrogio 163, 194, 214, 250, 255,  
344, 365, 395, 433, 448 f., 528–531, 550, 556,  
558
- Bendici, Silvestro, O.P. 317
- Benedikt XIII. (Pietro Francesco Orsini,  
Papst 1724–1730) 41, 597
- Benedikt XIV. (Prospero Lorenzo  
Lambertini, Papst 1740–1758) 29, 40 f.,  
75 f., 247, 287 f., 322, 489, 589, 596–598,  
606 f., 613, 626–631, 644
- Benigno di San Michele O.C.D.  
[Benignus a Sancto Michael; Orazio  
Romanini de Sanctis] 107, 158, 189,  
193 f., 213 f., 227, 294 f., 345, 520, 556 f.
- Benigno, Francesco 128
- Benoffi, Francesco Antonio, O.F.M.  
Conv. 621 f.
- Bent, Frederick 466
- Benton, Lauren A. 16
- Ben-Zaken, Avner 229
- Beretta, Francesco 25
- Bergenhielm, Johan 247
- Bernal, Carlo siehe Bernardo Maria di  
Gesù O.C.D. [Bernardus Maria a Iesu;  
Carlo Bernal]
- Bernard de Bourges O.F.M. Cap. 335,  
441 f.
- Bernard de Sainte-Thérèse O.C.D.  
[Bernardus a Sancta Teresia; Jean  
Duval] 59, 198, 408, 421 f., 464, 472 f.,  
476, 522 f.
- Bernard de Saint-Joseph O.C.D.  
[Bernardus a Sancto Ioseph; Louis de  
Vaillac] 523

- Bernard, Jean Frédéric 585
- Bernardo Maria di Gesù O. C. D.  
[Bernardus Maria a Iesu; Carlo Bernal] 119 f., 537, 559
- Bernini, Gian Lorenzo 44
- Berryer, Louis 430 f.
- Bertarello, Francesco siehe Barnaba di San Carlo O. C. D. [Barnabas a Sancto Carolo; Francesco Bertarello]
- Bertrand, Romain 13
- Bésard, François 431
- Bhattacharya, Bhaswati 162, 172, 183, 185
- Biagio della Purificazione O. C. D. [Blasius a Purificatione; Fausto Sacchi] 101 f., 507
- Bianchi, Giovanni Agostino siehe Paolo Agostino di San Stefano O. C. D. [Paulus Augustinus a Sancto Stephano; Giovanni Agostino Bianchi]
- Bie, Alexander de 576
- Biedermann, Zoltán 155
- Bilinkoff, Jodi 70
- Billard, Pierre 423
- Binet, Pater, S. J. 176
- Binz, Laura Elisabeth 399, 404
- Bitsert, Nicolaas 445
- Black, Christopher F. 36 f.
- Blaise de Nantes O. F. M. Cap. 140, 329 f.
- Boaga, Emanuele 129, 544
- Boase, Thomas S. R. 180
- Bock, Christian siehe Dominicus a Sancto Nicolao O. C. D. [Christian Bock]
- Boichard, Charles-Louis siehe Charles de Saint-Bruno O. C. D. [Carolus a Sancto Brunone; Charles-Louis Boichard]
- Bonardi, Claudia 347–351, 354
- Boncompagni, Ugo siehe Gregor XIII. (Ugo Boncompagni, Papst 1572–1585)
- Bonetti, Domenico Antonio siehe Eusebio di tutt'i Santi O. C. D. [Eusebius ab Omnibus Sanctis; Domenico Antonio Bonetti]
- Bonnerot, Olivier 199
- Bonstoe, Jan 212
- Bontinck, François 368, 598, 600
- Borghese, Camillo siehe Paul V. (Camillo Borghese, Papst 1605–1621)
- Borghese, Maria Virginia 41
- Borghese, Scipione, Kardinal (1605–1633) 40, 44–46
- Borgia, Rodrigo siehe Alexander VI. (Rodrigo Borgia, Papst 1492–1503)
- Borgia, Stefano, Sekretär der Propagandakongregation 139, 146–149
- Borja, Francisco Javier de, S. J. 14, 16, 366
- Borràs i Feliu, Antoni 512
- Borromeo, Familie 113, 117
- Borromeo, Carlo, Kardinal (1560–1584) 14, 113
- Borromeo, Elisabetta 399
- Borromeo, Vitaliano, Kardinal (1766–1793) 148, 501
- Borromini, Francesco 44 f.
- Bortoloni, Mattia 354
- Bosma, Ulbe 385, 492
- Bossu, Arnould, C. M. 485 f.
- Bossy, John 471
- Botero, Giovanni, S. J. 189 f., 197
- Böttrich, Christfried 270
- Boucher, Claude, S. J. 106, 108, 110, 254, 364, 411 f., 418, 427, 465, 567 f., 570
- Boucher, Jean, S. J. 348, 366, 420
- Boudens, Robrecht 400
- Bourdieu, Pierre 386
- Boutet de l'Étoile, Familie 490
- Boutet de l'Étoile, Angela 395, 466
- Boutet de l'Étoile, François 466
- Boutet de l'Étoile, Isaac 387, 390 f., 394–396, 437, 465–467, 470, 474, 485
- Boutet de l'Étoile, Louis 395, 466
- Boutet de l'Étoile, Reine 394, 397, 466 f.
- Boxer, Charles Ralph 14, 56, 162, 203, 399, 403, 570
- Bragaldi, Giovanni Damasceno, O. F. M. Conv. 324, 596, 600 f., 610, 615–617, 619

- Bragança, Catarina de, Gemahlin von  
Karl II., König von England 403
- Brakensiek, Stefan 452
- Braschi, Giovanni Angelo siehe Pius VI.  
(Giovanni Angelo Braschi, Papst  
1775–1799)
- Brauner, Christina 17, 212
- Brendecke, Arndt 38, 609
- Brentjes, Sonja 197, 229, 232, 246, 297
- Brincken, Anna-Dorothee v. den 286
- Brisacier, Jacques-Charles de III, 116, 210,  
274–276, 324, 422, 454 f.
- Brisacier, Laurent de 431
- Brockey, Liam Matthew 15, 89, 231, 598,  
600 f.
- Broggio, Paolo 51, 62
- Bruno de Saint-Yves O.C.D. [Bruno a  
Sancto Yvone; Yves d'Alam] 315
- Bruno, Giordano 36
- Bruyn, Cornelis de 161, 195 f., 389 f., 470
- Bulteel, Ghislain siehe Isidore de  
Saint-Dominique O.C.D. [Isidorus a  
Sancto Dominico; Ghislain Bulteel]
- Burkardt, Albrecht 257
- Buschman, Willem Jan 383 f., 496, 498
- C**
- Cacciatur, armenischer Bischof von  
Neu-Dschulfa (1623–1646) 292 f.,  
302–304, 309, 311, 329 f.
- Cacurri, Francesco Cimino, barone di  
siehe Cimino, Francesco, barone di  
Cacurri
- Caffiero, Marina 36, 268
- Calmard, Jean 394, 396
- Campanelli, Marcella 129
- Camps, Arnulf 226, 238, 603
- Cantelli, Giacomo 30
- Capoccia, Anna Rita 68
- Caracciolo, Alberto 626
- Carafa, Pier Luigi, Sekretär der  
Propagandakongregation 609, 611
- Caravale, Mario 626
- Carl Felix a Sancta Teresia O.C.D.  
[Carolus Felix a Sancta Teresia; Johann  
Karl Joachim/Jan Karel Jáchym  
Slawata] 92–94, 119, 447, 556, 575
- Carlo di Gesù Maria O.C.D. [Carolus a  
Iesu Maria] 108 f., 421, 525
- Carmel, Alex 270
- Carnoy-Torabi, Dominique 26
- Caro, Emmanuel 138 f.
- Caron, Raymond, O.F.M. 62 f.
- Carré, Barthélémy 211, 218, 443, 551, 566,  
571
- Carrera, Elena 70
- Carson, Penelope 14, 400, 403
- Carswell, John 178–180, 376
- Casembroot, Rejnier de 219, 447, 466
- Casimir Joseph de Sainte-Thérèse O.C.D.  
[Casimirus Ioseph a Sancta Teresia;  
Jean Renaudin] 121, 131 f., 332, 385 f.,  
429, 447, 555
- Casoni, Lorenzo 323
- Castagnetti, Philippe 475
- Castelijn, Frans 212, 465
- Castelli, Giuseppe Maria, Kardinal  
(1759–1780), Präfekt der  
Propagandakongregation 146 f., 378,  
460, 607 f.
- Castellio, Sebastian 10
- Castelnau-L'Estoile, Charlotte de 16, 26,  
51, 62, 68–70, 101, 584
- Catto, Michela 24, 68, 598, 607
- Cavaglieri da Lodi, Raimondo, O.P. 326
- Cecchini, Isabella 620
- Cerceau, Jean-Antoine Du, S.J. 199, 255,  
337, 394
- Cerri, Urbano, Sekretär der  
Propagandakongregation 65, 134 f.
- Cesario di Sant'Antonio O.C.D.  
[Caesarius a Sancto Antonio; Cesareo  
Crespi] 117, 141, 150
- Chakrabarty, Dipesh 13 f.
- Champion, François-Xavier, S.J. 366
- Chappoulié, Henri 57, 63, 500, 542

- Chapuis, Alfred 247, 393
- Chardin, Jean 9–11, 23, 27, 179, 182, 198 f.,  
236, 250 f., 255, 263, 269, 278–280, 282, 298,  
345, 376, 391, 395, 402, 433 f., 450 f., 499,  
529, 531, 556, 574, 576, 585
- Charles de Saint-Bruno O. C. D. [Carolus  
a Sancto Brunone; Charles-Louis  
Boichard] 327, 423
- Charles, [Vorname unbekannt] 369
- Chatterjee, Kumkum 163
- Chaudhuri, Kirti N. 162, 178
- Chaudhury, Sushil 162
- Chérubin de Sainte-Thérèse O. C. D.  
[Cherubinus a Sancta Teresia; Chérubin  
Bamhago] 116
- Chesney, Francis Rawdon 172
- Chevreuil, Louis 431, 436
- Chézaud, Aimé, S. J. 106, 108, 110–112, 118,  
161, 239–242, 245, 254, 283, 331 f., 363 f., 369,  
411–413, 418, 465, 467, 483 f., 567 f.
- Chick, Herbert 20, 59, 79 f., 82 f., 88–91,  
103, 128 f., 132, 139, 158 f., 175–177, 189–191,  
210, 214, 223, 235, 248 f., 267 f., 271, 296,  
302, 315 f., 318, 320, 323, 326, 328, 336–338,  
345 f., 349 f., 353, 356, 368, 389, 397, 401,  
406–409, 426, 439 f., 446, 456 f., 465, 468,  
505, 508–510, 515–517, 519–521, 524, 533, 539,  
541, 543–546, 555, 562, 567, 575
- Chigi, Agostino 41
- Chigi, Fabio siehe Alexander VII. (Fabio  
Chigi, Papst 1655–1667)
- Christian, William A. 11
- Christin, Olivier 588
- Cibo, Alderano, Kardinal (1645–1700) 115
- Cibo, Odoardo, Sekretär der  
Propagandakongregation 348, 546
- Cimino, Francesco, barone di Cacurri 128,  
543–548
- Cimino, Paolo 543
- Ciołek-Drzewicki, Jan siehe Girolamo  
di Gesù Maria O. C. D. [Hieronymus a  
Iesu Maria; Jan Ciołek-Drzewicki]
- Cirillo della Visitazione O. C. D. [Cyrillus a  
Visitazione; Carlo Torazza] 457, 556
- Ciriza, Juan de 203
- Cittadini, Paolo-Angelo, O. P. 312 f., 521
- Clawson, Patrick 162, 219
- Clemens VIII. (Ippolito Aldobrandini,  
Papst 1592–1605) 20 f., 24, 32 f., 45, 61,  
64, 66, 76, 126, 129, 155–158, 186, 201, 213,  
283, 406 f., 409, 422, 502, 504, 507, 514–518,  
636, 639 f.
- Clemens IX. (Giulio Rospigliosi, Papst  
1667–1669) 542
- Clemens X. (Emilio Altieri, Papst  
1670–1676) 75, 623
- Clemens XI. (Giovanni Francesco Albani,  
Papst 1700–1721) 29, 323, 336, 348, 370 f.,  
373, 403, 589, 596, 598, 601, 610, 616 f., 644
- Clemens XII. (Lorenzo Corsini, Papst  
1730–1740) 41
- Clemens XIII. (Carlo Rezzonico, Papst  
1758–1769) 144 f., 479 f., 628
- Clemens XIV. (Lorenzo Ganganelli, Papst  
1769–1774) 146 f., 460, 490, 607 f., 612,  
628, 644
- Clossey, Luke 106, 643
- Colbert, Jean-Baptiste 351, 416, 430 f.
- Collani, Claudia von 600
- Colombo, Emanuele 538
- Colonna, Familie 145
- Colonna, Oddo siehe Martin V. (Oddo  
Colonna, Papst 1417–1431)
- Compagnie des Indes orientales* 59, 111, 160,  
208 f., 217 f., 294, 351, 394 f., 412, 430 f.,  
442 f., 445, 466, 550 f., 562 f., 567, 643 f.
- Compagnie des Indes* 160, 205 f., 209, 379,  
397, 448, 552
- Condulmer, Gabriele siehe Eugen IV.  
(Gabriele Condulmer, 1431–1447)
- Connock, Edward 439 f.
- Constant, Carel 438 f., 461 f.
- Copete, Marie-Lucie 16
- Corbin, Henry 221 f., 235, 237 f.



