

DE GRUYTER
OLDENBOURG

Stefano Saracino

GRIECHEN IM HEILIGEN RÖMISCHEN REICH

MIGRATION UND IHRE WISSENSGESCHICHTLICHE
BEDEUTUNG



CULTURES AND PRACTICES OF KNOWLEDGE IN HISTORY
WISSENSKULTUREN UND IHRE PRAKTIKEN



DE
GRUYTER

Stefano Saracino

Griechen im Heiligen Römischen Reich

Wissenskulturen und ihre Praktiken/ Cultures and Practices of Knowledge in History



Herausgegeben von
Markus Friedrich, Vera Keller und Christine von Oertzen

Band / Volume 19

Stefano Saracino

Griechen im Heiligen Römischen Reich

Migration und ihre wissenschaftliche Bedeutung

DE GRUYTER
OLDENBOURG

ISBN 978-3-11-119425-7
e-ISBN (PDF) 978-3-11-119438-7
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-119479-0
ISSN 2568-9479
DOI <https://doi.org/10.1515/9783111194387>



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).
Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Library of Congress Control Number: 2023950564

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2024 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Coverabbildung: Porträt von Theoklitos Polyeidis, Juni 1732, Schloss Berleburg / Brief von Athanasius
Dorostamus an Ernst Salomon Cyprian, 17. April 1741, FB Gotha, Chart. A 443, fol. 239r-240r.
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Open-Access-Transformation in der Geschichte

Folgende Einrichtungen und Initiativen haben durch ihren Beitrag die Open-Access-Veröffentlichung dieses Titels ermöglicht:

Universitätsbibliothek Bayreuth
Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz
Freie Universität Berlin
Universitätsbibliothek Bern
Universitätsbibliothek Bielefeld
Universitätsbibliothek Bochum
Universitäts- und Landesbibliothek Bonn
Staats- und Universitätsbibliothek Bremen
Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt
Universitätsbibliothek Duisburg-Essen
Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf
Universitätsbibliothek Johann Christian Senckenberg, Frankfurt a. M.
Universitätsbibliothek Gießen
Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen
Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky
Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek – Niedersächsische Landesbibliothek, Hannover
Technische Informationsbibliothek (TIB)
Universitätsbibliothek Hildesheim
Universitäts- und Landesbibliothek Tirol, Innsbruck
Rheinland-Pfälzische Technische Universität Kaiserslautern-Landau
Universitätsbibliothek Kassel – Landesbibliothek und Murhardsche Bibliothek der Stadt Kassel
Universitäts- und Stadtbibliothek Köln
Universitätsbibliothek Mainz
Bibliothek des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte, Mainz
Universitätsbibliothek Marburg
Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität München
Universitäts- und Landesbibliothek Münster
Bibliotheks- und Informationssystem (BIS) der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
Universitätsbibliothek Osnabrück
Universität Potsdam
Universitätsbibliothek Regensburg
Universitätsbibliothek Vechta
Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel
Universitätsbibliothek Wuppertal
Zentralbibliothek Zürich

Danksagung

Das vorliegende Buch wurde als Habilitationsschrift an der Ludwig-Maximilians-Universität eingereicht und im November 2021 angenommen. Die Idee, eine Habilitation über die Migration von „Griechen“ ins Alten Reich zu verfassen, kam mir irgendwann im Jahr 2016, als ich Mitarbeiter im FWF-Drittmittelprojekt „Soziales Engagement in den Wiener griechischen Gemeinden, 18.–20. Jahrhundert“ am Institut für Byzantinistik und Neogräzistik war und die frühneuzeitlichen Testamente griechischer Händler in Wien in Händen hielt. Dass von 2016 bis heute aus einer provisorischen Idee ein 500seitiges Buch entstehen konnte, ist der unschätzbaren Hilfsbereitschaft vieler Kolleginnen und Kollegen aus verschiedenen Disziplinen zu verdanken. Die Arbeit des Historikers ist ohne epistemische Tugenden wie die Hilfsbereitschaft, Freundschaft und Großzügigkeit nicht denkbar. Dies habe ich auch bei der Vorbereitung dieses Buch direkt und dankbar erleben dürfen.

Zuallererst danke ich den Mitgliedern meines Fachmentorats an der Ludwig-Maximilians-Universität München, Arndt Brendecke und Mark Hängerer, und den externen Gutachtern, Marilisa Mitsou und Ulrich Moennig, die mein Habilitationsprojekts begleitet haben. Ich durfte von ihrem wertvollen fachlichen Rat, aber auch von ihrem menschlichen Engagement sehr profitieren. Ich hatte zudem das Privileg, meine Archivrecherchen und Forschungen im Rahmen eines wissenschaftlichen Drittmittelprojekts, eines Forschungsstipendiums sowie verschiedener Gastdozenturen und Stipendien in Wien, Hamburg, Halle, Erfurt, Gotha und Paris vorantreiben zu dürfen. Ganz herzlich Danke ich für ihre Kollegialität und Hilfe den Kolleginnen aus dem Wiener Projekt, namentlich Maria Stassinopoulou, Nathalie Soursos und Anna Ransmayr; ebenso den Mitgliedern des Graduiertenkollegs „Interkonnfessionalität in der Frühen Neuzeit“ an der Universität Hamburg, dem ich im Sommersemester 2017 als Gastdozent angehören durfte. In Hamburg danke ich insbesondere Markus Friedrich und Ulrich Moennig. Als Gerda-Henkel-Stipendiat konnte ich 2019 die fachliche Expertise und Gastfreundschaft am Lehrstuhl für Orthodoxes Christentum von Vasilios Makridis genießen. 2018 war ich zudem als Dr. Liselotte-Kirchner-Stipendiat an den Franckeschen Stiftungen in Halle, wo mir der Leiter der Stabsstelle für Forschung Holger Zaunstock und seine Mitarbeiter (insbesondere Thomas Grunewald) mit größter Hilfsbereitschaft zur Seite standen. 2019 war ich als Herzog-Ernst-Stipendiat am Forschungszentrum Gotha, wo mir Markus Meumann mit Rat und Tat behilflich war und Martin Mulsov mir großzügig noch unveröffentlichtes Material aus seinen Forschungen zur Verfügung stellte. Im März 2023 durfte ich auf Einladung von Vassa Kontouma Gastdozent am Department für Religionswissenschaften am École Pratique des Hautes Études sein. Vassa Kontouma ebenso wie den Kollegen in Paris, v. a. Bernard Heyberger, Aurélien Girard und Radu

Päun danke ich für ihre Kollegialität. Meinen derzeitigen Kolleginnen am Lehrstuhl für Geschichte der Frühen Neuzeit der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Kim Siebenhüner, Claudia Ravazzolo, Astrid Wendel-Hansen und Sandra Zawrel, bin ich ebenso zu großem Dank verpflichtet. Sie halfen, Freiräume zu schaffen, die in der Endphase eines Buchprojekts unverzichtbar sind.

Für ihre großzügige Bereitstellung von Quellenmaterial danke ich außerdem herzlich Anna Briskina-Müller, Lilia-Anna Diamantopoulou-Hirner, Tobias Graf, Vasilios Makridis, Martin Mulsow, Nikolas Pissis, Magnus Ressel, Brendan Röder, Jakob Schilling, Vera Vaßhauer und Cornel Zwierlein. Viel Zeit habe ich insbesondere von drei Kollegen in Anspruch genommen, die sich jeweils bereit erklärten, einen der drei Hauptteile meines Buches zu lesen, und zwar Martin Biersack, Tobias Graf und Daniel Haas. Besonders danke ich Daniel Haas, der in Belangen, die die Präsenz von Griechen und Griechischem an den pietistischen Anstalten in Halle betrafen, sehr wertvolle Hinweise lieferte, mich auf Quellen hinwies und immer für vergnügliche Gespräche bereitstand.

Für ihre Liebe und Selbstlosigkeit sowie für ihre emotionale Unterstützung, ebenso für ihre Geduld mit mir danke ich Alexander und Bernadette.

Jena, im Oktober 2023.

Inhalt

Danksagung — VII

Einleitung — 1

- 1 Begriffserklärung — 6
- 2 Frühe Migranten: Überblick über Migration im 16. Jahrhundert und während des Dreißigjährigen Krieges — 28

Teil I Almosenfahrer — 47

Kap. I

Voraussetzungen des Migrationsregimes im Ursprungs- und Zielterritorium — 51

- 1 Die Institution der Almosenfahrt (*ζητεία*) und ihre Bedeutung für die Ökonomie der orthodoxen Kirche im Osmanischen Reich — 51
- 2 Dialektiken der Versklavung und Sklavenbefreiung: Ranzionsökonomien im Mittelmeer und in den Osmanisch-Habsburgischen Grenzterritorien — 59

Kap. II

Genese des Migrationsregimes, Normenaushandlung und Spezifika — 74

- 1 Die praktische Organisation hochgradiger Mobilität — 75
- 2 Die Durchführung der Kollekten und der Umgang mit Spendengeldern — 97
- 3 Beziehungen zur Obrigkeit und Normenkonflikte: Vigilanz, Konkurrenz, Betrugsfälle — 112

Kap. III

Wissenstransfer – Almosenfahrer als Wissensträger und Wissensübermittler — 161

Teil II **Studenten** — 169

Kap. I

Voraussetzungen des Migrationsregimes im Ursprungs- und Zielterritorium — 173

- 1 Die Vorstellungen der Projektmacher: August Hermann Francke, Hiob Ludolf, Heinrich Wilhelm Ludolf — **173**
- 2 Das Migrations- und Kommunikationsnetzwerk der Hallenser Pietisten im Osmanischen Reich und die Errichtung eines Außenstützpunkts in Konstantinopel (1700 – 1705) — **189**

Kap. II

Genese des Migrationsregimes, Normenaushandlung und Spezifika — 207

- 1 Die Wissens- und Alltagsgeschichte der griechischen Studenten am *Collegium Theologicum Orientale* in Halle (1703 – 1707) — **209**
- 2 Eine Fortsetzung des Projekts? Serbische, walachische und griechische Studenten an den Franckeschen Anstalten in den 1730er – 1750er Jahren — **231**

Kap. III

Wissenstransfer – Studenten als Wissensträger und Wissensübermittler — 265

Teil III **Händler** — 277

Kap. I

Voraussetzungen des Migrationsregimes im Ursprungs- und Zielterritorium — 284

- 1 Merkantilismus und Toleranzpolitik: Die Haltung des habsburgischen Staates gegenüber der Einwanderung der *nicht unierten Griechen* — **284**
- 2 Das kommerzielle Netzwerk der ‚griechischen Handelsmänner‘: Organisation von Mobilität, Migrationsrouten, Herkunftsräume, Handelswaren und Handelsfirmen — **296**

Kap. II

Genese des Migrationsregimes, Normenaushandlung und Spezifika — 310

- 1 Normensetzung im Zeichen des Streits: Die Gründung und Entwicklung der beiden griechisch-orthodoxen Gemeinden in Wien — **312**

- 2 Die Konfessionsgemeinde als multifunktionaler Dienstleister für Migranten: Kreditgeber, kommerzieller Dienstleister, ‚Sozialversicherung‘, Reiseagentur, Jenseitsfürsorger — **338**
- 3 Die Stiftungen der Wiener Griechen (1769–1815) — **351**
- 4 Familienstrukturen und Heiratsverhalten der Griechisch-Orthodoxen in Wien — **388**

Kap. III

Wissenstransfer – Händler als Wissensträger und Wissensübermittler — 400

Teil IV *Nomenclateurs Vivans*: Wissensgeschichte der Migration — 417

- 1 Die Herausforderung des Unwissens und die Sammlung von Wissen mit Migranten — **422**
- 2 Abspeicherung, Anordnung und Überprüfung des von Migranten vermittelten Wissens — **434**
- 3 Die Dysfunktionalität des von Migranten vermittelten Wissens — **448**

Schluss — 453

Appendizes — 457

Appendix I: Almosenfahrer — 459

Appendix II Übersicht Stiftungen — 466

Abbildungsverzeichnis — 490

Abkürzungsverzeichnis — 492

Literaturverzeichnis — 493

Personenregister — 536

Einleitung

Im Jahre 1741 suchte ein Mann namens Constantin Finale, laut Selbstauskunft „ein Grieche von Geburt“, bei der Lübecker Sklavenkasse um ein Almosen an. Nachdem er 30 Jahre auf englischen und Lübecker Handelsschiffen als Steuermann gedient hatte, war er mit Frau und Kind in die Hände von „Türkischen Barbaren“ (Korsaren oder Piraten) gefallen, die sie „nach Constantinopel ins Gefängniß und Schlaverey gebracht“ hätten. Nun sammelte er für sich und die seinen das Lösegeld.¹ Im Januar 1748 fiel in den pietistischen Schulanstalten in Halle ein orthodoxer Student positiv auf. Er wurde gelobt, weil er sich dazu durchgerungen hatte, die Marien-Ikone an der Wand seiner Stube abzuhängen und sie nicht mehr bei der Andacht zu verwenden.² Im selben Jahr wanderte der aus der griechisch-osmanischen Stadt Siatista stammende Händler Nicola Lazar, 36 Jahre alt, in Habsburgisches Territorium ein, wohin er Schafswolle, Baumwolle, türkisches rotes Garn, Saffian, Safran, Tücher, Mousselin und Indigo im Wert von jährlich 120.000 Gulden (fl.) importierte.³ Diese drei Momentaufnahmen liefern erste Beispiele für die drei Migrantengruppen und die von ihnen geschaffenen Migrationsregime, die im Mittelpunkt der Untersuchung stehen werden.⁴

In Siatista, von wo der soeben erwähnte Händler stammte, hat sich auch vorliegende Abbildung (Abb. 1) erhalten. Heute eine kleine Provinzstadt im äußersten Norden Griechenlands, war Siatista im 18. Jahrhundert neben anderen benachbarten Orten, wie Moschopolis (heute Voskopoja, Albanien), Kastoria und Ioannina, ein pulsierendes urbanes Zentrum und ein Knoten im Fernhandel zwischen dem Osmanischen Reich, den Fürstentümern der Moldau und Walachei, dem Russischen Reich, dem Alten Reich und anderen Regionen Europas und Asiens. Es handelt sich um ein Wandgemälde, das von einem jener Händler in Auftrag gegeben wurde, die im Alten Reich an den Zuwanderungsorten (v. a. Wien und Leipzig) als „griechische

1 Archiv der Hansestadt Lübeck, Altes Staatsarchiv, Interna 1.1.–1, Sklavenkasse 6–3.

2 Dieser serbische Student „habe sonsten unterm Gebet vor sich an der Wand das Marienbild hangen gehabt; er habe es aber nun weggethan, und habe auch sonsten gute Einsichten“ (Callenberg 1754, Bd. 2, S. 2).

3 Diese Angaben machte Lazar in Wien bei einer Konskription aller dort anwesenden osmanischen Untertanen erst im Januar 1767, s. Enepekidis 1959, S. 3.

4 Unter „Regime“ wird hier, gemäß der sozialwissenschaftlichen Regime-Theorie, ein Set von Normen verstanden, das in gesellschaftlichen Institutionen und Interaktionen Erwartbarkeit des Handelns und Problemlösung gewährleistet (etwa Wolf/Zürn 1986). Vgl. zu Migrationsregimen Pott/Rass/Wolff 2018.



Abb. 1: Wandgemälde im Malionga-Haus in Siatista (aus Garidis 1982).

Handelsmänner‘ bezeichnet wurden. In bunten und intensiven Farben zeigt es die Ansicht einer Stadt: Frankfurt am Main.⁵

Von der Messestadt Frankfurt, der „Hauptstadt“ des Heiligen Römischen Reiches, wo die Wahl und Krönung der römisch-deutschen Kaiser stattfand, sind es ca. 2000 Kilometer nach Siatista. Heute gelangt man schnell und bequem von der Mainmetropole in die Herkunftsregionen der ‚griechische Handelsmänner‘ im ehemals osmanischen Balkan. Die Reise dauert nun keine 24 Stunden. In der Frühen Neuzeit hätte sie mehrere Wochen verschlungen, selbst für Profis der Mobilität, wie die besagten Fernhändler. Unter gänzlich anderen infrastrukturellen Bedingungen sowie zahlreichen Gefahren, die in der Frühen Neuzeit an das Reisen über entfernte Räume gekoppelt waren, war die Migration von Griechisch-Orthodoxen aus dem Osmanischen ins Alte Reich eine beachtliche Leistung.⁶ Die Unterstützung durch diplomatische und kommerzielle Netzwerke, erstere konsolidierten sich ab dem späten 16., letztere ab dem späten 17. Jahrhundert, begünstigte die Migration von Menschen und den Transport von Waren zwischen beiden Reichen.⁷

⁵ Die Frankfurt-Vedute befindet sich im Haus der Familie Malionga (erbaut 1759). Sie wird dort flankiert von Darstellungen weiterer Städte (Madrid, Konstantinopel), mit denen der Hausbesitzer kommerziell in Kontakt stand. Das Wandgemälde, das wohl auf das frühe 19. Jahrhundert zu datieren ist, basiert auf einer Vedute Georg Balthassar Probsts († 1748), die auf einem Stich Matthias Merians von 1619 gegründet, s. Garidis 1982.

⁶ Gräff/Pröve 1997; Maçzak 2017.

⁷ Zur Gesandtschaft des Ibrahim Bey nach Frankfurt a.M. anlässlich der Krönung Maximilians II. 1562 Rudolph 2005. Zu osmanischen Gesandtschaften ins Alte Reich Teply 1976; Do Paço 2017; Saracino/Makridis 2021a.

Im Mittelpunkt des Interesses stehen in der vorliegenden Untersuchung jedoch nicht die Logistik und Mobilität von Migranten, sondern die Interaktionen zwischen Zugewanderten und ‚Einheimischen‘. Die Protagonisten werden drei Migrationstypen sein: die *Almosenfahrer*, die *Studenten* und die *Händler*. Für jeden der drei Typen wäre genügend Stoff für eine separate monographische Untersuchung vorhanden gewesen. Der Vorteil einer alle drei Typen umfassenden Analyse liegt jedoch darin, dass sie es ermöglicht, das Phänomen der Immigration von Griechen ins Alte Reich und die Interaktionen zwischen Migranten und Nichtmigranten bzw. den lokalen Obrigkeiten vollständiger in den Blick zu bekommen.

Nicht zuletzt aufgrund der zerstreuten Quellenlage und sprachlicher Barrieren wurde das Thema der Zuwanderung von Griechisch-Orthodoxen ins Alte Reich von der Forschung bisher gemieden oder es wurden kleinere räumliche Bezugsrahmen gewählt. Zahlreiche Forscher haben für die Migration ‚griechischer Handelsmänner‘, in der österreichischen historiographischen Tradition stehend, die Habsburger Monarchie oder einzelne habsburgische Territorien als Bezugsrahmen ausgewählt. Das Alte Reich wurde hingegen als räumlicher Fokus griechisch-orthodoxer Zuwanderung in der Frühen Neuzeit vernachlässigt, obwohl die Migranten es – wie gleich zu zeigen sein wird – als solchen wahrnahmen.⁸

Das ausgewertete Quellenmaterial rechtfertigt es, drei Perspektiven auf die Migrationsregime in den Vordergrund zu stellen: *Erstens* die Aushandlung von Normen und Normenkonflikte zwischen Zugewanderten und Ortsansässigen, *zweitens* die zwischen ihnen stattfindende interkonfessionelle (interkulturelle) Kommunikation und *drittens* der Austausch von Wissen.⁹

Das Anliegen der vorliegenden Untersuchung ist es, bisher isoliert untersuchte Migrationsepisoden und Begegnungen zwischen griechischen Migranten und Einwohnern des Alten Reichs ganzheitlich zu erfassen und als Prozess zu verstehen. Die drei ausgesuchten Gruppen weisen zwar zum Teil unterschiedliche Migrationsmuster sowie chronologische und räumliche Schwerpunkte auf, was Zweifel an der Möglichkeit eines historischen Vergleichs zwischen ihnen aufkommen lassen könnte. Doch liegt ein wichtiges verbindendes Element zwischen allen drei Gruppen in ihren ähnlichen Bedingungen, um gegenüber den Obrigkeiten und Einwohnern des Alten Reichs Vertrauen zu schaffen oder aber Misstrauen zu reduzieren. Es soll

⁸ Zu den griechischen Händlern in Wien, in den Erblanden, in Triest oder im Königreich Ungarn Katsiardi-Hering 1986; dies. 2012; Stassinopoulou 2005; Seirinidou 2007, 2011; Mantouvalos 2012; Ransmayer 2018.

⁹ Methodisch folge ich hierbei den Arbeiten von Alexander Schunka, in denen ebenfalls, u. a. am Beispiel der Immigration von böhmischen Exulanten ins Kurfürstentum Sachsen, migrations-, konfessions- und wissenschaftliche Perspektiven miteinander verbunden werden, s. Schunka 2006, 2009, 2014.

gezeigt werden, inwiefern der Transfer von Wissen über entfernte Räume (über die griechischen Siedlungsgebiete im Osmanischen Reich) für dieses Vertrauensmanagement konstitutiv war, da es die ‚Authentizität‘ der Migranten und ihrer Praktiken im Alten Reich erhöhte und dessen Bewohner motivierte, sich konstruktiv mit ihnen auseinanderzusetzen.¹⁰

Die griechischen Migranten bewegten sich zwischen zwei multikonfessionellen Imperien. Das Osmanische Reich zeichnete sich im Vergleich zu Europa sogar durch eine friedlichere Koexistenz verschiedener religiöser und rechtlich anerkannter Gruppen aus (u. a. Muslime, Juden, Griechisch-Orthodoxe, Armenier, Maroniten, Kopten). Griechische Zuwanderer wurden im Laufe ihrer Migration insofern konfessionalisiert, als sie in die Kommunikation über Konfessionen, die unter den Bedingungen konfessionellen Wettbewerbs die Gesellschaft, Politik und Kultur im Alten Reich bestimmte, hineingezogen wurden. Die Migranten wurden dazu gedrängt, sich zu ihrer Konfession zu äußern.¹¹ Dies war auch eine Folge bestimmter konfessioneller Konflikte, die in Europa Furore machten. Man denke an den Streit um den „kalvinistischen“ Patriarchen Kyrillos Loukaris (mit Unterbrechungen von 1620 bis 1638 im Amt), der auf Veranlassung der katholischen Mächte an der Pforte gewaltsam abgesetzt und umgebracht wurde, oder an den Konflikt um das Dekret des Patriarchen Kyrillos V. (r. 1752 – 1757), das die Gültigkeit der katholischen Taufe in Zweifel stellte.¹²

Neben den migrations- und konfessionsgeschichtlichen Gesichtspunkten schlagen sich auch wissenschaftliche Aspekte stark im Quellenmaterial nieder. Es soll deshalb gefragt werden, welchen Stellenwert epistemische Praktiken besaßen, durch die Migranten einheimische Gelehrte und ‚Wissenssammler‘ jeglicher Art, mit Wissen belieferten; auch und vor allem weil solche Praktiken von Migranten für nichtepistemische Zwecke und für die Konsolidierung ihres Migrationsregimes vorteilhaft genutzt werden konnten. Den Praktiken und Verfahren, die

10 Angesichts des Stereotyps vom *Graecus mendax*, der wankelmütigen Beziehung der Griechen zur Wahrheit, war Vertrauensmanagement für diese Migranten besonders relevant, s. Chatzipanagioti-Sangmeister 2002.

11 Ich folge der Neudefinition von „Konfessionalisierung“ als epistemisches Phänomen bei Cornel Zwierlein: „als das *Fragen-Stellen-* und *Fragen-Beantworten-Können-Müssen*“ über die eigene Konfession (Zwierlein 2017, S. 9). Zu den Problemen einer Anwendung des „Konfessionalisierungsparadigmas“ auf die Orthodoxen im Osmanischen Reich Tsakiris 2009; Makridis 2018b; Pissis 2020, S. 93 – 112; Pechlivanos/Pissis/Sarris 2021; Brüning 2008. Als Ergänzung zum Konfessionalisierungsansatz ist die Forschung zu Interkonfessionalität und konfessioneller Ambiguität zu nennen, s. Greyerz et al. 2003; Pietsch/Stollberg-Rilinger 2013; Friedrich 2018.

12 Zur Beziehung zwischen Ostorthodoxie und westlichen Konfessionen Hering 1968, 1981; Wendebourg 1986; Podskalsky 1988. Zum Edikt von 1755 Frazee 1983, S. 160 ff. Zu Loukaris Hering 1968; Olar 2021.

in diesem Wissenstransfer zum Einsatz kamen, ist der letzte Untersuchungsabschnitt dieser Arbeit gewidmet. Dort wird auf das Sammeln von Wissen über die *confessio Graeca* im Osmanischen Reich und über andere verwandte Gesichtspunkte, auf die Akkreditierung und Überprüfung der von Migranten mitgeteilten Wissensinhalte, aber auch auf die Dysfunktionalität und auf Missverständnisse gesondert eingegangen werden. Gefolgt wird dabei den neueren praxeologischen Ansätzen in der Wissensgeschichte, die auf die sozialen, materiellen und institutionellen Kontexte Bezug nehmen, in denen Gelehrte und andere epistemische Akteure (etwa Angehörige staatlicher oder kirchlicher Apparate) Wissen generieren.¹³ Inwiefern osmanische Migranten im Alten Reich als wissensgeschichtliche Akteure zu verstehen sind, ist von der Forschung bisher kaum thematisiert worden.¹⁴

Das Beispiel der Frankfurt-Vedute in Siatista vermittelt einen Eindruck, wie die erwähnten drei Perspektiven auf das Quellenmaterial miteinander verflochten sind: also wie Wissen ausgetauscht und Normen ausgehandelt wurden, wie die spannungsvolle konfessionelle und religiöse Pluralität am Destinations- und am Ursprungsort von den Migranten wahrgenommen wurde. Protagonist im Bild aus Siatista ist, wie bereits in dessen Vorlagen von Probst und Merian, der ‚Römer‘ (der Dom von St. Bartholomäus) als Ort der Kaiserkrönungen, ebenso wie der rege Schiffsverkehr, der Handel und Wandel auf dem Main und seinen Ufern. Der Betrachter des Wandgemäldes wird aber überrascht, wenn er die Spitzen der Kirchtürme genauer in Augenschein nimmt. Im Gegensatz zur Darstellung dieser multikonfessionellen Stadt bei Probst und Merian hat der Künstler in Siatista auf einigen Türmen Kreuze, auf anderen Halbmonde abgebildet. Garidis erklärt das damit, dass sich der Maler, durch seinen kulturellen Horizont geprägt, eine Großstadt ohne Minarette nicht vorstellen konnte. Man könnte auch von einer kulturellen Rückübersetzung von Multikonfessionalität sprechen.¹⁵

Den drei Hauptteilen der Untersuchung, die sich mit den besagten drei Migrationsregimen und deren Genese beschäftigen werden, sind in einem größeren einleitenden Kapitel Begriffsklärungen sowie ein Überblick über frühe Migrationen von Griechisch-Orthodoxen vor der Frühen Neuzeit und im 16. Jahrhundert vorangestellt. In den Unterkapiteln der drei Hauptteile werden jeweils in einem *Dreischritt* zunächst *erstens* die Voraussetzungen für die Genese des Migrationsregimes

¹³ Brendecke/Friedrich/Friedrich 2008; Steiner 2008; Brendecke 2009; Friedrich 2011, 2013; Mulsov 2007, 2012; Friedrich/Schilling 2019.

¹⁴ Zum Wissenstransfer durch europäische Migranten in der Levante (wie Reisende, Missionare, Mitglieder diplomatischer Apparate und Handelskompanien) Chatzipanagioti-Sangmeister 2002; Zwierlein 2016; Miller 2015; Mills 2020.

¹⁵ Garidis 1982, S. 5. Vgl. Burke/Po-Chia Hsia 2007.

in den Ursprungs- und Zielterritorien beleuchtet, *zweitens* die in der Einwanderungsgesellschaft ausgetragenen Normenkonflikte zwischen Migranten und ‚Einheimischen‘ untersucht und charakteristische Merkmale der Regime herausarbeitet, schließlich wird *drittens* dem Aspekt des Wissenstransfers nachgegangen. In einem gesonderten und abschließenden Untersuchungsabschnitt wird die Rolle der Migranten als Wissensträger und -übermittler vertiefend analysiert (s. Teil IV).

1 Begriffserklärung

Begriffliche Einordnung der Immigration: Reisende, Migranten, Migrationsregime?

Es wird noch deutlich werden, dass die *Almosenfahrer*, *Studenten* und *Händler*, was die Merkmale ihrer Migration anbelangt, auch erhebliche Unterschiede aufweisen. Diese werden im Hauptteil behandelt. Im vorliegenden Abschnitt sollen aber ihre migrationstypologischen Gemeinsamkeiten herausgestellt werden. Erforderlich ist dafür zunächst eine Beschäftigung mit Terminologien und Typologien der Migrationsgeschichte.

Die Forschung hat mittlerweile traditionelle Vorstellungen einer durch (geographische und soziale) Immobilität gekennzeichneten Gesellschaft in der Frühen Neuzeit revidiert. Vielmehr ist von einer hohen Bereitschaft (oder Notwendigkeit) der Menschen zur Migration auszugehen. Im Bereich der Frühneuzeitforschung hat die Migrationsgeschichte dabei Impulse von der traditionsreicheren Forschung zu Migrationen in der Neuzeit, etwa den transatlantischen Migrationen im 19. und 20. Jahrhundert, erhalten.¹⁶ Auch die Forschungen zur Migration von Griechen aus dem Osmanischen Reich und aus dem 1832 gegründeten Königreich Griechenland haben ihren Fokus auf dem 19. und 20. Jahrhundert und blicken in der Regel nicht weiter als bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts zurück.¹⁷

In der migrationshistorischen Forschung zur Frühen Neuzeit besondere Prominenz erlangt haben erzwungene Auswanderungen von Glaubensflüchtlingen bzw. Konfessionsmigranten, einerseits wegen der Größe der in kurzen Zeitintervallen immigrierenden oder emigrierenden Gruppen, andererseits wegen der tie-

¹⁶ Zur Migrationserfahrung im frühneuzeitlichen Europa als Normal- und nicht als Ausnahmefall: Moch 2003, S. 1 f.; Asche 2004, S. 74; Schunka 2006, S. 3; Hahn 2012, S. 16; Monge/Muchnik 2019, S. 12 f.; Fata 2020.

¹⁷ Enepekidis 1959; Katsiardi-Hering 1986; Harlafti 1996, 2010; Hasiotis et al. 2006; Chatziioannou/Stassinopoulou 2005; Seirinidou 2011; Katsiardi-Hering 2012; Katsiardi-Hering/Stassinopoulou 2016; Mantouvalos 2016; Ransmayr 2018.

fen Spuren, die diese Migrationen im kollektiven Gedächtnis hinterlassen haben; nicht zuletzt durch das Trauma des Verlusts der ‚Heimat‘. Die Untersuchung der Auswanderung oder Umsiedlung anderskonfessioneller Bevölkerungen, die von der auf Homogenität abzielenden Konfessionspolitik katholischer oder protestantischer Potentaten verursacht wurden, hat Tradition.¹⁸ Aus wirtschaftlichen Notwendigkeiten und wegen geringen ökonomischen Chancen in den Ursprungsorten sowie von den Obrigkeiten der Destinationsorte gesteuert vollzogen sich im frühen 18. Jahrhundert die massenhaften Migrationen der „Donauschwabens“ aus dem Alten Reich nach Ungarn oder der Pfälzer, die über England in die englischen Kolonien Nordamerikas auszuwandern beabsichtigten.¹⁹

Im Vergleich zu den bisher aufs Tableau geführten Migrationsphänomenen unterscheidet sich die Einwanderung aus den griechischen Siedlungsräumen des Osmanischen Reichs und aus angrenzenden Gebieten (wie dem venezianischen *stato da mar* oder den Ende des 17. Jahrhunderts von den Habsburgern neuerworbenen ungarischen Territorien) in zweierlei Hinsicht. *Einerseits* handelt es sich bei den uns interessierenden Migranten um kleinere Gruppen, die über Generationen ihre Netzwerke und ihre mobile Präsenz im Alten Reich aufbauten. Sie wanderten nicht in Massen ein, wie die französischen *réfugiés* oder die böhmischen Exulanten, oder verließen das Alte Reich in Massen, wie die „Donauschwabens“, die Pfälzer oder die Kryptoprotestanten.²⁰ In der vorliegenden Untersuchung sind für die Zeit vom späten 16. bis späten 18. Jahrhundert an die 120 Personen ermittelt worden, die dem Migrationsregime der Almosenfahrer zuzurechnen sind (Teil I). Anhand einer Fallstudie zu griechisch-orthodoxen Studenten in Halle im 18. Jahrhundert wurden rund 30 Personen erfasst (wobei punktuell auch auf Studenten an anderen Uni-

18 Eine Gesamtschau religiöser Diasporen der Frühen Neuzeit bei Monge/Muchnik 2019. Zur Emigration französischer Hugenotten, die sich auch in Territorien des Heiligen Römischen Reichs und dort vor allem in Brandenburg-Preußen niederließen, Höpel/Middell 1997; Niggemann 2008; Lachenicht 2010; zur katholischen Konfessionsmigration aus den britischen Inseln Worthington 2010; zum Kryptoprotestantismus in den Habsburger Territorien Leeb/Scheutz/Weikl 2009; zu den böhmischen Exulanten in Kursachsen Schunka 2006; zu den Salzburger Emigranten Walker 1997; Walz 2005; zu den Transmigrationen von Protestanten unter Karl VI. und unter Maria Theresia Steiner 2014, S. 243–298; vgl. zu Glaubensflüchtlingen Bahlcke 2008.

19 Zu den Donauschwaben Fata 1997, 2008, 2020, S. 125 ff; zu den Pfälzern Otterness 2004; Häberlein 2011.

20 Man schätzt die Anzahl der eingewanderten „Exulanten“ aus Böhmen nach Kursachsen für das 17. Jahrhundert auf 36.000 Familien (Schunka 2006, S. 155). Im Mai 1709 zählten die englischen Behörden bereits 6.520 „Pfälzer“ (s. *Theatrum Europaeum*, Frankfurt a.M. 1720, Bd. 18/3, S. 248). Im Jahre 1710 waren um die 10.000 *réfugiés* in Brandenburg-Preußen sesshaft (Lachenicht 2010, S. 178). Die unter Karl VI. und Maria Theresia erfolgten Transmigrationen von Protestanten umfasste ca. 3.500 Personen (Steiner 2014, S. 496).

versitäten des Reichs eingegangen werden soll) (Teil II). Die Niederlassung ‚griechischer Handelsmänner‘ in Wien zählte Mitte des 18. Jahrhunderts ca. 300 Mitglieder und an der Schwelle zum 19. Jahrhundert um die 1.000 Mitglieder (Teil III). Es versteht sich, dass diese Zahlen, schon wegen der fragmentarischen Überlieferung, nur einen Ausschnitt der Einwanderungen abbilden.

Mit anderen Größenverhältnissen migrierender Gruppen hat man es auch zu tun, wenn man weitere Ostchristen in den Blick nimmt – wie Kopten, Maroniten, Armenier, syrische Melkiten –, die in andere Teile Europas einwanderten.²¹ Ohnehin kann das Alte Reich quantitativ betrachtet mit italienischen Territorien, wie Venedig oder dem Königreich Neapel, was die Einwanderung und Präsenz graeco- und albanophoner Bevölkerungsgruppen orthodoxen Bekenntnisses anbelangt, nicht mithalten.²²

Andererseits ist ein Unterscheidungsmerkmal, dass es sich hier, abgesehen von wenigen Ausnahmen, um freiwillige Migrationen handelt; wobei Dirk Hoerder beizupflichten ist, dass Migrationen stets nur im relativen Sinne freiwillig vorstattengehen. Die Entscheidung zur Migration wird oft von ökonomischen und familiären Notwendigkeiten geprägt (wie die Flucht vor ökonomischer Misere oder der Wunsch nach sozialem Aufstieg), die praktische Umsetzung der Migrationsziele zudem von den Gegebenheiten im Ursprungs- und Zielterritorium stark eingeschränkt.²³ Beispiele von Griechisch-Orthodoxen, die als Kriegsgefangene oder Religionsflüchtlinge ins Reich zwangsmigrierten oder für die eine Rückkehr ausgeschlossen war (etwa weil sie vom Islam zum Christentum konvertiert waren), lassen sich an einer Hand abzählen. Militärische Ereignisse, wie die habsburgische Eroberung Budas 1686, führten hingegen zur Zwangsmigration Tausender Muslime.²⁴ Die Migration schwarzer Afrikaner ins Alte Reich weist hinsichtlich der

21 Siehe folgende Quantifizierungsversuche: Heyberger identifiziert in den Archiven der *Congregatio de Propaganda Fide* für das 17. und 18. Jahrhundert 178 ostchristliche Zuwanderer (Heyberger 2009, S. 62–24). Ghobrial schätzt deren Anzahl in Europa für das 16. bis 18. Jahrhundert approximativ auf 1.000 bis 2.000 Migranten (Ghobrial 2017b, S. 161). Santus beziffert die Zuwanderung von Angehörigen des ostchristlichen Konfessionskonglomerats nach Rom von 1655 bis 1805 sogar auf 3.000 Migranten (Santus 2020a, S. 245).

22 Zur Einwanderung von Griechisch-Orthodoxen in Italien: Tsirpanlis 1979; Fyrigos 1983; Tiepolo/Tonetti 2002; Grenet 2010; Bartl 2011; Rothman 2014; Falcetta 2016; Santus 2017; Piccione 2021.

23 Hoerder 2002, S. 8 f., 15. „la migration économique n’est-elle pas forcée si rester chez soi veut dire mourir de faim?“ (Monge/Muchnik 2019, S. 43). Zu freiwilliger und unfreiwilliger Migration Fata 2020, S. 32 f.

24 Allein 350 türkische Kriegsgefangene kamen von Buda im Gefolge des bayerischen Kurfürsten Max II. Emanuel nach München und arbeiteten beim Bau von Schloss Schleißheim; vgl. Friedrich 2012, S. 341; Varga 2007.

Quantität, nicht hinsichtlich der (Un)Freiwilligkeit, Analogien zur Zuwanderung von Griechen auf.²⁵

Ursächlich dafür, dass religiöse Zwangsmigration hier nur eine zu vernachlässigende Rolle spielte, ist das osmanische *millet*-System. Es gewährte nichtmuslimischen Bevölkerungen (u. a. Griechen, Juden, Armeniern, Katholiken) unter der Voraussetzung der Treue gegenüber dem Sultan und der Bezahlung einer besonderen Steuer (dem *haraç*) ein beträchtliches Ausmaß an religiöser Duldung sowie rechtlicher und wirtschaftlicher Autonomie.²⁶ Krieg und Gewalt waren bisweilen aber auch in unserem Themenkreis Katalysatoren von Migration.²⁷ Migrationen aus dem Osmanischen Reich wurden schließlich erheblich beschleunigt, als die Habsburger Kaiser und die Osmanischen Sultane nach den Friedensschlüssen von Karlowitz (1699) und Passarowitz (1718) vom Modus kriegerischer Auseinandersetzung in jenen der wirtschaftlichen Kooperation wechselten.²⁸

Angesichts der erläuterten zwei Unterscheidungspunkte bietet es sich an, die Untersuchung zu mikrohistorischen Studien über kleinere, stiller verlaufende Migrationen in Bezug zu setzen und zu solchen, die spontan, vom ‚Markt‘ gesteuert verliefen (etwa die Immigration bestimmter Berufsgruppen wie französischen Bediensteten am Hof und in adeligen Haushalten Wiens oder zu italienischen Künstlern und Kaminkehrern).²⁹ Schunka hat betont, dass gerade die Untersuchung solcher Migrationsphänomene und ihrer Auswirkungen auf interkonfessionelle Beziehungen im Vergleich zum Fokus auf große Auswanderungswellen von Konfessionsflüchtlingen gewisse heuristische Vorteile birgt.³⁰ Die mikrogeschichtliche

25 Kuhlmann-Smirnov 2013 untersucht 380 schwarze Personen, die meist unfreiwillig ins Reich migrierten.

26 Zu den *millets* im Osmanischen Reich Clogg 1982; Braude/Lewis 1982; Ursinus 1989; Goffman 1994.

27 Unter den Griechen in Wien dominierten im 18. Jahrhundert Personen, die aus der aufblühenden Stadt Moschopolis und dessen Umgebung (heute Voskopoja, Albanien) vertrieben wurden. Die Stadt wurde 1769 von marodierenden Räuberbanden zerstört und vorübergehend verlassen, s. Peyfuss 1989. Aufgrund kriegerischer Ereignisse (wie die osmanische Eroberung Zyperns 1570/71, Kretas 1669 oder der Krieg um die Morea 1714–1718) gerieten Griechisch-Orthodoxe, als Zivilisten oder Kombattanten, in Gefangenschaft. Sie oder andere Personen an ihrer statt hielten sich als „Almosenfahrer“ zur Beschaffung von Lösegeldern im Alten Reich auf. Zum Phänomen der Versklavung im Mittelmeer und den damit verbundenen Zwangsmigrationen siehe Teil I.