Corneille de Saint-Cyprien O.C.D.  
 [Cornelius a Sancto Cypriano; Martin Piérart] 477

Cornelio di San Giuseppe O.C.D.  
 [Cornelius a Sancto Ioseph; Carlo Amatore Adeodato Reina] 116 f., 136, 138 f., 141–151, 158, 176 f., 199, 247, 249, 260–263, 270 f., 323, 340–342, 356, 375, 377–385, 420, 453, 478 f., 488, 495, 525, 529, 552, 556 f., 560, 606, 634 f.

Corsini, Lorenzo siehe Clemens XII.  
 (Lorenzo Corsini, Papst 1730–1740)

Cosimo III., Großherzog der Toskana  
 (1670–1723) 323, 346

Costa, Francisco da siehe Mattheo de la Cruz O.C.D. [Matthaeus a Cruce; Francisco da Costa]

Costa, Francisco, S.J. 186

Costa, Rodrigo da, Vizekönig des *Estado da Índia* 205 f., 211

Cottalorda, Giovanni Agostino siehe Leandro di Santa Cecilia O.C.D.  
 [Leander a Sancta Caecilia; Giovanni Agostino Cottalorda]

Couplet, Philippe, S.J. 491

Courougli, Maria 250

Couto, Dejanirah 162, 165, 291

Cramoisy, [Vorname unbekannt] siehe Gabriel de Paris O.F.M. Cap.  
 [[Vorname unbekannt] Cramoisy]

Crema, Cipriano siehe Fortunato di Gesù Maria O.C.D. [Fortunatus a Iesu Maria; Cipriano Crema]

Crescenzi, Francesco 254, 409 f.

Crespi, Cesareo siehe Cesario di Sant'Antonio O.C.D. [Caesarius a Sancto Antonio; Cesareo Crespi]

Cubero Sebastián, Pedro 230, 529

Cunaeus, Joan 394 f., 437, 445 f., 449, 470 f.

Cunto, Giuseppe de siehe Felice di Sant'Antonio O.C.D. [Felix a Sancto Antonio; Giuseppe de Cunto]

Curdo, Domenico, O.P. 316

Cygler, Florent 71 f.

## D

d'Alam, Yves siehe Bruno de Saint-Yves O.C.D. [Bruno a Sancto Yvone; Yves d'Alam]

D'Errico, Gian Luca 37

Dabashi, Hamid 222

Dade, Eva Kathrin 212

Dahmardeh, Barat 164

Dale, Stephen Frederic 163, 170 f., 221

Dalla Torre, Giacomo 604

Dāmād, Mīr siehe Mīr Dāmād (Mīr Muḥammad Bāqir Astarābādī)

Damien de Lyon O.F.M. Cap. 255

Darnelly, Samuel 445

Daston, Lorraine 259

Daulier Deslandes, André 178, 216 f., 298, 519

David IV., Katholikos von Etschmiadsin (1590–1629) 291, 308

David von Dschulfa, armenischer Bischof von Neu-Dschulfa (1652–1683) 330, 332, 335, 364

David, Thomas 393, 400

Davis, David William 158

Davis, Natalie Zemon 23

De Young, Gregg 187

Dédéyan, Christian 350, 354, 356

Dedouvres, Louis 57

Definod, Vincent 455 f.

Deguilhem, Randi 281

Dehérain, Henri 397

Del Col, Andrea 36

Delahaye, Hubert 231

della Valle, Pietro 191 f., 194, 214 f., 223, 228 f., 236–238, 243, 250, 254, 294–297, 388, 409 f., 439–441, 467, 521, 524, 534 f., 564, 601, 604

Delpiano, Patrizia 630

Denis de la Couronne d'Épines O.C.D. [Dionysius a Corona Spinea; Denis Grignard] 83–85, 90, 107, 132–134, 139,

- 257, 265, 267, 316, 319, 332, 428, 446, 525 f.,  
562
- Desfontaines, abbé 431
- Deslandres, Dominique 57
- Dessert, Daniel 41
- Desvignes, Michel Raymond, S.J. 176
- Didier, Hugues 226
- Diefendorf, Barbara B. 113
- Diepgen, Paul 252
- Diestel, Bernhard, S.J. 416 f.
- Dimas della Croce O.C.D. [Dimas a  
Cruce; Giacomo Tonelli] 90 f., 93, 159,  
264, 295, 297, 301 f., 304 f., 318, 331, 413,  
446, 559
- Dinet, Dominique 67
- Diogo de São Nicolau O.S.A. 208
- Dionisi, Filippo Lorenzo 607 f.
- Dionisio di Gesù O.C.D. [Dionysius a  
Iesu; Władysław Miliński] 62, 79–81,  
420, 460, 535, 564
- Dioscorus 286 f., 615
- Dioscurides 255
- Ditchfield, Simon 23, 639
- Domenico di Christo O.C.D. [Dominicus  
a Christo; Mateo de' Rossi] 464
- Domenico di Santa Maria O.C.D.  
[Dominicus a Sancta Maria, auch  
als Dominicus a Iesu Maria bekannt;  
[Vorname unbekannt] Police] 315
- Domingo de Jesús María O.C.D.  
[Dominicus a Iesu Maria; Domingo  
Ruzola] 34, 107, 126, 190, 214 f., 243,  
295 f., 440, 506, 517, 545, 554, 558
- Domínguez, Joaquín María 416
- Dominicus a Sancto Nicolao O.C.D.  
[Christian Bock] 267, 510
- Dominique de la Très Sainte Trinité  
O.C.D. [Dominicus a Sanctissima  
Trinitate; Antoine Tardy] 92 f.
- Dompnier, Bernard 15, 61, 64, 67, 72, 480
- Donati, Claudio 625
- Donato, Maria Pia 585, 630
- Drecoll, Volker Henning 285
- Du Jardin, François siehe Pierre de la  
Mère de Dieu O.C.D. [Petrus a Matre  
Dei; François Du Jardin]
- Dubernat, Guillaume, S.J. 372
- Duchardt, Heinz 31
- Dudink, Adrian 18
- Duffin, Jacalyn 259
- Duhamelle, Christophe 32 f.
- Duhan, Arnolphe François, S.J. 175, 469
- Dumont, Paul 281
- Dupont, Nicolas 217 f.
- Dürr, Renate 24
- Dursteler, Eric 399
- Duteil, Jean-Pierre 368
- Dutertre, Jacques siehe Raphaël du Mans  
O.F.M. Cap. [Jacques Dutertre]
- Duval, André 471
- Duval, Anne 472 f.
- Duval, Jean siehe Bernard de  
Sainte-Thérèse O.C.D. [Bernardus a  
Sancta Teresia; Jean Duval]

## E

- East India Company* (EIC) 13 f., 142,  
159 f., 162–165, 174, 177 f., 185, 199, 203,  
210–212, 223–225, 294, 303 f., 343, 347,  
377–386, 388–390, 398–403, 409, 428–431,  
433, 435 f., 439, 441–449, 451–453, 455 f.,  
461–463, 466–468, 473, 483–487, 494–496,  
498 f., 523, 550, 558, 634, 638, 643 f.
- Ecchellensis, Abraham 604 f.
- Edwards, Daniel 445
- Egaña, Antonio de 56
- Ego, Beate 270
- Eißler, Friedmann 270
- Eldem, Ehdem 393
- Elgood, Cyril 254
- Élie de Saint-Albert O.C.D. [Elias a  
Sancto Alberto; Laurent Mouton] 120,  
161, 275, 306 f., 312, 318–328, 332–334, 341 f.,  
348, 352, 362, 368–370, 419 f., 422–424, 439,  
537 f., 547, 595, 638

- Elisabeth I., Königin von England  
(1558–1603) 155
- Eliseo de San Andrés O.C.D. [Eliseus  
a Sancto Andrea; Andrés García de  
Montoja] 428
- Emerson, John 9
- Emich, Birgit 31–33, 36
- Emmanuel de Saint-Albert O.C.D.  
[Emmanuel a Sancto Alberto;  
Jean-Claude Ballyet] 377 f., 381, 438, 459
- Emmanuele di Gesù Maria O.C.D.  
[Emmanuel a Iesu Maria; Michele  
d'Ambrogio] 94
- Emmer, Piet 14, 401
- Epifanio di San Giovanni Battista O.C.D.  
[Epiphanius a Sancto Ioanne Baptista;  
Giovanni Battista Soccioli] 302, 434,  
508
- Erba, Achille 544
- Ericeira, Luís Carlos Inácio Xavier de  
Meneses, Conde da, Vizekönig des  
*Estado da Índia* siehe Meneses, Conde  
da Ericeira, Luís Carlos Inácio Xavier  
de, Vizekönig des *Estado da Índia*
- Espagne, Michel 23
- Esprit, Julien siehe Philippe de la Très  
Sainte Trinité O.C.D. [Philippus a  
Sanctissima Trinitate; Julien Esprit]
- Eszer, Ambrosius 19, 22, 177, 312–314, 317,  
326, 367, 420, 528
- Etemad, Bouda 396
- Eugen IV. (Gabriele Condulmer, Papst  
1431–1447) 286
- Eugenio di San Benedetto O.C.D.  
[Eugenius a Sancto Benedicto; Luigi  
del Monte] 103, 159, 300, 315, 319, 428,  
508 f., 526, 559
- Euklid 187, 233 f.
- Eusebio di Santa Maria O.C.D. [Eusebius  
a Sancta Maria; Giuseppe Ferdinando  
Maini] 460
- Eusebio di tutt'i Santi O.C.D. [Eusebius  
ab Omnibus Sanctis; Domenico  
Antonio Bonetti] 101 f., 507
- Ezpeleta y Goñi, Jerónimo Javier de,  
S.J. 52, 226, 228, 238–240, 273, 601
- F**
- Fabre, Pierre-Antoine 67–70
- Fabritius, Ludwig 218, 451
- Fabroni, Carlo Agostino, Sekretär der  
Propagandakongregation 323, 326, 328,  
352, 615
- Fagnano, Prospero, Sekretär der  
*Congregatio episcoporum et  
regularium* 75
- Farhad, Massumeh 169, 173
- Faridany, Edward K. 162
- Farnese, Alessandro siehe Paul III.  
(Alessandro Farnese, Papst 1534–1549)
- Fattori, Maria Teresa 21, 33 f., 51, 155, 288,  
629 f.
- Faustino di San Carlo O.C.D. [Faustinus a  
Sancto Carolo] 245, 456, 468, 525, 547 f.,  
558, 567
- Fechner, Fabian 68, 73, 75
- Fedeli di Milano, Barnaba, O.P. [Giovanni  
Battista Fedeli] 19, 117, 326, 337 f.,  
358, 360–362, 366, 370, 388, 398, 420 f.,  
424–426, 457–459, 467–470, 481, 544,  
617–620
- Fedeli, Gian Antonio 458 f.
- Fedeli, Giovanni Battista siehe Fedeli  
di Milano, Barnaba, O.P. [Giovanni  
Battista Fedeli]
- Felice di Sant'Antonio O.C.D. [Felix  
a Sancto Antonio; Giuseppe de  
Cunto] 79, 83–85, 87 f., 90 f., 93, 106,  
109 f., 125 f., 131 f., 136, 140 f., 229, 265,  
316 f., 332, 421, 446 f., 510, 525, 555, 559, 561 f.
- Felice Maria da Sellano O.F.M. Cap. 411,  
439, 518 f.
- Felix de Jesus O.S.A. 187, 192, 248, 290