28 Noch vor dieser Zäsur steht die kriegsbedingte Einwanderung von Serben (von ca. 37000 Familien) aus dem Osmanischen Reich, die vom Wiener Hof unterstützt wurde und die sich in den ungarischen Grenzgebieten niederließen. Zum sog. Großen Serbenzug von 1690 Lukan 1991; Rebitch 2012, S. 305f.; Grbic 2018, S. 156f.

29 Hyden-Hanscho 2013; Berger 2000; Thalhammer 2008, Zur Niden/Over 2016; Steidl 2003.

30 Heuristisch vorteilhaft sei etwa, dass man ungeachtet der von der Konfessionalisierungstheorie postulierten Homogenität auf konfessionelles Grenzgängertum, konfessionelle Hybridität oder in-

Perspektive, die im Folgenden eingenommen werden soll, wird jedoch sachlogisch an eine makrohistorische rückgekoppelt werden durch die Fokussierung von Migrationsphänomenen innerhalb eines großen Territoriums (dem Alten Reich) und durch Vergleiche zu Migrationsphänomenen in anderen Räumen und kulturellen Kontexten.³¹

Der angeschnittene Gesichtspunkt der (relativen) Freiwilligkeit von Migration führt uns in den Kern der migrationsgeschichtlichen Debatte um Begriffe und Typologien. Die im Ursprungs- oder im Zielterritorium gegebene Freiwilligkeit vs. Unfreiwilligkeit von Migration sowie die An- oder Abwesenheit einer obrigkeitlichen Steuerung von Migrationsvorgängen steht im Mittelpunkt der von Matthias Asche entwickelten Typologie. Asche unterscheidet für die Frühe Neuzeit konzeptionell drei Formen von Migration, die sich in der vielschichtigen Realität freilich überlappen:

1. Die *markt- und lebensweltbedingte Migration*: Diese stellt sich spontan ein, wird von Mechanismen des Angebots und der Nachfrage sowie speziellen Berufsanforderungen reguliert (wie die Walz von Handwerksgesellen, der Universitätsbesuch von Studenten oder die Migration von Händlern und Kaufleuten auf Messen).
2. Die *erzwungene und unfreiwillige Emigration*: Diese wird durch politisch oder religiös motivierte Ausweisungen aus dem Ursprungsterritorium verursacht, wobei der rechtliche, wirtschaftliche, soziale Status der Emigranten im Einwanderungsterritorium unsicher ist.
3. Die *geförderte und gelenkte Migration*: Dabei handelt es sich um die Einwanderung fremder Untertanen bzw. um die Auswanderung eigener Untertanen, die aus Gründen der wirtschafts- oder bevölkerungspolitischen Rason von der Obrigkeit angestrebt wird (man denke an die von der spanischen Krone gelenkte Kolonisierung Amerikas oder an die Siedlungsprojekte der Habsburger an der Militärgrenze, im Banat und in Siebenbürgen).³²

Asches Typologie trägt der Logik vormoderner Gesellschaftsformation Rechnung, insbesondere der Bedeutung der Zugehörigkeit zu einem Untertanenverband oder zu Körperschaften (Kirchen, Gilden, Universitäten, Studenten- und Handelsnationen). Diese Zugehörigkeit definierte den normativen Status von Migranten. Andere

terkonfessionelle Annäherungen stößt, also quasi auf die Kehrseite der Medaille der Konfessionsbildung, s. Schunka 2009.

³¹ Steiner bezeichnet „Makro- und Mikrogeschichte“ als „Geschwister, die ohne einander existieren können, aber mit weit größerem Gewinn einander beobachten, miteinander diskutieren und immer von Neuem zueinander finden wollen“ (Steiner 2014, S. 29).

³² Asche 2004.

Ansätze betonen hingegen Analysekatoren wie die *Dauer des Aufenthalts* von Migranten am Destinationsort, die sich über Monate, Jahre oder das gesamte (Berufs)Leben erstreckte, und die *räumliche oder kulturelle Entfernung* zum Ursprungsort (Nah- vs. Fernmigranten).³³ Um Anachronismen und einer Orientierung an Kategorien vorzubeugen, die erst für die Migration in der nationalstaatlichen Moderne zutreffen (wie nationale Identitäten, staatliche Grenzen und Staatsbürgerschaften), plädiert Kleinschmidt für eine Definition von Migration, die die Überschreitung „einer Grenze von anerkannter Signifikanz“ fokussiert. Unter signifikanten Grenzen, die durch Migration überschritten werden, sind politische, kulturelle, sprachliche und konfessionelle Grenzen zu verstehen.³⁴ Charles Tillys einflussreiche Typologie trägt wiederum den Eigendynamiken von Migrationsprozessen Rechnung und der Fähigkeit von Migrationsregimen, neue Migrationsbewegungen auszulösen („chain migration“).³⁵

Als Fernmigranten aus dem Osmanischen Reich überschritten Griechisch-Orthodoxe multiple Grenzen. Bereits im Binnenraum des Alten Reichs, mit seiner Vielzahl eigenständiger (großer bis zwerghafter) Staaten unterschiedlicher Konfession, erfolgten Grenzüberschreitungen in wiederholter Form. Viele von ihnen, die über dem Balkan einwanderten, mussten mit der „Militärgrenze“, die sich im 18. Jahrhundert von der Adria bis nach Siebenbürgern erstreckte, eine für frühneuzeitliche Verhältnisse vergleichsweise klar definierte und effizient überwachte territoriale Grenze passieren.³⁶

33 Die UNO versteht unter Migranten Personen, die sich länger als ein Jahr jenseits nationaler Grenzen aufhalten (<https://refugeemigrants.un.org/definitions>). Unter den erschwerten infrastrukturellen Bedingungen der Frühen Neuzeit überschritt eine Reise über entfernte Distanzen, etwa als Pilger, als Missionar oder als Adelliger auf Kavaliertour, leicht die Jahresfrist (Gräf/Pröve 1997, S. 193–241; Nebgen 2018). Deutsche Händler am *Fondaco dei Tedeschi* in Venedig erhielten nur Steuervergünstigungen, wenn sie für ein Jahr ein Zimmer und ein Warenmagazin im *Fondaco* mieteten (Ressel 2021, S. 235). Zur Unterscheidung von Reisenden und Migranten, anhand der bei Reisenden jeweils stärker ausgeprägten Kriterien der Kürze des Aufenthalts, der Freiwilligkeit und der Fremdwahrnehmung durch die Gastgesellschaft, Struck 2007, S. 217–220; Hahn 2012, S. 24–27.

34 Kleinschmidt 2002, S. 20.

35 Tilly unterscheidet „local migration“ (etwa durch Heirat verursachte Wohnortwechsel), „circular migration“ (etwa Ernte- und Saisonarbeiter), „chain migration“ (wo mehrere Migrationswellen/Migrantengenerationen eine konsolidierte Präsenz von Migranten in einem Destinationsraum erschaffen) und „career migration“ (der gezielten Anwerbung von Fachpersonal durch staatliche oder kirchliche Behörden) Tilly 1990; vgl. Moch 2003, S. 16 f.; Hoerder/J. Lucassen/L. Lucassen 2011.

36 Zu den Grenzbestimmungen, etwa der 21 tägigen Quarantäne, die Einwandernde aus dem Osmanischen Reich in sog. „Kontumazstationen“ verbringen mussten, Katsiardi-Hering 2011; Stollberg-Rilinger 2017, S. 666–670.

Die Aufenthaltsdauer im Alten Reich und an einem Standort innerhalb des Reichsgebietes variierte stark: Der kurze, meist wenige Tage bis wenige Monate dauernde, Aufenthalt von Almosensammlern an einem Ort bringt diesen Typus in die Nähe zu jenem des Reisenden. Deren Tourneen durchs Alte Reich gestalteten sich jedoch insgesamt durchaus langwierig. Auch eine wiederholte Rückkehr an denselben Ort begegnet häufig (entweder zur erneuten Almosensammlung oder in anderen Funktionen, etwa als Student oder Priester griechisch-orthodoxer Migrantengemeinden). Studenten hielten sich in der Regel über mehrere Jahre am Zielterritorium auf und wurden in manchen Fällen im Sinne einer „career migration“ angeworben (etwa die zwischen 1703 und 1707 für das Hallenser *Collegium Theologicum Orientale* aus dem Osmanischen Reich gezielt rekrutierten Studenten, s. Teil II). Auch die ‚griechischen Handelsmänner‘ wurden, wie Teil III, Kap. I zeigen soll, gezielt vom Aufnahmestaat angeworben, wobei deren Einwanderung im Sinne von Charles Tillys Typologie als „chain migration“ beschrieben worden ist. Die erfolgreiche Immigration erster Migranten löste weitere Migrationswellen aus, wobei später ankommende Migranten vom Netzwerk und Wissenspool unterstützt wurden, das Griechen an Handelsknotenpunkten (Wien, Leipzig) errichtet hatten.³⁷ Auch war bei den griechischen Händlern die Absicht stark ausgeprägt, mittel- bis langfristig ins Osmanische Reich zurückzukehren.³⁸ Ebenfalls die Migration von Almosenfahrern soll im Folgenden als „chain migration“ interpretiert werden, u. a. aufgrund der Übergabe von mobilitätsrelevantem Wissen zwischen früher und später Eingewanderten und den sich im Laufe der Zeit wiederholenden Mobilitätsmustern.³⁹

37 Seirinidou 2011, S. 59f. Zur Migration als Ketteneffekt Tilly 1978 und 1990, S. 90.

38 Gemäß einer 1766/67 von den Habsburger Behörden durchgeführten Konskription aller in Wien anwesenden osmanischen Untertanen gab ein Großteil der 82 konskribierten „Griechen“ auf die Frage „Ob er hier verbleibe, oder weiters, und wohin gehen werde?“ zur Antwort, mittel- bis langfristig ins Osmanische Reich zurückkehren oder in andere Territorien weiterziehen zu wollen, s. Enepekidis 1959. Zu dieser Quelle, die auch 21 Armenier, 18 Juden und 13 (muslimische) Türken umfasst, Ransmayr 2018, S. 247–250. Do Paço hinterfragt die starken Unterschiede zwischen diesen (konfessionellen) Gruppen, die die Konskription suggeriert, aber keiner lebensweltlichen Essentialität, sondern einer administrativen Fiktion der habsburgischen Behörden entspreche, und betont die gemeinsame osmanische Identität der Konskribierten (s. Do Paço 2015).

39 Laut Bade gilt das Forschungsinteresse der Migrationsgeschichte auch „temporary migrations without a permanent stay, provided these are migratory movements, that beyond personal or group identities, developed structural identities“ (Bade et al. 2011, S. xx). „Generationenübergreifendes Wanderungsverhalten“ ist am Beispiel saisonaler Arbeitsmigration (wie die „Hollandgängerei“) oder der Kavaliertour migrationsgeschichtlich (nicht bloß reisegeschichtlich) erforscht worden (Asche 2004, S. 77f.; Moch 2003, S. 41; Leibetseder 2011).

Migration ist laut Charles Tilly ohnehin nicht linear und personengebunden als Stand- und Wohnortwechsel von A nach B zu verstehen, sondern als Netzwerkphänomen. Seinem Diktum zufolge, sind es nicht Personen, sondern Netzwerke, die migrieren: „it is not people who migrate but networks“.⁴⁰ Die sich über Generationen wiederholenden und dabei nach ähnlichen Mustern verlaufenden Migrationsbewegungen zwischen zwei Räumen, wie dem Alten Reich und dem Osmanischen Reich, die bei allen drei behandelten Typen feststellbar sind, sollen im Folgenden als Leistung weit ausgedehnter Migrantennetzwerken gelten. Dem Aspekt des Vertrauens zwischen den Angehörigen des Netzwerks, die oft als Abwesende und über weite Distanzen miteinander agierten, als auch zwischen dem Netzwerk und seinem Umfeld ist dabei eine große Bedeutung beizumessen. Die gemeinsame Konfession wirkte in Migrationsnetzwerken der Frühen Neuzeit dabei vertrauensbildend und stabilisierend.⁴¹

Was die Untersuchung der Interaktionen und Konflikte anbelangt, die im Alten Reich zwischen Zuwanderern und Einheimischen zustande kamen, hat Alexander Schunka der Forschung fruchtbare Impulse gegeben.⁴² Schunka betont, dass Migranten nicht passiv einer sozialdisziplinierenden Allmacht von Kirche und Staat ausgeliefert waren, sondern vielmehr von einem „normbildenden Potential der Interaktionen zwischen Zuwanderern und Aufnahmegesellschaften“ auszugehen ist.⁴³ Die für das Migrationsregime formgebenden rechtlichen, sozialen, kulturellen, konfessionellen Normen würden folglich nicht allein von den Obrigkeiten am Destinationsort festgelegt, sondern entstünden aus der dynamischen Interaktion zwischen Zuwanderern und einheimischen Bevölkerungen und Behörden. Migration führt potentiell bei Einheimischen wie bei Migranten zu Erschütterungen von Ordnungsvorstellungen, die neue Normenaushandlungen in Gang setzen.⁴⁴ Sie verursacht zudem Konkurrenzen und Konflikte. Alfred Schütz spricht im Hinblick auf „den Fremden“ und seiner Beziehung zur sozialen Gruppe, deren Teil er noch nicht ist, von dessen „persönlicher Krisis“, die eine Hinterfragung bisher geltender Wissens- und Normbestände verursacht.⁴⁵ Auf beiden Seiten wird das als fremd und ordnungsgefährdend Wahrgenommene durch dynamische Aushandlungen in neue Ordnungs- und Zugehörigkeitsvorstellungen überführt.

⁴⁰ Tilly 1990, S. 79. Vgl. zur historischen Netzwerkanalyse Müller 2012.

⁴¹ Ressel 2021, v. a. S. 24f. und Monge/Muchnik 2019.

⁴² Schunka 2006, 2014.

⁴³ Schunka 2014, S. 40.

⁴⁴ Ebd., S. 32. Normen sind hier gleichbedeutend mit dem von und für Migranten ausgehandelten Set an Regeln.

⁴⁵ Schütz 1972, S. 59. Zur Wahrnehmung als Fremder in der Frühen Neuzeit Roock 1993; Häberlein/Zürn 2001.

Das Resultat normativer Auseinandersetzungen und Aushandlungen ist, dass Migranten im Unterschied zu Durchreisenden, ungeachtet ihrer kulturellen Alterität, leichter als zugehörig empfunden werden können (als „unsere Griechen“, wie es in einer Quelle heißt).⁴⁶ Ins Stadtbild mittlerweile dazugehörende Händler oder Studenten konnten aber allein wegen ihrer osmanischen Kleider oder klerikalen Roben weiterhin als ‚seltsam‘ und ‚anders‘ wahrgenommen werden; wie etwa Goethe bezeugt, der 1765 zum Studium nach Leipzig kam und sich über die Kleidung der griechischen Händler wunderte.⁴⁷ Die gängige Wahrnehmung von ‚Fremdheit‘ bezeugt auch der Pietist und Orientalist Johann Heinrich Callenberg (1694–1760), der seine Begegnung mit einer Gruppe von Armeniern schildert, deren Sitzgewohnheit, lange schwarze Bärte und Bekleidung in „türkischer Manier“ er kommentiert.⁴⁸ Den Pietisten in Halle erschien es bemerkenswert und vorbildlich, wenn griechische Studenten die „ordentliche teutsche Tracht“ annahmen. Dies alles vergegenwärtigt, dass osmanische Migranten als „transimperiale Subjekte“ die Grenzen zwischen Konfessionen und Kulturen, zwischen Reichen und Räumen markierten, mitaushandelten, aber auch infrage stellten.⁴⁹

Die Eigendynamik der auf Immigration bezogenen Normensetzung zeigt sich an der Möglichkeit für Einheimische, Normenkonflikte zu inszenieren, um die Zugewanderten als Bedrohung darzustellen. Standortungebundenheit und hochgradige (fast nomadische) Mobilität, wie sie für die meisten der hier untersuchten griechisch-orthodoxen Migranten kennzeichnend sind, waren zudem den Obrigkeiten suspekt und erhöhten deren Vigilanz. Andererseits ist die Kreativität und Flexibilität der Migranten bei der Aushandlung von Normen nicht zu unterschätzen. Sie vermochten die mitgebrachten und vorgefundenen Normenbestände und Identitäten geschickt miteinander zu kombinieren oder sogar gegeneinander auszuspielen.⁵⁰ So konnten griechisch-orthodoxe Händler in Wien, je nachdem, was

46 Siehe die Rede von „unßern Griechen“ in Bezug auf griechische Studenten in Halle im Brief von Anhard Adelong an A. H. Francke, vom 7.8./29.9.1703, Stab/F 6,2/34: 13–14. Vgl. in Johann Pezzls *Skizze von Wien* das mit „Griechen“ betitelte Kapitel zur griechisch-orthodoxen Gemeinde dort (Pezzl 1786, S. 395–398).

47 Siehe Zitat und Abbildung unten, S. 297f. Zu den griechischen Händlern in Leipzig und ihrer 1743 gegründeten Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit Suppé 2003.

48 Die Begegnung fand im Juli 1748 in Leipzig statt, s. Callenberg 1754, S. 20. Zum Netzwerk armenischer Händler aus dem Osmanischen Reich Teply 1973b; Kévonian 1975; Aghassian/Kévonian 1999; Aslanian 2011.

49 Zu osmanischen Migranten als „trans-imperial subjects“ in Venedig Rothman 2014. Zu den sephardischen Juden in Livorno als „familiar strangers“ Trivelatto 2009.

50 Zu den von Einheimischen „konstruierten“ Normenkonflikten oder der Strategie von Einwanderern, durch den Verweis auf mitgebrachte Normen, also durch „bewusst eingesetzte Andersartigkeit“, Normenverstöße zu verbergen, Schunka 2014, S. 33f.

erfolgsversprechender erschien, im Konfliktfall gegenüber der Obrigkeit mit ihrer Abwanderung und Rückkehr in ihre ‚Heimat‘ im Osmanischen Reich drohen oder aber die effiziente Justiz und Eigentumssicherheit am Zielort als ‚neue Heimat‘ preisen und vom vermeintlichen osmanischen Despotismus abheben.⁵¹

Ein weiterer Gesichtspunkt betrifft schließlich die von Migranten gruppenintern konstituierten Handlungsnormen, durch die die Beziehung zum Ziel- und zum Ursprungsterritorium normiert, aber auch nach beiden Seiten hin Abgrenzungen markiert wurden – also das geschaffen wurde, was Homi Bhabha den „Third Space“ genannt hat.⁵² Aufgrund ihrer multiplen Loyalitäten und Identitäten (u. a. als „Christen“, „Griechen“ und „Osmanen“), die ihre komplexen Beziehungen zu den Sprachen, Kulturen und Konfessionen in den „homelands“ und „hostlands“ widerspiegelten, stellten sie etwas „Drittes“ dar.⁵³ Bisweilen versuchten Obrigkeiten, griechisch-orthodoxe Migranten aber auch gerade damit anzulocken oder zu binden, dass sie ihnen gestatteten, sich als eigene Körperschaften zu organisieren, als Kirchengemeinden, Bruderschaften, Studentennationen oder Handelskompanien. Sie nahmen kurz gesagt in Kauf, dass sich Migranten teilweise Spielregeln gaben, die nur für sie galten.⁵⁴

51 So liest man in einer Petition, die die griechischen Händler in Wien 1760 an Staatskanzler Kaunitz adressierten: „stanno qui per i loro negozj, e puono rendersi, quando le pare, alla loro patria, ove ritengono le loro sostanze“ (*Pro Memoria de Sudditti della Porta, Graeci Ritus in Vienna*, 21. November 1760, HHStA, StaAbt, Türkei I/228, fol. 128r-133r, fol. 130r). 40 Jahre später liest man in einer aus dem selben Kreis entstammenden Petition: „[...] die Sicherheit ihres Eigenthums – und ihres Erwerbes – die wohlgeordnete Justiz – kurz die gemässigte mit dem Despotismus ganz unbekannte Regierung, mußte diesen aus einem Lande, wo sie alles dieses so sehr vermißten, in einem besseren Himmelsstrich gekommen, Fremden so willkommen seyn, das [sic.] sie ihr Vaterland darüber ganz vergessend, sich größtentheils hier auf immer niederlassen“ (*Antrag bei der hochlöblichen in Kriegs Steuer Sachen aufgestellten Hof-Kommission*, 29. Januar 1800, AHG, G3, F6, S. 2 f.). Safawidische Händler drohten 1662 in Venedig mit ihrer Abwanderung und der Unterbrechung ihrer Geschäfte, weil die Behörden sie zwingen wollten, sich im *Fondaco dei Turchi* niederzulassen (Rothman 2014, S. 208 f.).

52 Schunka 2014, S. 50 – 52. Bhabha 2004.

53 Soursos/Saracino/Stassinopoulou 2017. Zur konfessionellen Hybridität in der Griechengemeinde Venedigs, die sowohl gegenüber der griechisch-orthodoxen wie der katholischen Konfession Kompromisse einging und Freiräume beibehielt, Koutmanis 2007; vgl. auch Falcetta 2016. Laut Rothman (2014, S. 248) waren osmanische Migranten in Venedig als „trans-imperial subjects [...] a third, intermediary category“ und kombinierten eine „membership in an elsewhere“ mit einer „membership in a range of Venetian metropolitan sites“.

54 Boubou-Stamati 1995; Asche, 2004, S. 76; Katsiardi-Hering 2007; Saracino 2018a.

Neue Griechen im Alten Reich: ‚Grieche‘/‚griechisch‘ als facettenreicher Begriff in der Frühen Neuzeit

Der Begriff ‚Grieche‘ weist als Quellenbegriff ebenso wie als analytischer Begriff Schwächen auf, um kulturelle Zugehörigkeiten oder politische Loyalitäten innerhalb osmanischer Migrantenkollektive eindeutig zu markieren. Erst seit dem 19. Jahrhundert ist ‚Grieche‘ (*Έλληνας*) ein Ethnonym, das die Zugehörigkeit zu einer Nation, einem Staatsvolk bezeichnet. Nach der Gründung des griechischen Nationalstaates (1832) umfasste dessen Territorium dabei bloß einen kleinen Teil der griechischen Siedlungsgebiete im Osmanischen Reich. Für die vornationalstaatliche politische Realität der Frühen Neuzeit ist die Verwendung von ‚Grieche‘ als Ethnonym in vielen Fällen irreführend und anachronistisch, da der Begriff einst ein breiteres semantisches Feld abdeckte. *Graecus* war auch synonym für die Zugehörigkeit zu den Ostchristen, die der orthodoxen Gemeinschaft im Osmanischen Reich angehörten und dem ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel den Vorrang einräumten. Deren ethnische Zugehörigkeit war bekanntlich sehr heterogen (von ‚Serben‘ und ‚Walachen‘ im Donauraum über ‚Griechen‘ in Konstantinopel und der Ägäis bis zu Melkiten in Syrien). Diese Konfessionsverwandten wurden im Alten Reich gemäß den dort gültigen konfessionellen Deutungsmustern als homogener Block, als *confessio Graeca* oder (aus katholischer Sicht) als ‚griechisch nicht Unierte‘ wahrgenommen, was nur bedingt der administrativen Struktur ihrer Kirche entsprach.⁵⁵

Die politische und kulturelle Identität der griechisch-orthodoxen Bevölkerungsgruppen im Osmanischen Reich war in der Frühen Neuzeit vielschichtig. Wie Molly Greene betont, waren die byzantinische Vergangenheit, der orthodoxe Glauben, die griechische Sprache und das altgriechische kulturelle Erbe die vier Hauptkoordinaten, aus deren variierenden Verbindungen zeitlich und regional unterschiedliche Identitätsbildungen stattfanden. Neben der sich erst spät durchsetzenden Bezeichnung der Griechen als ‚Hellenen‘ (*Έλληνας*), die in byzantinischer und post-byzantinischer Zeit eine pejorative, an das Heidentum der alten Griechen erinnernde Note besaß, brachten die Begriffe ‚Romioi‘ oder ‚Romaioi‘ (*Ρωμιοί* oder *Ρωμαίοι*) – also ‚Römer‘ im Sinne der byzantinischen Staatsideologie – und ‚Graikoi‘

55 Die orthodoxe Kirche war geprägt von der Autokephalie ihrer vier historischen Patriarchate (Konstantinopel, Jerusalem, Antiochia, Alexandria) sowie der später gegründeten Patriarchate (dem russischen Patriarchat von Moskau, dem serbischen Patriarchat von Peç und dem bulgarischen Patriarchat von Ochrid).

(Γρακοί von *Graecus*) die Zugehörigkeit zum frühneuzeitlichen Griechentum zum Ausdruck.⁵⁶

Gemäß dem politischen System des Osmanischen Reichs, das nach Religionszugehörigkeit in *millet*s organisiert war, bildeten die Orthodoxen das *millet-i Rûm*, was sich als „Nation der Römer“ übersetzen ließe, das neben Griechen u. a. Serben, Albaner, Walachen, Bulgaren, Syrer umfasste. Paschalis Kitromilides hat die These vertreten, dass unter diesen Bedingungen die sprachlich und ethnisch fragmentierten orthodoxen Bevölkerungen, die die westlichen/europäischen Territorien des Osmanischen Reichs demographisch dominierten, in einer losen gemeinsamen Identität als *orthodox commonwealth* miteinander verbunden waren (eine Identität, die später vom Nationalismus auf dem Balkan verschüttet wurde).⁵⁷ Die Zugehörigkeit zum *orthodox commonwealth* stand neben anderen Loyalitätsmerkmalen, wie jenem des osmanischen Untertanen, des *dhimmi*⁵⁸, oder Loyalitäten, die auf regional-lokale Räume fokussiert waren (z. B. Makedonen, Epiroten, Thessalieten). Traian Stoianovich bezeichnet die griechisch-orthodoxen Fernhändler als „conquering Balkan Orthodox merchants“, was auf ihre regionale Provenienz statt auf nationale Parameter verweist.⁵⁹

Mit den erwähnten feinen Unterschieden, die den Begriff ‚Grieche‘ aufgrund der byzantinischen und osmanischen geschichtlichen Zusammenhänge kennzeichneten, waren im Alten Reich aber selbst Experten kaum vertraut. Der Hallenser Student Anastasios Michail, der aus Naussa in Makedonien stammte, hatte anfang des 18. Jahrhunderts seine Mühe und Not, um seinem Mentor, dem Adjunctus der Theologischen Fakultät Johannes Tribbechow (1677–1712), begreiflich zu machen, wieso die ‚Grieche‘ sich heute nicht mehr als ‚Hellenen‘, sondern als *Rhomäer* („Ρωμαίος“) bezeichneten, und vor allem wieso auch andere christlichen Völker („πλείστα άλλα χριστιανικά έθνη“) im Osmanischen Reich dasselbe täten.⁶⁰

56 Greene 2015, S. 42–53. „It was not one, but many Greek Orthodox societies that came under Ottoman sovereignty“ (ebd., S. 49). Zum *Römertum* und *Christentum* als Hauptkomponenten byzantinischer Identität Koder 2016, S. 34ff. Zur Verwendung von ‚romioi‘ bzw. ‚romaioi‘ als Selbstbezeichnung griechisch-orthodoxer Migrantenkollektive in Russland und in Wien Karras 2010, S. 20 f.; Ransmayr 2018, S. 16–18. Zur historischen Semantik der erwähnten Begriffe Livianos 2006; Katsiardi-Hering 2018; Pissis 2020, S. 17–21. Im Russischen Reich stand ‚Grieche‘ für die „Teilmenge der orthodoxen Gemeinschaft“ (Pissis, ebd., S. 18).

57 Kitromilides 2007.

58 Das islamische Recht verstand hierunter Bewohner des Osmanischen Reichs, die anderen monotheistischen Religionen angehörten und gegen Entrichtung einer Kopfsteuer (*haraç*) Schutzbefohlene des Sultans waren.

59 Stoianovich 1960. Vgl. die Kritik an nationalhistoriographischen Vereinnahmungen des Migrantenkollektivs der Griechisch-Orthodoxen in Wien bei Stassinopoulou 2005; Ransmayr 2018, S. 16.

60 Brief von Anastasios Michael an Tribbechow, abgedruckt in Tribbechow 1705, unpag., sig. E8v.

Anastasios Michael war sicherlich nicht wie später Jakob Philipp Fallmerayer (1790–1861) davon überzeugt, dass er und die ihm zeitgenössischen Griechen in keinerlei Verbindung zu den antiken Griechen stünden. Seine Ausführungen lesen sich dennoch wie eine Vorwegnahme von Fallmerayers polemischer These, die gegen das deutsche Gelehrtentum und dessen Neigung gerichtet war, die Neugriechen als Nachkommen von Platon und Perikles zu idealisieren.⁶¹ Auch in Testamenten der griechischen Händler in Wien, deren lokale Provenienz für ihre Identitätsbildung besonders wichtig war, wird der Begriff *Rhomäer* gebraucht, wenn fromme und karitative Legate zugunsten der armen Glaubensgenossen angeordnet werden.⁶² Orthodoxe Migranten bezeichneten sich folglich im Alten Reich als Griechen, obwohl sie multiethnischen und polyglotten Einwanderergruppen angehörten, weil sie Teil des *rum-millet* und der orthodoxen Kirche waren.

Die Offenheit und Vielschichtigkeit des Quellenbegriffs ‚Grieche‘ veranschaulicht ein in den *Acta Historico-Ecclesiastica* gedruckter Bericht vom Gemeindeleben der Griechen in Breslau (1745), das in Schlesien im neuerworbenen Territorium Preußens lag. Dank der vom preußischen König gewährten Privilegien könnten nun die dortigen „Griechen“ den Gottesdienst feiern, wobei hierunter gezählt werden die dortigen „griechischen und armenischen Kaufleute“, „griechische Kaufleuten, die aus dem Venetianischen nach Breslau ziehen“, und auch „ab- und zureisende Russen, die aus roth und weiß Rußland mit Vieh, Juchten, Wachs und andern Waaren dahin kommen, und nach deren Verkauf wiederum zurücke kehren“.⁶³ Zur „nazione Greca“ zählte man 1737/38 am Studio di Padova nicht bloß Personen aus den für „griechisch“ erachteten Orten („in tutto quel paese che attualmente si stima greco“), sondern ohne Unterschied alle Studenten orthodoxer Konfessionszugehörigkeit („che sono di rito greco“).⁶⁴ Wir werden sehen, dass das in Halle gegründete *Seminarium Graecum* ähnlich offen angelegt war. Auch unter den Almosenfahrern finden sich Migranten unterschiedlicher Ethnien.⁶⁵

61 Fallmerayer 1830, Vorrede, v. a. S. v.

62 So beispielsweise im Testament des in Wien kommerziell tätigen Großhändlers Georg Haggi Nicola, der aus der Stadt Meleniko (heute Melnik, Bulgarien) stammte und verfügte, dass 100 fl. unter die „armen Rhomäer“ verteilt werden sollten („εις πτωχούς ρωμέους“), s. Testament, 1794, AHG, G31, F16. In der amtlichen deutschen Übersetzung des Testaments wird der Passus mit „unter armen Griechen“ übersetzt (s. ebd.).

63 *Von der freyen Religionsausübung der Grife]chen in Breslau*, in: *Acta Historico-Ecclesiastica*, Bd. 9, Weimar 1745, S. 177. Die Russen hätten zudem sprachliche Probleme, die griechische Liturgie zu verstehen (ebd.).

64 Siehe die Statuten der „nazione greca“ von 1737/38 in Bobou-Stamati 1995, S. 129.

65 Siehe Teil I und die Angaben zu Ursprungsorten in Appendix I. Zum *Seminarium Graecum* in Halle s. Teil II.

Migranten konnten sich ferner als Griechen bezeichnen, weil sie die in den griechischen Siedlungsgebieten gesprochene Sprache benutzten: die vom Altgriechischen stark divergente „lingua Graecobarbara“, wie sie von den deutschen Gelehrten entwertend bezeichnet wurde, bzw. das „Neugriechische“, das als Quellenbegriff bereits im frühen 18. Jahrhundert belegt ist.⁶⁶ Die Gelehrten im Alten Reich waren oft mit dem Altgriechischen vertraut, mussten hingegen das Neugriechische (mit der Hilfe von Migranten) erst mühselig erlernen.⁶⁷

Durchaus inhomogen und vielschichtig waren aber auch die Sprachkompetenzen der „conquering Balkan Orthodox merchants“, deren Verhandlungssprache (aber sehr oft eben nicht deren Muttersprache) das Neugriechische war. Eine größere Gruppe unter den von den Habsburger Behörden als ‚griechische Handelsmänner‘ registrierten Migranten in Wien stammte aus den Bergregionen des Balkans an der Grenze zwischen den heutigen Staaten Albanien, Griechenland, Nordmazedonien und Bulgarien. Ihre Muttersprache war das Aromunische, ein neulateinisches, mit dem Rumänischen verwandtes Idiom, wobei sie im Zuge ihres beruflichen und sozialen Aufstiegs zu Fernhändlern das Griechische als Handels- und Bildungssprache erworben hatten. Bei ihnen zuhause wurde häufig Aromunisch/Wallachisch gesprochen, auch wenn sie ihre Geschäftskorrespondenzen, Gemeindestatuten oder Testamente auf Griechisch oder Deutsch verfassten.⁶⁸ Zeigten sich die Aromunen in Wien bereit, sich an die griechische Sprache und Kultur zu assimilieren, beharrten andere Gruppen innerhalb des Kollektivs ‚griechischer

66 Schon allein durch die Abweichung von der an europäischen Universitäten gelehrt erasmanischen Aussprache unterschied sich das von den osmanischen Griechen gesprochene Idiom. Zur Bezeichnung des Neugriechischen als „lingua Graecobarbara“ bei Martin Crusius Moennig 1997. Heinrich Wilhelm Ludolf spricht im Hinblick auf die von ihm 1703 in London herausgegebene neugriechische Edition des Neuen Testaments, sie sei in der „ἀπλην Ρωμαίων γλώσσαν“ (*einfachen Sprache der Rhomäer*) für jene angefertigt, die die „ελληνικήν γλώσσαν“ (*hellenische Sprache*) nicht beherrschen (Brief Ludolf an Metropolit Kyrill von Kyzikos, 3. April 1703, AFSt/H D 23, Bl. 9). Sein Onkel Hiob Ludolf spricht in seinem Gutachten zum in Halle geplanten *Collegium Theologicum Orientale* und im Hinblick auf die Sprachkenntnisse, die die Kollegiaten erwerben sollten, 1703 vom „Neu Griechischen“ als Unterrichtsfach, s. Ludolf, Hiob, *Unmaßgebliche Erinnerungen bey dem Project des Collegii Orientalis Theologici Hallensis*, 9. Juni 1703, AFSt/H H 39, Bl. 51r.

67 Moennig 1994, 1997, 1998, 2003c.

68 Stassinopoulou 2005; Seirinidou 2011, S. 295f.; Ransmayr 2018, S. 91; vgl. zu den Aromunen Kahl 1999; Peyfuss 1974; ders. 1989. Der Wiener griechische Händler Georg Popovic bestimmte in seinem Testament von 1818, dass zur Pflege seiner betagten Mutter ein Diensthote eingestellt werden solle, der der „wallachischen Sprache“ mächtig sei (WStLA, Zivilgericht, A10, Testamente, 415/1818: Georg Popovic). Ein Passus aus den Statuten der als Bruderschaft organisierten griechischen Gemeinde im ungarischen Miskolc von 1801 sah vor, dass die Gemeindegeistlichen des Walachischen mächtig sein mussten, zumal die Ehefrauen ihrer Mitglieder nur diese Sprache beherrschen würden, s. § 33, in: Katsiardi-Hering 2007, S. 299 f.

Handelsmänner‘ auf ihre Muttersprache. Der aus Trebinje (Herzegowina) gebürtige Händler Maximos Kurtovic, der als einer der Vorsteher der griechisch-orthodoxen Georgsgemeinde in Wien die Interessen der Slawen repräsentierte, diktierte 1798 einem Habsburger Funktionär sein Testament auf Italienisch, wobei er es seiner Gewohnheit gemäß in „illyrischer“ Schrift unterzeichnete („colla solita mia firma jilrica“).⁶⁹

Die Frühe Neuzeit als eine von ethnischen/nationalen Affekten gänzlich freie Epoche zu begreifen, wäre allerdings ebenfalls verfehlt. Ethnonyme („Grieche“, „Illyrer“, „Raitze“, „Walache“, „Bulgare“) feierten nicht erst im 19. Jahrhundert Konjunktur, als die Nationalgefühle der Balkanvölker tonangebend wurden. Ethnische Ressentiments entluden sich schon vorher, etwa wenn es im Binnenraum griechisch-orthodoxer Migrantenkollektive oder aber in deren Beziehung nach Außen zu Konflikten kam; was unten ausführlich am Beispiel der Georgsgemeinde in Wien und ihres Behauptungskampfes gegen die serbische Metropole von Karlowitz im 18. Jahrhundert gezeigt werden soll (s. Teil III, Kap. 2.1.). Interpretationen, die einseitig die gemeinsame osmanische Identität von armenischen, türkischen, jüdischen, griechischen und serbischen Migranten im Alten Reich hervorheben und religiös-ethnische Unterschiede leugnen, unterschätzen die zwischen den *millets* sowie innerhalb dieser Religionsgruppen separierenden Kräfte.⁷⁰ Ein einseitiger Fokus auf die osmanische Identität oder auf das *orthodox commonwealth* verstellt den Blick auf den regionalen Mikropatriotismus, der das Denken und Handeln vieler Migranten prägte.

Nehmen wir aber nun die Perspektive der Bewohner im Alten Reich, der dortigen Obrigkeiten und kulturellen Eliten ein. Was wurde von ihnen unter ‚Grieche‘ oder ‚griechisch‘ verstanden, wie wurde der Begriff von ihnen verwendet? Ein Religionsprivileg, das 1776 von Maria Theresia der Georgsgemeinde in Wien verliehen wurde, legt bezüglich des Gemeindegeistlichen – vor dem Hintergrund der angesprochenen protonationalistischen Konflikte zwischen Griechen und Serben – auf Wunsch der Gemeindemitglieder fest, dass dieser stets „sowohl in Ansehung der Nazion, als auch der Religion Grieche“ und „aus einem in der Turkey befindlichen Mönchskloster“ sein müsse. Dies ist eine selten anzutreffende Spezifizierung, die zwischen ‚Grieche‘ als Nations- und als Konfessionsangehörigen unterscheidet.⁷¹ In der Regel wird ‚Grieche‘ in den habsburgischen administrativen Quellen ebenso wie

69 WStLA, Zivilgericht, A10, Testamente, 449/1801: Maximos Kurtovic.

70 Zu weit geht Do Paço, der die Unterteilung der 1766/67 in Wien konskribierten osmanischen Untertanen nach „Türken“, „Juden“, „Armeniern“ und „Griechen“ als bedeutungslose „simples catégories statistiques viennoises“ einstuft und sich gegen ihre Bedeutung als „catégories ethno-confessionnelles“ ausspricht (2015, S. 15, 86 f.).