- Ferdinand II., Großherzog der Toskana  
(1621–1670) 165 f., 217, 346, 416
- Ferdinand III., Kaiser des Heiligen  
Römischen Reiches (1637–1657) 416 f.
- Ferdinand VI., König von Spanien  
(1746–1759) 629
- Ferlan, Claudio 99
- Fernalde de Favery, Lucas 217
- Fernandes de Almeida, João siehe  
Almeida, João Fernandes de
- Fernández de Mendiola, Domingo A. 70,  
72, 126, 503 f., 509
- Fernández, Luis 641
- Fernando de Santa María O.C.D.  
[Ferdinandus a Sancta Maria; Fernando  
Martínez] 86, 90 f., 108, 117 f., 187, 189,  
227, 233, 244, 250, 292 f., 298 f., 345, 389,  
401, 413, 434, 472, 508, 510, 513, 517, 522, 524,  
534, 540 f., 558, 590 f., 593
- Ferrier, Ronald W. 158, 185
- Figghiera, Alessandro siehe Ilarione di  
Santa Reparata O.C.D. [Hilarion a  
Sancta Reparata; Alessandro Figghiera]
- Figueiredo e Utra, António de siehe Utra,  
António de Figueiredo e
- Filippo di Montevarchi O.F.M. Ref. 479 f.
- Filippo di San Jacopo O.C.D. [Philippus  
a Sancto Jacobo; Felice Sarti] 421, 464,  
525
- Filippo Maria di Sant'Agostino O.C.D.  
[Philippus Maria a Sancto Augustino;  
Camillo Apollonio Malachisi] 175, 255,  
338, 340, 352, 362, 420, 438, 457, 469, 525,  
556, 621–623
- Findiriskī, Mīr siehe Mīr Findiriskī
- Finocchiaro, Maurice A. 247, 630
- Firmian, Karl Gotthard, Graf und  
Herr zu 147
- Firpo, Massimo 36
- Fisher, Michael H. 13
- Fjodor I., Zar von Russland  
(1584–1598) 166
- Flannery, John M. 20, 56, 140, 158, 176, 203,  
272, 290 f., 322, 407–409, 531, 597
- Floor, Willem 162, 166, 184, 203, 214, 219,  
283, 378–380, 389 f.
- Florensz, Adriaan siehe Hadrian VI.  
(Adriaan Florensz, Papst 1522–1523)
- Flores, Jorge 13, 162
- Foglia, Pietro siehe Matteo di San  
Giuseppe O.C.D. [Matthaeus a Sancto  
Ioseph; Pietro Foglia]
- Fontaine, Laurence 458
- Foran, John 167 f.
- Forclaz, Bertrand 494, 627
- Forster, William 11, 444
- Fortes, Antonio 24, 66, 72
- Fortunato di Gesù Maria O.C.D.  
[Fortunatus a Iesu Maria; Cipriano  
Crema] 92, 119 f., 537 f.
- Foscari, Francesco 348
- Fracchia, Francesco Antonio 608
- Fragnito, Gigliola 584
- Francesco di Gesù O.C.D. [Franciscus a  
Iesu; Martino Rivarola] 87 f., 522, 526,  
535, 565
- Francesco Maria di San Siro O.C.D.  
[Franciscus Maria a Sancto Siro;  
Antonio Gorla] 257, 318–321, 323, 326,  
432, 435, 555
- François de Saint-Laurent O.C.D.  
[Franciscus a Sancto Laurentio] 210
- Frazee, Charles A. 322, 597
- Friedrich August II., Kurfürst von Sachsen  
(1733–1763), als August III. auch König  
von Polen (1734–1763) 620
- Friedrich III., Herzog von  
Schleswig-Holstein-Gottorf  
(1616–1659) 376, 463 f.
- Friedrich, Markus 24, 27 f., 67–69, 73 f., 89,  
94, 101 f., 105, 134, 416, 642
- Friz, Giuliano 42
- Frizon, Nicolas, S.J. 232, 269, 334, 365–367,  
437, 485 f., 494
- Frost, John 401

- Fryer, John 178 f., 390, 433, 451, 484, 499, 528, 531  
 Furber, Holden 56, 160, 430, 563
- G**
- Gaastra, Femme S. 388, 409  
 Gabriel de Chinon O.F.M. Cap. 216, 266 f., 331, 362 f., 365, 369, 376  
 Gabriel de Paris O.F.M. Cap. [[Vorname unbekannt] Cramoisy] 216, 239–241, 292 f.  
 Ġahāngīr, Herrscher des Mogulreiches (1605–1627) 166, 226  
 Galano, Clemente, C.R. 370  
 Galdieri, Eugenio 363, 568  
 Galilei, Galileo 36, 625, 629  
 Galisson, Gratien de III, 116, 210, 274–276, 324, 336 f., 454 f.  
 Gallucio, Andrea siehe Gioachino di Gesù Maria O.C.D. [Joachin a Iesu Maria; Andrea Gallucio]  
 Gambart, Juan siehe Vicente de San Francisco O.C.D. [Vincentius a Sancto Francisco; Juan Gambart]  
 Games, Alison 400, 496, 574  
 Gandolfo, Giovanni Battista siehe Alberto del Santissimo Sacramento O.C.D. [Albertus a Sanctissimo Sacramento; Giovanni Battista Gandolfo]  
 Ganganelli, Giovanni Vincenzo Antonio siehe Clemens XIV. (Lorenzo Ganganelli, Papst 1769–1774)  
 Ganganelli, Lorenzo, O.F.M. Conv. [Giovanni Vincenzo Antonio Ganganelli] siehe Clemens XIV. (Lorenzo Ganganelli, Papst 1769–1774)  
 Garaizabal, Martín siehe Próspero del Espíritu Santo O.C.D. [Prosperus a Spiritu Sancto; Martín Garaizabal]  
 García de Montoja, Andrés siehe Eliseo de San Andrés O.C.D. [Eliseus a Sancto Andrea; Andrés García de Montoja]  
 García González, Francisco 475  
 García Hernán, Enrique 158  
 Gardane, Ange de, Sieur de Sainte-Croix 210 f., 418, 425 f., 468  
 Garsoian, Nina 285  
 Gaspar dos Reis O.S.A. 272  
 Gasparini, Gaspare 334  
 Gaudemet, Jean 471, 627  
 Gaudereau, Martin 342, 348, 414  
 Gavitt, Philip 629  
 Gay, Jean-Pascal 417, 585  
 Gemayel, Nasser 604, 612  
 Gemelli Careri, Giovanni Francesco 332, 529 f.  
 Gemin, Massimo 354  
 Gentilcore, David 257, 259  
 Georgeon, François 281  
 Ghantuz Cubbe, Mariam de 82  
 Ghislieri, Antonio Michele siehe Pius V. (Antonio Michele Ghislieri, Papst 1566–1572)  
 Ghobrial, John-Paul 12, 644  
 Ghougassian, Vazken S. 19, 173, 178, 180, 299, 311, 329 f., 332–335  
 Giacinto David Avenisense O.P. 272  
 Giacinto di Santa Teresa O.C.D. [Hyacinthus a Sancta Teresia; Vittorio Francesco Piacentini] 116 f., 382  
 Giattini, Giovanni Battista, S.J. 603 f.  
 Gierl, Martin 584 f.  
 Gil Fernández, Luis 156–158, 202  
 Gill, Joseph 286  
 Gill, William 486 f.  
 Gimaret, Daniel 225  
 Ginetti, Marcio, Kardinal (1626–1671) 509  
 Ginzburg, Carlo 10  
 Gioachino di Gesù Maria O.C.D. [Joachin a Iesu Maria; Andrea Gallucio] 110, 140 f., 331 f., 346, 561  
 Gioerida [Ġuvairi], Ferdinando 157  
 Gioerida [Ġuvairi], Laali 296 f.  
 Gioerida [Ġuvairi], Maani 295 f.  
 Gioerida [Ġuvairi], Smikan 564–566

- Giordano, Silvano 20, 33 f., 66, 70, 126, 407, 503, 578
- Giorgi, Carlo di siehe Agnello dell'Immacolata Concezione O.C.D. [Agnellus ab Immaculata Conceptione; Carlo di Giorgi]
- Giori, Angelo 601, 624
- Giovanni Bartholomeo di San Giacinto O.P. 326
- Giovanni Battista di San Giuseppe O.C.D. [Ioannes Baptista a Sancto Ioseph; Federico Antoniano] 93 f., 522 f., 536, 556, 565 f., 575, 579
- Giovanni Stefano di Santa Teresa O.C.D. [Ioannes Stefanus a Sancta Teresia; Gherardo Lopesini] 559
- Girard, Aurélien 16, 18, 58, 284, 287, 311, 604
- Girolamo da Palermo O.P. siehe Girolamo Panormitano O.P.
- Girolamo di Gesù Maria O.C.D. [Hieronymus a Iesu Maria; Jan Ciolek-Drzewicki] 81, 94, 123 f., 475, 526, 565 f., 576 f.
- Girolamo Panormitano O.P. 228
- Giuseppe di Santa Maria O.C.D. [Ioseph a Sancta Maria; Girolamo Sebastiani] 444, 550 f.
- Giuseppe Ignazio di Santa Maria O.C.D. [Ioseph Ignatius a Sancta Maria; Giuseppe Ignazio Allioni] 546
- Gladman, John 484
- Godefroy de Paris 58, 518
- Gollancz, Hermann 447
- Golvers, Noël 106, 231, 570 f.
- Gómez Carrasco, Cosme Jesús 475
- Gommans, Jos 14, 401, 403, 644
- González, Tirso, S.J. 348, 366, 368, 417 f., 420, 452, 519, 538
- Gorla, Antonio siehe Francesco Maria di San Siro O.C.D. [Franciscus Maria a Sancto Siro; Antonio Gorla]
- Gose, Peter 584
- Gourdon, Vincent 475
- Gouveia [auch Gouvea], António de, O.S.A. 186 f., 192, 235, 316, 345, 407
- Goyau, Georges 59, 209, 419, 422 f.
- Graf, Tobias P. 274
- Gray, Richard 9, 528
- Green, George 385
- Greene, Molly 281
- Greer, Allan 584
- Gregor der Erleuchter 289, 291 f., 302, 304, 306, 335, 366 f., 372
- Gregor IX. (Ugo/Ugolino di Segni, Papst 1227–1241) 252
- Gregor XIII. (Ugo Boncompagni, Papst 1572–1585) 253, 329
- Gregor XV. (Alessandro Ludovisi, Papst 1621–1623) 21, 38, 40, 43, 50, 54, 599
- Gregorian, Vartan 171
- Grentrup, Theodor 542
- Grignard, Denis siehe Denis de la Couronne d'Épines O.C.D. [Dionysius a Corona Spinea; Denis Grignard]
- Grimod, [Vorname unbekannt], S.J. 176
- Grochowina, Nicole 493
- Grosrichard, Alain 199
- Gründer, Horst 14
- Guadagnoli, Filippo, C.R.M. 241, 273, 592, 601–606
- Gueston, Claude 395
- Guggisberg, Hans R. 10
- Guidetti, Giulio Carlo siehe Onorio dell'Assunta O.C.D. [Honorius ab Assumptione; Giulio Carlo Guidetti]
- Guilherme de Santo Agostinho O.S.A. 289 f.
- Gulbenkian, Roberto B. 20 f., 202, 204 f., 208, 214, 271, 286, 291, 308, 512
- Gurney, John 295
- H**
- Habermas, Jürgen 236
- Hadrian VI. (Adriaan Florensz, Papst 1522–1523) 63

- Haig, Thomas 177, 376, 394, 496  
 Hakhnazarian, Armen 180  
 Halft, Dennis 26, 187, 214, 228, 233,  
 236–239  
 Halfter, Peter 285 f., 306  
 Ḥalifa Sulṭān siehe Sulṭān al-‘Ulamā,  
 Großwesir  
 Hambye, Édouard René 403, 598  
 Hamilton, Alastair 15, 284, 311, 372  
 Hamilton, Alexander 549  
 Haneda, Masashi 168  
 Harrison, Henrietta 18  
 Hartmaan, Jacob 466  
 Hartmann, Pierre 586  
 Hase, François de 218, 445, 466  
 Hasluck, Frederick William 249  
 Hasselt, Johann Lucas 564  
 Haudrère, Philippe 160  
 Haug, Tilman 113  
 Hauschild, Wolf-Dieter 285  
 Hazard, Paul 17, 585, 587  
 Hecht, Christian 223  
 Heilbron, John L. 247  
 Heinrich VIII., König von England  
 (1509–1547) 384  
 Hellot-Bellier, Florence 59, 419, 518  
 Heniger, Johannes 492  
 Henkel, Willi 604  
 Hennin, Pierre-Michel 490 f.  
 Henry, Paul siehe Martial de  
 Saint-Paulin O.C.D. [Martialis a  
 Sancto Paulino; Paul Henry]  
 Henshall, Nicholas 31  
 Herklotz, Ingo 283  
 Hermet, Antoine 254  
 Herodot 197  
 Hersche, Peter 11, 69  
 Herzig, Edmund M. 19, 171–176, 183 f.,  
 293 f., 347, 363, 389, 561, 563  
 Heyberger, Bernard 18, 24, 59, 182, 236, 263,  
 281, 284, 287, 294, 308, 311, 348, 374, 482,  
 488 f., 597, 604 f., 612, 614, 634  
 Heyer, Théophile 400  
 Hildebrand, Rémy 393  
 Hinnebusch, William A. 71  
 Hobbes, Thomas 604  
 Hofmeister, Ambrosius siehe Ambrosius a  
 Sancta Teresia [Ambrosius Hofmeister]  
 Holenstein, André 35  
 Homann, Iohann Baptist 379  
 Hoogcamer, Jacobus 432 f., 443  
 Hours, Bernard 67  
 Hsia, Ronnie Po-Chia 232, 279, 571, 598  
 Hugues de Saint-Denis O.C.D. [Hugo a  
 Sancto Dionysio] 209 f.  
 Hull, Ernest Reginald 403  
 Humāyūn, Herrscher des Mogulreiches  
 (1530–1540, 1555–1556) 164 f.  
 Hunt, Lynn 585  
 Huntington, Robert 574  
 Hurtado de Mendoza, Didaco siehe  
 Mathías de San Francisco O.C.D.  
 [Mathias a Sancto Francisco; Didaco  
 Hurtado de Mendoza]  
 Ḥusain Qulī Mīrzā 229  
 Ḥwāḡa Avetik 180, 182  
 Ḥwāḡa Nazar, *kalāntar* von  
 Neu-Dschulfa 292–294  
 Ḥwāḡa Petros Veligianian siehe  
 Veligianian, Ḥwāḡa Petros  
 Ḥwāḡa Safar, *kalāntar* von  
 Neu-Dschulfa 294  
 Ḥwāḡa Sarhat 320  
 Hyacinthe de Tours O.F.M. Cap. 255
- I  
 Ignace d’Orléans O.F.M. Cap. 594  
 Ignatius von Loyola S.J. 14, 97 f., 366, 512,  
 641  
 Ignazio da Seggiano 21  
 Ignazio di Gesù O.C.D. [Ignatius a Iesu;  
 Carlo Leonelli] 264, 413, 428, 472, 524  
 Ilarione di Santa Reparata O.C.D.  
 [Hilarion a Sancta Reparata; Alessandro  
 Fighiera] 382

- Ildefonso di San Luigi O.C.D. [Ildefonsus a Sancto Aloysio; Benedetto Liborio Maria Frediani] 620
- Imber, Colin 164
- Imperiali, Giuseppe Renato, Kardinal (1690–1737) 500 f., 514 f., 542
- Ingoli, Francesco, Sekretär der Propagandakongregation 15, 38, 51, 53–58, 61, 90, 107, 139 f., 190 f., 301 f., 305, 314 f., 406, 408, 418, 421, 499 f., 507–509, 514, 541, 559, 592, 594, 599–601, 623 f.
- Innozenz X. (Giovanni Battista Pamphilj, Papst 1644–1655) 53, 129, 157, 624 f.
- Innozenz XI. (Benedetto Odescalchi, Papst 1676–1689) 65, 115, 134 f., 268, 419
- Innozenz XII. (Antonio Pignatelli, Papst 1691–1700) 32, 129, 306 f., 323, 325, 328, 350, 439, 519
- Intorcetta, Prospero, S.J. 599
- Ioannes Ozinellus 615
- Isidore de Saint-Dominique O.C.D. [Isidorus a Sancto Dominico; Ghislain Bulteel] 84 f., 121, 132, 265, 429, 446, 562
- Isidore de Saint-Joseph O.C.D. [Isidorus a Sancto Ioseph; Liévin de Baes] 83, 85, 91, 93, 101, 106, 121, 124, 131–133, 265, 267, 316, 332, 386, 429, 446 f., 477, 506 f., 510, 555, 560 f.
- Isidoro di San Nicolò O.C.D. [Isidorus a Sancto Nicolaus O.C.D.] 84
- Iskandar Bēg Munšī 160 f., 165–167, 390
- Islam, Riazul 166
- Ismā'il I., Schah von Persien (1501–1524) 167 f., 170
- Israel, Jonathan I. 587, 604, 606
- J**
- Jackson, Peter 159 f.
- Jacob, Margaret C. 585
- Jacopo di Santa Teresa O.C.D. [Iacobus a Sancta Teresia; Giacomo Penneto] 110, 388, 509
- Jacqueline, Bernard 135
- Jacques, Roland 56
- Jacquet, Eugène 393
- Jakob IV., Katholikos von Etschmiadsin (1655–1680) 333 f.
- Jami, Catherine 231
- Jarry, Eugène 322
- Jaser, Christian 359
- Jean Chrysostome de Saint-Paul O.C.D. (Ioannes Chrysostomus a Sancto Paulo; Étienne Ribitol] 79 f., 94, 121–123, 125, 231, 319, 415, 453, 526, 563–566, 576–580, 583
- Jean-Baptiste de Montmoreau O.F.M. Cap. 484
- Jeanne de Jésus Séguier O.C.D. 114
- Jérôme François de Saint-Joseph O.C.D. [Hieronymus Franciscus a Sancto Ioseph] 337
- Jerónimo da Cruz O.S.A. 186 f., 263
- Johann III., König von Polen (1674–1696) 485
- Johann III., König von Portugal (1521–1557) 294
- Johann V., König von Portugal (1706–1750) 205 f., 211, 351 f., 629
- Johns, Christopher M. S. 629
- Johnson, Carina L. 197, 282
- Johnson, Trevor 142, 196, 532
- José de Jesús María O.C.D. [Ioseph a Iesu Maria] 260
- José de Santa Teresa O.S.A. 176, 453
- José do Rosário O.S.A. 139 f., 314 f., 421, 501, 592
- Joseph de Paris O.F.M. Cap. [François Le Clerc du Tremblay] 57 f., 518
- Joseph II., Erzherzog von Österreich, Kaiser des Heiligen Römischen Reiches (1765–1790) 150
- Joseph-Marie de Jésus O.C.D. [Ioseph Maria a Iesu] 346
- Jouanna, Arlette 62
- Juan de Jesús María O.C.D. [Ioannes a Iesu Maria; Juan de San Pedro] 503 f., 517, 521, 524, 533, 591, 593



- Juan de la Cruz O.C.D. [Ioannes a Cruce;  
Juan de Yepes Álvarez] 66
- Juan Thadeo de San Eliseo O.C.D.  
[Ioannes Thaddaeus a Sancto Eliseo;  
Juan Roldán y Ibañez] 82 f., 86, 107 f.,  
118, 187, 189–191, 213–215, 220, 223–225,  
227–229, 233, 239, 243 f., 260, 264, 283,  
292–297, 303 f., 318, 345, 389, 401, 408 f.,  
419, 439–441, 508–510, 516 f., 520 f.,  
543–545, 554, 556–558, 564, 573 f., 643
- Judas Thaddaeus, Apostel 283, 366
- Juneja, Monica 584
- K**
- Kaempfer, Engelbert 27, 218, 232, 235, 246 f.,  
451 f., 484
- Kaplan, Benjamin J. 365, 482, 492–494, 627
- Karapetian, Karapet 179
- Karapétian, Méroujan 184 f., 347
- Karl II., König von England  
(1660–1685) 216, 403
- Karl VII., König von Neapel  
(1734–1759) 629
- Karl XI., König von Schweden  
(1660–1697) 218, 451
- Karl-Emanuel III., König von Sardinien  
(1730–1773) 629
- Karsten, Arne 11
- Kaufmann, Thomas 493
- Kedar, Benjamin Z. 249
- Kévonian, Kéram 179
- Kévorkian, Raymond H. 333
- King, David A. 232
- Kircher, Athanasius, S.J. 603–605
- Knab, Sebastian, O.P. 22, 324, 367, 452
- Kniphausen, Justo Baron von 380–382
- Knowles, David 71 f.
- Konfuzius 599
- Konstantin VI., armenischer Katholikos  
von Sis (1430–1439) 286
- Kooi, Christine 492
- Kopernikus, Nikolaus 629
- Korsch, Evelyn 346 f., 351, 354, 620
- Koschorke, Klaus 400
- Koslofsky, Craig M. 482
- Kowalsky, Nikolaus 368
- Kroell, Anne 22, 59, 160, 209, 394
- Krstič, Tijana 175, 376
- Krusiński, Tadeusz Juda, S.J. 199, 255–257,  
337, 366, 371–374, 394, 453 f., 459, 469
- Krzyszkowski, Joseph 22
- Kühner, Christian 386
- Kyros 197
- L**
- L'Escale, René de siehe Pacifique de  
Provins O.F.M.Cap. [René de l'Escale]
- La Loggia, Marco 504
- Laborie, Jean-Claude 26, 101
- Labrosse, Joseph siehe Ange de  
Saint-Joseph O.C.D. [Angelus a Sancto  
Ioseph; Joseph Labrosse]
- Lach, Donald F. 13 f., 401
- Ladislaus a Sancto Georgio O.C.D.  
[Alexander Reuzner] 577
- Ladislaus IV., König von Polen  
(1632–1648) 309 f.
- Lagar y Baylo, Pedro siehe Redempto de  
la Cruz O.C.D. [Redemptus a Cruce;  
Pedro Lagar y Baylo]
- Lagarde, Jean Martial, S.J. 469 f.
- Lagisse, Pierre-Didier 391, 395 f.
- Lambert de la Motte, Pierre 388, 405, 431,  
436, 542
- Lambertini, Prospero Lorenzo siehe  
Benedikt XIV. (Prospero Lorenzo  
Lambertini, Papst 1740–1758)
- Landau, Amy S. 178, 180, 182, 389 f.
- Landes, David S. 394
- Landi, Fiorenzo 129
- Landriano, Giuseppe siehe Valerio di San  
Giuseppe O.C.D. [Valerius a Sancto  
Ioseph; Giuseppe Landriano]
- Landron, Bénédicte 238, 249
- Langer, Axel 390
- Laporte-Eftekharian, Sâyeh 180, 182