71 Seirinidou 2011, S. 293. Siehe das Zitat aus dem mariatheresianischen Privileg unten, S. 329.

in jenen der Migrantengemeinde als Marker konfessioneller Zugehörigkeit verwendet.⁷²

Unter entgegengesetzten Prämissen als im katholischen Wien interessierte man sich in protestantischen Territorien für die ‚Griechen‘, um sie als Vertreter einer vom Papst unabhängig gebliebenen Konfessionskultur einzuordnen (und nicht als Angehörige einer bestimmten Nation); so Martin Crusius im Herzogtum Württemberg im 16. Jahrhundert oder Wilhelm Ernst Tentzel in Gotha in den 1690er Jahren und noch später die Pietisten in Halle.⁷³

Ein Synonym für die ‚griechische‘ oder aber ‚griechisch nicht unierte‘ Konfession – je nach konfessioneller Perspektive – war ihre Bezeichnung als ‚orientalische Kirche‘; gemäß ihrer Zugehörigkeit zur kirchlichen Tradition des ehemaligen oströmischen Reiches.⁷⁴ Dies bringt uns zur Problematik eines weiteren Musters, mit dem Griechisch-Orthodoxe wahrgenommen wurden, etwa durch Gelehrte, die sich im Bereich der *studia orientalia* engagierten. Diese konnten sich bisweilen für ostorthodoxe Migranten interessieren, nicht weil sie im Bild Fallmerayers gesprochen eine kulturelle Scheidewand zwischen der muslimischen Kaaba in Mekka und dem römisch-katholischen Lateran bildeten, sondern weil sie Wissensbestände zu den antiken Sprachen, Kulturen und Weisheiten des Orients überlieferten. Dass hierbei proto-orientalistische Reflexe am Werk waren, ist naheliegend.⁷⁵ Das Neugriechische wurde von protestantischen ebenso wie von katholischen missionarischen Akteuren, von Pietisten und Jesuiten, zum breiten Repertoire orientalischer Sprachen gezählt.⁷⁶ In den 1740er Jahren entfachte in dem von Callenberg 1728 gegründeten *Institutum Judaicum et Mohammedicum* in Halle ein besonders Interesse an der Anwerbung griechischer Studenten, worunter man dort sowohl Serben und Walachen als auch Studenten aus den griechischen Siedlungsgebieten

72 Ransmayr 2018, S. 16. Zum Quellenbegriff „griechischer Handelsmann“ Seirinidou 2007, 2011, S. 99 ff.

73 Tentzel spricht in einer Rezension in Bezug auf Abhandlungen, die die griechisch-orthodoxe Kirche zum Gegenstand haben, von „griechischen Sachen“ (1689, S. 1152). Vgl. Wendebourg 1986 und Moennig 1998.

74 Im Privileg Maria Theresias ist die Rede von der „nicht unierten orientalischen Kirche“ (Plöchl 1983, S. 134).

75 Zu den Gelehrten auf dem Gebiet der *studia orientalia* im frühneuzeitlichen Europa als Faszinationsgemeinschaft und deren Vorreiterrolle auf dem Weg zum (von Edward Said beschriebenen) Diskursphänomen des „Orientalismus“ s. Mulsow 2012, S. 388. Zum frühneuzeitlichen „armchair orientalist“ Mulsow 2017.

76 *Projet De Monsieur de Guilleragues Ambassadeur du Roi à la Porte. De l'etablissement d'un Seminaire & d'un College pour l'instruction des Chretiens Orientaux*, in: *De la Croix* 1695, 261–266. Die Didaktik des Neugriechischen ebenso wie zugewanderte griechische Studenten wurden im pietistischen Halle an das *Collegium Theologicum Orientale* angegliedert (gegründet 1702), s. unten Teil II.

verstand. Deren Anwerbung war eines von mehreren Tätigkeitsfeldern, die auf die Missionierung der ‚orientalischen Christen‘ abzielten.⁷⁷ Die Wahrnehmung der Griechen als ‚Orientale‘ erhöhte deren kulturelle Alterität. Zu betonen ist jedoch, dass dieses Wahrnehmungsmuster auf eine hochspezialisierte gelehrte Elite beschränkt blieb und im Alten Reich schwächer verbreitet war, als die konfessionelle Typisierung als *Graeci*.

Es lässt sich somit festhalten, dass die Selbst- ebenso wie die Fremdwahrnehmung der orthodoxen Migranten aus dem Osmanischen Reich als ‚Griechen‘ nur selten ethnisch-national und vorwiegend religiös-konfessionell konnotiert war. Der Quellenbegriff ‚Griechen‘ soll deshalb im Folgenden offen und als Synonym für ‚griechisch-orthodox‘ oder ‚ostorthodox‘ verwendet werden. Diese Diktion wirkt auch entlastend, weil mit ihr vermieden wird, nach einer ‚wahren‘ Herkunft oder Identität der betroffenen Personen zu suchen und diese zu essentialisieren.

Welches römisches Reich? Der Begriff vom Heiligen Römischen Reich und dessen Wahrnehmung als Referenzrahmen bei den Migranten

Abgesehen vom Migrationsregime der Almosenfahrer, das die ganze Frühe Neuzeit hindurch belegt ist, haben die Migrationsregime der Studenten und Händler im 18. Jahrhundert ihren zeitlichen Schwerpunkt. Dieser zeitliche Rahmen fällt mit der Spätphase des Alten Reichs zusammen, für die eine Krise seiner Verfassungsinstitutionen und eine abnehmende Kraft zur Bildung einer einheitlichen Herrschafts- und Rechtsordnung diagnostiziert wurde. Mit seiner polyzentrischen Struktur, seiner ‚Vielstaaterei‘, seiner Dichotomie zwischen kaiserlichem Machtanspruch und dem Behauptungswillen der Territorialfürsten, seinem uralten Zeremoniell erschien das Reich nicht nur Samuel Pufendorf (in einer 1667 unter dem Pseudonym Severinus de Monzambano gedruckten Schrift) als „monströses“ Gebilde.⁷⁸

77 So heißt es im ersten Band von Callenbergs dreibändigem Werk *Einige Fürsorge für die alte orientalische Christenheit*: „Aus mehrern Merckmalen vermeinte ich wahrgenommen zu haben, daß es göttlicher Wille seyn möge, den beyden Theilen unsers orientalischen Instituti, welche auf die Juden und die Muhammedaner gerichtet sind, den dritten beyzufügen, welcher in einer nähern und mehrern Bemühung, der Beförderung des Heils der alten orientalischen Kirche zu dienen, bestehe“ (Callenberg 1750, S. 1); vgl. Moennig 1999; Haas 2017.

78 Mildere Deutungen stufte das Reich als „Mischverfassung“ ein, einem altüberkommenen, aber nicht mehr für zeitgemäß erachteten politischen Ordnungsmodell: Zur zeitgenössischen gelehrten Debatte, ob das Alte Reich als monarchische Verfassung (so etwa Dietrich Reinkingk), als aristokratische Verfassung (so etwa Jean Bodin und ihm folgend Bogislaw Philipp von Chemnitz alias Hippolithus a Lapide) oder als Mischverfassung (so etwa Henning Arnisaeus oder Hermann Con-

Eine Schwächung der Reichsverfassung verursachten im 18. Jahrhundert kriegerische Konflikte, in die die größeren Territorial- und Nachfolgestaaten, wie Preußen, Österreich, Kurhannover oder Kursachsen, hineingerieten (mit besonderer Folgewirkung etwa der Österreichische Erbfolgekrieg, 1740–1748, oder der Siebenjährige Krieg, 1756–1763). Diese Staaten waren territorial weit über die Reichsgrenzen hinausgewachsen, gehörten jedoch formal weiterhin zum Reichsgebilde dazu. Die Doppelrolle der Habsburger Kaiser als Oberhäupter des Reichsverbandes und als Landesherren der Länder des Österreichischen Reichskreises bzw. als Herrscher über Territorien, die außerhalb des Reichsgebietes gelegen waren, nahm immer widersprüchlichere Züge an. Auch verlor das Heilige Römische Reich aus Sicht des Wiener Kaiserhofes im 18. Jahrhundert zunehmend an Bedeutung.⁷⁹

Neuere Forschungen haben das Narrativ vom Niedergang und von den Defiziten der Reichsverfassung hinterfragt. Es wurde entlarvt als legitimationsstiftende Vorgeschichte des Zeitalters der (angeblich effizienteren) Nationalstaaten, die von der nationalistischen Historiographie bewusst inszeniert worden sei.⁸⁰ Würdigt man die Eigenheiten einer von Imperien dominierten politischen Welt, wie sie für die Vormoderne kennzeichnend war, so entpuppen sich einige der strukturellen Schwächen des Alten Reichs als Stärken; manche Interpreten erkennen gar Vorgriffe auf die dezentralisierte, föderale und multikulturelle Ordnung Europas und der Welt im Zeitalter der Globalisierung. Das auf den Westfälischen Frieden von 1648 folgende Jahrhundert war für das Alte Reich eine Epoche der politischen Stabilität, des Ausgleichs zwischen den konfessionellen Lagern, zudem eine Blütezeit für Kultur und Architektur und für die Entfaltung konfessioneller Minderheiten.⁸¹

Die Migration über entfernte Räume und die hochgradige Mobilität, die für die zu untersuchenden griechisch-orthodoxen Migrationsregime charakteristisch sind, lassen das Alte Reich als Bezugsrahmen zugleich viel zu weit und viel zu eng gefasst erscheinen.⁸² Zu weit erscheint es, weil die Migranten häufig nur ein bestimmtes Reichsterritorium als Destinationspunkt fokussierten; so etwa im Falle der in die habsburgischen Erblande (v. a. nach Wien) oder aber ins Kurfürstentum Sachsen

ring) zu deuten sei, Klueting 1999, S. 27–31; Ottmann 2006, S. 385–394; Stollberg-Rilinger 2008, S. 140–144; Schorn-Schütte 2009, S. 123 f., 174 f.

⁷⁹ Klueting/Schmale 2004. Zur Ambivalenz des Wiener Hofes als „Reichshof“ und „Kaiserhof“ Duindam 2012.

⁸⁰ Schindling 2001, S. 30 f.; Schilling 2002; Hartmann 2011, S. 21; Stollberg-Rilinger 2008; Wendehorst 2015.

⁸¹ Kittsteiner 2010, v. a. S. 100 f.; Hartmann 2011, v. a. S. 15, 279 ff.

⁸² Das Reich erstreckte sich in seiner Länge und Breite jeweils über ca. 900 km und man benötigte in etwa 30 Tage, um es zu durchqueren.

(v. a. nach Leipzig) migrierenden ‚griechischen Handelsmänner‘ oder im Falle der an den pietistischen Bildungsanstalten in Halle weilenden griechischen Studenten. Halle lag in der Nähe von Leipzig, gehörte aber zu Brandenburg-Preußen, das den politisch-normativen Bezugsrahmen für die griechische Migration der Studenten bildete. Zu eng gefasst erscheint das Reich angesichts der Tatsache, dass Angehörige aller drei Migrationstypen einem Bewegungsmuster folgten, das einen gesamt-europäischen Radius aufweist (das Russische Reich eingeschlossen).

Wieso also griechisch-orthodoxe Migrationen ins Heilige Römische Reich untersuchen? Zwei Argumente rechtfertigen ein solches Unterfangen. Das eine Argument betrifft die bereits angesprochene weitläufige, großräumige Eigenschaft der zu untersuchenden Migrationen. Nur in den seltensten Fällen vollzog sich die Einwanderung von Almosenfahrern, Studenten und Händlern griechisch-orthodoxen Bekenntnisses aus dem Osmanischen Reich linear von A nach B und wieder zurück. Es war vielmehr die Regel, dass die Migranten mehrere Territorien des Alten Reichs aufsuchten oder als Mitglieder eines Netzwerks kommunikativ oder kommerziell mit zahlreichen anderen Räumen in Kontakt standen. Die zu untersuchenden Migrationsregime waren nicht in bilaterale Netzwerke eingebettet, wie es für Migrationen zwischen Nationalstaaten ab dem 19. Jahrhundert eher typisch werden sollte. Sie waren Mitglieder multilateraler und transimperialer Netzwerke.

Das zweite Argument betrifft die Tatsache, dass die Migranten das Alte Reich als Bezugsrahmen ihrer Migrationspraktiken bewusst wahrnahmen. Das Alte Reich als ‚römisches Reich‘ zu interpretieren, hatte heilsgeschichtlich-eschatologische Implikationen, die es zum sakralen politischen Gebilde, zum ‚heiligen Reich‘ werden ließen. Die Bezeichnung ‚Römisches Reich‘ erhält ihren Sinn aus der biblischen Lehre von den vier Reichen (Daniel, 7). Als solches wurde es als legitime Fortsetzung des Imperium Romanum und somit als viertes und letztes Reich bis zur Wiederkehr Christi verstanden.⁸³ Die legitime Nachfolge des Imperium Romanum hatte bis 1453 aber auch das Byzantinische Reich (Ostrom) beansprucht. Wenn Griechisch-Orthodoxe, die sich aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum (post)byzantinischen Kulturkreis als „Rhomäer/Römer“ bezeichneten, den Kaiser des Alten Reichs als ‚römischen‘ ansprachen, war dies nicht bloß eine Anpassung an die landesübliche Herrschaftstitulatur. Es ließ die Deutung zu, dass sie ihn nicht bloß als Nachfolger in

⁸³ Siehe etwa in Dietrich Reinkingks *Tractatus de regimine seculari et ecclesiastico* von 1619, I/2, cp. 1, nr. 3, 22, 24. Reinkingk leitet den Titel des Heiligen Römischen Reiches als „römische“ bzw. „vierte Monarchie“ von Karl dem Großen ab und betont ferner den Umstand, dass es nach dem Untergang des oströmischen (byzantinischen) Reiches 1453 alleiniger Nachfolger sei. Die Bezeichnung des Reiches als „heilig“ (*sacrum*) und „römisch“ (*Romanum*) setzte sich nach dem Wormser Reichstag von 1495 durch. Maximilian I. (r. 1508–1519) war der erste, der sich als „erwählter römischer Kaiser“ bezeichnete (Schorn-Schütte 2009, S. 120, 123).

Westrom, sondern gar der byzantinischen Kaiserwürde betrachteten oder zumindest als treuhandlichen Verwalter der oströmischen Kaiserwürde bis zum (von manchen ersehnten) Sieg über die Osmanen und deren Restitution.⁸⁴

Bereits die Korrespondenz, die zwischen Vertretern der lutherischen Kirche im Herzogtum Württemberg und des ökumenischen Patriarchats in Konstantinopel Jeremias II. von 1573 bis 1581 ausgetauscht wurde, belegt einerseits, dass man am Bosphorus vom ‚römischen Reich deutscher Nation‘ Bescheid wusste, andererseits, dass dieser Briefverkehr Wissen über dessen politische Verfassung nach Konstantinopel vermittelte. So bat etwa Ioannes Zygomalas (1498–1584), der Rhetor des Patriarchen, den Tübinger Gräzisten Martin Crusius 1575 darum, dass er den Kaiser in Wien, den er als „Ρωμαίων Καίσαρος“, als Kaiser der Römer/Rhomäer titulierte, um finanzielle Unterstützung für ihn bitten möge.⁸⁵ Im Schreiben des Crusius und des Stuttgarter Hofpredigers Lukas Osiander vom Juni 1577 an den Patriarchen wird das Amt des Kurfürsten von Sachsen erläutert, der einer jener sieben Ersten („επτάπρωτους“) sei, die man hierzulande Kurfürsten („ελέκτωρες“) nenne. Ioannes’ Sohn Theodosios Zygomalas, Protonotarius des Patriarchen, beklagt hingegen gegenüber Crusius das verlorengegangene römische (also byzantinische) Kaisertum („νέον ρωμαίων είτε γραικών βασιλεία“).⁸⁶

Präzises Wissen über das Alte Reich diffundierte ferner das geographische Kompendium des Meletios von Athen (1661–1714). Meletios, später der Metropolit von Athen, war in den 1680ern in Venedig für das griechische Verlagshaus von Nikolaos Glykis tätig gewesen.⁸⁷ Meletios’ bezeichnet es als „Reich der Deutschen“ („Αυτοκρατορία των Γερμανών“). Er verweist auf die Festlegung des Modus der Kaiserwahl in der Goldenen Bulle („δια χρυσοβούλων“) von 1356. Im Reich seien weder der Kaiser ohne die Kurfürsten, noch die Kurfürsten ohne den Kaiser zur Regierung fähig, weshalb es vielleicht als Monarchie erscheine, aber eigentlich eine Republik („κοινότης“) sei, weil es auf gemeinschaftlicher Herrschaftsausübung gründe und zudem das Reichsoberhaupt gewählt werde. Meletios benennt in seinem Werk die unter Kaiser Maximilian I. eingeführten 10 Reichskreise („δέκα Κύ-

⁸⁴ Ab den 1720er Jahren entspann sich um den von Karl VI. unterstützten „Konstantinsorden“ von Wien aus ein Netzwerk, das auch griechisch-orthodoxe Kleriker und Händler in seine Reihen aufnahm, und dessen politisches Ziel darin bestand, auf den Ruinen des Osmanischen Reichs ein *sacrum imperium Romano-Byzantinum orientale* zu errichten (s. Gastgeber 2018, v. a. S. 365 und unten, S. 150–153).

⁸⁵ Brief vom 15. November 1575, zitiert nach Wendebourg 1986, S. 71.

⁸⁶ *Acta et Scripta*, 1584, S. 147. Theodosios’ Schreiben in Crusius 1584, S. 92; vgl. Rhoby 2005, S. 259.

⁸⁷ Zitiert wird das Kapitel über Deutschland („Περί της Γερμανίας“) aus der ersten, posthumen Ausgabe: Meletios 1728, Bd. 1, Buch 11, S. 155–204. Die Arbeit am Kompendium begann 1707 (Kontouma 2021, S. 239).

κλους“) und gliedert die Darstellung des Alten Reiches in Kapitel zu einzelnen Reichskreisen.⁸⁸ Die komplexe Vielfalt an Reichsständen simplifizierend unterteilt Meletios diese in drei Klassen („τρεις Τάξεις“): die Kurfürsten („Ελεπτόρων“), die weltlichen und geistlichen Reichsfürsten („των άλλων Πριγκίπων του Ιμπερίου, τόσον Εκκλησιαστικῶν, ὅσον και Λαϊκῶν“) sowie die freien Reichsstädte („των ελευθέρων Πόλεων“), wobei deren Quantifizierung ungenau ausfällt.⁸⁹ Auch der erste griechische Migrant im Alten Reich, der einen ausführlichen Bericht über seinen dortigen Aufenthalt (im Jahre 1546) hinterlassen hat, der Korfiote Nikandros Nukios, war mit der Anzahl und dem autonomen Status der freien Reichsstädte (er bezeichnet sie als „ελευθέρων ἤτοι αυτονόμων πόλεων“) vertraut und schildert adäquat den Modus der Kaiserwahl.⁹⁰

In den Suppliken orthodoxer Almosensammler, die an den Kaiser oder an andere Reichsstände gerichtet waren, findet sich bisweilen die Bezeichnung ‚Römischer Kaiser‘ oder es werden weitere Reichsstände angeführt und angesprochen. Die Mönche Hieremias und Parthenius vom Kloster Iviron (Berg Athos), die Geld sammelten, um von den ‚Türken‘ inhaftierte „Religiosen auß der gefänkhaus zu helfen“, sprechen in ihrem Ansuchen aus dem Jahre 1616 vom „Aller Durchleuchtigsten Großmechtigsten Unüberwindlichsten Römischen Kayser“.⁹¹ 1628 erbat ein Archimandrit Euthimios aus Konstantinopel ein kaiserliches Patent, das ihm die Durchführung von Sammlungen im ganzen Heiligen Römischen Reich („per il Sacro Romano Imperio“) gestatten möge. Das Sendschreiben des ökumenischen Patriarchen Paisios II. (r. 1726–1732), das am 1. Januar 1731 für den Archimandriten Theoklitos Polyeidis vom Iviron-Kloster und für dessen Almosentournee ausgestellt

88 Nach einem einleitenden Kapitel folgen in Buch 11 von Meletios’ *Geographie* Kapitel zu 10 geographischen Regionen, die fast durchgehend mit Reichskreisen übereinstimmen. Es fehlt lediglich ein Abschnitt zum Burgundischen Reichskreis, der allerdings einleitend erwähnt wird („Βουργουνδικός κύκλος“, S. 157). Stattdessen endet das 11. Buch mit einer Darstellung Böhmens, das kein Reichskreis war (s. Kap. 11).

89 Ebd., S. 157. Korrekt ist die Bezifferung der Kurfürsten mit 8, da 1648 Bayern als achties Kurfürstentum hinzukam. Die zweite Gruppe wird ungenau definiert, die sich aus 300 Herrscherpersonen zusammensetzt, die alle den Kaiser als Höchsten anerkennen. Es bleibt unklar ob hier die auf den Reichstagen vertretenen Reichsstände oder die reichsunmittelbaren Stände gemeint sind. Die Anzahl von 87 Reichsstädten ist zu hoch gegriffen. Nach 1648 besaßen nur 51 Städte diesen Status (Hartmann 20011, S. 32–36; Neuhaus 2010, S. 19–38).

90 Die Schilderung der Kaiserwahl in Nukios 1968, § 18, S. 94. Vgl. zum Rechtsstatus von Augsburg und Ulm §10, S. 76, §12, S. 78. Nukios beziffert die Anzahl freier Reichstädte mit 70 (§35, S. 134). Vgl. unten, S. 30–32.

91 Gesuch vom 15. September 1616, HHStA, RHR, GRat Feud, Patentes und Steckbriefe, 1–41.

worden war, zählt in der Anrede so gut wie alle Variationen territorialer Herrschaft auf, die es im Alten Reich gab.⁹²

Auch aus der Gruppe der griechischen Händler sind Quellen überliefert, in denen der Kaiser in Wien als ‚Römischer Kaiser‘ angesprochen oder dessen ‚Römisches Reich‘ erwähnt wird. Eine Flug- und Werbeschrift aus dem Jahre 1720 richtete sich an alle griechischen Händler, die im Reich Karls VI., des Kaisers der Römer („αυτοκράτωρος των Ρωμαίων“), Handel trieben.⁹³ In der Wiener Kon-skription osmanischer Untertanen von 1766/67 nannten manche griechischen Händler das weitläufige „Römische Reich“ als ihren Operationsbereich, wobei mit dem Begriff Orte angezeigt wurden, die nicht zu dessen entstehenden Nachfolge-staaten Sachsen, Preußen oder der Habsburgischen Monarchie gehörten.⁹⁴ In einer internen Korrespondenz von 1784 der Gemeinde zum Hl. Georg in Wien, die sich nur aus Griechisch-Orthodoxen zusammensetzte, die osmanische Untertanen waren, ist die Rede von vielen Griechen („Rhomäern“), die nun zu Untertanen des „Kaisers der Römer“ würden – also die sich in jener Zeit herausbildende Gruppe griechischer Migrant*innen in Wien, die unter die habsburgische Botmäßigkeit getreten waren und 1787 eine zweite, eigene Gemeinde (zur Hl. Dreifaltigkeit) ins Leben riefen.⁹⁵ Einer von ihnen, der Händler Demeter Theocharides, wurde 1784 habs-burgischer Untertan. In dem Theocharides’ verliehenen kaiserlichen Patent wird bescheinigt, dass er sich der „Bothmäßigkeit“ der „röm[isch]: kais[erlichen]: zu Ungarn und Böhme[n] König[lich]: apostoll[ischen]: Majestät“ unterworfen habe.⁹⁶ Noch 1801, kurz bevor die historische Existenz des Alten Reichs endete, sprachen Griechen den Habsburger Herrscher in Wien als „römischen Kaiser“ an. So wird im Ehekontrakt von Georg Johann von Karajan (1743–1813), einem einflussreichen Händler und eine prägende Gestalt der Griechengemeinde Wiens, der letzte Kaiser

92 *Das Schreiben Des Allerheiligsten Patriarchen Paisii und Eines ganzen Synodi* [etc.], AFSt/M5 C 5: 16, fol. 5. Das Dokument des Archimandriten Euthimius in HHStA, RHR, GRat Feud, Patentes und Steckbriefe, 1–172.

93 Die Flugschrift wirbt um pekuniäre Unterstützung für eine „Gesellschaft der Griechen und neuen Vasallen seiner katholischen Majestät, des Kaisers der Römer“ („Σοσιετὰς των Γραικῶν, νεοβασιλέων της αυτού καθολικής μεγαληώτιτος αυτοκράτωρος των Ρωμαίων“), s. Archivio Storico Propaganda Fide, S. C., Greci, Bd. 2 (1701–1756), fol. 243r. Eventuell handelt es sich hierbei um den erwähnten Konstantinsorden, s. unten, S. 287.

94 Nr. 43 (Mahau Malavistian): „wäre er theils in Kaiserlich-Königlichen Erblanden, theils aber in Sachsen, und dem Römischen Reich gewesen“; Nr. 58 (Georg Buno): „verkaufe solches theils in Kaiserlich-Königlichen, theils in Sächsischen und Preußischen Landen, theils auch in dem Römischen Reich“; Enepekidis 1959, S. 23, 30.

95 „Ρωμαίους οίτινες υπεγράφησαν εις την εδώ αυτοκρατορίαν του Καίσαρος των Ρωμάνων“ (Ef-stratiadis 1912, S. 167). Zur Entstehung der Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit Ransmayr 2018, S. 90–108.

96 Urkunde vom 18. Dezember 1784, AHD, G19, F2.

des Alten Reichs als „l'augustissimo Imperatore, e Ré de Romani Francesco II“ angeredet.⁹⁷ Dass sich griechisch-orthodoxe Migranten bewusst waren, im Heiligen Römischen Reich zu sein, ist folglich kaum in Abrede zu stellen.

2 Frühe Migranten: Überblick über Migration im 16. Jahrhundert und während des Dreißigjährigen Krieges

Migrationen vor der Frühen Neuzeit und im 16. Jahrhundert

Bereits vor der Frühen Neuzeit kamen Migranten griechisch-orthodoxen Bekenntnisses aus dem Byzantinischen Reich ins westliche *Sacrum Romanum Imperium*. Deutsche Fürsten und byzantinischer Kaiser unterhielten diplomatische ebenso wie kulturelle Beziehungen. Diese kamen auch durch dynastische Hochzeiten zustande, etwa durch Prinzessinnen aus Byzanz, die im 12. und 13. Jahrhundert als Gemahlinnen Babenberger Herzöge nach Regensburg und Wien migrierten. So heiratete der Herzog von Bayern und Markgraf von Österreich Heinrich II. („Jasomirgott“) (1107–1177) um 1148 Theodora Komnena (1134–1184), die Nichte des byzantinischen Kaisers Manuel I. Komnenos (1118–1180). Der Herzog von Österreich Leopold VI. (1176–1230), der Enkel des besagten Ehepaars, ehelichte im November 1203 in Wien eine weitere Theodora (ca. 1180–1246), die Enkelin des byzantinischen Kaisers Alexios III. Angelos (1160–1211).⁹⁸ Der Lehrer der 1804 gegründeten griechischen Schule in Wien Eugen Zomarides spricht Anfang des 20. Jahrhunderts in einer im Manuskript verbliebenen Geschichte der Griechen in Wien diesbezüglich verklärend von „diesen Griechinnen und ihrem zahlreichen Gefolge“, die damals „so manches von byzantinischer Kunst und feiner griechischer Sitte in Wien eingeführt“ hätten.⁹⁹ Als Folge der diplomatischen Beziehungen zwischen dem deutschen Kaiserhof, der päpstlichen Kurie in Rom und dem byzantinischen Kaiserhof kam es auch im 15. Jahrhundert am Rande der Konzile von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449) zu Zuwanderungen von Byzantinern (von Gelehrten und diplomatischen Akteuren wie Manuel Chrysolaras oder Nikolaos Eudaimonoiannes).¹⁰⁰

In den Dekaden vor und nach der osmanischen Eroberung Konstantinopels (1453) hatte die Auswanderung byzantinischer Gelehrter nach Europa zwar primär

⁹⁷ Heiratsvertrag zwischen Karajan und den Eltern seiner Braut Soitza Domnanda vom 28. September 1801, geschlossen in Triest, WStLA, Merkantilgericht, A3, Firmenakten 1 K126: Karajan Georg Johann, fol. 1.

⁹⁸ Rhoby 2012.

⁹⁹ Das Manuskript stammt von ca. 1910–1916. Zomarides in Ransmayr 2018, S. 702–712, Zitat S. 703.

¹⁰⁰ Geanakoplos 1994, S. 28.

Italien zum Ziel und ihr Transfer von (Sprach)Wissen wurde zum Träger der kulturellen Bewegung der Renaissance. In den italienischen Universitäten hatten sie aber auch deutsche Studenten zu Hörern, die Wissen über die Kulturen und Sprachen des Byzantinischen Reiches in den deutschsprachigen Territorien bekannt machten (wie der Nürnberger Chronist Hartmann Schedel, der 1463 Schüler des Demetrios Chalkokondyles in Padua war, oder der Großonkel Melanchthons und Humanist Johannes Reuchlin, der 1473 in Rom Ioannes Argyropoulos hörte).¹⁰¹ Griechen aus der seit 1204 zum venezianischen *stato da mar* gehörenden Insel Kreta spielten hingegen in der Frühgeschichte der Universität von Leipzig eine Rolle. Deren Gründung wurde 1409 vom Gegenpapst Alexander V. (dem gebürtigen Kreter Petrus Philargi, auch Petrus de Candia) bestätigt.¹⁰² „Der einzige Grieche, der im 16. Jahrhundert an einer deutschen Universität lehrte“, so Nikos Panajotakis im Hinblick auf Aemilius Portus (1550–1614/15) in Heidelberg, war hingegen Sohn des wegen seiner Sympathien für die Reformation aus Venedig nach Genf geflüchteten Gelehrten Franciscus Portus (1511–1581), ebenfalls aus Candia gebürtig.¹⁰³

Andreas Link und Mathieu Couderec haben empirisch und prosopographisch erforscht, wie die Migration von Griechen nach Europa im 15. und zu Beginn des 16. Jahrhunderts zunahm. Diese Migration war jedoch auf andere europäische Räume konzentriert (abgesehen von Italien v. a. Frankreich und England).¹⁰⁴ Noch zu erwähnen ist ein frühes Ereignis habsburgisch-osmanischer Diplomatiegeschichte: die vom griechischen Händler Andreas Graecus Pontecaracce (oder Pontcaracca) geleitete osmanische Gesandtschaft an den Hof Maximilians I. Zum Zweck, einen Waffenstillstand mit den Osmanen auszuhandeln, trafen sich beide am 24. Juli 1497 nahe dem Zisterzienserstift Stams bei Innsbruck.¹⁰⁵

Die Dokumentation zur Einwanderung von Griechisch-Orthodoxen ins Alte Reich nimmt im 16. Jahrhundert und präziser ab den 1540er Jahren stark zu und

101 Ebd., S. 30f., 33f.; vgl. Cammelli 1941, S. 143. Zu byzantinischen Emigranten in Italien Binner 1981.

102 Vgl. Geanakoplos 1994, S. 37. Der einzige griechische Student, der im 15. Jahrhundert an einer deutschen Universität identifizierbar ist, ein „Jacobus de Candia“, der 1487 in Leipzig immatrikuliert wurde, steht vermutlich im Zusammenhang mit der Rolle Philargis' bei der Universitätsgründung (Grimm 1989, S. 129).

103 Panajotakis 1994, S. 139.

104 In der empirischen Studie zur byzantinischen Emigration und ihren Auswirkungen auf wissenschaftliche und urbane Entwicklung in Europa von Link 2022 spielen Orte im Alten Reich kaum eine Rolle; vgl. auch Harris 1995. Zur byzantinischen Emigration nach Frankreich und England Couderec 2022.

105 Janssen 1872, S. 620 ff; vgl. zum Treffen beim Kloster Stams die Berichte an die Kurie, die vor und nach dem Treffen vom päpstlichen Legaten Leonello Chierregati verfasst wurden, vom Kaiserhof in Füssen, 16. Juli 1497, in RI, Bd. 14, 2, 1, Nr. 5080, S. 180–182 und aus Telfs, 25. Juli 1497, ebd., Nr. 5109, S. 185 f.

bringt nun eine Vielfalt an Migrationen ans Licht (von Diplomaten, Hofmusikern, Almosensammlern, Söldnern, Händlern). Die gesteigerte Aufmerksamkeit jener Bewohner des Alten Reichs, die nun Dokumente über griechische Migranten produzierten, ist eine Konsequenz des Ereignisses der Reformation und des dadurch zunehmenden Interesses aller konfessionellen Lager an den postbyzantinischen/osmanischen Griechen und am Zustand ihrer Kirche.

Spätestens seit Philipp Melanchthon (1497–1560) erkannten Vertreter der ‚protestierenden‘ Konfessionen im Alten Reich die Möglichkeit, sich von den Ostchristen im Osmanischen Reich Schützenhilfe zu holen; wurde deren vom Papsttum unabhängig gebliebene Kirche und dogmatische Überlieferung doch für besonders altehrwürdig und authentisch gehalten.¹⁰⁶ Sehr ergiebig sind die durch Protagonisten der lutherischen Reformation, wie Philipp Melanchthon in Wittenberg, David Chyträus in Rostock oder Jacob Andreae und Martin Crusius in Tübingen, überlieferten Aufzeichnungen zu Interaktionen mit Griechen als Vertretern der Osthodoxie. Vor allem Martin Crusius ist, dank seiner gedruckten Werke (wie die *Turcograecia* von 1584) und dank seiner mehrere Tausend Seiten zählenden Diarien, gewissermaßen der ‚Seismograph‘, der eine Abbildung der Bewegung von Griechen und ihrer Netzwerke im Alten Reich für das 16. Jahrhundert ermöglicht.¹⁰⁷ Die Kontakte des Alten Reichs zur orthodoxen Kirche und die Einwanderung von Griechisch-Orthodoxen hierhin als eine Geschichte von – mal weniger, mal mehr freundschaftlichen – Beziehungen zu Vertretern der protestantischen Kirchen darzustellen, birgt jedoch Gefahren. Einerseits werden hierdurch die Beziehungen von Migranten zu Anhängern der katholischen Konfession vernachlässigt. Andererseits läuft man Gefahr, der von anti-katholischer Polemik geprägten Perspektive protestantischer Akteure zu viel Glauben zu schenken, wenn man sie zu Kronzeugen der Immigration und der konfessionellen Gesinnung von Migranten macht.¹⁰⁸

Eine Quelle, die sich deshalb gut als Anfangspunkt eignet, ist der Reisebericht eines Migranten in kaiserlichen Diensten, Nikandros (auch Andronikos) Nukios

106 Wendebourg 1986, S. 19; vgl. Benz 1949. Zu den Hoffnungen der anglikanischen Kirche, Kontakte zu den Griechisch-Orthodoxen und zu anderen Ostchristen aufzubauen, und dem „optimistic ecumenicalism“ der englischen Kapläne in Aleppo im 17. Jahrhundert Mills 2020, Teil IV.

107 Crusius ist von zentraler Bedeutung, um die Zuwanderung von Almosenfahrern zu rekonstruieren (s. Teil I).

108 Problematisch ist diesbezüglich Ernst Benz' Studie zu Melanchthons griechischen Gäste in Wittenberg (s. etwa Benz 1949, S. 49). Einen erheblichen Fortschritt erbringt die Studie von Dorothea Wendebourg zum Briefwechsel zwischen den Tübinger Theologen und Konstantinopel (1573–1581), die die auf beiden Seiten vorhandenen kirchen- und konfessionspolitischen Interessen, sowohl der Württembergischen Kirche als auch des Ökumenischen Patriarchen, klar herausstellt (Wendebourg 1986). Vgl. Karmiris 1963; Hering 1968, 1981.

(Νούκιος), über seine Reise durchs Alte Reich im Jahre 1546. Nukios stand in den Diensten des kaiserlichen Gesandten Gerhard Veltwyck (1505–1555), der in Istanbul im November 1545 einen anderthalbjährigen und im Juni 1547 einen fünfjährigen Waffenstillstand zwischen Habsburgern und Osmanen aushandelte. Als Veltwyck während seiner ersten Gesandtschaft in Venedig weilte, hatte sich Nukios, der aus dem venezianischen Korfu stammt, von ihm als Reisebegleiter (wegen seiner Sprachkenntnisse?) anstellen lassen. Auf der Rückreise von ihrer ersten Mission und auf dem Weg zum Hof Karls V. (r. 1520–1556) in Brüssel wanderten Nukios und Veltwyck über Italien ins Alte Reich ein. Über die dort gemachten Erfahrungen verfasste Nukios einen in der Frühen Neuzeit unveröffentlicht gebliebenen Reisebericht.¹⁰⁹ Dieser Text, dessen Autor in Venedig als Kopist und Herausgeber literarischer Werke (etwa einer Äsopausgabe von 1543) tätig war, gewährt in gelehrtem Griechisch nicht nur interessante Einblicke in die Voraussetzungen der Mobilität von Angehörigen diplomatischer Apparate. Er vermittelt auch einen Eindruck, wie Griechen Mitte des 16. Jahrhunderts das Alte Reich, die Städte und Menschen dort sowie die konfessionellen Konflikte wahrnahmen. Ausführlich beschrieben werden die Orte, die auf ihrer Route lagen (Innsbruck/Σπρουχία, Augsburg/Αυγούστην, Ulm/Ούλημω, Speyer/Σπίρη, Worms/Βουρμίσιον, Mainz/ Μαγουντία, Köln/Αγρυπίνην/Κολωνία, Aachen/Ακουίσγραναν).¹¹⁰

Nukios' Beschreibung der konfessionellen Auseinandersetzungen im Alten Reich und der von Luther und Melanchthon eingeführten neuen religiösen Lehren ist die älteste ihrer Art aus der Feder eines Griechen (der als Untertan Venedigs auch dem katholischen Glauben angehört haben könnte). Seine Reise fand im Jahr von Luthers Tod statt, wobei die Einreise über Trient erfolgte, wo gerade eine Synode der Bischöfe („σύνοδος επισκόπων“) stattfand, also die im Dezember 1545 (dem Terminus post quem für die Reise des Griechen ins Alte Reich) einsetzende erste Sitzungsperiode des Konzils von Trient.¹¹¹ Ein Exkurs zu den, wegen ihrer Gelehrsamkeit durchaus gewürdigten, Reformatoren Luther und Melanchthon wird anlässlich des Aufenthaltes in Augsburg präsentiert. Hier trafen die Reisegefährten erstmals auf Anhänger der Reformation, die sich, so Nukios, wie ein Lauffeuer im

¹⁰⁹ Zu Veltwycks Gesandtschaften Malina 1968, S. 48. Moderne Editionen von Nukios' *Apodemiai* in Foucault 1962 und Malina, ebd. Diese beruhen auf zwei Handschriften des Reiseberichts, die eine befand sich im Besitz von Bischof William Laud (Bodleian Library, *Codex Bodleianus Laudianus* 19), die andere wird im Escorial aufbewahrt (*Condex Scorialensis* Ψ – IV – 16).

¹¹⁰ Nukios 1968, §9–14 (vgl. die Exkurse zu weiteren wichtigen Städten an Rhein und Donau in §12–13).

¹¹¹ Ebd., §7. Terminus ante quem für Nukios' Reise ist der Juni 1546, als sich Veltwyck wieder auf dem Weg nach Konstantinopel befand. Vermutlich fand die Reise im Frühjahr oder Frühling 1546 statt.

Reich ausbreite.¹¹² Auch mit Merkmalen der politischen Ordnung des Reichs (wie die Kaiserwahl oder dem Status der Reichsstädte) war Nukios vertraut. Krönender Abschluss des Berichts des Griechen ist ein Exkurs über das fremdartige Getränk, das dort exzessiv konsumiert werde, das Bier („κερβεσία“, „κερβησία“, „βήρρα“), das aus gemalzter Gerste und „Blättern wilden Weines“ („φύλλα άγριας αμπέλου“) – also Hopfen – gebraut werde.¹¹³

Auffällig an Nukios' Reiserelation ist, dass nur im Falle katholischer Territorien von längeren Aufhalten, freundlichen Interaktionen mit Reichsbewohnern und mobilitätsfördernden Hilfeleistungen die Rede ist.¹¹⁴ Entsprechende Angaben fehlen in den Ausführungen zu Aufhalten in Städten, die die Reformation eingeführt hatten, wie Augsburg oder Ulm. Der kaiserliche Gesandte und sein griechischer Begleiter, deren Reise am Vorabend des Schmalkaldischen Krieges (1546–1547) stattfand, steuerten in einer Art ‚Inselhopping‘ katholische Territorien an, weil dort die Unterstützungsbereitschaft für sie wohl höher war.