- Laymann, Paul, S.J. 480  
 Lazarus-Yafeh, Hava 238  
 Le Cazre, Pierre, S.J. 241, 266, 411, 465  
 Le Clerc du Tremblay, François siehe  
 Joseph de Paris O.F.M. Cap. [François  
 Le Clerc du Tremblay]  
 Le Comte, Louis, S.J. 587  
 Le Maire, Claude 448  
 Le Peultre, Élisabeth 59  
 Leandro de la Anunciación O.C.D.  
 [Leander ab Annuntiatione; Luis de  
 Melgosa] 521, 564  
 Leandro di Santa Cecilia O.C.D. [Leander  
 a Sancta Caecilia; Giovanni Agostino  
 Cottalorda] 255, 437 f.  
 Lederle, Julia 571  
 Lee, Rosemary Virginia 20, 24, 189 f., 214,  
 223, 229, 231, 402, 502, 592, 604, 633  
 Lefèvre, Corinne 164, 170 f.  
 Legrenzi, Angelo 390  
 Lehmann, Hartmut 68  
 Lehner, Ulrich L. 629  
 Leo I., Papst (440–461) 287, 302, 334  
 Léonard de Paris O.F.M. Cap. 330  
 Leonardi, Giovanni Maria siehe Pietro  
 d'Alcantara di Santa Teresa O.C.D.  
 [Petrus de Alcantara a Sancta Teresia;  
 Giovanni Maria Leonardi]  
 Leonelli, Carlo siehe Ignazio di Gesù  
 O.C.D. [Ignatius a Iesu; Carlo  
 Leonelli]  
 Leopold I., Kaiser des Heiligen Römischen  
 Reiches (1658–1705) 165, 217, 346, 350  
 Lepetit, Bernard 12  
 Lercari, Niccolò Maria, Sekretär der  
 Propagandakongregation 116  
 Levack, Brian P. 260  
*Levant Company* 400, 432, 574  
 Levi, Giovanni 12, 163  
 Lewisohn, Leonard 222, 271  
 Licini, Patrizia Anna 141, 143  
 Llamas Martínez, Enrique 132  
 Lockhart, Laurence 159 f., 176, 209 f., 388 f.,  
 401, 469  
 Loenertz, Raymond-Joseph 286  
 Longo, Carlo 286, 313, 316 f.  
 Loots, Ineke 14, 644  
 Lopesini, Gherardo siehe Giovanni  
 Stefano di Santa Teresa O.C.D.  
 [Ioannes Stefanus a Sancta Teresia;  
 Gherardo Lopesini]  
 Lorenzo di Santa Teresa O.C.D.  
 [Laurentius a Sancta Teresia] 123 f.  
 Louis de Sainte-Thérèse O.C.D.  
 [Ludovicus a Sancta Teresia; Claude de  
 Beauchamps] 422  
 Loureiro, Rui Manuel 21, 162 f., 202  
 Lucas, Paul 335, 441 f., 494  
 Lucini, Aloisio (Luigi) Maria, O.P.,  
 Kardinal (1743–1745) 596 f., 606 f.  
 Ludovisi, Alessandro siehe Gregor XV.  
 (Alessandro Ludovisi, Papst 1621–1623)  
 Ludovisi, Ludovico, Kardinal  
 (1621–1632), Präfekt der  
 Propagandakongregation 38, 54, 302  
 Ludwig IX. der Heilige, König von  
 Frankreich (1226–1270) 188  
 Ludwig XIII., König von Frankreich und  
 Navarra (1610–1643) 22, 518  
 Ludwig XIV., König von Frankreich  
 und Navarra (1643–1715) 22, III, 165,  
 208–210, 217, 246 f., 336 f., 346, 351, 410 f.,  
 416–419, 572  
 Ludwig XV., König von Frankreich und  
 Navarra (1715–1774) 210 f., 426, 572  
 Lugo y Quiroga, Juan de, S.J., Kardinal  
 (1643–1660) 604  
 Luis de Granada O.P. [Luis de  
 Sarria] 228  
 Luria, Keith P. 493
- M**  
 Maatsuyker, Joan 445  
 Maccarinelli, Serafino Maria, O.P. 627 f.

- Macchiavelli, Baldassarre siehe  
 Baldassarre di Santa Caterina di Siena  
 O.C.D. [Balthasar a Sancta Catharina  
 Senensi; Baldassarre Macchiavelli]
- Macé, Laurence 586
- Machado, João Roiz 208
- Maciejowski, Bernhard, Kardinal  
 (1603–1608) 188
- Maifreda, Germano 36 f., 40
- Maillard de Tournon, Thomas 343
- Maillard, Ninon 67, 76, 128, 131
- Maini, Giuseppe Ferdinando siehe  
 Eusebio di Santa Maria O.C.D.  
 [Eusebius a Sancta Maria; Giuseppe  
 Ferdinando Maini]
- Malachisi, Camillo Apollonio siehe  
 Filippo Maria di Sant'Agostino O.C.D.  
 [Philippus Maria a Sancto Augustino;  
 Camillo Apollonio Malachisi]
- Malatesta, Edward J. 601
- Maldavsky, Aliocha 16, 68, 113 f.
- Malom, Jean 497
- Malvasia, Bonaventura, O.F.M.  
 Conv. 603
- Mann, Michael 14 f.
- Mansour, Opher 20
- Manucci, Niccolao 216, 390
- Manuel da Madre de Deus O.S.A.  
 [Manuel Soares] 237
- Manuel de Jesus O.S.A. 212
- Manuel de Santa Maria O.S.A. 272 f.
- Marceau, Bertrand 67
- Marchetti, Elisabetta 132
- Marcocci, Giuseppe 56
- Marefoschi, Mario, Sekretär der  
 Propagandakongregation 145
- Mariage, Nicolas 217 f., 412
- Mariani, Sabino 343
- Marracci, Ludovico, O.M.D. 603 f.
- Martial de Saint-Paulin O.C.D. [Martialis  
 a Sancto Paulino; Paul Henry] 119
- Martial de Thorigné O.F.M. Cap. 166,  
 216 f., 450, 484
- Martin V. (Oddo Colonna, Papst  
 1417–1431) 359, 594, 609, 611, 613, 626
- Martin, A. Lynn 114
- Martínez de Bujanda, Jesús 63
- Martínez, Fernando siehe Fernando de  
 Santa María O.C.D. [Ferdinandus a  
 Sancta Maria; Fernando Martínez]
- Martini, Martino, S.J. 491, 600
- Martino, Scipione di 125
- Massari, Antonio 354
- Massari, Giorgio 354
- Mathías de San Francisco O.C.D.  
 [Mathias a Sancto Francisco; Didaco  
 Hurtado de Mendoza] 233, 238, 299
- Matteo di San Giuseppe O.C.D.  
 [Matthaeus a Sancto Ioseph; Pietro  
 Foglia] 258, 467, 491 f.
- Matthee, Rudi 22, 155, 161 f., 164 f., 167–170,  
 173 f., 184, 198, 219, 557, 563
- Mattheo de la Cruz O.C.D. [Matthaeus a  
 Cruce; Francisco da Costa] 117 f., 413
- Mattioli, Pietro Andrea 255
- Matzke, Judith 620
- Maurizio di Santa Teresa O.C.D.  
 [Mauritius a Sancta Teresia; Antonio  
 Baistrocchi] 336, 403
- Mauzaize, Jean 21 f.
- Maximin de Jésus O.C.D. [Maximinus a  
 Iesu] 110
- Maxwell, John Francis 527
- Mayer, Thomas F. 35–37
- McClain, Lisa 494
- McMullin, Ernan 36
- Mechitar von Sebaste 356, 359, 372 f., 610 f.
- Mehrabian, Vahan 180
- Meilinks-Roelofsz, Marie Antoinette  
 Petronella 160, 400
- Meinardus, Otto 180
- Melchisedech, Koadjutor von Katholikos  
 David IV. von Etschmiadsin 308 f.
- Melgosa, Luis de siehe Leandro de  
 la Anunciación O.C.D. [Leander ab  
 Annuntiatione; Luis de Melgosa]

- Melo, Christovão de 208  
 Ménard-Jacob, Marie III, 160, 394  
 Menegon, Eugenio 18  
 Meneses, Aleixo de, O.S.A. 186 f., 202  
 Meneses, Conde da Ericeira, Luís Carlos  
   Inácio Xavier de, Vizekönig des *Estado da Índia* 207 f., 2II, 351 f.  
 Meneses, Vasco Fernandes César de,  
   Vizekönig des *Estado da Índia* 207  
 Menniti Ippolito, Antonio 32, 41, 128  
 Mercier, Claude-Ignace, S.J. 109 f., 364 f.,  
   395, 412, 418, 427, 466, 483–485, 568, 570  
 Meri, Josef W. 270  
 Merry, Thomas 443 f.  
 Meserve, Margaret 197  
 Messbarger, Rebecca 629  
 Metzler, Guido 407  
 Metzler, Josef 19, 34, 38 f., 50, 52–54, 56, 59,  
   65 f., 135, 406, 419, 500 f., 514 f., 542, 623–625  
 Mézin, Anne 397  
 Mezzabarba, Carlo Ambrogio 598  
 Michael I., Zar von Russland  
   (1613–1645) 166  
 Michael, Vardapet 321 f., 324  
 Michel, Pierre-Victor 60, 158, 205,  
   209–2II, 274, 336 f., 393, 414, 418, 425  
 Mijnhardt, Wijnand 585  
 Miliński, Władysław siehe Dionisio  
   di Gesù O.C.D. [Dionysius a Iesu;  
   Władysław Miliński]  
 Millet, Benignus 63  
 Minamiki, George 598  
 Minas, armenischer Maler 180  
 Minerva, Decio siehe Stefano di Gesù  
   O.C.D. [Stephanus a Iesu; Decio  
   Minerva]  
 Minorsky, Vladimir 167  
 Mīr Dāmād (Mīr Muḥammad Bāqir  
   Astarābādī) 235, 237  
 Mīr Findiriskī 222  
 Mīr Muḥammad ‘Abd al-Wahhābī 237  
 Mīr Muḥammad Bāqir Astarābādī siehe  
   Mīr Dāmād (Mīr Muḥammad Bāqir  
   Astarābādī)  
 Miranda, Diego, S.J. 186  
 Mirot, Léon 59  
 Mirzā Ibrāhīm 266  
 Mitchell, Colin P. 170  
 Molin, Francesco 277  
 Molina, J. Michelle 98 f.  
 Monet, Philibert, S.J. 450  
 Mongini, Guido 24, 641  
 Monox, Edward 440  
 Montalbano, Francesco siehe Alessandro  
   di San Silvestro O.C.D. [Alexander  
   a Sancto Silvestro; Francesco  
   Montalbano]  
 Monte, Luigi del siehe Eugenio di San  
   Benedetto O.C.D. [Eugenius a Sancto  
   Benedicto; Luigi del Monte]  
 Montesquieu, Charles-Louis de Secondat,  
   Baron de La Brède de 198 f., 585 f., 629  
 Montheron, Jean de 198  
 Moore, Bob 494  
 Morães, Simão de, O.S.A. 186  
 Moreen, Vera Basch 174  
 Moses III., Katholikos von Etschmiadsin  
   (1629–1632) 288, 299–306, 309, 3II, 331  
 Mosnier, Léonard, S.J. 209, 459  
 Mostaccio, Silvia 24, 70, 99, 641  
 Moulinier-Brogi, Laurence 252 f.  
 Mouton, Laurent siehe Élie de  
   Saint-Albert O.C.D. [Elias a Sancto  
   Alberto; Laurent Mouton]  
 Múgica, Juan Bautista de siehe Alejandro  
   de Jesús María O.C.D. [Alexander a  
   Iesu Maria; Juan Bautista de Múgica]  
 Muḥammad ‘Abd al-Wahhābī, Mīr siehe  
   Mīr Muḥammad ‘Abd al-Wahhābī  
 Mujica, Bárbara 70  
 Mullā Ṣadrā Širāzī 235  
 Mullett, Michael A. 494  
 Mungello, Daniel E. 598

Murchio, Antonio siehe Vincenzo Maria di Santa Caterina O.C.D. [Vincentius Maria a Sancta Catharina; Antonio Murchio]

Musin, Claude 390

Muzaffar b. Muḥammad al-Ḥusaini aš-Šifā'ī 230, 255 f., 575

## N

Nadal, Jerónimo, S.J. 67 f.

Nādir Šāh, Schah von Persien (1736–1747) 158, 175 f., 184, 254 f., 338 f., 349 f., 453

Nahapet, Katholikos von Etschmiadsin (1691–1705) 334 f.

Nāsir Ḥusrau Qubādiyānī 240

Naudé, Gabriel 604

Nazar, Ḥwāḡa siehe Ḥwāḡa Nazar, *kalāntar* von Neu-Dschulfa

Necipoglu, Gülü 200

Neri, Filippo Romolo, C.O. 14

Nersessian, Vrej Nerses 283

Nestorius, Patriarch von Konstantinopel (428–431) 304, 363

Neuenschwander, Carine 256

Newman, Andrew J. 168 f., 221 f., 271

Nicheo, Giovanni 63

Nickel, Goswinus, S.J. 59, 106, 109, 266, 332, 410, 412 f., 416 f., 567 f.

Nicole, Pierre 283 f.

Niebuhr, Carsten 385, 400

Niemeijer, Hendrik E. 399

Nierstrasz, Chris 163, 388

Nobili, Roberti de', S.J. 587 f., 599, 601, 638

Nointel, Charles-Marie-François Olier, Marquis de 283 f., 576

Noirfontaine, Françoise de 641

Noormann, Rolf 18

Noronha de Albuquerque, Conde de Vila Verde, Pedro António de, Vizekönig des *Estado da Índia* siehe Vila Verde, Pedro António de Noronha de

Albuquerque, Conde de, Vizekönig des *Estado da Índia*

## O

Ó hAnnracháin, Tadgh 21, 40, 63, 155, 640

O'Malley, John W. 96, 253

O'Neill, Charles E. 416

Odescalchi, Benedetto siehe Innozenz XI. (Benedetto Odescalchi, Papst 1676–1689)

Olearius, Adam 27, 376, 463

Olier, Marquis de Nointel, Charles-Marie-François siehe Nointel, Charles-Marie-François Olier, Marquis de

Oliva, Juan Pablo, S.J. 106

Onorio dell'Assunta O.C.D. [Honorius ab Assumptione; Giulio Carlo Guidetti] 348, 423

Orengo, Alessandro 329

Orléans, Gaston, Duc d' 605

Orsini, Gregorio, O.P. 190 f., 280

Orsini, Pietro Francesco siehe Benedikt XIII. (Pietro Francesco Orsini, Papst 1724–1730)

Oschema, Klaus 386

Osterhammel, Jürgen 13, 199, 218, 587

Ottoboni, Pietro Vito siehe Alexander VIII. (Pietro Vito Ottoboni, Papst 1689–1691)

Overschie, Nicolaas Jacobsz 447, 459

Oxenden, George 443 f.

## P

Pacifique de Provins O.F.M.Cap. [René de L'Escale] 21, 22, 194, 292 f., 441, 518

Pacini, Antonio, O.S.A. 272

Pallavicini, Opizio 344

Pallu, abbé 127

Pallu, François 333 f., 369 f., 374, 388, 390, 395, 429–432, 436, 447, 465, 542

Palma d'Artois, Duca di Sant'Elia, Ferrante siehe Pietro Paolo di San Francesco O.C.D. [Petrus Paulus

- a Sancto Francisco; Ferrante Palma d'Artois, Duca di Sant'Elia]
- Palmeiro, André, S.J. 89
- Paluzzi Altieri degli Albertoni, Paluzzo, Kardinal (1666–1698), Präfekt der Propagandakongregation 344
- Pamphilj, Giovanni Battista siehe Innozenz X. (Giovanni Battista Pamphilj, Papst 1644–1655)
- Paoli, Biagio 627
- Paolo Agostino di San Stefano O.C.D. [Paulus Augustinus a Sancto Stephano; Giovanni Agostino Bianchi] 337
- Paolo Simone di Gesù Maria O.C.D. [Paulus Simon a Iesu Maria; Paolo Rivarola] 82, 103, 118, 187, 189, 201, 214, 233, 238, 248 f., 264, 271, 283, 291 f., 305, 407, 421 f., 428, 446, 508 f., 514–516, 559, 574
- Pardies, Ignace-Gaston, S.J. 233
- Parigi, Cosimo 622
- Parigi, Gaspara 619–623
- Parish, Helen L. 259
- Parker, Charles H. 494
- Paron Agha di Matus siehe Agha di Matus, Paron
- Pascot, Antoine 395
- Passeri Aldobrandini, Cinzio, Kardinal (1593–1610) 21, 126, 233
- Pastore, Stefania 641
- Patriti, Damiano siehe Urbano di Sant'Eliseo O.C.D. [Urbanus a Sancto Eliseo; Damiano Patriti]
- Pattenden, Miles 21, 32, 44
- Paul III. (Alessandro Farnese, Papst 1534–1549) 35
- Paul V. (Camillo Borghese, Papst 1605–1621) 20, 32–34, 40, 56, 158, 187, 201, 215, 298, 308, 368, 406 f., 592 f.
- Paventi, Saverio Maria 61 f., 64
- Pavone, Sabina 598, 641
- Pearce, Edward 443 f.
- Pedro de la Madre de Dios O.C.D. [Petrus a Matre Dei; Pedro Jerónimo de Villagrasa] 34, 97 f., 102 f., 126, 503
- Pedro dos Santos O.S.A. 158, 244, 263
- Pedrocco, Filippo 354
- Pelliccia, Guerrino 356
- Pennec, Hervé 294
- Penneto, Giacomo siehe Jacopo di Santa Teresa O.C.D. [Iacobus a Sancta Teresia; Giacomo Penneto]
- Pereira da Silva, Francisco 204–207
- Pereira Fidalgo, Gregório 204 f., 323, 465
- Peretti, Felice siehe Sixtus V. (Felice Peretti, Papst 1585–1590)
- Pérez de Vargas, Timoteo, O.Carm. 191, 302 f.
- Pérez, Joseph 70
- Peri, Vittorio 317
- Perry, John R. 176, 378 f.
- Peter I. der Große, Zar von Russland (1682–1725) 184, 437–439, 449
- Peter II., König von Portugal (1683–1706) 56, 205, 273, 530
- Pétis de la Croix, François 254, 576
- Petra, Vincenzo, Kardinal (1724–1747), Präfekt der Propagandakongregation 338, 458, 481, 597
- Petrowicz, Gregorio 309 f., 314
- Peytavin, Mireille 89
- Phélypeaux, Comte de Pontchartrain, Jérôme siehe Pontchartrain, Jérôme Phélypeaux, Comte de
- Philipp II., König von Kastilien (1556–1598), als Philipp I. auch König von Portugal (1580–1598) 156, 186
- Philipp III., König von Kastilien (1598–1621), als Philipp II. auch König von Portugal (1598–1621) 56, 155, 157 f., 165, 201–203, 308, 406 f., 438
- Philipp Neri siehe Neri, Filippo Romolo, C.O. 14
- Philipp, Katholikos von Etschmiadsin (1633–1655) 304 f., 314

- Philippart, Guy 89
- Philippe de la Très Sainte Trinité O.C.D.  
[Philippus a Sanctissima Trinitate;  
Julien Esprit] 79, 112, 122, 194, 297 f.,  
460, 505–507, 526, 535, 565
- Philippe-Thérèse de Sainte-Anne O.C.D.  
[Philippus Teresia a Sancta Anna] 456,  
468, 525, 567
- Piacentini, Marcantonio siehe  
Sebastiano di Santa Margherita O.C.D.  
[Sebastianus a Sancta Margarita;  
Marcantonio Piacentini]
- Piacentini, Vittorio Francesco siehe  
Giacinto di Santa Teresa O.C.D.  
[Hyacinthus a Sancta Teresia; Vittorio  
Francesco Piacentini]
- Picart, Bernard 585
- Picquet, François 59, 126 f., 209, 246 f., 368,  
419, 422–424, 455
- Pidou de Saint-Olon, Louis-Marie,  
C.R. 59, 126, 209 f., 254, 272–275, 324,  
327, 336, 341 f., 347 f., 368 f., 414, 419, 443,  
447 f., 455 f., 466
- Pidou, François, seigneur de  
Saint-Olon 272 f.
- Piemontese, Angelo Michele 20, 155 f., 167
- Piéart, Martin siehe Corneille de  
Saint-Cyprien O.C.D. [Cornelius a  
Sancto Cypriano; Martin Piéart]
- Pierre de la Mère de Dieu O.C.D. [Petrus  
a Matre Dei; François Du Jardin] 140 f.
- Pierre de Saint-André O.C.D. [Petrus  
a Sancto Andrea; Jean-Antoine  
Rampalle] 101, 506 f.
- Pierre, Benoist 57
- Pietro d'Alcantara di Santa Teresa O.C.D.  
[Petrus de Alcantara a Sancta Teresia;  
Giovanni Maria Leonardi] 245
- Pietro Martire da Parma O.P. 326
- Pietro Paolo di San Francesco O.C.D.  
[Petrus Paulus a Sancto Francisco;  
Ferrante Palma d'Artois, Duca di  
Sant'Elia] 334, 346, 439
- Pietsch, Andreas 10, 282, 493
- Pignatelli, Antonio siehe Innozenz XII.  
(Antonio Pignatelli, Papst 1691–1700)
- Pinelli, Domenico, Kardinal (1585–1611) 33
- Pinot, Virgile 17, 587
- Piomalli, Paolo, O.P. 157, 267, 312–317, 325,  
328, 333, 362, 369, 595, 638
- Pius V. (Antonio Michele Ghislieri,  
Papst 1566–1572) 56, 155 f., 186
- Pius VI. (Giovanni Angelo Braschi,  
Papst 1775–1799) 147 f.
- Pizzorusso, Giovanni 25 f., 38–40, 43 f.,  
50 f., 54, 56 f., 60–62, 64–66, 127, 603 f.
- Platon 233, 240, 330, 623
- Police, [Vorname unbekannt] siehe  
Domenico di Santa Maria O.C.D.  
[Dominicus a Sancta Maria, auch  
als Dominicus a Iesu Maria bekannt;  
[Vorname unbekannt] Police]
- Pollmann, Judith 493 f.
- Pomata, Gianna 259
- Pomeranz, Kenneth 13
- Pontchartrain, Jérôme Phélypeaux, Comte  
de III, 274, 292, 337
- Porter, Andrew 14
- Poulet, [Vorname unbekannt] 250 f., 254,  
490
- Pourjavady, Reza 235
- Pozzobonelli, Giuseppe, Kardinal  
(1743–1783) 147
- Préclin, Edmond 322
- Prescott, Alexander 432
- Proclus Diadochus 330
- Prodi, Paolo 31
- Prosperi, Adriano 14, 34, 36 f., 113
- Próspero del Spirito Santo O.C.D.  
[Prosperus a Spiritu Sancto; Martín  
Garaizabal] 233, 235, 238, 250, 299 f.,  
331, 545

## Q

- Quagliani, Diego 471
- Questier, Michael 494

Quinn, Sholeh A. 170f.