Der nächste Grieche, von dem die Rede sein soll, stand ebenfalls in den Diensten eines katholischen Herrscherhofs im Alten Reich, und zwar jenem des bayerischen Herzogs Albrecht V. (r. 1550–1579). Es handelt sich um den aus Kreta stammenden Sänger und Musiker Frangiskos Leondaritis (Φραγκίσκος Λεονταρίτης), der in einer Honorarabrechnung der Wiener Hofkammer von 1562 als „Francisco Greco“ bezeichnet wird.¹¹⁵ Leondaritis, dessen Lebensweg durch die reiche Quellensammlung von Nikos Panajotakis fassbar ist, kam 1518 als unehelicher Sohn eines aus der Peloponnes stammenden katholischen Geistlichen zur Welt. In seiner Heimatstadt Chandax (Heraklion) schlug er die Priesterlaufbahn ein und war als Organist der Tituskathedrale tätig. 1549 fand er in Venedig im Mar-

112 Nukios betont, dass ihre dogmatischen Lehren, etwa was die Verehrung der Heiligen, das Fasten, die Eucharistie oder das Priester- und Mönchtum angeht, sich in diametralem Gegensatz zu seiner Kirche („καθ' ημάς εκκλησίας“) befänden, wobei unklar ist, ob mit „seiner“ die katholische oder die griechisch-orthodoxe Kirche gemeint ist (ebd., §11, S. 76–78). Siehe auch zur Bewegung der Wiedertäufer in Münster ebd., §17.

113 Ebd., § 37, S. 136.

114 Die Kardinäle in Trient boten ihre Unterstützung an (§ 7, S. 70). Die Stadtregierung Innsbrucks ließ sie mit Reiseproviand versorgen (§ 9, S. 73). In Dillingen/Τυλλέγιον habe sie ein Kardinal, offenbar der Augsburger Fürstbischof Otto Truchsess von Waldburg (r. 1543–1573), überaus freundlich aufgenommen und bewirtet (§12, S. 80). Auch in einer Mönchsklausel zwischen Dillingen und Cannstadt, im Fürstbistum Speyer und im geistlichen Kurfürstentum Mainz seien sie ähnlich gut behandelt und versorgt worden (§12–14, S. 80 ff).

115 FHKA, SUS, HZAB, Hofkammerarchiv, Hofzahlamtsbuch, Nr. 21 (1566) fol. 647r; Eintrag vom 22. Mai 1566: „Orlando di Lasso der Durchleuchtigen, Hochgeborenen fürsten und Herrn Albrechten, Herzogen in Bayern, Cappelmaister, funfzig gulden. Mer zwayen Irer fl. gn. Capellsingern, mit namen francisco Greco, Altisten, vierzig gulden und ainem Bassisten, Ricardus genannt, dreissig gulden“ (Panajotakis 1990, S. 152, Nr. 94).

kusdom als Kantor Anstellung. Über die Vermittlung des Augsburger Magnaten Johann Jakob Fugger (1516–1575), für dessen Hochzeiten er Motetten komponierte, sowie weiterer Händler, die in Venedig aktiv waren, kam er 1562 an den bayerischen Hof, wo Orlando di Lasso Kapellmeister war. Er blieb dort bis 1566.¹¹⁶

Mit Nukios und Leondaritis begegneten wir bisher Migranten, deren Herkunft und Migration enge Kontakte zu katholischen Milieus nahelegen. Blicken wir nun nach Wittenberg und auf die griechisch-orthodoxen Gäste Philipp Melanchthons (1497–1560). Melanchthon stand bereits im Jahre 1543 mit dem gelehrten und in Venedig ansässigen Korfioten Antonios Eparchos brieflich im Kontakt.¹¹⁷ Später begegnete er aber auch mehreren osmanischen Griechen persönlich. Als Melanchthons erste Bekanntschaft mit einem Griechen gilt der Söldner in kaiserlichen Diensten Jakobus Basilikus Heraklides. Heraklides war von den Osmanen seiner Herrschaftsrechte beraubt worden und führte den Titel des Despoten von Samos und Markgrafen von Paros („δεσπότης Sami et marchio Pari“).¹¹⁸ Heraklides weilte 1550 und erneut 1556 bei Melanchthon in Wittenberg.¹¹⁹ Ob es sich bei dieser Gestalt um einen Hochstapler handelte, der laut einigen Quellen seine Herrschafts- und Adelstitel frei erfunden oder sogar erschlichen hatte, ist aus heutiger Sicht schwer zu überprüfen. Weil er Anfang der 1560er Jahre als Herrscher des osmanischen Satellitenfürstentums der Moldau dort die Reformation einzuführen versuchte, war er hochumstritten. Die Quellen berichten nur auf parteiiche Weise über ihn. Möglicherweise entstammte er einer Familie, die der griechischen Gemeinde Malta angehörte, die sich nach der osmanischen Vertreibung des Johanniterordens aus Rhodos auf dieser Insel ab 1530 formierte. Er soll 22 Jahre lang als Söldner in den Diensten Karls V. gestanden und bei seiner Verabschiedung (1555) ein Adelspatent ausgestellt bekommen haben und zum Reichsgrafen gemacht worden sein.¹²⁰

116 Panajotakis 1990 und ders., 1994.

117 Eparchos verfasste einen langen Brief an Melanchthon, aus Venedig, vom 22. Februar 1543, also noch zu Lebzeiten Luthers, s. in Crusius 1584, S. 543–545; vgl. zu Eparchos und Melanchthon Benz 1949, S. 4–33 und die deutsche Übersetzung des Briefes ebd., S. 6–12.

118 So laut Melanchthons Empfehlungsbrief für Heraklides, adressiert an Henricus Buscoducensis am dänischen Hof, vom Juni 1556, in: Legrand 1889, S. 281f.; vgl. Benz 1949, S. 40f.

119 Crusius druckt einen Brief des Heraklides an Melanchthon ab, der im November 1555 aus Brüssel nach Wittenberg gesandt wurde. Mit ihm wollte sich der Grieche beim Reformator in Erinnerung rufen, vermutlich um seinen zweiten Aufenthalt in Wittenberg vorzubereiten, s. Crusius 1584, S. 556.

120 Zu Heraklides Benz 1949, S. 34ff (mit Abdruck des Adelspatents Karls V., ebd., S. 254), allerdings unkritisch und einseitig aus der Perspektive Melanchthons; Quellensammlungen in Legrand 1889 und Iorga 1900. Zur möglichen Herkunft aus Malta Pippidi 2000. Laut Runciman (1970, S. 233–237) hieß er eigentlich Jakob Basilikus Marchetti und gab sich den Zunamen „der Heraklide“, um eine Abstammung von der gleichnamigen byzantinischen Kaiserfamilie vorzutäuschen.

Wenig Beachtung fand bisher eine Bekanntschaft Melanchthons, die er bereits 1541 in Regensburg machte, wo im April und Mai der Reichstag und Religionsgespräche stattfanden. Er lernte dort einen Schullehrer aus Patras (Peloponnes) namens Franciscus Magera kennen. Magera, der in dem von Melanchthon ausgestellten Empfehlungsbrief als „vir Graecus“ bezeichnet wird, sammelte für seinen während kriegerischen Ereignissen in Gefangenschaft geratenen Bruder das Lösegeld. Der Grieche versorgte den Reformator mit Informationen zum Zustand der orthodoxen Kirchen und der Gelehrten in Griechenland.¹²¹ Die Beispiele des Heraklides und Mageras offenbaren bereits, dass Empfehlungsbriefe, die von einflussreichen Persönlichkeiten im Alten Reich ausgestellt wurden, für die Mobilität von Migranten aus dem Osmanischen Reich großen strategischen Wert besaßen. Gleichermassen offenbaren sie, dass Griechen den wissenshungrigen Reformator und Gräzisten Melanchthon mit Informationen belieferten, gewissermaßen ihr mitgebrachtes Wissen gegen Unterstützung eintauschten.

Aber verweilen wir noch kurz bei der Frage, wie es überhaupt dazu kommen konnte, dass Griechen – wie Jakobus Heraklides – als Söldner in die Dienste Karls V. gelangten. Wie kam es zu diesem militärischen Dienstverhältnis von Fernmigranten aus dem Osmanischen Reich? In der Folge der osmanischen Eroberungen des 15. Jahrhunderts oder späterer kriegerischer Ereignisse ausgewanderte und entwurzelte Griechen und Albaner (in den Quellen werden sie auch als Makedonen, Epiroten oder Himarioten bezeichnet) boten in dieser Zeit ihre militärischen Dienste dem Königreich Neapel und der Republik Venedig an.¹²² Ein Reiterkontingent von Epiroten, das 1532 bei der Eroberung der Festungsstadt Koroni (Peloponnes) durch den kaiserlichen Admiral Andrea Doria (1466–1560) im Feld gestanden hatte, wechselte nach der Rückeroberung dieser Stadt durch die Osmanen im Jahre 1534 in den Dienst Karls V. und residierte an dessen Hof. Laut dem Rostocker Reformator David Chyträus (1530–1600), der ebenfalls von Jakobus Heraklides aufgesucht wurde (vor 1558) und mit dem er sich „de statu Ecclesiarum in Graecia“ unterhalten habe, hatte dieser eine Führungsposition im besagten epirotischen Regiment Karls V. innegehabt.¹²³ Die militärischen Operationen Andrea Dorias auf

121 Benga 2001, S. 46. Laut seinem Empfehlungsschreiben wurde der Grieche in Regensburg bei ihnen vorstellig und man habe sich mit ihm „de studiis et ecclesiis eius gentis“ unterhalten. Siehe das Empfehlungsschreiben für Magera, das von Melanchthon, Martin Bucer, Wolfgang Musculus und anderen anwesenden einflussreichen Reformatoren mitunterzeichnet wurde, 9. Mai 1541, FB Gotha, Chart. A 123, fol. 48r/v.

122 Zu einem „regimento macedone“ im Königreich Neapel Falcetta 2016, S. 46; zu griechischen und albanischen Söldnern im Dienst der Republik Venedig Mallet/Hale 1984, S. 454f.; vgl. auch Sathas 1885.

123 Chyträus 1561/1999, S. 13.

der Peloponnes und die darauf folgenden osmanischen Repressalien waren nicht nur Ursache für die Migration des Almosensammlers Magera und des Söldners Heraklides, sondern auch des ersten Griechen, den Martin Crusius zu Gesicht bekam, und zwar noch in Memmingen und noch vor seiner Berufung zum Professor in Tübingen. So suchte ihn dort 1557 Nicolaus Kali aus Koroni auf, der als Folge des erwähnten kriegerischen Ereignisses 1534 in osmanische Gefangenschaft geraten war und für seine Befreiung Geld sammelte.¹²⁴

Es sind noch zwei weitere griechische Gäste des Melanchthon überliefert. 1558 hielt sich ein Grieche namens Stephanus Caesarensis (aus Caesarea in Kapadokien) in Wittenberg auf, der ebenfalls Almosen sammelte. Er sei angeblich wegen seiner Weigerung, zum Islam zu konvertieren, von den „christenfeindlichen Agarenen“ („οι χριστιανόμαχοι αγαρινοί“) versklavt worden. Melanchthon, der den Griechen schon allein wegen seines Herkunftsortes als Nachkommen und Mithürger des Kirchenvaters Basilius von Caesarea (ca. 330–369) ins Herz geschlossen hatte, unterstützte ihn mit Geld und gab ihm praktische Tipps hinsichtlich der Sicherheit verschiedener Reiserouten im Alten Reich.¹²⁵ Neben den erwähnten Migranten Francisus Magera, Stephanus Caesarensis und Nicolaus Kali wissen wir auch von der Almosensammlung eines Michael Rally Palaeologus, der für seine Kollekte 1566 in Wien ein kaiserliches Patent ausgestellt bekam. Der Migrationstypus des Almosenfahrs war im Alten Reich somit bereits Mitte des 16. Jahrhunderts voll entwickelt. Diese Migrationsform, die auch aus byzantinischer Zeit belegt ist, existierte im Alten Reich lange bevor Crusius begann, die Besuche von Almosenfahrern in seinen Diarien und Schriften zu dokumentieren.¹²⁶

Vom 20. Mai bis Ende September 1559 weilte schließlich ein griechischer Diakon namens Demetrius bei Melanchthon in Wittenberg. Er beflügelte den Wunsch des Reformators, direkt mit dem orthodoxen Kirchenoberhaupt in Konstantinopel in Kontakt zu treten.¹²⁷ Crusius zufolge, der in seiner *Turcograecia* von dieser Episode ausführlich berichtet, soll Demetrius, der in den Quellen mal als Serbe („vir

124 Crusius 1584, S. 63 f.

125 „renouabatur memoria Philippo Melanchthoni, Basilij Episcopi: quem, ciuem huius solebat appellare“ (Crusius 1584, S. 555). Crusius druckt auch das Sendschreiben ab, das vom ökumenischen Patriarchen Dionysios II. († 1546–1556) für diesen Almosenfahrer im Juni 1554 ausgestellt wurde. Aus ihm geht hervor, dass Stephanus nach überstandener Marter und Gefangenschaft ein Pfandgeld von 60.000 Aspern aufreiben müsse, da seine Söhne als Geiseln an seiner statt in Gefangenschaft genommen wurden, s. ebd., S. 552–554.

126 Das Patent für „Michaëlem Rally Palaeologus ex Imperatorum Constantinopolitanorum familiae“, der wegen widrigen Geschicks verarmt sei, von 1566 in HHStA, RHR, Grat Feud Patentes und Steckbriefe, Nr. 3–89.

127 Bereits Jakobus Heraklides hatte angeboten, dieses Herzensanliegen Melanchthons zu unterstützen und einen Kontakt nach Konstantinopel zu vermitteln, s. Runciman 1970, S. 235.

rascianus“), mal als Ungare („Hungarus“) bezeichnet wird, wegen eines offiziellen Auftrags im Alten Reich geweiht haben. Dass dieser, wie Crusius behauptet, darin bestand, für die griechisch-orthodoxe Kirchengspitze Erkundigungen über die lutherische Konfession einzuholen, darf bezweifelt werden.¹²⁸ Wenn dann tat er dies auf eigene Faust oder wegen einer ganz persönlichen Zuneigung zur lutherischen Lehre. Tatsächlich engagierte sich Demetrius später unter der Regierung des Jakobus Heraklides in der Moldau für die Einführung der Reformation und musste deshalb nach dessen gewaltsamer Absetzung 1563 um seine Zukunft als orthodoxer Kleriker bangen.¹²⁹ Demetrius' Aufenthalt in Wittenberg stellte eine seltene Gelegenheit dar, um die Fühler der Reformation bis nach Konstantinopel auszustrecken. Melanchthon gab ihm bei seiner Abreise einen an den Patriarchen Joasaph II. (r. 1556–1565) adressierten Brief und eine von ihm selbst angefertigte griechische Übersetzung der *Confessio Augustana*, dem zentralen lutherischen Konfessionstext, mit.¹³⁰

Ein Brief, den Demetrius am 15. Oktober 1559 von unterwegs an Melanchthon in Wittenberg adressierte, gibt Auskunft über dessen Reisemodalitäten. Er sei von Wittenberg über Joachimstal und Nürnberg bis nach Regensburg gereist, wo er sich auf der Donau einschiffen wollte. Die ihm in Wittenberg mitgegebenen Empfehlungsbriefe seien sehr nützlich gewesen. Ihretwegen sei er in Joachimstal vom Rat der Stadt höflich empfangen, zum Mahl geladen und mit Silber beschenkt worden.¹³¹ Ob der Diakon den Auftrag Melanchthons ausführte und dem Patriarchen in Konstantinopel die beiden Schriftstücke übergab, ob Demetrius sich überhaupt dorthin begeben hat, ist nicht überliefert, aber wohl eher zu bezweifeln.¹³²

128 Melanchthon bezeichnet Demetrius als „vir rascianus“, aber auch als „Hungarus, qui triennio fuit Diaconus Constantinopoli“ (Belege in Benz 1949, S. 61f.). Vgl. zu Demetrius' Auftrag Crusius 1584, S. 264.

129 Crusius druckt einen Brief ab, den Demetrius kurz nach der Ermordung des Heraklides in der Moldau am 5./6. November 1563 an den Patriarchen Joasaph II. (r. 1556–1565) schickte. Mit dem Brief versuchte er seine Beteiligung an den Ereignissen in der Moldau kleinzureden (s. Crusius 1584, S. 248f.).

130 Im besagten Brief bringt Melanchthon seine Freude darüber zum Ausdruck, dass – wie ihm der Diakon versichert habe – die Kirche Gottes in Griechenland auch unter den Osmanen fortbestehe, den drei Männern im Feuerofen gleichend, von deren wundersamen Errettung der Prophet Daniel berichtet: Brief Melanchthons an Joasaph II., 1559, in: Crusius 1584, S. 557; vgl. Benz 1949, S. 94–128; Wendebour 1986, S. 18ff.

131 Crusius 1584, S. 263f.

132 Wahrscheinlicher ist, dass Demetrius von Wien, wo er sich 1560 aufhielt, direkt in die Moldau reiste, wohin er von Heraklides gerufen worden war, s. Crusius 1584, S. 249; Benz 1949, S. 76–79; Podskalsky 1988, S. 21f.

Ähnlich begierig wie Melanchthon, Kontakte zu ‚Griechen‘ zu knüpfen und Wissen über ihre Kirche zu sammeln, war auch der Rostocker Reformator David Chyträus (1530–1600). Chyträus, der in Wittenberg studiert hatte, war seit 1563 Theologieprofessor in Rostock. Er gab 1569 eine Abhandlung *De Statu Ecclesiarum hoc temporae in Graecia, Asia, Africa, Vngaria, Boëmia, &c.* in den Druck.¹³³ Als 1573 der Lutheraner Stephan Gerlach (1546–1612) als Gesandtschaftsprediger des kaiserlichen Gesandten David Ungnad nach Konstantinopel geschickt wurde, erkannten nicht nur die Tübinger Theologen Jacob Andreae und Jacob Heerbrand eine große Chance, um direkt mit dem Patriarchen in Kontakt zu treten. Auch Chyträus sandte Gerlach seine Schrift zu und bat ihn, die Meinung des Kirchenoberhauptes über sein Werk einzuholen.¹³⁴

Aus Chyträus' Schrift geht ebenfalls hervor, dass sie auf Wissen beruhte, das ihm von griechisch-orthodoxen Migranten im Alten Reich zur Verfügung gestellt wurde. Es war bereits die Rede davon, dass Chyträus noch vor 1558 in Rostock von Melanchthons ehemaligem Gast Jakobus Heraklides aufgesucht wurde. Inspirationen und Informationen für seine Abhandlung über die griechische Kirche erhielt Chyträus aber vor allem während seines Aufenthalts in Wien im Jahre 1569 – er sollte dort im Auftrag Kaiser Maximilians II. (r. 1564–1576), der zur protestantischen Lehre und vor allem zu dessen philippistischer Ausprägung Sympathien hegte, und der evangelischen Landstände Niederösterreichs eine Kirchenordnung erarbeiten. In Wien begegnete er dem Metropolit von Gaza Michael, der aus Thessaloniki gebürtig und ein Verwandter des Patriarchen von Jerusalem Gerasimos (r. 1543–1579) war, wobei die Gründe für Michaels Aufenthalt in Wien völlig im Dunklen liegen. Bischof Michael war laut Benga Chyträus' „wichtigste Quelle seiner Kenntnisse über den Zustand der Ostkirchen“, ja das Zusammentreffen mit einem hohen Ostkleriker vermutlich ein Schlüsselerlebnis, das das Interesse des Reformators an der Orthodoxie beflügelte.¹³⁵ Im „Arsenal von Wien“, so berichtet der Rostocker, machte er ferner mit einem Zyprioten Bekanntschaft (einem Händler oder Werftarbeiter?), der ihm Einblicke in die Glaubensvorstellungen und Frömmigkeits-

133 Chyträus' Schrift wurde zur Gründungsschrift einer Literaturgattung, und zwar den Traktaten über Ritus, Dogma und gegenwärtigen Zustand der griechischen Kirche. Siehe Podskalsky 1988, S. 22. Zu dem Genre sind folgende im Alten Reich gedruckte Abhandlungen zu zählen: Crusius 1584, Kritopoulos 1661, Vejel 1666, Heineccius 1711, Fecht 1713, Helladius 1714, Elßner 1737, Mosheim 1763 (abgesehen von den griechischen Migranten Kritopoulos und Helladius handelt es sich durchwegs um protestantische Autoren).

134 Siehe den Schriftverkehr von Chyträus mit Gerlach in Konstantinopel in FB Gotha, Chart. A 407, fol. 69–77.

135 Benga 2001, S. 99f. In einem Brief, den Chyträus 1571 an Michael von Thessaloniki schrieb, beteuert der Rostocker, dass er die Hauptquelle seines Wissens über die Christen in Griechenland, Syrien und Ägypten sei: Chyträus 1614, S. 294. Vgl. zu Michael auch Chyträus 1581, sig. Ciii.

praktiken des ‚einfachen Mannes‘ gab.¹³⁶ Chyträus hält fest, dass „geborne Griechen“, „lebendige Zeugen“, „glaubwürdige menner / welche zu Constantinopel vnd in Griechenland sich viel Jahr auffthalten“ Gewährsmänner seines Wissens seien – so liest man in der 1581 gedruckten deutschen Ausgabe seines Werks.¹³⁷

Neben dem Kontakt zu orthodoxen Klerikern aus dem Osmanischen Reich konnten somit auch Begegnungen mit Laien hochinformativ für Theologen und Gelehrte im Alten Reich sein und prägten deren Bild von der *Confessio Graeca*. Ein beträchtlicher Teil der 54 Personen, die zwischen 1579 und 1606 bei Crusius und seinen Kollegen an der Tübinger Universität vorsprachen, weil sie für sich und ihre Verwandten oder aber für ihre Kirchen im Osmanischen Reich Almosen sammelten, entsprang einem ähnlichen Gesellschafts- und Bildungsmilieu, wie der von Chyträus erwähnte Zypriote in Wien. Crusius' griechische Gäste, die dem Tübinger Gelehrten als Wissenslieferanten dienten, werden in Teil I ausführlich behandelt. An dieser Stelle zeigt sich jedoch bereits, wie der Austausch von Wissen, die interkonfessionelle Polemik und Kommunikation ebenso wie das pekuniäre Interesse mancher Migranten gleichermaßen die Beziehungen von Griechisch-Orthodoxen und ‚Einheimischen‘ im Alten Reich prägten. Egal ob man nach Wittenberg, Tübingen oder Rostock blickt, spielten Kontakte zu Migranten eine wesentliche Rolle in der frühen Auseinandersetzung der lutherischen Konfession mit der Orthodoxie.

Mobilität in Kriegszeiten: Das Beispiel des Dreißigjährigen Krieges

Die Migrantentypen, die soeben für das 16. Jahrhundert herausgearbeitet wurden, begegnen auch während des Dreißigjährigen Krieges. 1645 sind in einem bayerischen Regiment neben Söldnern aus zahlreichen anderen Ländern und Regionen auch 26 Griechen, 5 Ungarn, 2 Kroaten, 15 Türken und 18 Dalmatiner aufgelistet, bei denen es sich zu einem großen Teil um Griechisch-Orthodoxe und um osmanische Untertanen gehandelt haben dürfte.¹³⁸ Am Kaiserhof in Wien beantragten in den

136 Der Zypriote habe ihm einen griechischen Erbauungstext vorgezeigt, aus dem Chyträus sich über den orthodoxen Heiligen- und Marienkult informieren konnte: „Wie ich ein solch Horologium oder Breuier gantz vleissig durchgelesen und abgenutzet / von einem aus Cypren / der schlechts der gemeinen Griechischen sprach (die von der alten nicht weniger / als Welsch oder Frantzösch vom Latein / vnterschieden ist) erfahren / im Arsenal zu Wien uberkomen hab. Daraus ich vernomen / das die anruffung der Heiligen / vnd in sonderheit der Jungfrawen Maria / diese zeit in Graecia / nicht weniger als im Babstumb / im Schwange gehet“ (ebd., sig. Bii v). Laut Benga (2001, S. 108) arbeitete der Zypriote im Schiffszeughaus.

137 Chyträus 1581, sig. Aiii-Aiv.

138 Heilmann 1868, S. 884f.

Kriegsjahren zudem mehrere Griechisch-Orthodoxe Reisepatente und Erlaubnisse, um Almosensammlungen durchzuführen; unter ihnen der Metropolit Nathanael von der Insel Lefkas, der sich 1638 in Wien als unierter Grieche ausgab.¹³⁹ Zehn Jahre später treffen wir Nathanael hingegen in der reformierten Stadt Marburg an, wo er sich völlig anders über seinen Glauben äußerte. Er hinterließ hier für seine Gastgeber ein Schriftstück, in welchem er das Glaubensbekenntnis des ‚Protestantenfreundes‘ auf dem Patriarchenthron, dem vom reformierten Dogma begeisterten, 1638 gewaltsam abgesetzten Kyrillos Loukaris (1570/72–1638), guthieß und als authentischen Ausdruck orthodoxer Frömmigkeit einstufte.¹⁴⁰ Man stößt in den Kriegsjahren zudem auf Kleriker und auf Laien in kirchlichen Diensten, die zu Studienzwecken ins Alte Reich kamen.¹⁴¹

Wie beeinträchtigte der Krieg aber die Mobilität dieser Fernmigranten? Der Dreißigjährige Krieg wirkte sich nicht auf alle Reichsterritorien und alle Bevölkerungsgruppen gleich aus. Seine Folgen fielen für die Menschen, für Wirtschaft und Gesellschaft, und eben auch für die Migration regional und lokal höchst unterschiedlich aus. Die Kriegsgefahren und die Betroffenheit der Bevölkerung divergierten stark, je nachdem wie nah der Krieg herankam, ob eine ‚verdichtete Kriegspräsenz‘ (Matthias Asche) zustande kam.¹⁴² Unter den Städten im Reich gab es ‚Kriegsverlierer‘ (wie Magdeburg, Rostock, Nürnberg oder Augsburg) und ‚Kriegsgewinner‘ (etwa das beachtliche Beispiel Hamburgs).¹⁴³ Der Krieg veränderte aber auch die Migration. Für Zivilbevölkerung und Militär konnte er Zwangsmigrationen zur Folge haben.¹⁴⁴ Die studentische Migration änderte sich hingegen

139 In seiner Supplik ist von ihm die Rede als „Nathanaellus Achiepiscopus S.^{1ae} Maurae natione Graecus, sacris tamen Romano-Catholice Ecclesiae institutis initiatus“ (HHStA, RHR, Grat Feud, Patentes und Steckbriefe, 3–14). Zu 6 weiteren Almosensammlern, die zwischen 1618 und 1648 im Alten Reich weilten, s. Appendix I. Vgl. zu Nathanael Henny 2019.

140 „Confessionem Cyrilli Lucaris [...] magno cum zelo approbat“ (Brief Samuel Andreae an Tentzel, 5. September 1696, in: Tentzel 1697, S. 483). Loukaris’ *Confessio fidei* (erstmalig in Genf 1629 gedruckt) löste nicht nur in der Orthodoxie, sondern auch in den westlichen Konfessionen heftige Debatten aus. Eine deutsche Übersetzung der Schrift erschien 1629 (s. Loukaris 1629). Ob der Patriarch überhaupt ihr Autor sei, war ebenso umstritten wie sein Verhältnis zu den Protestanten (Hering 1968, v. a. S. 176–206; Podskalsky 1988, S. 162–180).

141 Auch Nathanael von Lefkas schrieb sich 1648 in Rostock in die Universität ein (s. Grimm 1989, S. 132).

142 Medick/Krusenstjern 1999; im Hinblick auf regional divergierende demographische Auswirkungen bereits Franz 1940; im Hinblick auf die Beeinträchtigung des Betriebs an den Universitäten im Reich Asche 2011.

143 Tode 2000.

144 Etwa zur Flucht von Landbevölkerungen in die Reichsstadt Ulm Demura 2008. Vgl. zu kriegsbedingter Zwangsmigration von Muslimen ins Alte Reich Friedrich 2012 und im Mittelalter in Byzanz Rapp 2017.

insofern, als der Krieg den Zuzug an Universitäten, die in Regionen mit „verdichteter Kriegspräsenz“ lagen, verhinderte und Migrationen an andere Universitäten auslöste, die im Windschatten des Krieges (z. B. Straßburg oder Tübingen) oder außerhalb des Reiches lagen (etwa in den Niederlanden).¹⁴⁵

Verbleiben wir, um die Auswirkungen des Krieges auf osmanische Fernmigranten einzuschätzen, beim Typus der studentischen Migration. Gut dokumentiert sind in diesem Zusammenhang in den 1620er Jahren die – unabhängig voneinander stattfindenden – Studienaufenthalte im Alten Reich von zwei Nachwuchskräften des Patriarchen Loukaris: Dem aus Berrhoia (Makedonien) stammenden Metrophanes Kritopoulos sowie Zacharias Gerganos, der aus Arta (Epirus) gebürtig war – in manchen Quellen wird Ithaka als sein Geburtsort angegeben. Kritopoulos war Siegelträger (*Protosyngellos*) des Patriarchen von Alexandria, Gerganos versah nach seiner Rückkehr kirchliche Spitzenpositionen in der Diözese von Arta. Kritopoulos kam im Anschluss an einen Studienaufenthalt in England (Oxford) ins Alte Reich, wo er sich zwischen 1624 und 1627 an den Universitäten von Helmstedt, Altdorf, Tübingen und Straßburg aufhielt.¹⁴⁶ Gerganos kam hingegen nach einem Aufenthalt in Rom auf Einladung des sächsischen Kurfürsten und mit einem fürstlichen Stipendium nach Wittenberg, wo er von 1618 bis 1622 den Studien nachging.¹⁴⁷

Die Aufenthalte des Kritopoulos und des Gerganos im Alten Reich und die schriftlichen Dokumente, die aus ihnen hervorgingen, sind in ihrer Eigenschaft als interkonfessionelle Annäherungen zwischen Ostorthodoxen und Protestanten beschrieben worden.¹⁴⁸ Unbeobachtet geblieben ist, dass Kritopoulos' Wanderung durch die universitäre Landschaft des Alten Reichs eine ungewöhnliche akademische *peregrinatio* war, da der Grieche wiederholt vor dem Krieg fliehen musste. Kritopoulos' Reiseitinerar ist dank des Freundschaftsalbums rekonstruierbar, das

145 Asche 2011, S. 163f., 180.

146 Staehelin 1942; Podskalsky 2003; Moennig 1994.

147 Zu Gerganos' kurfürstlichem Stipendium die Widmung an den Kurfürsten Johann Georg I. in Gerganos 1622. Zu Gerganos Argyriou 1982, S. 158–218; Podskalsky 1988, S. 160–162; zu weiteren seiner Werke Pissis 2021.

148 Siehe die Literatur in Anm. 146–147. Kritopoulos verfasste auf Bitten der Helmstedter Professoren und Ireniker Georg Calixt (1585–1656) und Konrad Horneius (1590–1649) eine Bekenntnisschrift mit dem Titel *Ομολογία της Ανατολικής Εκκλησίας*, deren Autograph erhalten ist in der Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, Cod. 1048 [946 Helmstad.]. Die Schrift wurde posthum 1661 gedruckt, wobei das Vorwort auf den 12. Mai 1625 datiert ist, Kritopoulos 1661, S. 6. Gerganos gab 1622 auf Betreiben des dortigen Professors für alte Sprachen Erasmus Schmidt in Wittenberg eine *Christliche Katechese (Χριστιανική Κατήχησις)* in den Druck, die sich bereits auf dem Fortnispiz als anti-katholische Waffe ausgibt: als Nagel, der dem häretischen Papst die Augen ausstechen werde („Αποστάτα κάρφος τω οφθαλμῷ σου ἔσομαι Πάπα“); vgl. Pissis 2021.

er im Alten Reich bei sich führte.¹⁴⁹ Er brach aus Helmstedt, wo er sich am 3. Oktober 1624 hatte immatrikulieren lassen, im Juni oder Juli 1625 auf, genau als der Krieg im niedersächsischen Reichskreis mit dem Einmarsch von Tillys Truppen zur Realität wurde. Die Helmstedter Universität ist wohlgermerkt zu den am stärksten vom Krieg betroffenen Hochschulen im Alten Reich zu zählen und musste kriegsbedingt von 1625 bis 1627 ganz geschlossen werden.¹⁵⁰ Der Grieche harrte vermutlich in Helmstedt nur solange aus, bis er seine von Calixt und Horneius in Auftrag gegebene Konfessionsschrift fertiggestellt hatte und reiste anschließend, nach einem Blitzbesuch in Wittenberg und kurzen Aufhalten in Magdeburg und Halle sowie den Umweg über Berlin in Kauf nehmend, nach Nürnberg und Altdorf weiter, wo er im September 1625 eintraf.¹⁵¹

Was Kritopoulos durchgemacht hatte, erahnt man ihn in einer in Altdorf in den Druck gegebenen Rede, die er zum Weihnachtsfest 1625 in der Aula der dortigen Universität hielt. Hierin versichert er dem Hörer, dass er ihm einen Bericht seiner gefahr- und leidensvollen Reise nach Nürnberg/Altdorf („της ἐμῆς μακράς και ἐπιπόνου οδοπορίας“) ersparen, stattdessen lieber von der Gastfreundschaft und der Pracht von Stadt und Universität an seinem neuen Aufenthaltsort sprechen werde.¹⁵² In einem Brief, den Loukaris seinem Schützling nach Nürnberg schickte, bringt der Patriarch seine großen Sorgen um den im kriegsgepeinigten Deutschland weilenden Kritopoulos zum Ausdruck.¹⁵³

Auch andere griechische Migranten thematisieren kriegsbedingte Gefahren und Widrigkeiten. Gerganos und sein Begleiter, ein griechischer Priestermonch aus Jerusalem namens Benedikt, adressierten einen Brief an den Jenaer lutherischen Theologen Johann Gerhard (1582–1637) und dankten ihm dafür, dass er sie bei ih-

149 Die Einträge des Stammbuchs, dessen Autograph im Archiv der Theologischen Fakultät der Universität Athen aufbewahrt wird, sind in Auszügen ediert oder zusammengefasst in Renieris 1893.

150 Kritopoulos' Eintrag in den Helmstedter Matrikeln, Nr. 40 des laufenden 93. Semesters (1624/25), lautet wie folgt: „Metrophanes Critopoulos, Graecus ex Beraeensi civitate Macedoniae / Μητροφάνης ιερομόναχος ο κριτόπουλος, ο εκ Βέρροιας της Μακεδονίας πατριαρχικός τε πρωτοσίγγελος“ (Zimmermann 1926, S. 305). Die Einträge der Gastgeber des Griechen, Calixt und Horneius, in sein Album datieren ebenso wie das Vorwort von Kritopoulos' Konfessionsschrift auf den Mai 1625, s. Renieris 1893, S. 49 ff.

151 In Wittenberg trug sich am 7. Juli 1625 auch Gerganos' Unterstützer Erasmus Schmidt ins Album ein (Renieris 1893, S. 55 f.).

152 Kritopoulos, 1626, S. 9. Vgl. die Einträge von Altdorfer Professoren in seinem Album vom November 1625 in Renieris 1893, S. 65. Mit dem Altdorfer Professor für orientalische Sprachen Daniel Schwenter führte Kritopoulos Gespräche über die Aussprache des Neugriechischen, s. Schwenter 1625.

153 Brief Loukaris an Kritopoulos, vom 28. Januar 1626, Staatsarchiv Basel, Kirchenakten, A7, Nr. 161: „Jam te non inter eos, qui adhuc vivunt, sed qui mortui sunt, numerabamus“.

rem Aufenthalt in Jena mit Reiseinstruktionen und sprachlichen Hilfeleistungen unterstützt habe. Sie beklagten aber auch, dass sie wegen des Krieges aus Jena überstürzt aufbrechen mussten und dankten Gott dafür, dass sie nun heil und unverseht in Weimar angekommen seien.¹⁵⁴ Auch der 1631 in Rostock weilende griechische Kleriker Romanos Nikiphorou, dessen Kommunikation mit dem schwedischen König Gustav II. Adolf uns gleich beschäftigen wird, spricht von Hindernissen („impedimenta“) und Entsetzlichkeiten („horribilia“), denen er auf den gefährlichen („periculosissima“) und ungeschützten („non tuta“) Wegen im Alten Reich ausgesetzt war.¹⁵⁵

Thematisiert werden die kriegsbedingten Unwägbarkeiten aber auch in dem einzig bekannten Dokument eines Griechen, das sich zu den zahlreichen Selbstzeugnissen über den Dreißigjährigen Krieg rechnen lässt: Im Bericht, den der Mitarbeiter der vatikanischen Bibliothek Leon Allatios (1586–1669) für die päpstliche Kurie nach seiner Entsendung ins Alte Reich 1623 niederschrieb.¹⁵⁶ Allatios stammte aus der Insel Chios und hatte am 1577 gegründeten Athanasius-Kolleg in Rom studiert, wo er 1606 zum katholischen Glauben wechselte. Danach trat er in päpstliche Dienste ein und wurde 1661 sogar oberster Kurator der vatikanischen Bibliothek. Allatios ist der Forschung bekannt als Gelehrter, der byzantinische Texte edierte und aus einer stark katholischen Warte Schriften über den Glauben und die Konfessionskultur der zeitgenössischen Griechisch-Orthodoxen verfasste.¹⁵⁷ Weniger bekannt ist, dass er am Anfang seiner Karriere von Papst Gregor XV. (r. 1621–1623) ins Alte Reich entsandt wurde, um den Abtransport der von den Truppen der Katholischen Liga in Heidelberg erbeuteten *Bibliotheca Palatina* zu organisieren. Hierfür wurde er sogar dem deutschen Konvertiten und antiprotestantischen Polemiker Caspar Schoppe vorgezogen.¹⁵⁸

154 Von „Zacharias Gerganus Ithacus Nobilis Graecus“ und „Benedictus Hierosolymitanus Ιερομόναχος Graecus“ unterzeichneter Brief im Nachlass von Johann Ernst Gerhards, FB Gotha, Chart. A 600, Bl. 345 r/v.

155 Nikiphorou an Gustav Adolf, 22. Dezember 1631, in Zerlentis 1911, S. 287f.

156 Der Bericht ist datiert auf den 22. September 1623 und in zwei Versionen erhalten: Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. Lat. 7762, fol. 537r-549v; Vallicelliana B 38, fol. 177r-188r. Im Folgenden wird zitiert aus Allatios 1872. Vgl. Saracino 2019b. In ihrer Eigenschaft als Erinnerungsort des Verlusts der seinerzeit größten Bibliothek nördlich der Alpen ist diese Quelle den Spezialisten bekannt, vgl. Mittler 1986; Canfora 2003.

157 Am stärksten rezipiert wurde Allatios' fast 1000 Druckseiten zählendes Werk *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, das 1648 in Köln gedruckt wurde. Ein Verzeichnis von Allatios' gedruckten Werken in Carmela 1962. Vgl. Frazee 1984; Cerbu 1986; Podskalsky 1988, S. 214–217; Hartnup 2004.

158 Allatios kehrte mit 196 Kisten nach Rom zurück, die die kostbaren Handschriften und Bücher aus Heidelberg beinhalteten, vgl. im Detail Saracino 2019b.

Allatios' Reise ins Alte Reich, „das größte Abenteuer seines Lebens“ (Podskalsky), fand im Winter 1622/23 statt. Sie führte über die Habsburgischen Erblande (Innsbruck) und Bayern (München) durch feindliches lutherisches Gebiet (Herzogtum Württemberg) und schließlich in die gefährlichen Kriegsgebiete der Kurpfalz. Der Winter fiel in diesem Jahr besonders streng aus und Allatios' meteorologische Beobachtungen passen zum Befund, wonach Klima- und Wetterphänomene der ‚Kleinen Eiszeit‘ den Dreißigjährigen Krieg und seine Folgen für die Menschen stark prägten.¹⁵⁹ Allatios' Vorgesetzte in Rom hatten ihn vor seiner Abreise über die Gefahren des Krieges instruiert und vor Nachstellungen seitens der Protestanten gewarnt.¹⁶⁰ Diese Einschätzung entfernter Kriegsbeobachter wurde auch von der kriegsbeteiligten Regierung in München geteilt.¹⁶¹

Nachdem Allatios und seine Reisegefährten das bayerische Territorium verlassen hatten, erreichten sie in der reichsunmittelbaren Benediktinerabtei Comburg (heute im Gebiet der Stadt Schwäbisch Hall), einer katholischen Insel mitten im lutherischen Württemberg, erstmals Nachrichten von Gräueltaten, die in der Nähe an italienischen Händlern verübt worden seien. Man warnte sie außerdem vor den Truppenverbänden des Markgrafen von Ansbach, die in der Region wühten.¹⁶² Auf dem Weg nach Wimpfen, wo eine bayerische Garnison lag, lauerte ihnen an einem Waldrand eine Truppenabteilung von Berittenen und Fußsoldaten auf. Einer der Allatios eskortierenden Soldaten behielt glücklicherweise die Nerven und blies in seine Trompete, wodurch der Eindruck erweckt werden konnte, als würde man mit einem nachrückenden Heeresverband kommunizieren. Die dadurch in die Flucht geschlagenen (und zahlenmäßig überlegenen) Wegelagerer stellten sich später als württembergische Soldaten heraus, die an den Straßen lauerten, um Durchreisenden Gewalt anzutun.¹⁶³ Auf dem kurzen, aber umso gefährlicheren Abschnitt, den sie nun bis nach Heidelberg zurücklegen mussten, wurde es sehr schwer, Proviant und Unterkünfte zu organisieren. Man mied die Straßen, um nicht

159 Podskalsky 1988, S. 214. Siehe die meteorologischen Beobachtungen etwa in Allatios 1872, §39; vgl. Arndt 2009, S. 198–201 und Behringer 2005.

160 Siehe die undatierte Instruktion für Allatios vom Kustos der vatikanischen Bibliothek Niccolò Alemanni (unterzeichnet vom Kardinalbibliothekar Scipione Cobelluzzi) und jene des Papstnepoten Ludovico Kardinal Ludovisi, vom 23. Oktober 1622, beide in deutscher Übersetzung abgedruckt in Mittler 1986, S. 462–465.

161 In München, wo Allatios bei Maximilian I. (ab 1597 Herzog von Bayern, ab 1623 Kurfürst) Audienz erhielt, habe man ihn vor den Gefahren bei der Durchreise durch protestantische Territorien gewarnt, einerseits wegen der Feindseligkeit gegen Katholiken, andererseits wegen der marodierenden Söldner (Allatios 1872, §9).

162 Ebd., §13.

163 Ebd., §14. Zu Überfällen auf Reisende durch marodierende Söldner in Wäldern und Einöden während des Dreißigjährigen Krieges Gräf/Pröve 1997, S. 222–225; Arndt 2009, S. 93.

Räubern („ladri“) oder Soldaten („soldati“) in die Hände zu fallen. Allatios sah nun zum ersten Mal mit eigenen Augen Ausgeraubte („molti rubbati di fresco“), Schwerverletzte („molti feriti malamente“) und Getötete („molti scesi in terra“).¹⁶⁴ Der Chiote hatte dem Krieg im Alten Reich ins Angesicht geblickt.

Auch nach seiner Ankunft in Heidelberg (13. Dezember 1622) sah sich Allatios mit allerhand Gefahren sowie mit logistischen Problemen konfrontiert. Obwohl ihm eigentlich ausreichend Zahlungsmittel zur Verfügung standen und er von den Vertretern der bayerischen Regierung in der Kurpfalz tatkräftig unterstützt wurde, ließ der kriegsbedingte Versorgungsnotstand es zur großen Herausforderung werden, die für den Abtransport der Bibliothek nötigen Arbeitskräfte, Transportmittel und Verpackungsmaterialien aufzutreiben. Allatios ließ deswegen Leute nach Worms schicken, die aber von Truppen aus Frankenthal – der letzten Festung, die in der Region noch von der Protestantischen Union gehalten wurde – aufgegriffen und verschleppt wurden. Die um Unterstützung angesuchten benachbarten geistlichen Territorien, wie Mainz und Speyer, konnten aufgrund ihrer eigenen Notlage nicht helfen.¹⁶⁵ Dass der Grieche seinen Auftrag erfolgreich zu Ende führen konnte, hatte er der Unterstützung aus München, der Hilfe Tillys sowie des bayerischen Statthalters in Heidelberg, Heinrich Freiherr von Metternich, zu verdanken. Ausschlaggebend waren auch Hilfeleistungen, die er von katholischen Obrigkeiten (Fürstbistum Eichstätt, Fürstprobstei Ellwangen, Benediktinerabtei Comburg) erhielt, die er während seiner Migration gezielt ansteuerte. Allatios reiste als kriegsteilnehmende Partei durchs Reich, weshalb ihn katholische Akteure logistisch und materiell unterstützten. Sie versorgten ihn mit Informationen, Reisepässen, Proviant und Transportmitteln und nicht zuletzt mit militärischen Eskorten.¹⁶⁶

Ebenfalls ins Kriegsgeschehen direkt verstrickt war Romanos Nikiphorou (Ρωμανός ο Νικηφόρου). Nikiphorou hatte sich 1631 in Rostock als offizieller Emissär des (mittlerweile verstorbenen) Patriarchen von Konstantinopel Timotheos (r. 1612–1620) vorgestellt, in dessen Namen er dann auch Kontakt mit Gustav II. Adolf aufnahm.¹⁶⁷ Der Schwedenkönig hatte im September 1631 bei Breitenfeld seine erste

164 Allatios 1872, § 16.

165 Ebd., §26, §31.

166 Tilly empfing Allatios am 14. Januar 1623 in Heidelberg, ebd., §28–30. Siehe zu den Reisepaten und Reisetipps, die man ihm in München zur Verfügung stellte und die ihm in Wimpfen und Heidelberg behilflich waren, ebd., §9, 15. Zum Aufenthalt in Eichstätt, Ellwangen und Comburg §11–13.

167 Zum Folgenden Lauxtermann 2012. Im Schreiben des Griechen an den Schwedenkönig vom 22. Dezember 1631 wird seine offizielle Mission beschrieben, wobei seine Aussendung durch den Patriarchen 12 Jahre zurückliege: Zerlentis 1911, S. 289. Ungewiss ist, ob Nikiphorou von den Bemühungen des Schwedenkönigs um diplomatische Kontakte zum Hof des Patriarchen Kyrillos

große siegreiche Schlacht errungen. Nikiphorou wohnte im Haus des Rostocker Bürgermeisters Bernhard Kling (1584–1648), wo auch die Familie eines gelehrten Kriegsflüchtlings, des Juristen Justus Zinzerling, Unterschlupf gefunden hatte. Seine Unterkunft konnte der Grieche damit entgelten, dass er für die Kinder Klings und Zinzerlings Sprachunterricht in Griechisch, Französisch und Italienisch gab.¹⁶⁸ Außerdem ließ er sich an der Universität immatrikulieren.¹⁶⁹ Zinzerling bescheinigte Nikiphorou profunde Kenntnisse in den Bereichen der Theologie, Philosophie, Kirchen- und Profangeschichte. Auch sei ihm die *Confessio Augustana* sehr vertraut.¹⁷⁰

Der Grieche bot dem Schwedenkönig Wissen für eine militärische Operation an, durch die er – nach dem erhofften baldigen Sieg über den Anführer der Katholiken (dem „Antichristus occidentalis“) – die Christenheit gleich auch vom Joch des osmanischen Sultans (dem „Antichristus orientalis“) befreien könne. Nikiphorou sei bereits vor 12 Jahren im Auftrag seiner Kirche nach Frankreich gereist, um mit dem Herzog von Nevers, Carlo I. Gonzaga (1580–1637), einem Nachkommen des letzten Palaiologenkaisers, über einen Feldzug gegen die Osmanen zu verhandeln. Weil sich diese Pläne zerschlagen hätten, wegen der mangelnden Unterstützung des Papstes und des Königs von Frankreich, sei der Grieche für mehrere Jahre in Paris gestrandet. Unter den Eindrücken der militärischen Erfolge des Schwedenkönigs habe er beschlossen, ihn aufzusuchen und ihm seine Dienste anzubieten.¹⁷¹

Nikiphorou unterbreitete seinen Rostocker Gästen und dem Schwedenkönig phantastische Kriegspläne. Sie ließen die Eroberung Griechenlands wie einen Spaziergang erscheinen. In der Südpeloponnes, einem von den Osmanen kaum kontrollierten Gebiet, würden 10.000 Bewaffnete einsatzbereit warten. Außerdem seien die Reihen der fähigsten Kämpfer des Sultans, die Janitscharenkorps, fast gänzlich mit gebürtigen Griechen besetzt, die man leicht aufwiegeln könne. Man müsse drei strategisch wichtige Bergpässe zwischen Makedonien und Thrakien

Loukaris wusste, die seinem Unternehmen sicherlich dienlich sein konnten, s. Hering 1968, S. 232–240.

168 Brief von Justus Zinzerling an Gustav Adolf, vom 22. Dezember 1631, in Zerlentis 1911, S. 290 ff.

169 Er schrieb sich im März 1632 als „Romanus Nicephorus Corinthiacus“ ein (Hofmeister 1895, S. 82). Im Brief Zinzerlings ist vom Griechen als ehemaligen Priester aus Korinth die Rede (Zerlentis 1911, S. 291).

170 So heißt es im Brief Zinzerlings an Gustav Adolf: „vir alioqui est probissime in theologia Augustanaque confessione, philosophia, historia Ecclesiastica et prophana eruditus“ (ebd., S. 291).

171 Ebd., S. 292. Zu den Plänen des Herzogs von Nevers, die Osmanen anzugreifen, und der nach Frankreich entsandten griechischen Delegation, der Nikiphorou wohl angehörte, Papadopoulos 1966; Frazee 1983, S. 86.

erobern, die schlecht bewacht seien.¹⁷² Mit der Präsentation solcher unrealistischer Kriegspläne, die die Phantasien der Bewohner des Alten Reichs beflügelten, ging es dem Griechen vermutlich auch und vor allem ums liebe Geld. Wie die Initiative des Nikiphorou von schwedischer Seite aufgenommen wurde, ist leider nicht überliefert. Sie zeigt aber, dass der Krieg für osmanische Fernmigranten nicht bloß Risiken, sondern auch Chancen barg.

172 Brief von Zinzerling an Gustav Adolf, 22. Dezember 1631, in Zerlentis 1911, S. 291. Vgl. zu ähnlichen phantastischen Befreiungsplänen für Griechenland, die wandernde griechisch-orthodoxe Kleriker im 17. Jahrhundert am schwedischen, polnischen und russischen Hof vorlegten Pissis 2021, S. 201–207.

Teil I **Almosenfahrer**

Die Verkehrswege des Alten Reichs wurden von einer Vielzahl mobiler Akteure bevölkert: Von Händlern und ihren Waren, von Handwerkern auf Wanderschaft, von Soldaten, Pilgern, Saisonarbeitern, Bettlern, Boten und Kurieren, von Studenten auf ihrer *peregrinatio*, von Adelligen auf ihrer Grand Tour.¹ Öfters als man erwarten würde, mischten sich in dieses reisende Volk Griechisch-Orthodoxe, die aus dem Osmanischen Reich zugewandert waren und deren Tätigkeit darin bestand, Almosen zu sammeln. Diese *Almosenfahrer*, von denen sich in den Archiven Spuren zu 113 Akteuren erhalten haben (s. Appendix I), bilden das erste Migrationsregime, das hier einer Analyse unterzogen werden soll. Die Zuwanderung von Angehörigen der Migrationsregime der *Studenten* und der *Händler*, die in Teil II und III behandelt werden, setzt verstärkt erst ab der Schwelle zum 18. Jahrhundert ein. Die Präsenz von Almosenfahrern ist hingegen die ganze Frühe Neuzeit hindurch belegt. Der älteste hier behandelte Fall geht auf das Jahr 1541 zurück, die jüngsten Fälle stammen aus den 1770ern.

Die hier als Almosenfahrer bezeichneten Migranten, bei denen es sich zu einem beträchtlichen Teil um orthodoxe Kleriker und auffällig oft um Mönche vom Berg Athos handelte, machten sich nicht spontan und auf eigene Faust auf den Weg. Ihre karitativen Praktiken waren vielmehr sowohl im Ziel- als auch im Ursprungsterritorium institutionell verankert. Ungeachtet der verbundenen Risiken, versprach die Veranstaltung einer solchen Almosenfahrt im Alten Reich und in Europa für orthodoxe Kleriker oder auch für bedürftige Laien (häufig osmanische Sklaven, die für sich oder für die als Pfand zurückgelassenen Mitgefangenen das Lösegeld sammelten) große finanzielle Erfolgchancen. Als Resultat kam es zu einer sich über viele Generationen wiederholenden Migration, die hier gemäß Charles Tillys Typologie als „chain migration“ gedeutet werden soll; basierte sie doch auf Mustern, die von späteren Migranten nachgeahmt wurden, was die Organisation von Mobilität, die Strategien zur Erlangung von Unterstützung oder die Bewegung im Raum anbelangt.²

Kapitel I wird zunächst auf zentrale Voraussetzungen dieser Migration eingehen, die am Ursprungs- und Zielort gegeben waren. Institutionelle Anker, die solche Voraussetzungen schufen, waren einerseits die im ostkirchlichen Vokabular als *ziteia* (ζητεία) bezeichnete Form der kirchlichen Almosenkollekte, andererseits das entlang der Kontaktzonen zwischen dem Osmanischen Reich und den christlichen Staaten institutionalisierte reziproke System der Versklavung und Sklavenbefrei-

1 Gräf/Pröve 1997; Maćzak 2017; Fata 2020.

2 Tilly 1990.

ung (die sog. *Ranzion*). Auch das Verhältnis dieser Migranten zur Almosenökonomie im Alten Reich wird uns als Voraussetzung beschäftigen.³

In Kapitel II wird die Genese des Migrationsregimes der Almosenfahrer dargestellt, und zwar anhand seiner hervorstechenden migrationsgeschichtlichen Charakteristika sowie der Interaktionen, zu denen es am Zielort zwischen den Migranten und den weltlichen und kirchlichen Obrigkeiten kam. Diese Interaktionen waren auch von Normenkonflikten geprägt (bishin zu Anschuldigungen und Strafverfolgungen). In diesen Interaktionen, ob sie nun in der Unterstützung oder aber in der Ausweisung oder Kriminalisierung der Migranten mündeten, spielten Praktiken des Sich-Ausweisens eine zentrale Rolle. Die hochgradig mobilen Migranten, die sich in der Regel nur kurz an einem Ort aufhielten, wurden durch kirchliche und weltliche Amtsstellen identifiziert und überprüft. Bei der Prüfung der Authentizität und Legitimität ihrer Person und ihres Unternehmens war ausschlaggebend, welche „Vorstellungen“ die Zugewanderten von sich gaben, welche authentifizierenden Papiere oder Objekte (z. B. Klostersiegel) sie vorzeigten, welche Geschichten sie von sich und ihrem Auftrag erzählten und nicht zuletzt wie man ihr außergewöhnliches Aussehen wahrnahm. Im Falle der Kleriker waren es ihre langen Bärte, ihre klerikalen Roben, Brustkreuze oder andere Devotionalien, die in den Quellen als Identifizierungsmerkmale festgehalten wurden. Die Aushandlung von Normen, die das Migrationsregime regulierten und stabilisierten, war somit aufs Engste mit der Überprüfung von Identität und Authentizität verbunden.⁴

Schließlich wird es in Kapitel III um den Wissenstransfer gehen, um die epistemischen Praktiken, in die Almosenfahrer von Gelehrten im Alten Reich, die nicht selten auch Teil der Obrigkeit waren oder in ihrem Auftrag handelten, involviert wurden. Auf erstem Blick ungewöhnlich erscheint es, dass auch Migranten als Wissenslieferanten eingespannt wurden, die ein niedriges Bildungsniveau aufwiesen und mit großen sprachlichen Schwierigkeiten konfrontiert waren. Selbst ihnen wurde die Rolle des epistemischen Zuarbeiters aufgezwungen.⁵ Dies wird sich gerade beim Tübinger Gräzisten Martin Crusius (1526–1607) zeigen, der seine epistemischen Interaktionen mit über fünfzig griechischen Gästen akribisch dokumentiert hat, bei denen es sich fast ausschließlich um Almosenfahrer handelte.

3 Zum Armen- und Bettlerwesen in Europa und im Alten Reich Geremek 1988; Roeck 1993, S. 66–80; Bräuer 1996; Jütte 2000; Ammerer 2010; Oexle 2015. Zur Institution der *ziteia* sowie der Sklaven- und Gefangenenranzion siehe unten.

4 Zur Geschichte des Identifizierens in der Vormoderne Groebner 2010.

5 Zur Rolle, die „invisible technicians“ in der frühneuzeitlichen Gelehrtenrepublik spielten, Shapin 1994, S. 355 ff, wobei sich zeigen wird, dass der Beitrag der Almosenfahrer eben nicht invisibilisiert wurde, sondern sie ungeachtet ihres niedrigen Bildungsstatus oder sozialen Status als Gewährsmänner für das gesammelte Wissen kenntlich gemacht wurden.

Kap. I Voraussetzungen des Migrationsregimes im Ursprungs- und Zielterritorium

1 Die Institution der Almosenfahrt (*ζητεία*) und ihre Bedeutung für die Ökonomie der orthodoxen Kirche im Osmanischen Reich

Ungeachtet dessen, ob die als Almosenfahrer ins Alte Reich zugewanderten Personen Kleriker oder Laien, hohe oder niedrige Standespersonen, ehrliche Leute oder Betrüger waren, konnten sie stets papierene Belege dafür vorlegen, dass ihre Sammlung von hohen kirchlichen Amtsstellen am Ursprungsort unterstützt wurde. Solche kirchlichen Urkunden stießen auf das besondere Interesse der Gelehrten im Alten Reich, weshalb durch sie oder auch von weltlichen Obrigkeiten, häufig Abschriften angefertigt wurden.¹ Die von den Migranten verwendeten Akkreditierungsschreiben, die für sie vom ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel oder aber von anderen Patriarchen, Bischöfen und Klosteräbten ausgestellt worden waren, stellen sie in eine direkte Verbindung zur Institution der *ziteia* (*ζητεία*).

Mit dem kirchenadministrativen Begriff der *ziteia* bezeichnet man eine in der griechisch-orthodoxen Kirche institutionalisierte Form der Spendensammlung, die nach dem Ende des byzantinischen Kaisertums (1453) zu einem wichtigen Instrument des klerikalen Fundraising wurde, auch wenn sie bereits früher existierte. Der Begriff umfasst unterschiedliche Erscheinungsformen der Kollekte: Solche, die vom Patriarchenhof aus Konstantinopel zentral organisiert und gesteuert wurden, wobei auch das Jerusalemer Patriarchat auf diesem Gebiet sehr aktiv war, über Sammlungskampagnen, die dezentral von monastischen Institutionen (wie den Klöstern auf dem Berg Athos, dem Katharinen-Kloster auf dem Sinai oder der Kongregation am Heiligen Grab in Jerusalem) veranstaltet wurden, bis zu Samm-

1 Blicken wir auf einige Beispiele: Weil die „Türken“ den Besitz seines Klosters beschlagnahmt und fünf Ordensbrüder verschleppt hatten, sammelte der Mönch Symeon vom Kloster der Hl. Paraskevi in Himara eine Lösesumme von 3200 fl., s. Abschrift des Sendschreibens von Patriarch Jeremias II., August 1592, in Crusius, Diarium, Bd. 6, fol. 498–500. Der Priester Michael Lidoric (auch Leodoricii) sammelte 1586 das Lösegeld für die Befreiung seiner Frau und Kinder und zeigte Crusius neben einem Sendbrief des Patriarchen von Konstantinopel, auch ein Dokument des Patriarchen von Alexandria sowie eines des Metropoliten von Philadelphia (Venedig), s. Crusius 1596, S. 797 und die Abschrift in Diarium, Bd. 3, 363–365. Der in den 1670er Jahren im Alten Reich weilende Mönch vom Iviron-Kloster (Athos) Daniil Kastrisios führte Schreiben seines Klosterabts Akakios sowie des Patriarchen von Konstantinopel Methodios III. bei sich, s. die Abschrift bei Hilarius 1687, Appendix und Notizbuch Arnold, StB Nürnberg Amb. 98. 4^o MS, fol. 5.

lungen durch notleidende Privatpersonen, die kirchlicherseits mit Sendbriefen ausgestattet wurden.²

Dass orthodoxe Almosenfahrer im Rahmen dieser Institution ins Alte Reich gelangten, vergegenwärtigt die Rolle, die karitative Hilfeleistungen und eine gemeinchristliche Identität für die Beziehungen zwischen den Ostchristen und den westlichen Konfessionen spielten. Auch Angehörige anderer Gruppen, die dem ostchristlichen Konfessionskonglomerat im Osmanischen Reich angehörten, wie Maroniten, Armenier, Kopten, migrierten zu Zwecken der Almosensammlung nach Europa. Die Konkurrenz und Verflechtung der Angehörigen unseres Migrationsregimes mit solchen Gruppen, wird uns noch beschäftigen.³

Die frühesten Beispiele griechisch-orthodoxer Almosenfahrer, die sich bei Obrigkeiten und Gelehrten im Alten Reich um pekuniäre Unterstützung bemühten, sind jene, die in den 1540er und 1550er Jahren in Wittenberg bei Melanchthon und in Memmingen beim jungen Crusius vorstellig wurden.⁴ Martin Crusius überliefert zudem einen Brief des Abtes vom Katharinen-Kloster auf dem Berg Sinai namens Evgenios von 1569, den der Abt direkt an Kaiser Maximilian II. (r. 1564–1576) richtete, um ihn um Unterstützung zu bitten, da sein Kloster der osmanischen Obrigkeit 5000 Dukaten schuldete.⁵ Orthodoxe Spendensammlungen erfolgten im Alten Reich also bisweilen auch mithilfe des Distanzmediums des Briefes. Abgesehen von den Zeugnissen, die zu den Almosenfahrern durch protestantische Gelehrte wie Martin Crusius (Tübingen), Christoph Arnold (Nürnberg), Wilhelm Ernst Tentzel (Gotha), Johann Stuß (Gotha) oder Jakob Elßner (Berlin) überliefert wurden, haben sich zahlreiche Anträge von Almosensammlern aus dem Osmanischen Reich erhalten, die sie am Wiener Hof stellten, um ihre Sammlung genehmigen und sich Patente ausstellen zu lassen.⁶ Was waren aber die Anliegen, für die diese weithergereisten karitativen Akteure Geld sammelten?

2 Zur Institution der *ζητεία* Gedeon 2010, S. 315 ff; Angelomati-Tsoungaraki 2007; Chotzakoglou/Gastgeber 1998; Stathi 1984, 1999, S. 129–138; Chrissidis 2017; Karras 2020. Vgl. Hunger 1957 zu den Merkmalen der von patriarchaler Seite für Almosenfahrer ausgestellten Urkunden anhand einer Analyse des Sendbriefs vom 7. Januar 1759 des Patriarchen von Konstantinopel Serapheim II. (r. 1757–1761) für einen Georgios aus Arta (Epirus), der das Lösegeld für seine von „Albanern“ (Klephten) verschleppten Brüder sammelte.

3 Ghobrial 2019; Krimsti 2019; Aslanian 2019; Santus 2020a; Graf 2021.

4 Siehe oben, S. 35.

5 Der Brief vom 22. März 1569 in Crusius 1584, S. 261 f. Ein überlieferter Dankesbrief des Abts an Erzherzog Karl von Österreich belegt, dass der Kaiserhof eine Spende leistete, s. Chyträus 1581, Appendix, unpag.

6 22 Anträge von Almosensammlern in HHStA, RHR, Grat Feud, Patentes und Steckbriefe, 1–4 (s. Appendix I).

Die Institution der *ζητεία* besaß für die orthodoxe Kirchenökonomie im Osmanischen Reich größte Relevanz, weil sie ein effizientes Instrument war, um den Tribut (den *haraç*) zu zahlen bzw. die hohe Abgabenlast zu stemmen, zu der die Kirche gegenüber dem osmanischen Staat verpflichtet war. Wegen des *haraç* mussten sich Kirchen, Klöster, Metropolen und Patriarchate immer wieder verschulden. Kirchliche Instanzen sprangen aber auch für bedürftige Personengruppen ein, damit sie die für nichtmuslimische Reichsuntertanen obligatorische Kopfsteuer erbringen konnten. Das Attestat für die geleistete Zahlung des *haraç* diente für Nichtmuslime im Osmanischen Reich, aber auch für Migranten im Alten Reich, als Ausweispapier.⁷ Nicht nur die im konfessionsfremden, entfernten Ausland, sondern auch und vor allem die im konfessionsverwandten In- und Ausland veranstalteten Almosensammlungen, etwa in den reichen Fürstentümern der Moldau-Walachei oder in Russland, leisteten einen wichtigen Beitrag zur finanziellen Entlastung der Kirche.⁸

Stephan Gerlach, der lutherische Prediger der kaiserlichen Gesandtschaft in Konstantinopel und die wichtigste Informationsquelle für Crusius und andere Tübinger Professoren über die Vorgänge im Patriarchat, berichtete etwa von einer im September 1576 unter Jeremias II. (Tranos) durchgeführten Sammlungskampagne. Der Protonotarius des Patriarchen Theodosios Zygomalas sei hierfür nach „Asien“ und auf die Ägäisinseln ausgeschickt worden. Die von ihm gesammelten Almosendienste dazu, den Tribut für den Sultan zu zahlen.⁹ Gerlach veranschaulicht auch die organisatorischen Modalitäten solcher Sammlungen im Binnenraum des Osmanischen Reiches, etwa dass Sammelnde sich vorab von den Behörden „schriftlichen Paß oder Geleid“ besorgen mussten, von Janitscharen begleitet wurden und

7 Christoph Arnold notierte in sein Notizheft auf der Grundlage des Wissens, das ihm Almosenfahrer mitteilten: „Bezahlungsschein. Ferner so muß ein jeder [nichtmuslimische Untertan] seinen Schein, daß er seinen jährlichen Tribut bezahlt, das Jahr über bey sich immerdar tragen“ (Arnold, Notizbuch, fol. 85). Der sogenannte „*haraç*-Zettel“ diente im 18. Jahrhundert für die aus dem Osmanischen Reich zugewanderten ‚griechischen Handelsmänner‘ auf habsburgischem Territorium als Ausweis, s. Enepekides 1959 und Do Paço 2015.

8 Chotzakoglou/Gastgeber 1998, S. 89; Runciman 1970, S. 197; zum desolaten Zustand der Finanzen im Jerusalemer Patriarchat im 18. Jh. und den Almosenfahrten als Haupteinnahmequelle Stathi 1999, S. 130. Zur Bedeutung der Beiträge aus der Moldau-Walachei für die Kirchenfinanzen allgemein und für die Athos-Klöster im Besonderen Iorga 2000, S. 80 f., 129–136, 158 f.; Coman 2012. Zu griechisch-orthodoxen Almosenfahrern aus dem Osmanischen Reich im Russischen Reich Rogel 1977; Karras 2010, S. 427–449 und 2020; Chrissidis 2017. Zu Almosensammlungen von orthodoxen Nonnen aus dem osmanischen Balkan Davidova 2020.

9 Gerlach 1674, S. 248; Rhooby 2005, S. 251; vgl. aus dem Nachlass Gerlachs stammend die Abschrift des patriarchalen Sendbriefs für diese Kampagne, auf Latein verfasst, in FB Gotha, Chart. A 386, Nr. 8.

dass orthodoxe Metropolen sie in den durchwanderten Territorien mit Pferden versorgen mussten.¹⁰

Die Athos-Klöster veranstalteten ständig Almosenfahrten. Im 17. Jahrhundert waren für gewöhnlich fast die Hälfte ihrer Mönche auf Reisen, entweder zu Klosterfilialen (*metochia*) oder aber auf Almosenfahrt. Der in England weilende Bischof von Samos Joseph Georgirenes gewährt in seiner Schrift von 1678 Einblicke, welche Vorkehrungen die Klosteräbte dort trafen, bevor sie Almosenfahrer entsandten. Wohlgemerkt ist der Athos die Region, aus der auch die meisten ins Alte Reich einreisenden almosensammelnden Griechen stammten. Auch Georgirenes gibt als Hauptgrund ihrer Aussendung die Zahlung des *haraç* an:

As for the maintenance of these Monasteries, though their Lands be sufficient to feed them, and their Mountain furnish them with Wine enough to drink; yet as the matter is order'd, they commonly want Money to pay their Haratch, or yearly Tribute [...]. So that every year they select some of their Caloirs [*kalogeroi* = gr: *Mönche*] to go abroad, and beg the Charity of Christian People, towards the relief of the respective Monastery. And these are always by two and two together. And the Monasteries agree before-hand to what particular places they will send their respective Emissaries, who continue ordinarily two or three years in their perambulation. At their coming home, the Money is delivered to the Skenaphylax, or the Steward of the Monastery; for it is against the Rule of their Order, to meddle with Money.¹¹

Die hier erwähnten Vorkehrungen dienten dazu, Missbrauch vorzubeugen; so die Entsendung von Kleinstgruppen („two and two together“), die vorab erfolgende Auswahl der aufzusuchenden Territorien und die Festlegung einer zeitlichen Frist (laut Georgirenes von drei Jahren).¹² Es gab begründeten Anlass zu solchen Vorkehrungen. Almosenfahrer, die sich erheblich länger im Alten Reich aufhielten, als die von Georgirenes erwähnte Dreijahresfrist, gerieten in den Verdacht, Betrüger zu sein und manipulierte Urkunden verwendet zu haben. Die Vorwürfe betrafen den Verdacht, ihre Urkunden mit ‚aufgefrischten‘ Ausstellungsdaten versehen oder

¹⁰ Gerlach, ebd.

¹¹ Georgirenes 1678, S. 98f. Georgirenes verbrachte selbst mehrere Jahre auf dem Athos (Barron 2017, S. 22ff). Der Jesuitenpater François Richard berichtete 1669, dass ungefähr die Hälfte der ca. 7000 Athos-Mönche sich auf Wanderschaft befände (s. Hofmann 1939, S. 15). Der englische Legationsprediger John Covel, der 1677 den Athos besuchte, schätzte für das Lavra-Kloster die Zahl der wegen Almosenfahrten oder Reisen zu *metochia* Abwesenden auf 150 Mönche im Vergleich zu 300 anwesenden Mönchen (s. Barron 2017, S. 36).

¹² Der Mönch vom Iviron-Kloster Daniel Kastrisios (auch Castrensius), der 1670 und 1672 beim Nürnberger Gelehrten Christoph Arnold weilte, berichtete ebenfalls von einer Frist: „Terminus triennii. Der oftbesagte Dan. Castrensius hatte von seinen Archimandrita εν τη μονή των Ιβήρων diesen Termin seiner Reise, und also Erlaubtñiß, länger nicht als dreij Jahre lang, auszubleiben“ (Arnold, Notizbuch, fol. 15).

karitative Zwecke ‚ergänzt‘ zu haben. Das Mandat, das orthodoxe Kleriker am Ursprungsort erhalten hatten, wurde dadurch von ihnen flexibel erweitert. Konkret wird dies an einem betrügerischen Netzwerk fassbar, das vom Athos-Mönch Theoklitos Polyeidis (ca. 1699–1759) und vom Archimandriten aus Konstantinopel Athanasius Dorostamus (*1690) geleitet wurde und in den 1730er/40er Jahren aktiv war. Es wird weiter unten behandelt.¹³

Dass Athos-Mönche nach ihrer Rückkehr der aussendenden Institution Rechenschaft ablegen mussten, ist durch Kaisarios Dapontes (1713/14–1784) belegt, dessen Almosenfahrt in die Moldau-Walachei und im Osmanischen Reich zudem literarisch in seinem Versepos *Kipos Chariton* (1768) verarbeitet wurde. Dapontes, ein gelehrter und literarisch veranlagter Mönch vom Kloster Xiropotamou (Athos), sammelte mit großem Erfolg zwischen 1757 und 1765 für die Renovierung der Kirche seines Klosters. Er führte über seine Einnahmen akribisch Buch und legte nach seiner Rückkehr den Klosteroberen die Einnahmebücher vor. Auch ließ er von einem Architekten in Konstantinopel ein Modell (aus Holz und Pappe) des zu erbauenden Kirchengebäudes anfertigen (Abb. 1), das ihm dazu diente, potentiellen Spendern das Bauprojekt und dessen Bedeutung für die konfessionelle Erinnerungslandschaft des Athos plastisch vor Augen zu führen.¹⁴ Zum Erfolg verhalf ihm aber auch die kostbare Kreuzreliquie seines Klosters, die er während seiner Sammelstätigkeit mit sich führte.¹⁵

Im Alten Reich gaben viele der uns interessierenden Akteure an, Teil von Sammelkampagnen zu sein, mit der klerikale Institutionen bei der Beschaffung des *haraç* unterstützt werden sollten – häufig mussten verschuldete Klöster und Kirchen bis zur Erbringung des Tributs Geiseln stellen.¹⁶ Der Mönch Jonas Taritzios

13 Betrugsfälle, in die Almosenfahrer verwickelt waren, dokumentieren auch Angelomati-Tsoungaraki 2007, S. 277–283 und Stathi 1999, S. 135. Zum genannten Netzwerk Tsakiris/Makridis 2015 und unten, S. 141ff.

14 Zum Modell Polyviou 1999 und zu den Rechnungsbüchern ebd., S. 57ff. Zu weiteren Berichten und Abrechnungen zurückgekehrter Almosenfahrer in den Athos-Klöstern Chotzakoglou/Gastgeber 1998, S. 92. Zum Usus von Almosenfahrer, im Alten Reich über ihre Spendeneinnahmen Buch zu führen, s. unten, S. 100f. Laut Polyviou wurde Dapontes' Modell, das 60 cm x 44 cm x 44 cm misst, vom osmanischen Hofarchitekten Konstantinos Kalfa erbaut, der am Bau der Laleli Moschee in Istanbul beteiligt war, ebd., S. 60f.

15 In Iași (Moldau) sei die Kreuz-Reliquie von Hunderten hohen Klerikern („αρχιερίς εκατοστάδες“), Tausenden Priestern („ιερείς χιλιάδες“) und einer „Million“ Volkes („ένα μυλλιούνιο λαόν“) verehrt worden, s. Dapontes 1997, Kap. 7, Verse 23–25, S. 189. Zum Einsatz von Reliquien durch Almosensammler Karras 2020.

16 Von Mönchen als Geiseln, die von den Osmanen wegen Zahlungsrückständen gefangengesetzt wurden, berichtete der Vorsteher der Klöster der Halbinsel Euböa Metrophanes Tzitizilianos, der im Juni 1693 in Gotha weilte und laut dem dortigen Gelehrten Wilhelm Ernst Tentzel bei Hof eine großzügige Spende erhielt, s. Tentzel 1693, S. 631–638 und den Brief von Tentzel an Tobias Pfanner,

(Ιώνας Ταρίτζιος) vom Kloster der Hl. Dreifaltigkeit im Bistum von Kyzikos wurde bei Crusius vorstellig, weil sein Kloster Schulden angehäuft hatte („ὅτι το μοναστήριον αυτό εις βαρῆν χρέους ἔπεσεν“).¹⁷ Der Archimandrit Athanasius Dorostamus hatte bei seiner Verhaftung in Stuttgart 1738 folgendes Dokument bei sich: „Nro. 8: Eine consignation der Schulden, die das Closter Pantocrator [auf dem Athos] auf sich haben solle à 20.000f. die creditores sind theils Juden theils Türcken“.¹⁸

Klerikales Fundraising wurde aber auch betrieben, damit Metropoliten ihre hohen Bestallungstaxen an die osmanische Obrigkeit abführen konnten. Aufsehen erregte hier die Almosenfahrt des Metropoliten von Ochrid Gabriel, der mit einem zwölfköpfigen Gefolge im August 1587 in Tübingen Einzug hielt und vom ‚Griechen-Experten‘ Crusius während seines Aufenthalts betreut wurde. Der Metropolit, der wegen der Autokephalie seines Bistums auch den Titel eines Patriarchen führen durfte, musste 16.000 Dukaten auftreiben. Sein Gefolge umfasste drei Vierspanner; den Bischof Jeremias von Durazzo, weitere orthodoxe Kleriker sowie einen Schneider aus Venedig, einen Stallknecht aus Krakau, einen Dolmetsch aus Nürnberg und drei deutsche Kutscher.¹⁹

Neben finanziellen Engpässen der Kirche gaben auch konkrete Bauvorhaben Anlass für Spendensammlungen. Ähnlich wie im Falle des Dapontes kam ein Mönch namens Dionysius Sacromonachus vom Kloster des Hl. Athanasius in Thessalien 1703 ins Alte Reich, weil die Kirche seines Klosters baulich erneuert werden musste.²⁰ Euthimius, Archimandrit von Konstantinopel, sammelte hingegen 1628 Geld, weil auf dem Athos eine Bildungsanstalt errichtet werden sollte.²¹ Crusius, der über die Vorgänge am Patriarchenhof durch seine Briefpartner in Konstantinopel gut im Bilde war, überkam der Verdacht, dass viele seiner almosensammelnden

29. Juni 1693, in welchem Tzitzilianos an den Weimarer Hof weiterempfohlen wird (FB Gotha, Chart. A 420, fol. 245). Vgl. auch oben, S. 51, Anm. 1.

17 Sendschreiben Jeremias II. für Taritzios, datiert auf den 1. Dezember 1588, in Diarium, Bd. 4, fol. 407–409.

18 Gutachten von Diakon Biberstein zu den griechischen Briefschaften des Dorostamus, 1. Februar 1738, HSTAS, A 202, Bü 1692.

19 Crusius 1596, S. 802–804 und Diarium, Bd. 3, fol. 589–614. Auch zwei spätere Metropoliten aus Ochrid stellten 1628/29 am Wiener Hof Anträge, um mit Reisepatenten und Genehmigungen für ihre Sammlungen ausgestattet zu werden. Als Grund gaben sie die Sammlung des Tributs an, s. den Antrag von Paleologus Porphyrius, Metropolit von Ochrid (der ebenfalls vom Metropolit von Durazzo Jeremias begleitet wurde) von 1628 sowie den Antrag vom Metropolit von Ochrid Abraham aus dem Jahre 1629 (s. Appendix I, Tabelle 2).

20 Stuß 1733, S. 4.

21 In seiner Supplik ist die Rede von „desiderando fundar un collegio per li monachi di detto ordine nel monte santo“, „per fabricar detto collegio“. Im kaiserlichen Patent erfährt man zudem, dass mit den Spendengeldern Bücher für die Bibliothek und eine Druckerpresse angeschafft werden sollten (s. Appendix I, Tabelle 2).



Abb. 1: Modell aus Holz und Pappe der Klosterkirche im Kloster Xiropotamou (Athos). Das von Kaisarios Dapontes auf seiner Almosenfahrt verwendete Modell misst 60cm x 44 cm x 44 cm (aus Polyviou 1999, Abb. 5).

Gäste eigentlich Geld sammelten, um den Bau eines neuen Amtssitzes für den Patriarchen Jeremias II. zu finanzieren, auch wenn sie vorgaben, für persönliche Notsituationen Almosen zu sammeln (etwa um Verwandte aus der Sklaverei zu befreien).²² Dem Gräzisten Crusius, der zwischen 1579 und 1606 von über 50 Almosensammlern aus dem Osmanischen Reich aufgesucht wurde, war es nicht entgangen, dass viele die Befreiung von sich oder anderen aus der Sklaverei als Anliegen nur vortäuschten, obwohl sie eigentlich entsandt worden waren, um dabei zu helfen, den Haushalt ihrer Kirche zu sanieren.²³

Wieso es vorteilhaft war, sich in der Einwanderungsgesellschaft als Akteur vorzustellen, der für die Befreiung von christlichen Sklaven im Osmanischen Reich Geld sammelte, liegt auf der Hand. In einer Epoche, die weit bis ins 18. Jahrhundert von ‚Türkengefahr‘ und ‚Türkenangst‘ geprägt war, konnte die Befreiung unglücklicher Christen aus muslimischer Gefangenschaft als karitatives Anliegen emotional aufgeladen werden und gemeinchristliche Solidarität stiften. Es besaß mehr Potential als das Anliegen, klerikalen Institutionen beim Abbau von Zahlungsrückständen gegenüber dem osmanischen Staat behilflich zu sein. Eine zweite Voraussetzung, die für die Genese des uns interessierenden Migrationsregimes von zentraler Bedeutung war, ist deshalb das zwischen Osmanischem und Habsburger Reich, zwischen den muslimischen und den christlichen Ländern im Mittelmeer bestehende bilaterale, reziproke System der ‚Ranzion‘, der massenhaften Verschleppung und Befreiung von Menschen.²⁴

22 Er notierte zum Aufenthalt von Demetrius Protopapas aus Larissa und seines Begleiters Pancalus Corcyrensis im Oktober 1589: „stipem colligebat [...] uxor; & 3 liberi eius, essent oppignorati a Turcis: donec ipse 1000 Ducatos absolveret. Ego vero credo, ut Patriarcha nouum πατριαρχεῖον aedificet“ (Diarium, Bd. 4, fol. 178).