Quintal, Francisco de siehe Basilius  
de San Francisco O.C.D. [Basilius a  
Sancto Francisco; Francisco de Quintal]

## R

Raben, Remco 385, 492

Rahimi, Babak 200, 236

Raisin, Antoine 447, 451, 556

Rampalle, Jean-Antoine siehe Pierre de  
Saint-André O.C.D. [Petrus a Sancto  
Andrea; Jean-Antoine Rampalle]

Raphaël de Nantes O.F.M. Cap.

[Pierre Sauvage] 216, 331, 441

Raphaël du Mans O.F.M. Cap.

[Jacques Dutertre] 198, 208–210, 213,  
215–220, 232, 246, 267, 271, 274, 279, 283,  
369, 411–413, 415–417, 423, 430–432, 443,  
445–447, 449–452, 462, 465 f., 484 f., 495,  
499, 518 f., 576, 643

Raveux, Olivier 184

Rawski, Evelyn S. 170

Raymond de Sainte-Marguerite O.C.D.  
[Raymundus a Sancta Margarita; Jean  
de la Bellandière] 535

Redempto de la Cruz O.C.D. [Redemptus  
a Cruce; Pedro Lagar y Baylo] 83, 86,  
158, 189, 193 f., 241, 520

Reina, Carlo Amatore Adeodato siehe  
Cornelio di San Giuseppe O.C.D.  
[Cornelius a Sancto Ioseph; Carlo  
Amatore Adeodato Reina]

Reinhard, Wolfgang 12, 31, 40, 96

Reinhardt, Nicole 32, 411

Reinhardt, Volker 11, 40, 44–46

Reinkowski, Maurus 281

Renauldin, Jean siehe Casimir Joseph  
de Sainte-Thérèse O.C.D. [Casimirus  
Ioseph a Sancta Teresia; Jean  
Renauldin]

Resende, Vasco 158, 202

Revel, Jacques 12

Rezavi, Syed Ali Nadeem 226

Rezzonico, Carlo siehe Clemens XIII.  
(Carlo Rezzonico, Papst 1758–1769)

Rhodes, Alexandre de, S.J. 59, 106, 109,  
194, 241, 266–268, 410, 413, 416–418, 429,  
435, 483, 567 f.

Ribitol, Étienne siehe Jean Chrysostome  
de Saint-Paul O.C.D. [Ioannes  
Chrysostomus a Sancto Paulo; Étienne  
Ribitol]

Ricci, Matteo, S.J. 232, 527, 598–600

Ricci, Michelangelo 63

Richard, Francis 21, 58, 166, 173, 216–219,  
232, 236, 239, 242, 244 f., 272, 276, 284, 342,  
363, 365, 367 f., 370, 374, 390, 394–397, 420,  
430, 445, 447, 449–452, 462, 466, 485, 518

Richard, Jean 286

Richelieu, Armand Jean du Plessis de,  
Kardinal (1622–1642) 57 f., 422, 518

Ricks, Thomas M. 379

Ricouart, Antoine de 59

Rietbergen, Peter 160, 163, 391, 400

Rinuccini, Gianbattista 62 f.

Rivarola, Martino siehe Francesco  
di Gesù O.C.D. [Franciscus a Iesu;  
Martino Rivarola]

Rivarola, Paolo siehe Paolo Simone  
di Gesù Maria O.C.D. [Paulus Simon  
a Iesu Maria; Paolo Rivarola]

Rizvi, Sajjad H. 222, 235

Rocca, Giancarlo 356

Roch, Jean-Baptiste 254

Rocha de Oliveira, António da siehe  
António do Desterro O.S.A.  
[António da Rocha de Oliveira]

Rodén, Marie-Luise 75, 128

Rodrigues, Helena 570

Rogers, Francis M. 291

Roggero, Anastasio 33

Roiz Machado, João siehe Machado,  
João Roiz

Roldán y Ibañez, Juan siehe Juan Thadeo  
de San Eliseo O.C.D. [Ioannes



- Thaddaeus a Sancto Eliseo; Juan Roldán y Ibañez]
- Romanini de Sanctis, Orazio siehe Benigno di San Michele O. C. D. [Benignus a Sancto Michael; Orazio Romanini de Sanctis]
- Romano, Antonella 57, 586
- Romeo, Giovanni 36
- Rosa, Mario 38, 45, 629
- Rospigliosi, Giulio siehe Clemens IX. (Giulio Rospigliosi, Papst 1667–1669)
- Ross, Andrew C. 96
- Rossi, Alberto de 302
- Rossi, Mateo de' siehe Domenico di Christo O. C. D. [Dominicus a Christo; Mateo de' Rossi]
- Rota, Giorgio 169
- Rousseau, Familie 490
- Rousseau, Isaac 393 f.
- Rousseau, Jacques 117, 177, 365, 387, 391–394, 397 f., 457–459, 466 f., 490, 495 f.
- Rousseau, Jean-François 117, 397, 457–459
- Rousseau, Jean-François-Xavier 397 f., 459 f., 490 f., 494 f.
- Rousseau, Théodore 490 f.
- Rouxpetel, Camille 286
- Rubiés, Joan-Pau 16, 202, 586, 599
- Ruiu, Adina 114
- Rule, Paul A. 18
- Rurale, Flavio 67 f., 70, 74, 544, 639
- Ruzola, Domingo siehe Domingo de Jesús María O. C. D. [Dominicus a Iesu Maria; Domingo Ruzola]
- S**
- Sacchi, Fausto siehe Biagio della Purificazione O. C. D. [Blasius a Purificatione; Fausto Sacchi]
- Sacripanti, Giuseppe, Kardinal (1695–1727), Präfekt der Propagandakongregation 336–338, 343, 346, 358, 361, 366, 398, 414, 424–426, 457, 468, 470, 481
- Sa' di siehe Abū Muḥammad Mušlih al-Dīn b. 'Abdallāh Šīrāzī
- Şadrā Šīrāzī, Mullā siehe Mullā Şadrā Šīrāzī:
- Safar, Ḥwāğa siehe Ḥwāğa Safar, *kalāntar* von Neu-Dschulfa
- Şafi I., Schah von Persien (1629–1642) 169, 172, 174, 180, 191, 203
- Şafi II., Schah von Persien (1666–1694) siehe Sulaimān I. (Şafi II.), Schah von Persien (1666–1694)
- Sahid, Familie 478
- Sahid, Elias 389, 469
- Sainte-Geneviève, Nicolas de, S. J. 484
- Salazar, Andrea de, O. S. A. 242
- San Pedro, Juan de siehe Juan de Jesús María O. C. D. [Ioannes a Iesu Maria; Juan de San Pedro]
- Sánchez Dávila, Díaz siehe Tomás de Jesús O. C. D. [Thomas a Iesu; Díaz Sánchez Dávila]
- Sánchez de Cepeda Dávila y Ahumada, Teresa siehe Theresa von Ávila O. C. D. [Teresa Sánchez de Cepeda Dávila y Ahumada]
- Sanctis, Domenico de 391
- Sanfilippo, Matteo 512, 579
- Sanson, François 327, 342, 413, 455 f.
- Santori, Giulio Antonio, Kardinal (1570–1602) 34
- Santus, Cesare 19, 359, 369 f., 373, 589 f., 596, 601, 610
- Sarkissian, Karen 285
- Sarria, Luis de siehe Luis de Granada O. P. [Luis de Sarria]
- Sarterius, Dirck 437
- Sarti, Felice siehe Filippo di San Jacopo O. C. D. [Philippus a Sancto Jacobo; Felice Sarti]
- Sārū Taqī, Großwesir 173
- Saussure, César de 393
- Sauvage, Pierre siehe Raphaël de Nantes O. F. M. Cap. [Pierre Sauvage]

- Savary de Brèves, François 605  
 Savory, Roger 167  
 Sayyid Aḥmad 'Alawī 237 f., 240 f., 601 f.  
 Scandella, Domenico 10  
 Scaramella, Pierroberto 471  
 Sceriman, Familie 19, 107, 179, 183, 185,  
 320 f., 325–328, 334, 338, 343–362, 366 f.,  
 424, 458, 537, 617–620, 622 f., 636  
 Sceriman, Arutiun, *kalāntar* von  
 Neu-Dschulfa 261  
 Sceriman, Basilio 348 f., 353 f., 356, 360  
 Sceriman, Deodato 354  
 Sceriman, Gasparo 320, 326, 347–349,  
 351–354, 356, 360  
 Sceriman, Leone 349 f.  
 Sceriman, Lorenzo 353 f., 360  
 Sceriman, Marcara 320, 326 f., 347, 353 f.  
 Sceriman, Michele 320, 351, 353  
 Sceriman, Murat 320, 347 f., 351  
 Sceriman, Nazar 351  
 Sceriman, Pietro 349–352  
 Sceriman, Sarat (Giacomo) 348, 353 f., 360  
 Sceriman, Sarat 261  
 Sceriman, Stefano 348 f., 352–354, 356, 360  
 Sceriman, Zaccaria 320, 347  
 Schaaf, Carolus 576  
 Schilling, Lothar 31  
 Schillinger, Franz Caspar 248, 366 f., 434,  
 462 f.  
 Schipano, Mario 214 f., 223, 236 f., 250,  
 295–297, 440, 467, 521  
 Schlögl, Rudolf 585  
 Schlumbohm, Jürgen 95  
 Schmale, Wolfgang 23  
 Schmidt, Bernward 630  
 Schmidtke, Sabine 235  
 Schmitt, Oliver Jens 399  
 Schneider, Gary 112 f., 120  
 Schorer, Nicolaas 453, 480 f.  
 Schutte, Gerrit Jan 399  
 Schwartz, Gary 389  
 Schwartz, Stuart B. 10  
 Sebastiano di Santa Margherita O.C.D.  
 [Sebastianus a Sancta Margarita;  
 Marcantonio Piacentini] 116 f., 177, 339,  
 377 f., 382, 420  
 Seidel-Menchi, Silvana 471  
 Selwyn, Jennifer D. 193  
 Serani, Nicola, O.S.A. 273  
 Séraphin d'Orléans O.F.M. Cap. 449, 484  
 Serrão, Joaquim Veríssimo 21  
 Seth, Mesrovb J. 162 f.  
 Sevin, Abbé 422 f.  
 Sfondrati, Familie 114  
 Shaw, William 385  
 Shayegan, Daryush 222  
 Sherley, Anthony 157 f.  
 Sherley, Robert 157 f.  
 Shreve Simpson, Marianna 165, 187  
 Sicard, Claude, S.J. 372  
 Sidler, Daniel 11 f., 115, 259, 625  
 Siebenhüner, Kim 13, 36 f., 163, 391, 471,  
 493, 571, 583 f., 619  
 Sieber, Dominic 12  
 Sigerist, Stefan 393  
 Signorotto, Gianvittorio 31, 75  
 Silva Rego, António da 56  
 Silva y Figueroa, García de 202 f., 215, 409,  
 438, 521  
 Silveira, Pedro da, O.S.A. 208  
 Silvester I, Papst (314–335) 302, 304, 306,  
 372  
 Silvestre de Sacy, Antoine-Isaac 393 f., 397  
 Simeon von Dschulfa 330  
 Simmel, Georg 16  
 Simon Zelotes, Apostel 283  
 Simon, Richard, C.O. 605  
 Sinicropi, Gilles 24, 67, 70, 113, 142, 253,  
 512, 532  
 Sixtus V. (Felice Peretti, Papst  
 1585–1590) 35, 74  
 Slawata, Johann Karl Joachim/Jan Karel  
 Jáchym siehe Carl Felix a Sancta  
 Teresia O.C.D. [Carolus Felix a Sancta