23 „nunc Graeci frequentius ad nos veniunt [...] ut sub praetextu captiuitatum (quas forte fingunt) tributum ecclesiasticum a Germanis etiam latenter colligant“ (Diarium, Bd. 3, fol. 298). Gegenüber seinem Briefpartner Theodosios Zygomalas beschwerte er sich, dass er von vielen Griechen aufgesucht werde, deren Akkreditierungspapiere unglaubwürdig und verdächtig seien („πεπλασμένοις αυτών ενίων συστατικοῖς γραμμασις ετύχοντες“), s. Abschrift des Briefes an Zygomalas vom 1. Juli 1600, Diarium, Bd. 8, fol. 210–214, 211. Zu Crusius’ griechischen Gästen Moennig 1997; Toufexis 2006.

24 Zum Thema ‚Türkengefahr‘ siehe die Literaturangabe unten, S. 449, Anm. 91.

2 Dialektiken der Versklavung und Sklavenbefreiung: Ranzionsökonomien im Mittelmeer und in den Osmanisch-Habsburgischen Grenzterritorien

Die Sammlung des Lösegelds, mit dem die eigene Person oder aber verwandte oder nichtverwandte Personen aus der Sklaverei befreit werden sollten, tritt als Migrationsgrund überaus stark in Erscheinung, wenn wir uns von den klerikalen Akteuren den laikalen und privaten Akteuren zuwenden, die für Spendensammlungen zuwanderten. Vereinzelt sind auch Fälle belegt, wo schlichtweg die ökonomische Notlage als Grund für Kollekten privater Personen angegeben wurde – etwa das Beispiel des Giovanni Antonio aus Naxos, der 1659 in Wien eine Supplik einreichte und ehemals im Haushalt des habsburgischen Gesandten an der Hohen Pforte Johann Rudolf Schmid Freiherr von Schwarzenhorn (1590–1667) gedient hatte.²⁵ In den meisten Fällen haben wir es aber bei laikalen Almosenfahrern, die nicht oder nur schwächer in klerikale Zusammenhänge eingebunden waren, mit ‚Ranzionsholern‘ zu tun; mit Menschen, die von Soldaten, Korsaren, Piraten und Räubern verschleppt worden waren und ihr Lösegeld (im frühneuzeitlichen Jargon die ‚Ranzion‘) sammelten. Manche von ihnen trugen Fußseisen und Ketten an ihrem Körper, was ihren Rechtsstatus als Unfreie markierte, aber auch behilflich war, um Mitleid und pekuniäre Hilfeleistungen zu erhalten (Abb. 2).²⁶

Die gesamte Frühe Neuzeit hindurch existierte ein bilaterales System der Verschleppung und Versklavung von Menschen in den Grenz- und Konfliktzonen zwischen den christlichen Staaten Europas und dem Osmanischen Reich bzw. den formell die Oberhoheit des Sultans anerkennenden, jedoch weitgehend autonomen ‚Korsarenstaaten‘ Nordafrikas. Die Anzahl der Menschen, die im Rahmen kriegerischer Auseinandersetzungen oder der Freibeuterei im Mittelmeer Opfer dieses Systems wurden, geht in die Millionen. Wir werden sehen, dass beides, kriegerische Ereignisse und die Beutezüge von Korsaren, wichtige Katalysatoren für die Zuwanderung von griechisch-orthodoxen Almosenfahrern waren.²⁷ Nicht nur das

²⁵ Supplik des Giovanni Antonio da Naxo sowie beigefügtes Empfehlungsschreiben von Schwarzenhorn vom 20. Dezember 1659, HHStA, RHR, Grat Feud, Patentes und Steckbriefe 1–20. Schwarzenhorn war bis 1643 Gesandter an der Hohen Pforte, s. Meienberger 1973.

²⁶ Zur Kette als Erkennungszeichen von ‚Ranzionsholern‘ an der Habsburgisch-Ungarische Militärgrenze meint Pálffy: „People were more likely to be merciful to those who begged in chains and were less likely to think the beggar was a fake“ (Pálffy 2007, S. 61). Bei Dankesprozessionen, die vom Trinitarierorden in Paris mit befreiten Sklaven veranstaltet wurden, trugen diese ihre zerbrochenen Ketten zur Schau, s. Bono 2009, S. 272.

²⁷ Siehe die Quantifizierung der Sklaverei im Mittelmeer bei Bono 2016, S. 71–75 und Davis 2003, S. 23. Auch wenn sie von den beteiligten Akteuren gerne als Teil des Konflikts zwischen Christentum



Abb. 2: Sklaven mit Fußkette in Tripolis, aus Pierre Dan, *Historien van Barbaryen* (1684).

und Islam dargestellt wurde, basierte die Menschenverschleppung auf den Beziehungen zwischen Staaten: Weil Frankreich und Venedig (zeitweilig) Bündnispartner des Osmanischen Reichs waren,

staatlicherseits schwer kontrollierbare Korsarentum, das leicht in illegale Piraterie ausartete, versorgte die Sklavenmärkte in den Kapitalen des christlichen und muslimischen Korsarentums (Malta/Valetta, Livorno, Algier, Tripolis, Tunis) mit Sklaven.²⁸ Auch nach militärischen Großereignissen wurden die Märkte an diesen Orten ebenso wie in Konstantinopel (oder in anderen osmanischen Metropolen) mit der ‚menschlichen Ware‘ überschwemmt; wobei die Forschung ebenso herausgestellt hat, dass auch muslimische Kriegsgefangene (Soldaten ebenso wie Zivilisten, Männer ebenso wie Frauen) als Folge der Türkenkriege in großer Zahl ihren Weg ins Alte Reich fanden.²⁹

Als Folge des Langen Türkenkrieges (1593–1606) reichten hunderte Personen – darunter viele aus Ungarn –, Soldaten, aber auch Frauen und Familien, am Wiener Hof Suppliken ein, weil sie für sich oder für andere die ‚Ranzion‘ sammelten und deshalb mit Patenten ausgestattet werden wollten, die ihre Kollekte im gesamten Reichsterritorium genehmigten.³⁰ Nachdem im Großen Türkenkrieg (1683–1699) im September 1686 die Festung von Buda vom kaiserlichen Heer gestürmt wurde, gelangten an die 2000 Osmanen in Gefangenschaft – von vielen lässt sich der Weg ins Alte Reich gut nachverfolgen.³¹ Auch war es Usus, dass im Rahmen diplomatischer Delegationen, die zum Abschluss von Friedensabkommen bilateral zwischen Wien und Istanbul ausgetauscht wurden, Kriegsgefangene freigezahlt oder freigekauft wurden. Die ungewöhnlicher Weise mitten im Kriegsverlauf (1688) und ohne Vereinbarung einer habsburgischen Gegendelegation nach Wien gereiste osmanische Delegation, die vom Janitscharen-Aga Zülfiqar Effendi und dem Griechen und Pfortendolmetsch Alexandros Mavrokordatos angeführt wurde, befreite etwa 62 Personen (darunter 27 Frauen). Unter diesen befanden sich auch drei Griechen, die

genossen ihre Untertanen Schutz vor Versklavung. Angehörige verbündeter christlicher Staaten zu versklaven, war illegal, s. zur entsprechenden Rechtsprechung in *fetvas* des Großmufti von Istanbul White 2018, S. 207–212. Franzosen wurden dennoch Opfer der nordafrikanischen Freibeuter, s. Weiss 2011.

²⁸ Gesamtüberblicke bei Bono 2009, 2016. Für Malta Wettinger 2002; für die Barbaresken Davis 2003; Weiss 2011. Zu den Problemen der Obrigkeiten, das Korsarentum zu kontrollieren Greene 2010; White 2016, 2018.

²⁹ Zu osmanischen Kriegsgefangenen im Alten Reich und zum Phänomen der Türkentaufen siehe Mitterwieser 1939; Teply 1971, 1973, 1981; Varga 2007; Friedrich 2012, 2014; Quakatz 2014.

³⁰ Ihre Anträge liegen im selben Aktenbestand, in dem auch die Anträge der griechisch-orthodoxen Almosensammler enthalten sind: HHStA, RHR, Grat Feud, Patentes und Steckbriefe, Kartons 1–4.
³¹ Zu türkischen Sklaven in München, die in Buda gefangenengenommen wurden, Varga 2007; Quakatz 2014.

aber ansuchten, statt ins Osmanische Reich zurückzukehren, in der habsburgischen Grenzfestung von Komárno angesiedelt zu werden.³²

Im Gegensatz zur transatlantischen Sklaverei war das hier behandelte System der Menschenverschleppung nicht bloß auf Profitabilität, sondern auch auf Reversibilität angelegt.³³ Die erbeuteten Sklaven sollten den Staat und private Haushalte mit Arbeitskräften und die Kriegsmarine mit Galeerensklaven versorgen. Vor allem auf muslimischer Seite (und seltener in den christlichen Ländern) kam aber ein beträchtlicher Teil von ihnen über kurz oder lang gegen Lösegeld frei. Selbst falls man sie nicht sogleich vor Ort, noch vor einer Transmigration, wegen ihres hohen sozialen Status oder ihrer ökonomischen Potenz aussortierte und gegen ein Lösegeld freibekam, sollten sie langfristig (nach Jahren oder Jahrzehnten des Arbeitseinsatzes und angesichts schwindender Arbeitskraft und Gesundheit) den Besitzern noch ein Lösegeld einbringen.³⁴ Verschleppung und Befreiung von Sklaven basierten auf gewohnheitsrechtlichen Prinzipien, die allgemein anerkannt waren. Hierzu gehörte der Grundsatz, dass nur Angehörige der ‚verfeindeten‘ Religion oder feindlicher Staaten versklavt werden durften. Auch die Modalitäten der Aushandlung der Ranzion und der Aussendung von Ranzionsholern waren bilateral und gewohnheitsrechtlich normiert.³⁵ Die Besitzer von Ranzionsholern rückversicherten ihr Eigentum indem verwandte oder nichtverwandte Mitgefangene, falls sie nicht zurückkehrten, an ihrer statt für sie finanziell aufkommen mussten oder aber Körperstrafen zu erleiden hatten.³⁶

Die hohe Anzahl der von der Sklaverei betroffenen Personen und das Merkmal ihrer Reversibilität führten dazu, dass in Europa über die konfessionellen Grenzen hinweg karitative Institutionen gegründet wurden, die die Befreiung christlicher

32 *Verzeichnuß der ausgelösten türcken und türckinnen [...] welche auf Allerg[nä]d[ig]st[e]r Kay[ser]: erlaubnus nacher türkey fortgelassen werden*, 27. Oktober 1689, in HHStA, StAbt, Turcica I, 154, fol. 59r-60v: „Thophan od Theophanes“, „Todori, od Theodorus“ und „Lefteri od Libertus“ hatten „gebetten ob man sie zu Commarn unterkommen liesse, dan ihr verlangen nicht mehr wähere in türkey zu leben d[er] erste ist ein kürschner; d[er] andere ein schneider der 3te ein Goldschmidt“. Die osmanische Gesandtschaft, die im Jahre 1700 in Wien weilte, befreite 100 Kriegsgefangene, s. Perger/Petristsch 1999, S. 168.

33 Bono 2016, S. 9, 17 ff.

34 Faroqhi 2006, S. 124 ff; für Ungarn Pálffy 2007, S. 46 f. und Dorfner 2021; für das Osmanische Reich und die nordafrikanischen Korsarenstaaten Davis 2003, S. 43 f.; Bono 2009, S. 265 f.; 2016, S. 259 f.; White 2018, S. 64 f.

35 Zu den rechtlichen Prinzipien des „consolato da mar“, die das Versklavungssystem im Mittelmeer normierten, am Beispiel maltesischer und osmanischer Rechtsprechung Greene 2010, White 2018; vgl. Wettinger 2002, S. 173–240. Zum Gewohnheitsrecht, das die Verschleppung und Befreiung von Personen aus dem Feindesland entlang der habsburgisch-osmanischen Militärgrenze in Ungarn regelte, Pálffy 2007.

36 Pálffy 2007, S. 59; Wettinger 2002, S. 205–208.

Sklaven als Ziel verfolgten, die im Osmanischen Reich oder in den Barbareskenstaaten gefangengehalten wurden. Von versicherungsähnlichen Institutionen wie ‚Sklavenkassen‘, die in Italien und in den Hansestädten belegt sind, über karitative Stiftungen, die in Testamenten wohlhabender Bürger veranlasst wurden, bis hin zu den Almosensammlungen und Redemptionskampagnen, die katholische Bruderschaften, wie jene des Gonfalone in Rom, und katholische Orden, wie die Trinitarier und Mercedarier, durchführten.³⁷ Die Strategien des Fundraisings der genannten katholischen Akteure ähneln jenen, die auch die griechisch-orthodoxe Kirche oder die von ihr unterstützten Ranzionshändler verfolgten, weshalb es zu Konkurrenz zwischen Angehörigen der katholischen und griechisch-orthodoxen Ranzionsökonomie kam. Die Tätigkeiten solcher ‚sklavenbefreienden‘ Institutionen erhielten zwar große mediale Aufmerksamkeit: Die Bruderschaften und Orden machten ihre Erfolge durch gedruckte Schriften und Befreitenlisten oder durch Prozessionen, an denen die Befreiten teilnahmen, publik. Dennoch erhielten christliche Sklaven meist die Freiheit zurück, weil Verwandte das notwendige Geld schickten, weil sie die Ranzion durch Nebentätigkeiten selbst zusammensparten, oder eben weil sie als Ranzionshändler auf die Wanderschaft gingen.³⁸

Der Leiter der Jesuitenmission in Konstantinopel Pater Tarillon, der im März 1714 für den französischen Marineminister Pontchartrain einen ausführlichen Bericht verfasste, beschreibt die zwei Internierungslager für Sklaven in Konstantinopel (den kleinen und den großen *Bagno*). Er betont, dass dort nicht bloß die katholischen Christen, deren momentane Anzahl auf 5.000 geschätzt wird, eine Kapelle und einen eigenen Seelsorger unterhielten, sondern ebenso die „Esclaves du Rit Grec & Moscovite“.³⁹ Die almosensammelnden Besucher des Alten Reichs schilderten ihren Gastgebern die Lebensumstände in den *Bagnos* und berichteten auch von der (wenn auch geringen) Präsenz von Sklaven protestantischer Konfes-

37 Friedman 1983; Davis 2003; Bono 2009, S. 268 f.; Weiss 2011, S. 27–51; Priesching 2012; Ressel 2010, 2012; Pauli 2008, 2016; Jaspert 2016; zur Rolle von Händlern als Ranzionsunternehmer Hershenson 2018, S. 50 ff.

38 Bono 2016, S. 253 f.; Weiss 2011, S. 31–33. Zum Gelderwerb durch Gelegenheitsjobs, denen Sklaven nach der Arbeit oder an Feiertagen nachgingen, Bono 2009, S. 262 f., 2016, S. 159 f., 162–168; Davis 2003, S. 91 ff.

39 Brief von Pater Tarillon an Pontchartrain, 4. März 1714, in: *Nouveaux mémoires des Missions de la Compagnie de Jesus dans le Levant*, Bd. 1, Paris 1715, S. 27 f. Internierte Sklaven (ob Muslime oder Christen) hatten eigene Seelsorger und waren korporativ organisiert. Sie wählten Vorsteher und beschäftigten Schreiber, die den mit Ranzionsverhandlungen verbundenen Papierkram abwickelten, s. Davis 2003, S. 118 f.; zu den Schreibaufgaben eines versklavten osmanischen Kadi im *Bagno* von Malta White 2018, S. 74 f., 81–84. Ungarische Gefangene im osmanischen Gefängnis von Buda waren ebenfalls korporativ organisiert, hatten Vorsteher, Schreiber und verwendeten für ihre Korrespondenz sogar eigene Siegel (Pállfy 2007, S. 69–82).

sion.⁴⁰ An der seelsorgerischen Betreuung christlicher Sklaven durch katholische Missionare ebenso wie durch orthodoxe Geistliche störten sich die Sklavenhalter nicht.⁴¹

Erklärungsbedarf besteht jedoch, wie es überhaupt möglich war, dass osmanische Untertanen griechisch-orthodoxen Glaubens, also Angehörige des *millet-i Rûm*, in den Internierungslagern für Sklaven (die sog. *bagnos*) in Konstantinopel oder in Nordafrika endeten? Griechisch-Orthodoxe Untertanen des Sultans genossen (ebenso wie Armenier, Juden, Katholiken), unter der Voraussetzung der Zahlung des *haraç*, einen geschützten rechtlichen Status. Hier liegt ein Unterschied zu orthodoxen Sklaven, die venezianische oder russische Untertanen waren. Nicht nur solche Fälle verlangen nach einer Erklärung, sondern auch jene, in denen osmanische Griechen von christlichen Korsaren oder christlichen Heeren versklavt wurden – man denke an die drei Griechen, die 1689 in Wien von einer osmanischen Delegation befreit werden mussten. Denn es ist Forschungskonsens, dass die Versklavung von Christen durch Christen Tabu war.⁴²

Was war aber der Auslöser für die massenhafte Versklavung von Griechisch-Orthodoxen? Als Konsequenz großer militärischer Ereignisse, v. a. in den Kriegen mit Venedig und mit den Habsburgern, schoss die Anzahl von Sklaven (und dabei auch jene von orthodoxen Sklaven) sprunghaft nach oben. Wir hörten, dass der Jesuitenpater Tarillon 1714 von 5.000 katholischen Sklaven in Istanbul berichtet. Kurze Zeit später, und zwar unmittelbar nach der osmanischen Rückeroberung der Peloponnes von den Venezianern (1715), zählte der Orientreisende Paul Lucas 40.000 Sklaven, die momentan in Konstantinopel und „Asien“ gehalten würden.⁴³ Der Almosensammler Athanasius Dorostamus berichtete sogar von 45.000 Sklaven, die allein auf der Peloponnes gefangengenommen und nach Konstantinopel geführt worden seien, wobei das Patriarchat kurzfristig 10.000 davon freikaufen konnte.⁴⁴ Ähnliche Konjunkturen fanden bereits in den 1530er Jahren nach der osmanischen

40 So Athanasius Dorostamus dem reformierten Theologen in Berlin Jakob Elßner (s. Elßner 1737, S. 15).

41 Tarillon, ebd., S. 83 f.

42 Wettinger 2002, S. 175–177. Der Athos-Mönch Daniil Kastrisios berichtete Arnold in Nürnberg, dass die maltesischen Korsaren keine Christen gefangen nahmen und zur Feststellung der Religionszugehörigkeit sogar eigens ‚Barbiere‘ an Bord hatten, die Leibesvisitationen durchführten und prüften, ob die Personen auf gekaperten ‚türkischen Schiffen‘ beschnitten waren, s. Notizbuch, fol. 13. Der Inquisitor von Malta ließ einlaufende Schiffe nach illegal versklavten Christen durchsuchen, s. Greene 2010, S. 211.

43 Elßner 1737, S. 18 f.: Lucas habe „vor seinen Augen [...] über 40.000 Gefangene in klein Asien gesehen [...] Voyage de P. Lucas edit. 1724. Livr. 2. p. 106.“ Zu Lucas Chatzipanagiotti-Sangmeister 2006, Bd. 1, S. 333–342.

44 Verhörprotokoll Dorostamus, Stuttgart, Januar 1738, HSTAS, A 202, Bü 1692, Frage Nr. 64.

Rückeroberung von Stützpunkten auf der Peloponnes statt, die der kaiserliche Admiral Andrea Doria okkupiert hatte, ebenso nach der Eroberung Zyperns (1570/71) und Kretas (1645–1669).⁴⁵



Abb. 3: Janitschar führt einen europäisch gekleideten Gefangenen ab. Keramikteller mit der Aufschrift „ΦΛΑΠΟΥΛΗΣ ΚΕ ΠΡΙΜΗΚΡΥΟΣ ΜΑΙΩ 8 ΕΤΗ 1669“ (aus Kyriazopoulos 1978).

Im Verlauf dieser kriegerischen Ereignisse wurden einerseits Venedigs griechisch-orthodoxe Untertanen und andererseits aber auch osmanische Griechen, die europäischen Kriegsakteuren Hilfe geleistet oder für kurze Zeit unter venezianischer Herrschaft gestanden hatten – deshalb als ‚Rebellen‘ galten – von osmanischen Obrigkeiten und militärischen Akteuren massenhaft versklavt. Die Ausläufer der mit den geschilderten Kriegsereignissen verbundenen Sklavenmigrationen waren in Gestalt der Almosenfahrer selbst noch im Alten Reich zu spüren (Abb. 3).

⁴⁵ Nach der Eroberung Zyperns von den Venezianern wurde der Markt im Osmanischen Reich mit griechischen Sklaven aus dieser Insel überflutet. Dies nutzten osmanische Piraten, um verschleppte Griechen, die eigentlich osmanische Untertanen waren und aus den wenig osmanisierten Ägäisinseln stammten, als zypriotische Sklaven getarnt zu verkaufen; vgl. zu diesem 1571 entstandenen „black market of slave dealing“ White 2018, S. 36 f.

Im Falle der beiden frühesten ‚Ranzionsholer‘ im Alten Reich besteht eine Verbindung zwischen ihrer Migration und der (vorübergehenden) Eroberung der Festungsstadt Koroni und anderer Stützpunkte auf der Peloponnes durch Andrea Doria.⁴⁶ Gleich mehrere der griechischen Gäste des Crusius waren hingegen Zyprioten, die 1570/71 bei der osmanischen Eroberung dieser Insel in die Sklaverei geraten waren. Einmal wäre da der außergewöhnliche Fall Alexander Trucellos (Αλέξανδρος Τρουτζέλλω) aus Nikosia, der als Galeerensklave an der Seeschlacht von Lepanto teilgenommen hatte und dem dort, wie Tausenden anderen osmanischen Rudersklaven, die Flucht gelang. Er setzte sich nach seiner Flucht für die Befreiung seiner Geschwister ein und sammelte 1582 für deren Ranzion in Tübingen Almosen.⁴⁷ Stamatius Donatus, der im Februar 1579 bei Crusius in Tübingen war, berichtete, dass er und seine Familie 1570 von Zypern nach Konstantinopel verschleppt worden seien. Stephanus Laskaris aus Famagusta, der sich im Januar 1589 bei Crusius aufhielt, sei zunächst 5 Jahre als Haussklave tätig gewesen und habe hernach 13 Jahre die unmenschlichen Bedingungen als Galeerensklave überstanden. Noch 1590–19 Jahre nach dem Ereignis – weilten zwei Kleriker aus Zypern, ein Mönch namens Leontinus Philoponus und ein Presbyter namens Ezechiel Xyriches, bei Crusius, weil sie die Ranzion für den Bruder des Presbyters beschaffen mussten. Dieser hatte auf wundersame Weise 18 Jahre als Galeerensklave der osmanischen Flotte überlebt.⁴⁸ Auch Michael Georgitza aus Makedonien („Μιχαήλ Γεωργίτζης μακέδων“) gab in Tübingen an, Galeerensklave gewesen zu sei („ad triremes fuerat captivus“), die Umstände seiner Versklavung liegen allerdings im Dunklen.⁴⁹

Das gleiche Schicksal wie die erwähnten Peloponnesier und Zyprioten teilten übrigens auch Reichsbewohner, falls sie als Söldner in den Venezianisch-Osmanischen Kriegen gekämpft hatten und gefangengenommen worden waren; wie Andre Thurner aus Eisenstadt im Krieg um Candia.⁵⁰ Im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts begegnen im Alten Reich auch mehrere Fälle von Almosenfahrern kretischer Herkunft: wie Franciscus Polanus (auch Polani), der sich um ein Almosen aus der Lübecker Sklavenkasse bewarb, weil seine Geschwister auf ihrer Flucht vom kreti-

⁴⁶ Zu Franciscus Magera aus Patras, der 1541 in Regensburg bei Melanchthon weilte, und zu Nicolaus Kali, der aus Koroni stammte und 1557 in Memmingen bei Crusius war; oben.

⁴⁷ Toufexis 2005, S. 220.

⁴⁸ Quellenangaben zu Trucello, Donatus, Laskaris und den beiden Klerikern im Appendix I. Vgl. Moennig 1995.

⁴⁹ Crusius 1596, S. 824; vgl. Diarium, Bd. 4, fol. 165 ff.

⁵⁰ Siehe die Supplik von Andre Thurner aus Eisenstadt von 1674: „waß gestalten ich vor Jahren in Venedischen Dienstn, vom Erbfeind in Candia gefangen und hernach auf die galeeren geschmittet worden, worauff ich Zwölff Jahr in höchsten Ellendt, Jammer und noth, Martter und plag zuegebracht“ (HHStA, RHR, Gratia et Feudalia, Patentes und Steckbriefe, 3–210).

schen Kriegsschauplatz von Seeräubern aufgegriffen und nach Tripolis verschleppt worden seien, oder der Presbyter aus Sitia Petros Vervosios, der 1669 in Nürnberg weilte, weil dessen Geschwister aus Kreta nach Tunis verschleppt und zu Galeerensklaven gemacht worden seien. Obwohl in beiden Fällen nordafrikanische Korsaren ihre Hände im Spiel hatten, ist der Zusammenhang zum Kretischen Krieg eindeutig.⁵¹

Daniil Kastrisios, der 1670 und 1672 bei Christoph Arnold in Nürnberg weilte, engagierte sich für verschleppte Mönche von der Insel Patmos, die von den Osmanen bestraft worden seien, weil ihr Kloster im Kretischen Krieg, wenn auch gezwungenermaßen, dem venezianischen Feind Hilfe geleistet hatte.⁵² Eine zeitliche Übereinstimmung zu Kampfhandlungen auf Euböa zwischen Venezianern und Osmanen existiert auch im Falle der Kollekte des Vorstehers der dortigen Klöster Metrophanes Tzitzilianos, der im Juni 1693 am Hof in Gotha empfangen wurde und ebenfalls für verschleppte Mönche sammelte.⁵³

Die des Betrugs und der Urkundenfälschung verdächtigen Almosenfahrer Theoklitos Polyeidis und Athanasius Dorostamus, die in den 1730er/40ern im Alten Reich operierten, engagierten sich für die Befreiung von kriegsgefangenen Sklaven aus der Peloponnes; ein Anliegen, für das das ökumenische Patriarchat in dieser Zeit nachweislich viel Geld und Energie investierte.⁵⁴ Als Dorostamus und sein damaliger Gefährte (ein Mönch vom Pantokrator-Kloster auf dem Athos namens Chrysanthos) im Januar 1738 in Stuttgart unter Arrest gestellt und ausführlich verhört wurden, wollte man unter anderem herausfinden, ob sie das gesammelte Geld tatsächlich für die Befreiung der besagten Sklaven einzusetzen gedachten und ob man ihnen trauen könne, dass es nicht einfach für die Sanierung des Haushalts

51 „wie daß beyder ! meiner zwey leibliche Gebrüder genant Johannes, Markus und meine Schwester Theodora in der Mittel Ländischen See also verunglücket, daß Sie durch die See Räuber von Tripoli auffgefangen, und in die erbärmliche Slaverey gebracht“ (Supplik von Franciscus Polanus, 15. Juni 1687, Archiv der Hansestadt Lübeck, Altes Staatsarchiv, Interna 1.1.–1, Sklavenkasse 6–3; vgl. zu ihm auch Tentzel 1697, S. 496–498); „Sein endliches Verlangen ist, seine zweien Brüder Stephanum und Franciscum, so aus Candien nach Tunis als Slaven gebracht, und auf die Galeere gesetzt worden [...] zu erlösen“ (Bericht Christoph Arnolds über Petrus Vervosios an den Kirchenpfleger in Nürnberg, 17. November 1669, Arnold, Notizbuch, fol. 5).

52 „weil sie aber von den Venetianern, als feinden, mit Bedrohung, ihre Clöster und Kirch zu demoliren, angesprunget [...], ihnen Wein, Brot, und Fleisch, auf d[ie]. Kriegschiffe zu schaffen“ (Arnold, Bericht an den Kirchenpfleger, 26. März 1670, ebd., fol. 4). Als Folge des Kretischen Krieges büßte das Kloster in Patmos einen Großteil seiner Einnahmen ein, weil *metochia* auf Kreta verloren gingen (Georgirenes 1678, S. 82).

53 Tentzel 1693, S. 630 ff. Zur Zerstörung Euböas im Venezianisch-Türkischen Krieg *Neuer Welt-Bott*, 2/1, 1714, Nr. 241, S. 63.

54 Angelomati-Tsoungaraki 2007, S. 284 ff.

der Kirche oder sogar für den Kauf kirchlicher Ämter bestimmt war.⁵⁵ Laut Dorostamus belief sich die Anzahl der Almosensammler, die momentan von der orthodoxen Kirche ausgeschiedt worden seien, um Geld für die Sklavenbefreiung zu sammeln, auf mehrere Hundert.⁵⁶ In Berlin hatte Dorostamus Jakob Elßner mitgeteilt, dass er selbst zu den Opfern des besagten Kriegsereignisses zählte und 1715 durch Janitscharen aus seiner Heimatstadt Patras nach Navplion verschleppt worden sei, jedoch vom ökumenischen Patriarat, wo er später Karriere machte, für eine Summe von 2000 Taler freigekauft wurde.⁵⁷

Die angeführten Kampfhandlungen in der Peloponnes, auf Zypern und Kreta fanden im griechischen Siedlungsgebiet statt und betrafen in hohem Maße die dortige Zivilbevölkerung. Aber selbst Konflikte wie der Lange Türkenkrieg (1593–1606), der seinen Schauplatz vorwiegend in Ungarn hatte, führten vereinzelt griechische Almosenfahrer in Crusius' Haushalt.⁵⁸ Auch bei einigen anderen ‚Ranzionsholern‘, die sich nach Wien begaben, lassen die Ursprungsorte und das Datum ihrer Supplik darauf schließen, dass ein Zusammenhang zu diesem Krieg existierte.⁵⁹ Hellhörig wird man auch, weil ein Konnex zu Kriegsereignissen bestehen könnte, wenn Crusius von osmanischen Griechen berichtet, die in Unfreiheit ge-

55 Dorostamus hatte im Verhör von seinen Ambitionen berichtet, bald zum Bischof oder Erzbischof ernannt zu werden: Verhörprotokoll, Januar 1738, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, HSTAS, A 202 Bü 1692, Fragen Nr. 14–17.

56 Wobei er eingestand, dass manche von ihnen auch wegen der finanziellen Nöte der Kirche sammelten: „que quelques cent etoient envoyés pour redimer des Esclaves, et d'autres pour le besoin des Eglises et des Cloistres [...] ils etoient pourtant obligé de payer un grandissime Tribut au grand Turc“ (ebd., Frage Nr. 68).

57 Elßner 1737, S. 2.

58 Siehe etwa den Fall der von Tataren verschleppten Soldaten namens Ioannes und Lampros Koutzouni („Ιωάννης et Λάμπρος Κουτζούνιοι“), die aus Thessaloniki stammten, jedoch in der Walachei wohnhaft waren und im Januar 1605 in Tübingen vorstellig wurden, um ihre Ranzion zu sammeln (s. Appendix I).

59 Siehe folgende 5 Anträge: von Eustachius aus Philippoupolis (1593), der eine Ranzion von 500 fl. auftreiben musste, von Andreas Lascareus aus Philippoupolis (1594), der für sich, seine Frau und seine Kinder 2500 fl. als Ranzionssumme angab, von Nicolaus Walachii (1598), einem „armen Priester“, der ebenfalls die Ranzion sammelte, von Bogdan aus der Walachei (1603) sowie von Andreas Thessalonicensis (1622), der in der Walachei von Tataren gefangen genommen wurde, s. Appendix I, Tabelle 2. Lascareus ist der einzige Almosensammler, der sowohl in den Quellen aus den ‚Patentes und Steckbriefen‘ im Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv als auch bei Crusius überliefert ist. Zum Aufenthalt von Andreas Lascareus und seiner Familie, die zuvor in Venedig und Augsburg gewesen waren, bei Crusius in Tübingen (Mai 1593) Diarium, Bd. 4, S. 529 f.

raten seien, weil sie italienischen Gefangenen (Kriegsgefangenen?) zur Flucht verholfen hatten.⁶⁰

Mit denselben Konjunkturen in der Ranzionsökonomie, die nach größeren Kriegseignissen griechisch-orthodoxe Almosenfahrer aus dem Osmanischen Reich ins Alte Reich führten, sind auch die Redemptionskampagnen der Trinitarier ins Osmanische Reich in Verbindung zu bringen. Dieser Orden, der auf die Befreiung christlicher Sklaven spezialisiert war, organisierte solche Kampagnen oft zeitnah zu den Friedensschlüssen zwischen dem Kaiserhaus und der Hohen Pforte und der Beendigung kriegerischer Konflikte.⁶¹

Wenden wir uns nun den immerhin 12 Fällen zu, in denen sich griechisch-orthodoxe Ranzionsholer im Alten Reich als Opfer der Freibeuterei darstellten. Darunter fallen die gerade angesprochenen Kreter Polanus und Vervosius, die als venezianische Untertanen in die Hände von Korsaren geraten waren. Es versteht sich, dass Schiffe griechischer Händler, die Untertanen Venedigs waren oder unter venezianischer Flagge segelten, in Kriegszeiten mit der Hohen Hohe Pforte legitime Ziele osmanischer und nordafrikanischer Korsarenangriffe wurden. In Friedenszeiten verpflichteten sich hingegen die Serenissima und die Pforte dazu, alle Güter und Personen, die unter der Botmäßigkeit des anderen standen, vor dem Korsarentum zu schützen.⁶²

Mitten im Krieg wurde in den Gewässern vor Candia 1651 das „Kaufmannschiff“ des Varvus Cheremias (Jeremias?) zur Beute von „türkischen Seeräubern“. Cheremias sammelte später die Ranzion für sich und seinen Schwager namens Johann Cosela, den er als Geisel auf Chios zurückgelassen hatte, und bat die Hansestadt Lübeck um eine „christmilde Beysteuern“ sowie um die Erlaubnis, vor den Kirchentoren der Stadt sammeln zu dürfen. Ebenfalls in Lübeck bat 1741 Constantino Finale, ein „Grieche von Gebuhr“, um ein Almosen. Er habe in den letzten 30 Jahren auf englischen und Lübecker Handelsschiffen als Steuermann gedient. Mit Frau und Kind sei er von „Türkischen Barbaren [...] nach Constantinopel ins Gefängniß und Schlaverey gebracht“ worden.⁶³ Diese Griechen, die um eine Beteiligung aus der Lübecker Sklavenkasse ansuchten, teilten somit das gleiche Schicksal, wie die Angehörigen von Risikogruppen (Schiffsleuten, Händlern) aus der Hansestadt, für die die Kasse eingerichtet worden war. Auch unter den Ranzionsholern,

⁶⁰ So im Fall des Priesters aus Serres Gabriel Kalonas (1582) und des Nicolaus Ralles (1588), s. Appendix I.

⁶¹ Die österreichische Ordensprovinz organisierte Kampagnen 1699/1700, 1719/20 und 1739/40 (Pauli 2016).

⁶² Greene 2010, S. 15–50; White 2016; White 2018.

⁶³ Beide Anträge im Archiv der Hansestadt Lübeck, Altes Staatsarchiv, Interna 1.1.–1, Sklavenkasse 6–3.

die Reichsbewohner waren und in Wien Genehmigungen für ihre Kollekte erbat, finden sich Opfer „türkischer Piraten“.⁶⁴

Unter Crusius' griechischen Gästen lässt sich ein Cluster von Opfern der See- räuberei identifizieren. In zwei Fällen teilten ihm Almosenfahrer mit, Opfer von Piraten geworden zu sein, nannten jedoch keine weiteren Details zu den Umständen ihrer Verschleppung.⁶⁵ Es begegnen in Tübingen aber auch einige Migranten, die als venezianische Händler/Untertanen in die Hände osmanischer und nordafrikanischer Freibeuter gerieten (und zwar in offensichtlichem Verstoß gegen damals geltendes Recht!). So sei laut dem Zeugnis des Lucas Argyrus (Αργυρός) und dessen Neffen Andreas, die 1582 bei Crusius weilten, gleich die gesamte Einwohnerschaft ihres Dorfes, San Nicola auf der Insel Santorini, im Jahre 1577 zum Opfer von Freibeuterschiffen aus Tripolis geworden.⁶⁶ Ein Almosensammler namens Georgius Lubinas Cretensem (aus dem venezianischen Kreta) war unweit von Korfu, wo er als Händler tätig war, von Piraten oder Korsaren und deren sechs Kaperschiffen gefangen und nach Afrika verschleppt worden.⁶⁷ Nikolaus Stephani aus der osmanischen Stadt Ioannina (Epirus) berichtete Crusius im Juli 1589, dass sein Bruder Ioannes, der ein Mönch war, sowie sein Onkel und sein Schwager auf der Schiffsreise von Ioannina nach Venedig auf offenem Meer von nordafrikanischen Piraten („a Barbaricis“) überfallen und verschleppt wurden. Crusius kopierte sich Auszüge aus dem Brief, mit dem die Verschleppten aus Nordafrika zu Stephani Kontakt aufgenommen und ihn um Hilfe gebeten hatten.⁶⁸ Solche illegalen Angriffe auf die venezianisch-osmanische Handelsschiffahrt waren keine Seltenheit. Die Forschung hat rekonstruiert, dass sogar osmanische Untertanen (v. a. Nicht-Muslime) in Friedenszeiten zu Opfern osmanischer und nordafrikanischer Freibeuter wurden.⁶⁹

Ebenso versuchten christliche Korsaren (wie die Malteser) das Verbot zu umgehen, das die Versklavung von Griechisch-Orthodoxen und den Raub ihrer Schiffe

64 Etwa der Antrag von Peter Michaelis von 1590, der bei der Straße von Gibraltar von „türkischen Piraten“ gefangen und mit drei Gefährten nach Konstantinopel verschleppt worden war (HHStA, RHR, Gratia et Feudalia, Patentes und Steckbriefe, 3–24), oder der Antrag des Kaufmanns Reinhardt Passer von 1623, der den „Türkischen Märraubern“ zum Opfer gefallen sei, ebd., 3–96. Zu den Sklavenkassen in den Hansestädten Ressel 2012.

65 So die Priester Ioannes Tholoites aus Thessaloniki (1585) und Antonius Ienitschius (Αντώνιος Ιενίσιος) (1597), die nur vage über ihre Verschleppung durch Piraten Auskunft erteilten, siehe Appendix I.

66 Crusius 1584, S. 206. Da die Insel unter venezianischer Botmäßigkeit stand und sich Venedig und die Hohe Pforte gerade im Friedenszustand befanden, handelte es sich um illegale Piraterie.

67 Crusius, Diarium, Bd. 6, fol. 116 f. Crusius notiert hier, dass dies ein Verstoß gegen geltendes Völkerrecht war.

68 Crusius, Diarium, Bd. 4, fol. 156.

69 Vatin 2013; White 2018, S. 50.

und Waren untersagte, weil es sich um Mitchristen handelte. Solche Verstöße wurden aktenkundig, wenn sich griechische Händler, die im Mittelmeer und in der osmanischen Binnenschifffahrt stark involviert waren, gegen den Raub ihrer Schiffe und Waren vor den See- und Prisengerichten Maltas zur Wehr setzten. Vereinzelt erfährt man sogar von osmanischen Griechen, die in die Sklaverei verkauft oder aber ermordet wurden, um sie als Zeugen solcher Rechtsbrüche zu beseitigen.⁷⁰ Eine beliebte Strategie der Korsaren bestand darin, von griechischen Besatzungsmitgliedern schriftliche Zeugnisse zu erpressen, die belegen sollten, dass es sich bei den gekaperten Waren und Schiffen um Eigentum von Muslimen handelte, also um rechtmäßige Beute. Ein vor dem ägyptischen Hafen Damiette gekapertes Handelsschiff wurde im April 1778 samt seiner griechischen Besatzung nach Malta verschleppt. In zahlreichen Zeugenvernehmungen versuchte man gerichtlich zu klären, ob das Schiff und die Waren muslimischen Eigentümern gehörten. Der für den Kaperzug verantwortliche Malteser Freubeuter, Michele Teodorino, berief sich im Verhör darauf, dass die besagten Griechen schriftlich bezeugt hätten, ihr Schiff und ihre Waren seien Eigentum eines Türken.⁷¹

Griechische Schiffe waren auf dem „Highway“ der osmanischen Binnenschifffahrt zwischen Alexandria, Damiette und Konstantinopel stark präsent, wo auch das bevorzugte Beuterevier maltesischer Korsaren lag. Es kam deshalb zu Ereignissen wie dem Folgenden, das von Crusius überliefert wird: Im Juli 1600 wurde er von Demetrius aus Ioannina aufgesucht, der auf der Überfahrt nach Alexandria auf dem Schiff „Caterina“ von Korsaren überfallen worden war („da Crosari facto schiauo“). Diese hätten ihn und seine als Geiseln zurückgelassenen Familienangehörigen für 8 Jahre in Gefangenschaft gehalten (an welchem Ort erfährt man leider nicht). Sie waren höchstwahrscheinlich Opfer maltesischer oder anderer christlicher Freibeuter geworden.⁷² Ein Malteser Beutezug war auch ursächlich für die Almosenfahrt des Bischofs von Lefkas Nathanael ins Alte Reich. Lefkas (Lefkada), selbst ein Nest muslimischer Piraten, die die venezianische Schifffahrt am Eingang

70 Ausführlich zu den Klagen von Griechen vor dem *Tribunale degli Armamenti* in Malta aus dem 17. Jahrhundert Greene 2010; vgl. zu Griechen als Opfer von Malteser und Venezianer Freibeutern Bono 2016, S. 57, 92, 205; Abela 2016. Ein katholischer Syrer namens Luthi Nasciu, ein Händler, stellte 1722 in Wien einen Antrag auf Erteilung eines Patents. Er sammelte Almosen, weil er „von denen auf dem meer sich herumtreibenden malthesern umb all meine mitgeführten waaren gekommen“ sei, s. HHStA, RHR, Gratia et Feudalia Patentes und Steckbriefe, 3–22.

71 „[...] e per avermelo acartato li Greci ritrovati sopra la med[esi].ma [Cajasa]“ (Malta, National Archives, Tribunale Armamentorum, TA, VVS1, fol. 3–29, Zitat fol. 5r); vgl. ähnliche Beispiele bei Greene 2010, S. 186.

72 Crusius, Diarium, Bd. 8, fol. 233. Ein griechisches Schiff mit demselben Namen wurde 1602 auf dem Weg von Alexandria nach Istanbul von maltesischen Korsaren aufgebracht und dessen Besatzung auf der Insel Gaidouronisi vor der Küste Kretas ausgesetzt, s. Greene 2010, S. 148f.

zur Adria stürten, wurde 1625 zum Ziel eines Überfalls maltesischer Freibeuter. Die „Türken“ gaben dem griechischen Kleriker Nathanael hierfür die Schuld, da er mit den „christlichen Piraten“ kooperiert habe.⁷³

Da griechische Händler auf Malta und an vielen anderen Handelsknotenpunkten im Mittelmeer kommerziell stark involviert waren, fungierten sie für muslimische Sklaven, die auf der Insel gefangen gehalten wurden, auch als Vermittler bei der Aushandlung von Ranzionsvereinbarungen – und verdienten am Geschäft der Sklavenranzion mit.⁷⁴ Das Honorar für solche Vermittlerdienste ist dabei nur ein Posten unter mehreren, die zusätzlich zur Ranzion weitere Kosten für Sklaven verursachten, die nach Hause zurückgeschickt werden sollten.⁷⁵ In ihrer ambivalenten Position zwischen Opfern christlicher *und* muslimischer Freibeuterei sowie mitverdienenden Dienstleistern in der Ranzionsökonomie zeigt sich die von Molly Greene hervorgehobene besondere Liminalität der Griechen im Mittelmeer.⁷⁶

Mit den erörterten zwei institutionalisierten Formen der Almosensammlung, dem klerikalen Fundraising (*ziteia*) und der Ranzion aus der Sklaverei/Gefangenschaft, lässt sich ein Großteil der im Appendix aufgelisteten Almosenfahrer eindeutig in Verbindung bringen. Es versteht sich dabei, dass zwischen beiden Formen auch Überschneidungen möglich waren (etwa wenn klerikale Institutionen im Osmanischen Reich Schulden machten, um Sklaven freizukaufen, oder wenn Kleriker verschleppt wurden, weil ihre Klöster bei der Zahlung des Tributs in Rückstand geraten waren). Mehrfach behaupteten Almosensammler zudem, dass ihre Unfreiheit eine Konsequenz ihrer verweigerter Konversion zum Islam oder aber ihres respektlosen Verhaltens gegenüber der muslimischen Mehrheitsreligion war. Manche gaben an, aus Renegatenfamilien abzustammen und dass sie aus dem Osmanischen Reich fliehen mussten, weil sie zum christlichen Glauben ihrer Vorfahren zurückgekehrt seien.⁷⁷ Auf offene Ohren stieß man mit solchen Berichten im Alten Reich allemal, egal ob man ihnen heute Glauben schenken mag oder nicht.

73 Siehe sein Ansuchen von 1638, in *Patentes und Steckbriefe*, 3–14. Vgl. zu Nathanael Henny 2019.

74 Zu osmanischen Griechen als Unterhändler bei der Befreiung von Sklaven auf Malta Wettinger 2002, S. 215–219. Der Sklave Hassan beschuldigte den Griechen Demetrio dell’Arsa, von seiner Familie die Ranzionssumme erhalten, jedoch unterschlagen zu haben, s. die Prozessakte in Malta National Archives, Magnia Curia Castellania, AO, Bd. 710 (1717), fol. 471–492. Zu Händlern aus Marseille als Unterhändler von Ranzionen Kaiser 2011.

75 Neben ‚Befreiungsgebühren‘ fielen für die Rückreise der Freigelassenen Kosten für Reisepatente, Transport, Verpflegung und Bekleidung an, s. Bono 2016, S. 270 f.; Wettinger 2002, S. 183–189.

76 Greene 2010, S. 11, 18.

77 Die Weigerung zur Konversion als Grund für seine Versklavung gab 1558 Stephanus Caesarensis gegenüber Melanchthon an. Der Bischof aus Kreta Gerasimos Ablonita, der im Verdacht stand, ein Hochstapler zu sein, sammelte für ein Bußgeld, weil er eine Muslimin getauft habe, s. zu Ablonita unten, S. 140 f. Zu den Renegaten im Osmanischen Reich und der Konversion von Griechen zum

Islam Graf 2017; Bennassar/Bennassar 2006, S. 188 ff. Mehrere Renegaten begegnen unter den Gästen des Crusius (s. Mohammed/Kosmas Papadatos, Petrus Phocas, Thomas Palaeologus). Demetrius Atheniensis gab 1593 an, wegen Blasphemie gegen den Islam in Gefangenschaft geraten zu sein, Crusius, *Diarium*, Bd. 4, fol. 541 f. Vgl. zum Priester Paulus von Thessaloniki, dessen Söhne angeblich zwangskonvertierte flüchtige Janitscharen waren, unten, S. 157f.

Kap. II Genese des Migrationsregimes, Normenaushandlung und Spezifika

Die Zuwanderung der im Appendix aufgelisteten 113 Personen, die überwiegend aus dem Osmanischen Reich stammten und sich im Alten Reich als Almosenfahrer aufhielten, verteilt sich über einen langen Zeitraum, von 1541 bis in die 1770er Jahre.¹ Eine Analyse der quantitativen Entwicklung dieser Zuwanderung über diesen Zeitraum gestaltet sich schwer. Die Frage nach Konjunkturen lässt sich aufgrund der lückenhaften und oft zufälligen Überlieferung nicht eindeutig klären, auch wenn es gewiss nach größeren kriegerischen Ereignissen, bei denen osmanische Heere massenhaft griechisch-orthodoxe Sklaven erbeuteten, zu Konjunkturen gekommen sein muss. Was sich allerdings anhand der hier registrierten Fälle konstatieren lässt, ist die kontinuierliche und generationenübergreifend nach ähnlichen Mustern verlaufende Zuwanderung. Selbst im Dreißigjährigen Krieg, der die Mobilität von Migranten erschwerte und das Reisen noch gefährlicher machte, ist kein Rückgang feststellbar.²

Im Folgenden soll die Genese des Migrationsregimes der Almosenfahrer in vier Abschnitten dargestellt werden. Zunächst wird es um die praktische Organisation der Einwanderung gehen, um die Bewegungsprofile der Almosensammler und um die notwendigen Dinge, die die Mobilität im Binnenraum des Heiligen Römischen Reichs gewährleisteten (Kap. II.1). Im zweiten Schritt wollen wir genauer betrachten, wo und wie die Migranten Sammlungen durchführten, welche Spendenbeiträge sie erzielten und wie sie mit dem eingesammelten Geld umgingen (Kap. II.2). Im dritten Schritt wenden wir uns dann der Leitfrage nach den Beziehungen zwischen Migranten und den (weltlichen und kirchlichen) Obrigkeiten bzw. der Bevölkerung im Alten Reich zu. Im Fokus werden hier die Aspekte der Vigilanz, der Konkurrenz und der Strafverfolgung von Betrügern stehen (Kap. II.3). Zur Veranschaulichung des letztgenannten Aspekts wird auf ein gut dokumentiertes Netzwerk verdächtiger orthodoxer Almosenfahrer aus den 1730er Jahren eingegangen (Kap. II.3 c).

1 In Appendix I sind 113 Almosenfahrer aufgelistet. Dabei handelt es sich um Personen, die eindeutig aus dem Osmanischen Reich bzw. dessen Satellitenstaaten der Moldau-Walachei stammten; in seltenen Fällen auch um Personen aus dem venezianischen *stato da mar* (s. Appendix I, Tabelle 1, Nr. 3, 4, 9, 10, 17, 45, 51). Sämtliche erfasste Personen traten im Alten Reich entweder als Almosenfahrer oder als deren Bedienstete in Erscheinung.

2 Zu 7 Almosenfahrern, die zwischen 1618 und 1648 zuwanderten, Appendix I, Tabelle 2. Vgl. Saracino 2019b.

1 Die praktische Organisation hochgradiger Mobilität

Die meisten Almosenfahrer waren ständig unterwegs und bewegten sich kreuz und quer durch die Territorien des Alten Reichs und angrenzender Länder. Grundsätzlich zu bedenken sind die im Vergleich zu heute divergierenden frühneuzeitlichen Bedingungen des Reisens. Das Reisen an sich und erst recht eine derart hohe und großräumige Mobilität, wie sie anhand der Itinerare der Almosenfahrer rekonstruierbar ist, stellten an Migranten enorme Anforderungen. Die Infrastruktur verursachte Probleme, etwa die Qualität und Sicherheit von Verkehrswegen, die Kosten für Unterkunft und Transport (die Unterhaltskosten für Pferde, Karren oder Kutschen) waren hoch. Allgemein war das Reisen mit ungleich höheren wirtschaftlichen, logistischen und nicht zuletzt physischen Anforderungen verbunden als heute.³

A Herkunftsräume und Reiseitinerare

Blicken wir zunächst auf die Herkunftsräume der zugewanderten Almosensammler, um anschließend deren Reiseitinerare und allgemein ihr Bewegungsprofil genauer zu analysieren. Was ihre Herkunftsräume anbelangt, ist die Dominanz von Personen aus der Mitte der Balkanhalbinsel auffällig, v. a. aus Makedonien, Epirus und dem Bistum von Ochrid (heute Albanien). Dies lässt sich einerseits damit erklären, dass dort gelegene klerikale Institutionen (Athos-Klöster, Bistum von Ochrid) auf dem Feld des Almosensammelns, auch im Alten Reich, besonders aktiv waren. Andererseits waren diese europäischen Gebiete des Osmanischen Reichs geographisch gesehen für eine Einreise ins Habsburgische Territorium sehr günstig gelegen. Zu bedenken ist zudem, dass sich die Habsburgisch-Osmanische Grenze im späten 17. und im 18. Jahrhundert immer weiter nach Südosten verschob.

Bereits ein großer Teil der Gäste des Crusius aus dem späten 16. und frühen 17. Jahrhundert kam aus Orten dieser Region (18 von insgesamt 57 Besuchern).⁴ War Crusius in Tübingen lediglich von einem einzigen Athoniten (vom Mönch Daniil Palaeologus) aufgesucht worden, so nahm der Anteil von Athos-Mönchen im 17. und

³ Gräf/Pröve 1997; Maçzak 2017, Mata 2020.

⁴ **Ioannina:** Nicolaus Stephani, Demetrius von Ioannina; **Arta:** Kosmas Papadatus; **Thessaloniki:** Ioannes Tholoites, Demetrius von Thessaloniki, Paulus von Thessaloniki, Ioannis und Lampros Koutzounoi; **Berroia:** Archidiakon Ioasaph; **Serres:** Gabriel Kalonas; **Philippoupolis (Plovdiv):** Andreas Laskareus, dessen Frau und Kinder; **Athos:** Daniel Paleologus; **Ochrid/Durazzo/Himara:** Metropolit Gabriel, Metropolit Athanasius, Metropolit Jeremia, Mönch Symeon; **unspezifisch aus Makedonien:** Michael Georgitza, Thomas Paleologus.

18. Jahrhundert drastisch zu. Generell blieb diese Herkunftsregion auch in dieser Zeitspanne dominant.⁵ Etwa ein Drittel der erfassten Almosensammler gab somit Ursprungsorte in dieser Region an, wohingegen sich die restlichen zwei Drittel überwiegend auf Orte und Regionen wie Konstantinopel, Kleinasien, Mittelgriechenland (u. a. Athen, Thessalien, Lefkas, Euböa), die Peloponnes und die Ägäisinseln (u. a. Zypern und Kreta) verteilen. Nur vereinzelt und erst relativ spät begegnen Akteure, die aus dem Nahen Osten und dem Jurisdiktionsgebiet der Patriarchate von Jerusalem, Alexandria und Antiochia stammen; und das obwohl für das Jerusalemer Patriarchat ein starkes Engagement im Feld der Almosenökonomie und zahlreiche Sammelkampagnen belegt sind.⁶ Hinsichtlich der Herkunftsräume ergibt sich folglich ein ähnliches Bild wie im Falle der ab dem 17. Jahrhundert einsetzenden und sich im 18. Jahrhundert intensivierenden Zuwanderung von ‚griechischen Handelsmännern‘ ins Alte Reich, die zu einem Großteil aus dieser Region (Makedonien, Epirus, Albanien) stammten (s. Teil III).⁷

Auch wenn der Aufenthalt im Alten Reich sich bei vielen über Monate und Jahre erstreckte und nicht wenige mehrmals ins gleiche Territorium und an den gleichen Ort zurückkehrten, so ist ein auffälliges Merkmal, dass diese Akteure ihre Migration in gesamteuropäischen Dimensionen planten. Die Überquerung politischer und konfessioneller Grenzen stellte für sie etwas normales dar. Eine in ihren ostkirchlichen Sendschreiben anzutreffende Formulierung lautete passenderweise, dass sie „in der gesamten Christenheit“ Almosen sammelten.⁸ In einigen Fällen wird sogar von einer Migration nach Amerika berichtet.⁹

5 Und zwar 17 der übrigen 56 Personen, die nicht aus der crususischen Überlieferung dokumentiert sind: **Athos:** Hieremias und Parthenios (Ivion), Daniil Kastrisios (Ivion), Athanasius und Georgius Philippinus (Ivion), Theoklitos Polyeidis und Athanasius Paulus (Ivion), Gregorio (Lavra), Chrysanthos (Pantokrator); **Ochrid/Durazzo:** Metroplit Porphyrius, Metroplit Jeremias, Metroplit Abraham; **Thessaloniki:** Andreas Thessalonicensis; **Philippi:** Abt von Philippi; **Arta:** Georgios von Arta; **Philippoupolis (Plovdiv):** Eustachius aus Philippoupolis; **Meleniko:** Panagiota Phocas Canci. **6 Jerusalem:** Athanasius Paulus (1736); **Sinai-Kloster:** Joasaph und Molitus (1606), Athanasius (1719), Dionysius und Sebastiano (1721), Ioannikos (1761), Mönch (1772); **Antiochia:** Protosyngellos von Antiochia (1761); **Alexandria:** Protosyngellos von Alexandria (1755). Vgl. Stathi 1997, S. 129–138. **7** Auffällig ist die Divergenz zu den Herkunftsräume der von 1655 bis 1705 von der Inquisition in Rom erfassten 180 griechischen Migranten, die dort zum katholischen Glauben konvertierten und überwiegend aus dem Archipelagus (dem Ägäis-Raum) und aus Territorien stammten, die unter venezianischer Botmäßigkeit standen oder gestanden hatten (Kreta, Peloponnes) (s. Santus 2020a, S. 247).

8 Etwa das undatierte Sendschreiben des Abts Akakios vom Ivion-Kloster für den Mönch Daniil Kastrisios in Hilarius 1687, Appendix, unpag. Der „Credenz-Brieff“, den der Archimandrit Metrophanes Tzitzilianos im Juni 1693 am Hof in Gotha vorzeigte, war vom ökumenischen Patriarchen Kallinikos II. (r. 1689–1693) ausgestellt und adressiert an „die Könige/Fürsten und Obrigkeiten/an die Ertz-Bischöffe/Bischöffe/Priester und Mönche, ja an alle Christen“ (Tentzel 1693, S. 632). Dorostamus

Wo reisten die Almosenfahrer aber ins Reichsterritorium ein? Mehrere Möglichkeiten boten sich hier an. Blickt man auf die dank Crusius' in Tübingen überlieferten 57 Personen sowie auf die weiteren 56 Fälle, die für die vorliegende Analyse aus unterschiedlichen Archivbeständen zusammengetragen wurden, so lassen sich prinzipiell zwei Routen der Zuwanerung unterscheiden. Man gelangte *einerseits* über der *kontinentalen Route*, überm Balkan und dann durch Ungarn, oder aber über die Moldau-Walachei und dann durch das Königreich Polen-Litauen, ins Reichsterritorium. *Andererseits* konnte man überm Seeweg, über die *maritime Route*, italienische Häfen ansteuern, um dann die Alpen zu überqueren, oder – was seltener belegt ist – über Frankreich, Holland und England einreisen.

Vermutlich als Konsequenz des Langen Türkenkrieges (1593–1606), der sich hauptsächlich in Ungarn abspielte, wurde die Route über ungarisches Territorium von Crusius' Gästen gemieden. Mehrere von ihnen gaben an, zunächst nach Russland und Polen und von dort ins Alte Reich (etwa über preußisches Territorium) eingereist zu sein. Die Einreise über Ungarn mit anschließendem Aufenthalt in Wien ist hingegen im 17. und 18. Jahrhundert sehr häufig belegt. Die meisten der 22 Almosensammler, die aktenkundig sind, weil sie am Wiener Hof Reisedokumente und Genehmigungen beantragten, kamen über Ungarn in die kaiserliche Haupt- und Residenzstadt. Bereits der aus Korinth gebürtige Priester Gabriel Kalonas, dessen Gemeinde in Makedonien (Serres) lag, gab gegenüber Crusius (1582) Wien als seinen ersten Aufenthaltsort im Alten Reich an. Viele der Griechen aus der crusiusischen Überlieferung waren aber übers Meer und über Italien – wo sich viele in Venedig und Rom aufgehalten hatten – und dann über Augsburg nach Tübingen gekommen.¹⁰ Die Mönche vom Kloster Iviron Daniil Kastrisios und Athanasius Germono („der Makedone“), die in den 1670er Jahren in Nürnberg bei Christoph Arnold weilten, waren über Ungarn und Wien eingereist.¹¹ Der Dolmetscher des letztgenannten Athanasius, ein Mann namens Georgius Philippinus, war

sagte bei seinem Verhör in Stuttgart im Januar 1738 aus, dass die Emissären des Patriarchen „sont obligés d'aller par toute la Chretiené“ (HSTAS, A202, Bü 1692, Frage Nr. 68).

9 Der Mönch vom Pantokrator-Kloster Kallinikos, dem Dorostamus 1737 in Livorno begegnete, sei „envoyé [...] aux Indes, en Espagne et en France“ und von dort mit 12.000 écu zurückgekehrt (ebd., Frage Nr. 66). Zur Migration und Almosenkollekte des Bischofs von Samos Joseph Georgirenes in Buenos Aires im Jahre 1682 Barron 2017, S. 220 f. Zur Almosensammlung eines syrischen Bischofs in Mexiko Santus 2020a, S. 256.

10 Zu Kalonas Toufexis 2006, S. 233. Über italienische Häfen reisten folgende Personen ein: Stamatius Donatus, Lucas/Andreas Argyrus, Daniil Palaeologus, Michael Leodorici, Leontinus Philoponus, Ezechiel Xyriches.

11 Arnold berichtete Hilarius in einem Brief von 1671, dass Kastrisios „in urbem nostram ex Hungaria adventans“ (Hilarius 1687, Appendix). Athanasius Germono und sein Reisegefährte wurden auf der „Heraufreise“ in Ungarn Opfer eines Raubüberfalls, s. Arnold, Notizbuch, fol. 51.

bereits zeitlich früher losgeschickt worden, um die deutsche Sprache zu lernen. Er reiste mit der Gesandtschaft des habsburgischen Botschafters auf dessen Rückreise nach Wien mit.¹² Dorostamus und seine Gefährten reisten 1734 über die Walachei und dem damals habsburgischen Siebenbürgen ein. Der im August 1736 in Herzogenbusch (Nordbrabant) hingerichtete Kollege des Theoklitos Polyeidis namens Athanasius Paulus hatte ein „lateinisches Testimonium des Priors der Jesuiten zu Comaronium“ (der ungarischen Festungsstadt Komárno) bei sich.¹³

Gelegentlich hatten sich Almosensammler in England und Holland aufgehalten, bevor sie ins Alte Reich einreisten. So ist es für Metrophanes Tzitzilianos überliefert, der für die Klöster der Halbinsel Euböa Almosen sammelte. Er sei „mit Engländischen Schiffen [aus Griechenland, St.Sa.] nach London kommen zu Oxfurt und Cambridge gewesen hierauff in Holland gereiset [...] und zu Wasser biß nach Franckfurt am Mayn geschiffet von da er weiter durch Teutschland reiset“.¹⁴ Daniil Kastrisios hingegen schloss an seinen ersten Aufenthalt im Alten Reich (1670) Stationen in Amsterdam, wo er für die dortigen griechischen Händler die Ostermesse zelebrierte, und am Londoner Hof an. Athanasius Paulus hatte 1731/32 Polyeidis auf dessen Tour durchs Alte Reich begleitet. Später reiste er alleine nach England und Holland weiter, wo er verhaftet und wegen Urkundenfälschung zum Tode verurteilt wurde.¹⁵ In anderen Fällen äußerten Migranten die Absicht, in Anschluss an ihren Aufenthalt im Alten Reich nach Russland (und damit in konfessionsverwandtes Territorium) weiterreisen zu wollen.¹⁶

Ohnehin haben wir es aber meistens nicht mit linearen Bewegungsmustern (von A nach B) zu tun, sondern mit Akteuren, deren weiträumige Migration kreuz und quer durchs Alte Reich und daran angrenzende Territorien führte. Blicken wir auf einige charakteristische Beispiele. Der Athos-Mönch Daniil Palaeologos teilte Crusius mit, bereits nach „Italia, Hispania, Gallia, Boëmia, partes Germaniae“ ge-

12 „welcher schon vorher, von C[onstantino]p[el]. aus nach Wien, mit dem Kayserl. Gesandten Lesl[i]e, an statt seines Dieners, die Reise gethan, und dabey ziemlich Teutsch gelernet hatte“ (Arnold, Notizbuch, fol. 76). Philippinus bemerkte gegenüber Arnold, dass die Reise von Makedonien bis Wien 32 Tage gedauert habe.

13 Elßner 1737, S. 8; 1747, S. 25. Zu Ungarn als Einreiseland Chotzakoglou/Gastgeber 1998; Stathi 1999, S. 137.

14 Tentzel 1693, S. 631.

15 Elßner 1747, S. 34. Zu den Reiseitineraren von Paulus und Polyeidis siehe ausführlich Saracino 2021b.

16 So Joasaph Logotheta gegenüber Arnold (Notizbuch, fol. 40). Zu Aufenthalten des Polyeidis und des Dorostamus im Russischen Reich s. unten. Demetrius Protopapas aus Larissa und sein Begleiter Pancalus Corcyrensis, die im Oktober 1589 bei Crusius in Tübingen waren, befanden sich auf der Rückreise aus Russland. Zum Aufenthalt des Symeon von Himara in Moskau unten.

kommen zu sein.¹⁷ Der Priester Demetrius aus Thessaloniki schilderte dem Tübinger Gräzisten hingegen dieses beeindruckende Itinerarium:

Itinerarium Demetrii: Thessalonica, Βλαχία [Walachei], πογδανία [Pogdania], μολδοβλαχία [Moldau], Leopoli [Lwiw], Vilna, Dantzga, ποσσόνια [Poznan], Cracouia, Praga, Vienna, Gratza, Lublana, Τρέστι [Triest], βενετία [Venedig], μεδιολάνον [Mailand], κώμον [Como], Lucerna, Constantia, Basilea, Freiburgum, Augspurgum, Ulma, Tybinga.¹⁸

Der Mönch Symeon aus Himara (heute Albanien) teilte Crusius 1597 nicht bloß sein Itinerarium, sondern auch die Dauer der einzelnen Aufenthalte mit:

Constantinopolis, Walachia, Transylvania, Polonia, Leopoli [Lwiw], Russiae, Moscouia, iterum Polonia, Prußia. Inde per mare in Angliam, Londinum. Hinc, in Holandiam, et ascensus per Rhenum, ac Spiram. Leopoli 1 annum, in Moscovia 9 menses, in Transylvania 3 M, in Anglia circ. 6 M. haesit.¹⁹

Diesen Beispielen kann man das dank der dichten Quellenüberlieferung sogar noch präziser rekonstruierbare Itinerarium des Athanasius Dorostamus im Alten Reich gegenüberstellen.²⁰

1735: Wien

1736: Breslau – Frankfurt/Oder – Berlin – Hamburg – Boizenburg – Potsdam – Berlin – Magdeburg – Leipzig

1737: Halle – Leipzig – Dresden – Chemnitz – Altenburg – Bayreuth – Ansbach – Leipzig – Nürnberg – Augsburg – (Aufenthalt in Italien und der Schweiz) – Mannheim – Darmstadt – Gießen – Frankfurt a.M.

1738: Stuttgart

1741: Sondershausen (9. April), Langensalza (15. Apr.), Gotha (17. Apr.), Erfurt/Weimar/Weißenfels (24. Apr.)

Dank eines auf dem Athos heute noch erhaltenen Albums oder Stammbuchs, das Polyeidis im Alten Reich in den 1730er Jahren mit sich führte und benutzte, lässt sich auch sein Bewegungsprofil im Detail rekonstruieren. In den von Polyeidis aufgesuchten lutherischen und reformierten Territorien (katholische scheint er gemieden zu haben) trugen sich ins Album vom August 1731 bis September 1733 v.a.

¹⁷ Crusius, *Diarium*, Bd. 3, fol. 304.

¹⁸ Ebd., Bd. 4, fol. 627.

¹⁹ Ebd., Bd. 6, fol. 501.

²⁰ Die Aufenthalte des Dorostamus zwischen 1735 und 1737 sind rekonstruiert aus dem Verhör vom Januar 1738 in Stuttgart, s. wie oben, Fragen Nr. 48–58; zu den Aufenthalten im April 1741 siehe unten, S. 99.

‚staatliches‘ und kirchliches Personal und Gelehrte ein (u. a. Hofbedienstete, Stadt-
magistrate, Pastoren, Superintendenten, Gymnasial- und Universitätsprofessoren).
Diese außergewöhnliche Quelle attestiert, dass er im Zeitraum von gerade einmal
zwei Jahren ca. 70 Orte im Alten Reich aufsuchte.²¹

Da bisher vorwiegend von den Bewegungsmustern orthodoxer Kleriker die
Rede war, mag die Frage aufkommen, ob sich deren Mobilität von jener der laikalen
Ranzionsholer unterscheidet. Mit Ausnahme von Ranzionsholern, die bei Crusius
Station machten, haben sich generell für diesen Migrantentypus weniger Infor-
mationen über deren Reisedestinationen erhalten. Zumindest die Beispiele aus Crusius‘
Überlieferung zeigen jedoch, dass sich Laien auf Almosenfahrt wenig von den in
ganz Europa perambulierenden Klerikern unterschieden.²²

B Reisepapiere und Praktiken des Sich-Ausweisens

Frühneuzeitliche Städte sind als „gated communities“ beschrieben worden. Der
Zugang zu ihnen wurde von „gatekeepern“ im engeren und weiteren Sinne, von
Torwächtern und von städtischen administrativen Entscheidungsträgern, reguliert
und kontrolliert. Diese Regulation ist nicht als Abschottung einer wenig mobilen
Bevölkerung, sondern vielmehr als Reaktion auf die hochgradige Mobilität früh-
neuzeitlicher Gesellschaften interpretiert worden.²³ Die Interaktion unserer Al-
mosenfahrer mit solchen „gatekeepern“ war ausschlaggebend für ihren Erfolg. Den
ersten Kontakt mit der Tübinger Obrigkeit hatten Crusius‘ griechische Gäste etwa in

21 Auffällig häufig waren dies Reichsgrafschaften, die als autonome ‚Zwergstaaten‘ eine Beson-
derheit der politischen Ordnung des Alten Reichs waren. Polyeidis traf hier günstige Bedingungen
für seine Kollekte an. Belegt sind u. a. die Grafschaften Hohenlohe, Nassau-Dietz, Nassau-Idstein,
Nassau-Usingen, Hanau, Sayn-Wittgenstein, Reuß-Schleitz, Reuß-Ebersdorf, Waldeck. Das Album,
das Einträge von 181 Personen enthält, ist erhalten im Cod. Athos 4733, Ιβήρων 613, Λεύκωμα Θεο-
κλήτου Πολυειδούς. Zu Polyeidis‘ Kontakten mit radikalpietistischen und philadelphischen Kreisen
in den Reichsgrafschaften des Alten Reichs Saracino 2021b.

22 Nehmen wir nur das Beispiel des Zyprioten Stamatius Donatus (1579): Er berichtete Crusius von
Reisedestinationen in Konstantinopel, Ancona, Rom, den spanischen Niederlanden und Polen. Im Alten
Reich war er im Kurfürstentum Trier und beim Kosmographen Gerhard Mercator (Duisburg) zu
Gast (Crusius 1584, S. 189).

23 De Munck/Winter 2012. Randgruppen wurden in der Frühen Neuzeit auch räumlich in der Stadt
an den Rand gedrängt, siedelten diesseits oder jenseits der Stadtmauer bzw. der Stadttore und
wurden vom Stadtzentrum ferngehalten, s. Roeck 1993. Zur Mobilität in frühneuzeitlichen Gesell-
schaften siehe oben, Einleitung, S. 6-15.

der Stube der Torwächter.²⁴ Um sich gegenüber solchen Amtspersonen und allgemein auf dem Weg, an den unzähligen Zoll- und Mautstationen, auszuweisen, benutzten Almosensammler – anderen frühneuzeitlichen Migranten nicht unähnlich – eine Vielzahl von Akkreditierungsschreiben. Sie waren zum Teil am Ursprungsort, zum Teil im Alten Reich (oder in anderen durchwanderten Territorien) für sie ausgestellt worden. Die genannten obrigkeitlichen Instanzen, die die Mobilität und die Bewegung im Raum regulierten, waren aber nicht die einzigen Adressaten der von Almosenfahrern vorgezeigten Ausweispapiere. Diese Papiere konnten vielmehr gegenüber jedweder Art von Spendern und Unterstützern zur Legitimation der eigenen Kollekte dienlich sein. Ostkirchliche Obrigkeiten am Ursprungsort attestierte den Migranten mit schriftlichen Zertifikaten nicht nur die Legitimität ihrer Kollekte, sondern bisweilen auch die Echtheit mitgeführter Reliquien.²⁵

Das ‚Sich-Ausweisen‘ wandelte sich für Reisende und Ortsfremde am Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit laut Valentin Groebner von einem strategisch genutzten Vorteil zu einer von Obrigkeiten und Eliten standardmäßig abverlangten Praxis. Ausweise dienten der Identifikation der Person und der „Legitimierung des Unterwegsseins“.²⁶ Auch im Falle osmanischer Migranten im Alten Reich wurde deren Identität durch Ausweisdokumente auf dem Papier hergestellt und durch Merkmale an ihrem Körper und an ihrer Kleidung festgestellt (wie die langen Bärte ostkirchlicher Kleriker oder die Kette am Fuß von Ranzionsholern). Die Auskünfte, die sie den Obrigkeiten mündlich mitteilten, dienten der weiteren Verifizierung ihrer Identität.²⁷ Sowohl die Entscheidung örtlicher Obrigkeiten darüber, ob dem Almosensammler eine Spende gewährt werden sollte, als auch darüber, ob man ihm einen Geleit- oder Empfehlungsbrief ausstellte, war von der Qualität und Überzeugungskraft der von ihm vorgezeigten Papiere abhängig. So stellte der Rat der Reichsstadt Nürnberg 1769 fest, dass der Almosensammler Joseph Sigala aus Santorini „mit guten Zeugnüßen anhero gekommen“ sei. Auch Kastrisios habe 1672, so Christoph Arnold ebenfalls in Nürnberg, „glaubwürdige Testimonia“ bei sich ge-

24 Andreas Lascareus und seine Familienangehörigen wurden vom Torwächter des Neckartors zum Haus des Tübinger Professors begleitet, s. Diarium, Bd. 2, fol. 529 f. Der Kreter Georgius Lubinas kam hingegen in Begleitung des Torwächters vom Lustenauer Tor zum Haus des Professors (ebd., Bd. 6, fol. 116).

25 Zu Zertifikaten für Reliquien für Almosenfahrten ins Russische Reich Karras 2020, S. 26.

26 Fata 2020, S. 82; vgl. Groebner 2010. Zu Praktiken des Sich-Ausweisens an Stadttoren, Brücken, Grenz-, Maut- und Zollstationen und zu den dort von Reisenden erduldeten Schikanen Gräf/Pröve 1997, S. 234–240.

27 Zu den vormodernen Schreibverfahren, durch die die Identität von Personen auf dem Papier erzeugt wurde, Groebner 2010, S. 109–123.

führt.²⁸ Die Kanzlei der Grafschaft Hanau bescheinigte Theoklitos Polyeidis und seinem Gefährten Athanasius Paulus, dass die „bey sich habendte documenta und attestate [für] richtig befunden worden“ – obwohl es sich vermutlich um gefälschte oder zumindest manipulierte Dokumente handelte.

Die in Wien für Ranzionsholer unterschiedlicher Nations- und Konfessionszugehörigkeit ausgestellten Reisepatente, die sich meist nur als Konzept oder Abschrift erhalten haben, beinhalten gewöhnlich die Formulierung, dass diese ihrem Anliegen mit glaubwürdigen Dokumenten Nachdruck verliehen hätten (ein Originalpatent in Abb. 4).²⁹ Angesichts steigender Zuwanderung nach 1699 verschärfte der Habsburger Hof, was das Mitführen von Reisepässen anbelangt, die Anforderungen an Einwanderer aus dem Osmanischen Reich.³⁰

Falls Supplikanten keine Ausweise vorlegen konnten, wie im Falle eines katholischen syrischen Händlers in Wien im Jahre 1722, war es wahrscheinlich, dass ihr Antrag abgelehnt wurde. Der besagte Syrer namens „Luthi Nasciu“, der von maltesischen Korsaren um seine Waren gebracht worden war, wurde „wegen nicht bescheinigten narrato“ abgewiesen. Es wurde auch behördlich vermerkt, dass er zum wiederholten Male vorstellig geworden sei, ja man stufte ihn als „vagabundus“ ein – brandmarkte ihn mit dem Schlüsselbegriff, mit dem Randgruppen aus dem sog. „fahrenden Volk“ in der Frühen Neuzeit stigmatisiert wurden.³¹

Das Gewicht, das solche Ausweispapiere besaßen, hing freilich weniger vom Besitzer als von der Autorität des Ausstellers ab. Entscheidend für die Überzeu-

28 Staatsarchiv Nürnberg, Reichsstadt Nürnberg, Losungamt, Stadtrechnungsbelege, Bündel 1571, ohne Fol., Rats-Verlass vom 27.9.1769. Kastriosis besaß Sendbriefe des Ökumenischen Patriarchen Meletios III. und des Abtes seines Klosters Akakios, ferner schriftliche Empfehlungen des englischen und französischen Gesandten an der Hohen Pforte sowie des Böhmisches Franziskanerabtes Amandus Hermann (Arnold, Notizbuch, fol. 5, 10).

29 Siehe etwa die Formulierung im Patent des Bogdan aus der Walachei: „daß Bogdan auß Wallachey, neben fürbringung glaubwürdiger Kundtschafften unterthenigst zuerkennen geben, welchermassen Er vor zwey Jahren, von den Tartaren, so in die Wallachey gestreift, sambt Weib und Kindt gefangen in die Tartarey gefüert worden“ (Konzept des Patents für Bogdan aus der Walachei vom 4. Dezember 1603, s. Appendix I, Tabelle 2).

30 So meldet der ‚pietistische Agent‘ Anhard Adeling am 12. Januar 1702 aus Adrianopel an August Hermann Francke in Halle, dass „unßer Kayser“ die Einwanderung aus dem Osmanischen Reich eingeschränkt habe, nachdem es zu unkontrollierten Migrationen gekommen sei: „daß man zu Wien nun einen guten pas[s] muß bekümmert seyn, weil letztlich unßer Kayser, als man hier sagt, einen befehl ertheilet, daß man nicht ein ieden gleich zu lauff laßen sol, denn einige, zumahl Jüden, habens ein wenig zu grob gemacht“ (Stab/F 6,2/34: 9).

31 „ni fallor ist dieser socius öfters da gewesen, und abgewiesen worden, gestalten es abermahl wegen nicht bescheinigten narrato, und nicht bemerkten loco zu thun, allenfaß derselbe als ein vagabundus ahn seine behörde ahnzugeben ist. 1. Martij 1722“ (Appendix I). Zum Begriff „Vagabund“ Roeck 1993, S. 72–74.

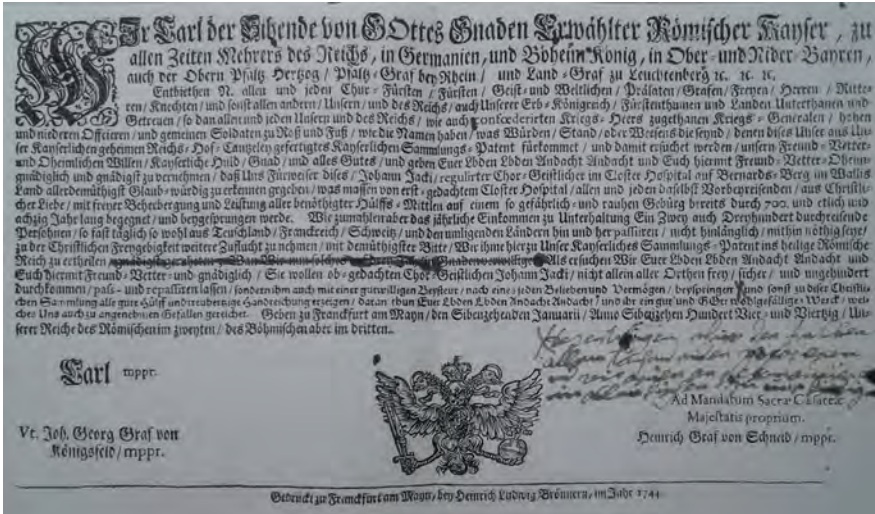


Abb. 4: In Frankfurt a. M. gedrucktes kaiserliches Originalpatent von 1744 aus der Regierungszeit Karls VII. für den Augustiner-Chorherrn Johann Jacki vom Hospital auf dem Bernhardspass (HHStA, RHR, Grat Feud, Patentes und Steckbriefe, 2-98).

gungskraft des ‚Ausweises‘ war auch dessen materielle Beschaffenheit (Beschriftungsmaterial, Siegel).³² Der großräumige Bewegungsradius der almosensammelnden Akteure vereinfachte es ihnen, zahlreiche Empfehlungs- und Geleitbriefe von autoritativen Instanzen zu akkumulieren, um dann mit möglichst großen ‚Stapeln‘ hochwertiger Ausweispapiere aufzuwarten.³³

Durch mitgeführte ‚glaubwürdige Dokumente‘ konnten an den Aufenthaltsorten weitere ‚glaubwürdige Dokumente‘ generiert werden. Die Legitimität der Zugewanderten ließ sich kaum bestreiten, wenn diese Attestate vorweisen konnten, in denen sich zahlreiche Obrigkeiten im Reich für sie verbürgten. Bezüglich der Papiere des Athosmönchs Athanasius Germono und seines Begleiters Georgius Philippinus konstatierte deshalb Arnold:

³² Der Archimandrit aus Konstantinopel Euthimio verlangte deshalb nach einem Patent „in ottima forma in pergamenno“; der Metropolit von Ochrid Abraham bat um Patente, auf denen das kaiserliche Siegel angebracht war („Maiori Sacrae Suae Caesareae Maiestatis sigillo munita“), s. Appendix I, Tabelle 2.