- Teresia; Johann Karl Joachim/Jan Karel  
 Jáchym Slawata]
- Slot, Ben J. 203
- Sluhovsky, Moshe 260
- Smidt, Jan 437
- Smyrnelis, Marie-Carmen 281
- Snape, Francis 445
- Snoeks, Rémi 284
- Soares, Manuel siehe Manuel da Madre  
 de Deus O.S.A. [Manuel Soares]
- Soccioli, Giovanni Battista siehe  
 Epifanio di San Giovanni Battista  
 O.C.D. [Epiphanius a Sancto Ioanne  
 Baptista; Giovanni Battista Soccioli]
- Sodano, Giulio 257, 259
- Sokrates 240
- Sorge, Giuseppe 56
- Spector Simon, Reeva 15
- Speelman, Cornelis 395, 444, 449, 470
- Spence, Jonathan D. 527
- Sperelli, Sperello 615
- Spiller, John 449
- Spinelli, Giuseppe, Kardinal  
 (1735–1763), Präfekt der  
 Propagandakongregation 116, 383, 378
- Spuler, Bertold 285
- Stadler, Johann Rudolf 375 f.
- Standaert, Nicolas 18, 243, 483, 598
- Stannek, Antje 493
- Steensgaard, Niels 158 f., 162, 428, 433, 440
- Stefano di Gesù O.C.D. [Stephanus a Iesu;  
 Decio Minerva] 81, 91, 267
- Stephan, armenischer Bischof von  
 Neu-Dschulfa (1683–1696) 322 f., 332 f.,  
 335
- Stewart, Philip 586
- Stodart, Robert 303 f.
- Stollberg-Rilinger, Barbara 10, 282, 493
- Stolte, Carolin 14, 389, 399
- Strathern, Alan 13, 584
- Stroumsa, Guy G. 585, 604
- Stuart, John 385
- Subrahmanyam, Sanjay 13, 56, 158, 161 f.,  
 164, 226, 400
- Sulaimān I. (Šafi II.), Schah von Persien  
 (1666–1694) 209, 212, 216, 218–220, 222,  
 390
- Sultān al-‘Ulamā, Großwesir 173
- Sultān Ḥusain, Schah von Persien  
 (1694–1722) 158, 174, 184, 203–208, 210 f.,  
 216, 220, 273–276, 336 f., 394
- Sylvestre de Saint-Aignan O.F.M. Cap. 217
- Szuppe, Maria 170 f.
- T**
- Tadjirian, Élisabeth 184 f., 347
- Ṭahmāsp I., Schah von Persien  
 (1524–1576) 156 f., 164, 168 f., 186
- Talbot, Cynthia 226
- Tani, Antonino, O.P. 165 f., 217
- Tardieu, Jean-Pierre 528
- Tardif, François 422
- Tardy, Antoine siehe Dominique de la  
 Très Sainte Trinité O.C.D. [Dominicus  
 a Sanctissima Trinitate; Antoine Tardy]
- Tash, George 443 f.
- Tavernier, Jean-Baptiste 27, 178, 216, 232,  
 345, 376, 391, 396 f., 433 f., 450, 461–463,  
 585 f.
- Távora, Francisco de, Vizekönig des *Estado  
 da Índia* 56, 208, 530
- Tedeschi, John 36
- Tejirian, Eleanor H. 15
- Teles e Cunha, João 155
- Terrier, Mathieu 235
- Terzioğlu, Derin 175
- Theresa von Ávila O.C.D. [Teresa Sánchez  
 de Cepeda Dávila y Ahumada] 14, 34,  
 66, 70, 97, 132, 260, 504 f., 509, 512, 531, 641
- Thévenot, Jean de 467
- Thiberge (oder Tiberge), Louis 368
- Thiessen, Hillard von 11 f., 14, 31 f., 67 f.,  
 257–259, 365, 407, 411, 461, 482, 511 f.
- Thomas a Kempis 450
- Thomas von Aquin 330, 599

- Thomas, Apostel 418  
 Thomaz, Luís Filipe F. R. 291  
 Tiburcio Urquiola, Alberto 236, 238 f., 272 f.  
 Tilhac, Jacques, S.J. 368 f., 411, 452, 519, 538  
 Timothée de La Flèche O.F.M. Cap. 336  
 Timūr (Tamerlan) 170 f.  
 Ting Pong Lee, Ignacio 57  
 Tiozzo, Clauco Benito 354  
 Tiridates III., König von Armenien 302  
 Tissanier, Joseph, S.J. 542  
 Tomás de Jesús O.C.D. [Thomas a Iesu;  
 Díaz Sánchez Dávila] 504 f., 591 f.  
 Tonelli, Giacomo siehe Dimas della  
 Croce O.C.D. [Dimas a Cruce;  
 Giacomo Tonelli]  
 Torazza, Carlo siehe Cirillo della  
 Visitazione O.C.D. [Cyrillus a  
 Visitatione; Carlo Torazza]  
 Torosowicz, Nikol, unierter armenischer  
 Erzbischof von Lemberg 309–311, 314  
 Toussaint de Landerneau O.F.M.  
 Cap. 216, 331, 441  
 Tramontana, Felicita 489  
 Trivellato, Francesca 12, 17, 644  
 Troebst, Stefan 184 f.  
 Tucker, Ernest 164, 176  
 Turley, Steven E. 15, 512, 639  
 Tutino, Stefania 494
- U**
- Urbain de Paris O.F.M. Cap. 423  
 Urban VIII. (Maffeo Barberini,  
 Papst 1623–1644) 37, 43, 52–54, 59, 61,  
 64, 76, 78, 166 f., 191, 215, 303, 310 f., 313 f.,  
 316, 408, 542, 601  
 Urbano di Sant’Eliseo O.C.D. [Urbanus  
 a Sancto Eliseo; Damiano Patriti] 382,  
 457, 487  
 Uslenghi, Carlo 610  
 Utra, António de Figueiredo e 208
- V**
- Vaan, Paulus 445, 466  
 Vachet, Bénigne 158, 413 f.  
 Valensi, Lucette 281  
 Valenti Gonzaga, Luigi, Kardinal  
 (1776–1808) 149  
 Valentin d’Angers O.F.M. Cap. 140, 245,  
 315, 391, 395–397, 410, 412, 450, 465, 470,  
 474, 476 f., 484, 501  
 Valerio di San Giuseppe O.C.D.  
 [Valerius a Sancto Ioseph; Giuseppe  
 Landriano] 79 f., 123, 245, 265 f., 562  
 Valignano, Alessandro, S.J. 570  
 Van den Heuvel, Justus 466  
 Van den Oudenrijn, Marcus Antonius 286  
 Van Droffelaar, Johan 489  
 Van Gelder, Roelof 409, 492  
 Van Goor, Jurrien 492 f.  
 Van Leene, Joan 212, 219, 456  
 Van Lint, Theo Maarten 178, 180  
 Van Miert, Dierk 576  
 Van Nierop, Henk 494  
 Van Reede tot Drakenstein, Hendrik  
 Adriaan 491 f.  
 Van Staen, Christophe A.J.D. 393  
 Van Velthoven, Carolus 456  
 Van Wamelen, Carla 385, 399  
 Vareschi, Severino 600  
 Vasi, Giuseppe 44  
 Vaumas, Guillaume de 22, 57–59, 413  
 Veligianian, Hwāḡa Petros 179  
 Verdonck, Adriaen 443  
*Vereinigde Oost-Indische Compagnie*  
 (VOC) 13 f., 108, 159–163, 165, 174, 177,  
 185, 203, 205 f., 210–212, 218–220, 294,  
 299, 377–386, 388–390, 394 f., 398–403,  
 409, 416 f., 428–431, 435–439, 441–443,  
 445–449, 452 f., 455–457, 459, 461 f., 465,  
 467, 469–474, 477 f., 480 f., 483–485, 491 f.,  
 494–496, 498, 550, 555, 558, 561, 564 f., 634,  
 638, 643 f.  
 Vermote, Frederik 491, 539, 570–572  
 Verricelli, Angelo Maria, C.R. 63  
 Vicente de San Francisco O.C.D.  
 [Vincentius a Sancto Francisco; Juan

Gambart] 93, 103 f., 189, 223–225, 298,  
345, 508, 516 f., 521 f., 524, 533 f., 540, 593  
Vidal, Fernando 259  
Vignerot, Duchesse d'Aiguillon,  
Marie-Madeleine de siehe Aiguillon,  
Marie-Madeleine de Vignerot,  
Duchesse d'  
Vila Verde, Pedro António de Noronha de  
Albuquerque, Conde de, Vizekönig des  
*Estado da Índia* 204 f., 273 f.  
Villagrasa, Pedro Jerónimo de siehe  
Pedro de la Madre de Dios O.C.D.  
[Petrus a Matre Dei; Pedro Jerónimo  
de Villagrasa]  
Villotte, Jacques, S.J. 209, 232, 269, 327,  
334 f., 365–373, 414, 436 f., 485 f., 494, 588  
Vincent, Bernard 68  
Vincenzo Maria di Santa Caterina O.C.D.  
[Vincentius Maria a Sancta Catharina;  
Antonio Murchio] 429  
Visceglia, Maria Antonietta 31 f.  
Visconti, Antonio Eugenio, Kardinal  
(1771–1788) 149  
Vismara, Paola 561  
Volpilhac-Auger, Catherine 586  
Voltaire, François-Marie Arouet 629  
Volynskii, Artemii 449  
Vries, Wilhelm de 19, 287, 311, 317, 324, 334,  
359, 365, 590, 593–597, 610–612, 626  
Vu Thanh, Hélène 570

**W**

Wadding, Luke, O.F.M. 604  
Walsham, Alexandra 259 f.  
Ware, Kallistos Timothy 18  
Wassilowsky, Günther 11 f., 21, 31 f., 38, 54,  
75  
Waterfield, Robin E. 19, 176  
Weber, Alison 70

Weber, Christoph 348  
Weber, Nadir 100, 113, 386  
Weber, Samuel 50, 113, 117  
Weber, Wolfgang E. J. 386  
Weijer, Georg 247  
Weltecke, Dorothea 249  
West-Indische Compagnie 14  
White, Donald Maxwell 348, 350, 353 f., 356  
Whooley, John 322, 373, 597  
Willemszoon, Jacob 444  
Willingk, Adolf 445  
Wilson, Arnold 22  
Windler, Christian 12, 17, 120, 124, 476, 489  
Wolf, Hubert 11, 612, 630  
Wyss-Giacosa, Paola von 585

**X**

Xenophon 197

**Y**

Yepes Álvarez, Juan de siehe Juan de  
la Cruz O.C.D. [Ioannes a Cruce; Juan  
de Yepes Álvarez]  
Young, Henry 449  
Yovhannes Mrkuz 180, 182

**Z**

Zapolski, Ignatius Franciscus, S.J. 324  
Zavarroni, Francesco, O.F.M. 596 f.  
Zekiyan, Boghos Levon 373  
Zemiro, Zacharias 603  
Zeron, Carlos Alberto de Moura  
Ribeiro 528  
Zimmel, Bruno 22, 331, 363  
Županov, Ines G. 16, 18, 151, 253, 257, 260,  
588, 598 f.  
Zürcher, Erik 18  
Zwyssig, Philipp 11 f., 259 f.