³³ Polyeidis zeigte in der Grafschaft Nassau-Siegen einen Stapel von Testimonia vor („in testimoniorum cumulo, quem pruduxit“), s. Brief des Hofpredigers von Nassau-Siegen Nicolas Gürtler an den Theologieprofessor Christoph Matthäus Pfaff in Tübingen, 1. Februar 1735, HSTAS, A 202, Bü 1692, Nr. 2.

Solche ihre Bittschrift desto mehr zu beglauben, haben auch Ihre Kays. Mayestät [Leopold I.] demselben ein gutes Attestatum, zu Laxenburg den 6. May dieses [...] laufenden Jahres [1673] allergnädigst und schleunigst ertheilet. In Ansehung dessen haben auch Regensburg, Ulm, Augsburg und Nördlingen, diesen obbesagten Archimandritam mit beweglichen Fürbitten satsamlich versehen.³⁴

Auch die Geleitbriefe von Fürsten oder hohen Hofbeamten, von Päpsten und venezianischen Dogen, die Crusius' Gäste vorlegen konnten, verfehlten bestimmt nicht ihre Wirkung.³⁵ Die Ermittlungsbehörden in Stuttgart fanden bei Dorostamus und seinem Begleiter im Januar 1738 nicht weniger als zwanzig solcher Akkreditierungsschreiben. Darunter waren u. a.:

Nr. 1 Eine auf Pergament in Griech[ischer]. Sprache geschriebene und von dem allgemeinen Patriarchen Paesio III. zu Constantinopel ihm ertheilte Legitimation dd. New Rom zu St. Georgj den 1.ten May 1735.

Nr. 2 Ein Attestat vom Abten Agat: Zacharia zu Pola d'Istria in Ital. Sprache, dd. Wien den 17. May 1730. [...]

Nr. 4 Ein geschriebener teutscher Paß vom Obrist Graf Colmener dd Ofen 14 7ber 1733. [...]

Nr. 7 Ein dgl. von der Raths Canzley zu Preßlau, dd. 2. Martij 1736.

Nr. 8 Einen dgl. von der Universität zu Frankfurth an der Oder dd. 21.ten Mart: 1736.

Nr. 9 Ein Latein[isches]. Attestat von Ihro May. den König in Pohlen unterschrieben dd. Dresden den 30. Jan: 1737. [...]

Nr. 17 Eine resp. Recommendation, von Ihro Churfürstl. H. zu Pfaltz unterschrieben dd. 28. Oct: 1737 in Mannheim. [...]

Nr. 19 Copia Schreibens von dem Griech. Erz-Bischoff zu Belgrad. [...]

34 Arnold, Bericht an Kirchenpfleger; 12. August 1673, Notizbuch, fol. 51.

35 U. a. in folgenden Residenzstädten ließen sich Crusius' Gäste Empfehlungsbriefe ausstellen: **Prag:** Daniil Palaeologus (ausgestellt von Rudolph II.), Ioannes Dontes/Kosmas Papadatus (vom Grafen Paul Sixt III. Trautson), Metropolit Gabriel von Ochrid (vom kaiserlichen Leibarzt Petrus Monavius), Stephanus Lascaris (vom Grafen Paul Sixt III. Trautson), Petrus Phocas (von Rudolph II.), Priester Demetrius aus Thessaloniki (vom Grafen Paul Sixt III. Trautson), Metropolit Athanasius von Ochrid (von Rudolph II.). **Wien:** Constantinus Astellas und Manuel Musikios (vom Wiener Hofbibliothekar Hugo Blotius), Andreas Lascareus (vom Erzherzog von Österreich Ferdinand). **Rom:** Stamatius Donatus (von Gregor XIII.), Lucas und Andreas Argyrus (von Gregor XIII.), Daniel Palaeologus (von Gregor XIII.). **Venedig:** Nicolaus Stephani (vom Dogen Pasquale Cicogna), Ezechiel Xyriches (von Pasquale Cicogna), Thomas Palaeologus (von Pasquale Cicogna). **Warschau:** Stamatius Donatus und Jonas Taritzios (von Sigismund III.). **London:** Mönch Symeon (von Elisabeth I.).

Eine weitere Strategie des Sich-Ausweisens begegnet bei Crusius' Gästen. Sie überbrachten Briefe, die ehemalige griechische Besucher an den Tübinger adressiert hatten. Migranten, die Crusius persönlich kennengelernt und mit denen er sich intensiv auseinandergesetzt hatte, verbürgten sich darin für ihm noch unbekannte, neu angereiste Migranten.³⁶

Valentin Groebner hat drauf aufmerksam gemacht, dass Merkmale am Körper (wie Narben oder physiognomische Merkmale) und an der Kleidung in vormodernen Praktiken des Sich-Ausweisens und in Verfahren zur behördlichen Identifizierung von Personen eine zentrale Bedeutung besaßen. Diese Verfahren konnten deshalb den Charakter von Körperpraktiken annehmen.³⁷ Den von griechischen Migranten mitgeführten papierernen Ausweisen an die Seite zu stellen sind daher andere Erkennungszeichen, wie ihre Bekleidung, mitgeführte Klostersiegel, vorgezeigte Familienwappen.³⁸ Ja selbst Kette und Fußseisen konnten, wie wir noch sehen werden, als Erkennungszeichen oder Authentifizierungsmittel von Sklaven dienen. Die Behörden erfassten auch die kleinsten Details am äußeren Erscheinungsbild orthodoxer Kleriker. Solche für untrüglich gehaltene Zeichen, die schriftlich festgehalten wurden, ermöglichten es, Ortsfremde zu späteren Zeitpunkten identifizieren zu können. Als Theoklitos Polyeidis und Athanasius Paulus, von Schwäbisch Hall kommend, sich am 2. Oktober 1731 beim Stadtwächter in Kirchberg anmeldeten – der Residenz des Grafen von Hohenlohe-Kirchberg –, entstand der folgende minutiöse „Steckbrief“ der beiden Griechen:

Der Erste, so Ein Abbt, nennet Sich Theocletus Polyades u. Sein compagnon P. Athanasius Paulus. Beyde Schwarze Stark bärtige denen Juden nicht ohnähnliche Leuthe. Jener trägt Einen langen Talar von violet-gewäßerem Seyden-Moor; roth doupliret; das Unterkleyd ist auch blau mit einen rothen escarpe gebunden; die unter dem habende Müze ist von gleichem Grunde, wie das Obergewandt und an Einem rothen Band führet Er Ein wohl abhangend.

³⁶ Siehe die Abschrift des Briefs von Philipp Mauricios, datiert vom Juni 1585, den der Mönch Daniil Palaeologos Crusius überbrachte, als er im September 1585 bei ihm weilte, *Diarium*, Bd. 3, fol. 298 f.

³⁷ Groebner 2010, S. 68–84.

³⁸ Crusius zeichnete in sein *Diarium* das Wappen des Thomas Palaeologos, der im Juli 1591 in Tübingen war und behauptete, der Urenkel des letzten byzantinischen Kaisers (Konstantin XI. Palaeologos) zu sein, s. *Diarium*, Bd. 4, fol. 330. Christoph Arnold beschreibt hingegen das Familienwappen des Athos-Mönchs Athanasius, der 1673 bei ihm weilte. Mit dem Wappen versuchte Athanasius eine Abstammung von königlichem Geblüt zu belegen, s. Arnold, *Notizbuch*, fol. 24. Außerdem hatte er das Siegel seines Klosters bei sich: „Closter-Insigel / Jener Archimandrita, Athanasius, hatte bey sich sein Closter Sigel [...]. Solches darf sonst niemand führen, dann er, als ein Hofmeister seines Closters. Auf solchem aber steht die κοιμήσις, oder das Absterben der Fr. Mariae“ (ebd., fol. 76). Das Ivron-Kloster ist der Entschlafung Mariens geweiht.

schlecht Silbernes Kreuz. Der Pater ist mit Einem Schwarzen Seydenen habit biß um die Füße bekleydet und das Untergewand auch blau. Beyde sindt von mitteln Jahren.³⁹

C Unterkunft, Transportmittel, Reisepersonal

Die beschriebenen papierenen Dokumente und die damit verbundenen Ausweispraktiken waren eine wichtige Voraussetzung, um die Bewegungsfreiheit und Sicherheit der reisenden Griechen aus dem Osmanischen Reich zu gewährleisten. Weitere Notwendigkeiten, mit denen sie konfrontiert waren, betrafen die Unterkunft, die Transportmittel und das Dienst- und Reisepersonal, weshalb eine weitere Voraussetzung ihrer Mobilität darin lag, über genügend Geld und Barschaften zu verfügen. Im Lemma zum „Reisen“ nennt Zedlers *Universalexikon* beides in einem Zug, die Bedeutung von „Recommendations-Schreiben“ und von ausreichend viel Geld.⁴⁰ Es ist deshalb nicht unbedingt als Übertreibung zu werten, wenn Dorostamus den Behörden in Stuttgart davon berichtete, dass er am Anfang seiner Kollekte fast des Hungers gestorben wäre, wenn er nicht vorsorglich Geld aus Konstantinopel mitgeführt hätte. Später kam seine Spendensammlung gut in Gang und verlief sehr lukrativ, wie er den Befragenden freimütig und detailliert schilderte. In Wien und Schlesien, zwei Stationen am Anfang seiner Sammeltournee, seien die Spendenbeiträge hingegen mager ausgefallen. Zu allem Überfluss habe ihn in Breslau eine Erkrankung auch noch 15 Tage ans Bett gefesselt.⁴¹ Einen guten Almosenfahrer kennzeichnete, dass er möglichst wenig vom eingesammelten Geld für seine Unterkunft und Beförderung verzehrte. Georgius Philippinus, der Dolmetscher des Archimandriten Athanasius Germono, vertraute dem Nürnberger Gelehrten Arnold insgeheim an, dass er beabsichtigte, sich nach ihrer Rückkehr nach Konstantinopel beim Patriarchen gegen Athanasius zu beschweren, da er wegen seiner Unkenntnis von Fremdsprachen für die Aufgabe ungeeignet, zudem „sehr stolz und eigensinnig“ sei, schließlich, weil er „sehr viel verzehre“.⁴²

³⁹ Schreiben der Kanzlei der Grafschaft Hohenlohe-Kirchberg, 2. Oktober 1731, Hohenlohe Zentralarchiv Neuenstein, HZAN, Ki 10, Nr. 25, Lit. A-41. Die Bärte ihrer klerikalen griechischen Gäste kommentieren auch Johann Stuß in Gotha und Jakob Elßner in Berlin und deuten sie als ‚Konfessionsmarker‘, s. unten, S. 166 f.

⁴⁰ Zedler, Bd. 31, Sp. 368.

⁴¹ „De cette maniere il lui auoit bien fallu mourir de faim, s’il n’auoit pas pris de l’argent de Constantinople, pour fournir à son voiage et sousistance, particulièrement quand il tomba malade à Breslau, cue qui le tradint quinze jours“ (HSTAS, A202, Bü 1692, Frage Nr. 48).

⁴² Arnold, Notizbuch, fol. 53. Dorostamus zufolge sei es ihm für seinen Unterhalt und den seiner Gefährten erlaubt gewesen, aus dem Spendenertrag bis zu 100 fl. monatlich als Spesen zu verwenden (s. Frage Nr. 81).

Das Wirts- oder Gasthaus war die gewöhnliche Form der Unterkunft für Reisende, außer man verfügte über die Möglichkeit, die Gastfreundschaft von Ortsansässigen (z. B. von Gelehrten oder von Fürsten) oder von anderen Migranten (z. B. von griechisch-orthodoxen Fernhändlern) in Anspruch zu nehmen. Im örtlichen Gasthaus zu speisen und zu übernachten war aber mit sehr hohen Kosten verbunden.⁴³ Der achtzehnjährige, von seinem Elternhaus in Genf ausgerissene Jean-Jacques Rousseau traf im April 1731 im Wirtshaus auf einen unserer Almosenfahrer. Der Kleriker machte auf ihn den Eindruck eines überaus gutbetuchten Migranten, nicht zuletzt, weil er ihm eine teure Mahlzeit im Wirtshaus spendieren konnte:

Als ich einst in Boudry in eine Schenke einkehrte, um zu Mittag zu essen, traf ich daselbst einen langbärtigen Mann in einem violetten Gewande nach griechischer Tracht [un homme à grande barbe avec un habit violet à la greque], mit verbrämter Mütze, von ziemlich vornehmem Aeußern und Wesen, der sich nur schwer verständlich machen konnte, da er ein fast kaum zu errathendes Kauderwelsch sprach, das jedoch mehr vom Italienischen als von jeder anderen Sprache enthielt. Ich verstand fast alles, was er sagte, und zwar ich allein; mit dem Wirthe und den Landleuten vermochte er sich nur durch Zeichen zu verständigen. Ich redete ihn italienisch an und er verstand mich vollkommen; er stand auf und umarmte mich voller Freuden. Die Bekanntschaft war bald geschlossen, und von diesem Augenblicke an diente ich ihm als Dolmetscher. Sein Essen war gut, das meinige noch nicht mittelmäßig; er lud mich ein, an dem seinigen Theil zu nehmen, und ich ließ mich nicht lange nöthigen. Beim Trinken und Radebrechen wurden wir vollends vertraut und gegen Ende des Mahls waren wir unzertrennlich. Er erzählte mir, er wäre ein griechischer Prälat und Archimandrit von Jerusalem [prélat grec et archimandrite de Jérusalem] und hätte den Auftrag, in Europa eine Sammlung zur Wiederherstellung des heiligen Grabes vorzunehmen. Er zeigte mir schön ausgestattete Erlaubnis-scheine der Zarin und des Kaisers; auch besaß er deren noch eine große Zahl von anderen Fürsten. Er war mit dem Ertrage seiner bisherigen Sammlung ziemlich zufrieden; aber in Deutschland hätte er unglaubliche Mühe gehabt, da er weder ein Wort Deutsch noch Lateinisch noch Französisch verstand und sich lediglich mit seinem Griechisch, Türkisch und der *lingua franca* durchhelfen mußte, was ihm in dem Lande, in welches er sich hineingewagt hatte, wenig Nutzen gewährte. Er machte mir den Vorschlag, ihn als Secretär und Dolmetscher zu begleiten. Trotz meines ziemlich neuen Röckleins, welches zu meiner neuen Stellung gar nicht übel paßte, war mein Aeußeres doch im Ganzen so ärmlich, daß er mich ohne Mühe zur Annahme seines Anerbietens zu bewegen hoffte, und er irrte sich nicht. Unser Vertrag war binnen Kurzem abgeschlossen; ich verlangte nichts, und er versprach viel. Ohne Bürgschaft,

⁴³ Graff/Pröve 1997, S. 149–176; Scheutz 2011; Voltmer 2016. In manchen Territorien des Alten Reichs bestand für Ortsfremde die Pflicht, im Wirtshaus Unterkunft zu nehmen; eine Maßnahme, durch die die Kontrolle über den Personen- und Güterverkehr erhöht wurde, s. unten. In Venedig wurde osmanischen Händlern der Aufenthalt im *Fondaco dei Turchi* vorgeschrieben, aus „policing objectives of a vigilant state“ (Rothman 2014, S. 200). In Rom bezogen armenische Migranten ab dem 16. Jh. in einem eigenen Hospiz, in Santa Maria Egiziaca, Unterkunft, was ebenfalls Kontrollzwecken dienlich war, s. Santus 2019.

ohne Sicherheit, ohne nähere Bekanntschaft vertraue ich mich seiner Leitung an, und bereits der nächste Morgen sieht mich auf dem Wege nach Jerusalem.⁴⁴

Die Begegnung zwischen dem jungen Rousseau und dem Archimandriten aus Jerusalem fand in Boudry statt, zwischen Genf und Bern im Kanton Neuchâtel gelegen. Der Mann, in dessen Dienste sich Rousseau laut seiner Autobiographie stellte, lässt sich dank weiterer Zeugnisse mit dem Kollegen des Polyeidis Athanasius Paulus identifizieren; also jenem Kleriker, der im August 1736 als Hochstapler in Herzogenbusch (Nordbrabant) am Galgen endete.⁴⁵

Die erheblichen Kosten, die Athanasius Paulus und Theoklitos Polyeidis hingegen für ihren einwöchigen Aufenthalt (vom 14. bis 22. November 1731) im Wirtshaus ‚Zum Kalten Bad‘ in Hanau zu bestreiten hatten, gehen aus einer erhaltenen Abrechnung hervor. Laut der Rechnung, die der Gastwirt an die Obrigkeit geschickt hatte, entstanden durch die Übernachtungen, durch die verzehrten Mittags- und Nachtspesen, den Wein und das Bier sowie Holz und Licht Unterbringungskosten im Umfang von 16 Reichstalern und 20 Groschen. Diese stattliche Summe resultierte nicht aus einem besonders hohen Verbrauch der Gäste, sondern weil für die einzelnen Tage ein Pauschaltarif verbucht wurde. Das Geld wurde übrigens nicht aus der Schattule des Grafen bezahlt, sondern den beiden Griechen vom Almosen abgezogen, den sie in Hanau erwirtschaftet hatten (etwas über 95 Reichstaler).⁴⁶

Falls es den Migranten gelang, die Obrigkeit für Unterkunftskosten aufkommen zu lassen oder ihnen zumindest eine kostenfreie Unterbringung im Armenspital oder auf dem Schloss zu gewähren, war dies ein wirtschaftlich relevanter Faktor für ihr Unternehmen. Für die Unterkunft im Wirtshaus übernahm der Nürnberger Rat 1673 für Athanasius Germono und seinen Dolmetsch Georgius Philippinus die Kosten von 4 fl. Auch von Coupons, die Fürsten den Migranten zur kostenfreien

44 Rousseau 2016, S. 121; vgl. die französische Fassung in Rousseau 1841, S. 158–162. Zu Rousseau und dem griechischen Kleriker Ritter 1896, S. 208 f.; Couvreur 1996.

45 So halten die Ratsprotokolle im benachbarten Fribourg („Manual du Conseil de Fribourg“) für Montag, den 16. April 1731 fest, dass ein „Père Athanasius Paulus, de l'ordre des saints Pierre et Paul de Jérusalem“ zusammen mit einem Reisebegleiter („son compagnon“), also Rousseau, vorstellig geworden sei und um Erlaubnis gebeten habe, im Kanton Sammlungen für das Hl. Grab durchführen zu dürfen. Siehe den Ratsbeschluss abgedruckt in Ritter 1896, S. 208 f.

46 Siehe die undatierte Rechnung des Wirts vom Wirtshaus ‚Zum Kalten Bad‘ sowie den von der Obrigkeit ausgestellten *Collectenschein vor die gefangenen Christen. Demnach H. Theocletus Polyades ein griechischer Abt und H. Pater Athanasius Paullus, welche zur erlösung derer unter der türckischen gefangenschaft sitzenden Christen zu colligiren außgeschabt worden*, vom 21. November 1731, HStA Marburg, Best. 81, Nr. A 176. Vgl. zu den Verpflegungskosten in Wirtshäusern im Alten Reich für maronitische ‚Olivenprinzen‘ Graf 2021.

Logis im Wirtshaus austeilten, ist in den Quellen die Rede.⁴⁷ Der reformierte Konsistorialrat Jakob Elßner nahm Athanasius Dorostamus sogar an seinem Tisch und in seinem Haus in Berlin auf (und zwar über mehrere Wochen), damit die Ausgaben reduziert werden konnten und mehr Gelder für die Sklaven blieb. Auch Crusius beherbergte in seinem Haushalt und an seinem Tisch einige seiner griechischen Gäste.⁴⁸

Es sei dahingestellt, ob es ein Topos ist oder der Wahrheit entspricht, dass orthodoxe Kleriker auf Almosenfahrt für ihre Verpflegung im Wirtshaus geringere Kosten verursachten, weil sie ihre strengen Fastengebote einhalten mussten, wie etwa Christoph Arnold betont. Er plädierte gegenüber der Nürnberger Obrigkeit dafür, dass man den Athos-Mönch Athanasius und seinen Reisebegleiter unterstützen solle, „[z]umal solche, im Wirthshaus, wegen ihrer stets [w]ehrenden Münchenfasten, keine große Unkosten machen.“⁴⁹ Crusius hatte für den Metropoliten Gabriel von Ochrid und dessen Gefolge im August 1587 arrangiert, dass diese im Tübinger Gasthaus ‚Zum Lamm‘ ein fleischloses (und deshalb kostengünstigeres) Gericht zur Abendspise erhalten sollten, damit sie ihr Fasten einhalten konnten.⁵⁰

Wenn sie von Fürsten im Schloss beherbergt wurden, ist dies gleichzeitig als Ausdruck des besonderen Interesses höfischer Kreise an den almosensammelnden Migranten aus dem Osmanischen Reich und ebenso als Beleg ihres erfolgreichen Auftritts zu werten. Eine solche privilegierte Behandlung kam Polyeidis bei seinem knapp einwöchigen Aufenthalt (9.–15. Juni 1732) in Berleburg durch Graf Casimir von Sayn-Wittgenstein zuteil, der von seinem Gast sogar ein Porträt anfertigen ließ (Titelbild). Nach seiner Ankunft in Berleburg wurde Polyeidis zunächst im Gasthaus,

47 Rousseau und Athanasius Paulus erhielten in Fribourg vom Magistrat nicht bloß eine Spende zugesprochen, sondern wurden auf Kosten des Staates im Spital („hospice“) beherbergt. Der pfälzische Kurfürst gab Daniil Kastriosis in Heidelberg neben Spendenbeträgen auch einen „Zettel“, mit dem er im „Wirtshaus gastfrey gehalten worden“ sei (Arnold, Notizbuch, fol. 41).

48 „Ich habe ihn [Dorostamus], um die Unkosten zu ersparen, in meine Wohnung und an meinen Tisch genommen (Elßner 1737, S. 10). Laut der Aussage aus dem Stuttgarter Verhör war er 50 Tage lang bei Elßner zu Gast (s. Frage Nr. 19 und 48). Drei Almosensammler, die sich als Reisegruppe zusammengeschlossen hatten, Paolo Palaeopolo Candiotto, Demetrius von Thessaloniki und Ioannes von Lemnos, speisten im Juli 1600 im Hause des Tübinger Professors, s. Crusius, Diarium, Bd. 8, fol. 237.

49 Arnold, Notizbuch, fol. 51. Tatsächlich erhielten Athanasius und sein Dolmetsch vom Nürnberger Rat 12 Reichstaler und ihnen wurde zudem das Wirtshaus bezahlt (ebd., fol. 53). In krassen Widerspruch zu Arnolds Stellungnahme steht seine Beobachtung der Ess- und Trinkgewohnheiten dieses Athos-Mönchs: „Er liebte den Trunk ziemlich, sonderlich den Brandwein (wie er mir selbst bekannte, sagend, *αγαπώ την σικέραν*) vor dem mittag, und abendessen; um eines guten appetits willen; in Abwesenheit des Philippini ließ er immer ein Glas Wein nach d[em] andern auf die Stube bringen, u. auch gern köstliche, theure Speisen“ (ebd., fol. 53).

50 Ihnen wurden Fische, Krebse, Suppe, Gemüse und Brötchen gereicht (Diarium, Bd. 3, fol. 590).

im „Weißen Ross einlogiret und von meinen [des Grafen] Leuten bedienet“. Später durfte er aber im Schloss wohnen.⁵¹ Wir wissen nicht mit Sicherheit ob Polyeidis, als er wenige Monate später in Gotha weilte, auf dem herzoglichen Schloss wohnte. Es ist aber belegt, dass er an der Tafel Friedrichs III. (r. 1732–1772) speisen durfte.⁵²

Mit welchen Transportmitteln legten die Almosenfahrer im Alten Reich ihre Wegstrecken zurück? In den meisten Fällen ist davon auszugehen, dass sie zu Fuß unterwegs waren. In den Quellen hören wir von Transportmitteln wie Kutschen und Karren eher deshalb, weil sie außergewöhnlich und somit einer Erwähnung wert waren. Zu Fuß nach Tübingen gekommen war Andreas Lascareus, der mit Frau und Kindern reiste und der laut Crusius ein Reisebündel über der Schulter trug und auch ein Gewehr bei sich hatte.⁵³ Auch Dorostamus scheint seine Routen im Alten Reich zu Fuß zurückgelegt zu haben, da er nur gelegentlich die Nutzung von Fahrzeugen erwähnt (etwa auf seinem Weg von Augsburg nach Venedig).⁵⁴ Christoph Arnold kam 1679, sieben Jahre nach seiner letzten Begegnung mit dem Athos-Mönch Daniil Kastrios, zu Ohren, dass dieser versucht habe, in Emden einen Studenten auszurauben. Beide beabsichtigten nach Holland zu reisen und weil man „auf den Wagen [auf die Postkutsche?] so lang noch warten müssen, habe d[er] Castrensius jenem Studioso eine kleine Spatzierreise, ausser dem Thor so lang angebotten“, wo er den Studenten überwältigen und seiner 200 fl. berauben wollte.⁵⁵

Der Athos-Mönch Polyeidis, der in den 1730er Jahren an den Höfen von Fürsten mit radikalpietistischen Neigungen (u. a. dem Grafen von Sayn-Wittgenstein und dem Grafen von Reuß-Ebersdorf) wohlwollende Aufnahme fand, wurde auf Kosten seiner Gastgeber mit Staatskarossen zum nächsten Aufenthaltsort transportiert.⁵⁶ Als besondere Ehrerweisung, die ihm zuteil wurde, nennt er, dass ihm von einem

51 „Am 13ten logirte ich denselben hier ins Schloß“ (Casimir von Sayn-Wittgenstein 2019, S. 562 f.). Casimir betont, dass Polyeidis „mit schönen griechischen auf Pergament geschriebenen und von denen vier griechischen Patriarchen [...] und andern Ertzbischöffen und Bischöffen und andern Geistlichen unterschriebene Credentialien und Vorschreiben, auch mit Recommendationibus von unterschiedlichen teutschen Fürsten, Grafen und andern versehen war“ (ebd.).

52 Am 19. Dezember 1732 habe man im Vorgemach des Fürsten zu Mittag gespeist, wobei an der „Marschalls Tafel“ ein „H. Theocletus Polyides Abt auf den heil. Berg Athenos in Makedonien“ Platz nahm. Es gab „8 Speißen [und] 1 Confect“ (LA Thüringen – StA Gotha, Fourrierbücher, Nr. 681, c 1732 IV, fol. 82v).

53 „Habebat sclopetum. Portabat sarcina“ (Crusius, Diarium, Bd. 2, fol. 529 f.).

54 Dorostamus reiste von Augsburg „sans arrêter avec un voiturier jus qu'à Venise“ (Frage Nr. 54).

55 Siehe den Eintrag mit dem Lemma „D[aniel]. Castrensii mala fides“, Arnold, Notizbuch, fol. 16.

56 Zu den Aufenthalten an diesen reichsgräflichen Höfen Saracino 2021b. In der deutschen Fassung seiner Schrift *Sacra Tuba Fidei* brüstet sich Polyeidis damit, im Alten Reich die Gastfreundschaft von „Durchlauchtigsten Fürsten“ und „hochgebohrnen Graffen“ genossen zu haben (Polyeidis 1736b, S. 19 f.).

nicht näher gekennzeichneten (fürstlichen) Gastgeber eine Kutsche mit 6 Pferden zur Verfügung gestellt wurde, um „von einem Hofe zum andern“ zu reisen.⁵⁷ Aber auch in der Grafschaft Hohenlohe-Kirchberg, wo Polyeidis und Paulus ein Almosen von 35 fl. erzielten und auf Staatskosten untergebracht wurden, seien sie „ganz vergnügt abgeschieden“ und mit einer „Chaise“ nach Crailsheim befördert worden – ca. 10 km von Kirchberg entfernt.⁵⁸

Manche Almosenfahrer leisteten sich eigene Fahrzeuge, Pferde, Stallknechte und Kutscher. Dies konnte den Behörden suspekt erscheinen. So deutete man es 1736 in Herzogenbusch als Verdachtsmoment gegen Athanasius Paulus, dass er angeblich einen kostspieligen Lebensstil führte. Neben kostbaren Kleidern fanden in der Prozessakte sein Wagen, seine beiden Pferde und seine Bediensteten, die er aus den Spendengeldern unterhalten habe, Erwähnung.⁵⁹ Der Metropolit Gabriel von Ochrid, dessen Migration durchs Alte Reich durch die Größe seines Gefolges und den hierdurch zur Schau gestellten Pomp hervorsteht, war mit drei vierspännigen Kutschen unterwegs. Zu seinen Begleitern zählten ein italienischer Schneider, ein polnischer Stallknecht und drei deutsche Kutscher. Bloß einen kleinen Wagen („in vehiculo paruo“) und einen Famulus, der diesen lenkte, leistete sich hingegen der Laie und Ranzionsholder Jakobus Miloites (aus der Insel Melos).⁶⁰ Es mag als Geldverschwendung und unnötiger Luxus erscheinen, dass Almosenfahrer einen Teil des gesammelten Geldes für den Unterhalt von Wagen, Pferd und Kutscher ausgaben. Doch verkennt man dabei, dass die hohe Mobilität, die dadurch gewährleistet wurde, die Einnahmen der Spendensammlung erhöhte.

Ebenso wurde ihr Unternehmen begünstigt und beschleunigt, wenn sich Migranten Dienstpersonal leisteten, wie Dolmetscher, Wegführer oder Kutscher. Durch ihre Sprach- und Ortskenntnisse konnten sie für das Unterfangen der griechischen Almosensammler einen kaum zu überschätzenden Beitrag leisten. Die

57 Ebd., S. 20. Zum Sechser-Gespann als fürstliches Distinktionsmittel Bayreuther 2014, S. 25.

58 Schreiben der Kanzlei der Grafschaft Hohenlohe-Kirchberg, 2. Oktober 1731, s. wie oben, S. 86, Anm. 39.

59 „Daß Gefangener [...] von diesen Geldern [den Spendengeldern] in allem Ueberfluß und Kleider-Pracht gelebt, Zierrahten und Kleinodien zu seinem Gebrauch gehabt, 2 Pferde und einen Knecht gehalten, welchem er wöchentlich 11 Fl. zum Lohn gegeben, endlich vieles seiner gesammelten Gelder mit Huren und in einem ausschweifenden und unzünftigen Leben durchgebracht hat“ (deutsche Übersetzung der Prozessakte aus Herzogenbusch in Elßner 1747, S. 36 f.). An anderer Stelle ist die Rede davon, dass er „sich in Sammet gekleidet, Pferde und Waagen, einen Diener und Dollmetscher gehalten, die er übermäßig bezahlet, aber auch zu Unterhändlern mit Huren gebraucht“ (ebd., S. 42).

60 Miloites sammelte das Lösegeld für seine Befreiung aus der Sklaverei und hatte Frau und Kinder als Geiseln zurückgelassen (Crusius 1596, S. 805). Zum Gefolge von Metropolit Gabriel von Ochrid Crusius, *Diarium*, Bd. 3, S. 614.

Wahl von Bediensteten mag gezielt, wie im Falle der Zusammenarbeit zwischen Athanasius Paulus und Rousseau, auf junge, mittellose oder entwurzelte Männer gefallen sein; konnte man diese doch gegen ein geringes Honorar für die Mitreise gewinnen. Als Begleitpersonal, das von den Migranten erst nach der Zuwanderung angeworben wurde, sind Genfer, Italiener, Polen und Deutsche dokumentiert.⁶¹

Almosensammler gerieten wegen mangelnder Sprachkenntnisse in ernsthafte Schwierigkeiten – wie in Boudry der sich mit Händen und Füßen verständigende Athanasius Paulus. Für solche Migranten war es unerlässlich, sich von einem Sprachkundigen begleiten zu lassen. Seine Sprachfertigkeiten konnte etwa der Kreter (und venezianische Untertan) Ioannes Dontes (Ιωάννης Δόντης) anbieten, dessen Familie in Venedig ansässig war. Er begleitete den Janitscharen Mohammed (nach seiner Taufe Kosmas) Papadatos aus Arta, der aus dem Osmanischen Reich geflohen war, weil er zum christlichen Glauben zurückkehren wollte (er wurde im August 1587 in Tübingen lutherisch getauft, was uns weiter unten noch eingehender beschäftigen wird). Dontes betonte, dass Kosmas, „der die Teutsch noch Lateinisch Sprach nit kan [...] künde allein, als in der fraembde, nit durchkommen“.⁶² Ein sprachlich ähnlich unbeholfener Migrant, der Athos-Mönch Athanasius Germonos, hatte Georgius Philippinus zum Übersetzer, der bereits ein Jahr vor der Almosenfahrt nach Wien migriert war, um die deutsche Sprache zu erlernen. Philippinus war nicht bloß in Fremdsprachen versiert, sondern wegen seiner Bildung ein attraktiver Gesprächspartner für den Nürnberger Gelehrten Arnold, dem er unter anderem sein Wissen über die byzantinische Kirchenmusik darbot.⁶³

Für die von orthodoxen Klerikern durchgeführten Almosenfahrten sind die Fälle zahlreich, wo in Begleitung von einem oder mehreren Personen, also in Kleinstgruppen gereist wurde. Oft waren diese aus dem Osmanischen Reich und ebenfalls klerikalen Standes. Dies entsprach den von monastischen und anderen klerikalen Institutionen am Ursprungsort getroffenen Vorkehrungen, Almosen-

61 Auch hier ist Crusius eine wertvolle Quelle: Lucas und Andreas Argyros aus Santorini wurden von einem Dolmetsch aus Leipzig namens Johann Friedrich Weidner begleitet (Crusius 1584, S. 206). Philippus Mauricius reiste mit einem italienischen Diener (Crusius 1596, S. 794). Jacobus Miloites wurde von einem Diener aus Erfurt namens Joachim Christ begleitet (Crusius, *Diarium*, Bd. 3, fol. 651). Nicolaus Ralles hatte einen Dolmetsch aus Kärnten namens Lambert Rauenstein bei sich (ebd., Bd. 4, fol. 48). Antonius Ienitschius' Übersetzer war Michael Besserknant Austriacus, der in Bratislava Griechisch studiert hatte (ebd., Bd. 6, fol. 359).

62 Crusius, *Diarium*, Bd. 3, fol. 547–550, 549; vgl. ausführlich zu Dontes und Papadato ebd., fol. 512–588.

63 Eigenhändig notierte Philippinus in Arnolds Notizbuch den Namen und Amtstitel des Musikers und Vorsingers (Protopsaltis) am Patriarchenhof Manuel Chrysafes und erläuterte ihm die Bedeutung des byzantinischen Kirchenmusikers Ioannes Koukouzellis (ca. 1280–1360), s. Arnold, Notizbuch, fol. 57.

sammler zur gegenseitigen Unterstützung und Kontrolle paarweise oder in Kleingruppen auszusenden.⁶⁴ Aber auch Laien, die ihre Ranzion aufzutreiben versuchten, schlossen sich zu Gruppen zusammen. Im Falle des Demetrius aus Ioannina, Paolo Palaeopolo Candioto aus Kreta und Ioannes aus Lemnos, die im Juli 1600 in Tübingen weilten, hatten Almosenfahrer aus verschiedenen Herkunftsräumen eine Gruppe gebildet. Deren Wege hatten sich vermutlich an einem Knotenpunkt, vielleicht in Konstantinopel oder in Venedig, gekreuzt. Bei Crusius wurden auch Almosensammler vorgestellt, die von Personen begleitet wurden, die früher bereits Crusius' Gäste gewesen waren; also von Personen, die im Ranzionsgeschäft im Alten Reich bereits erfahren waren. Vermutlich begleiteten sie die ‚neuen‘ Almosensammler gegen eine pekuniäre Gewinnbeteiligung.⁶⁵ Einmalig belegt, aber wohl nicht außergewöhnlich, ist der Fall des (adeligen) Petrus Phocas, der mit einem deutschen adeligen Ranzionsholer, dem Junker Hans Georg von Rabeneck, reiste.⁶⁶

Andere Migranten waren mit ihren Familienangehörigen unterwegs: mit Frau und Kindern, wie Andreas Lascareus, oder aber mit Söhnen und Neffen, wie im Falle von Lucas und Andreas Argyrus oder von Ioannes Constantinos Parasceua und Andreas Nicolaus. Im Rahmen solcher familiären Almosenfahrten begegnen auch Frauen als Reisebegleiterinnen (allerdings sehr selten). Da es sich bei manchen von ihnen um Frauen mit Herkunft aus dem Alten Reich handelte, ist anzunehmen, dass einige Ranzionsholer dort geheiratet und Familien gegründet hatten.⁶⁷ Bei vielen Almosenfahrern ist hingegen nirgends von Reisegefährten die Rede, weshalb davon auszugehen ist, dass sie alleine ins Alte Reich einwanderten bzw. dort alleine unterwegs waren. Hierzu gehören sehr gut dokumentierte Beispiele wie etwa Alexander Trucello, der in Tübingen bei Crusius weilte, oder Daniil Kastrisios, der in Nürnberg bei Arnold zu Gast war, ferner der Metropolit von Lefkas Nathanael oder auch die Gäste des Melanchthon aus der Mitte des 16. Jahrhunderts.⁶⁸ Blicken wir nun auf die mit dem Reisen allgemein und mit der spezifischen Mobilität der Almosenfahrer verbundenen Risiken und Gefahren, gegen die man sich auch dadurch

64 Siehe oben, S. 54f. und Appendix I.

65 Andreas Argyrus, der im Juni 1581 in Tübingen gewesen war, kehrte im Februar 1585 mit dem Priester Ioannes Tholoites, einem Opfer von Piraten, dorthin zurück. Auch Stamatius Donatus, einer der frühesten Gäste des Crusius, kehrte nach mehreren Jahren an der Seite eines Priesters, Michael Leodorici, wieder.

66 Siehe das Protokoll von Phocas' Verhör in Augsburg in *Trusty* 2012, S. 206–212, v. a. 206.

67 Thomas Palaeologus hatte seine Frau namens Agnete dabei, die aus Salzburg gebürtig war, Crusius, *Diarium*, Bd. 4, fol. 330. Nicolaus Ralles hatte Frau (27 Jahre) und Kind (3 Jahre) dabei, die jedoch während der Reise, in Augsburg, an einer Krankheit verstorben waren. Andreas Lascareus reiste mit Frau (56 Jahre), Sohn (36 Jahre) und Tochter (19 Jahre). Phocas reiste mit seiner Frau, die aus Mähren gebürtig war.

68 Siehe zu Trucello *Toufexis* 2006, S. 218–229. Zu Metropolit Nathanael *Henny* 2019.

schützen konnte, dass man mit tüchtigen und zuverlässigen Reisegefährten unterwegs war.

D Reiserisiken und Gefahren

Griechische Almosensammler waren den für die Vormoderne typischen Risiken und Gefahren ausgesetzt, die mit dem Reisen und mit hoher Mobilität verbunden waren. Eine stets vorhandene Gefahr bestand darin, dass man sich als Ortsunkundiger verirrt oder von seiner Route abkam. Migranten waren bei der Planung ihrer Reiserouten auf Hilfe von Ortskundigen angewiesen und nahmen diese dankend an. So zeichnete etwa Crusius den aus Tübingen weiterreisenden Griechen auf Zettel Wegbeschreibungen auf.⁶⁹ Unter den Papieren des Dorostamus fand sich 1738 in Stuttgart „[e]in Zettelein von etlich linien geschrieben von Chrysantho [seinem Gefährten], worinnen meldet, wie man über den Rhein nach Frankreich, von dort in Holland und auf das Meer komme“; ferner auf einem anderen Papier „eine Marschroute, Griech[isch]. auß Schwaben nach Italien, von Eßlingen bis Mayland“.⁷⁰

In größeren Reisegruppen unterwegs zu sein, bot Vorteile, um das Risiko zu verringern, Opfer von Raubüberfällen zu werden. In ihrer Eigenschaft als Geldbeschaffer und Geldtransporteure war das Risiko eines Überfalls für die Almosenfahrer ungleich höher. Vor allem fernab von Siedlungen und von bevölkerten Handels- und Verkehrsrouten trieben Räuberbanden (nicht nur in Kriegszeiten) ihr Unwesen.⁷¹ Mehrere Almosensammler berichteten davon, Opfer von Überfällen geworden zu sein. Crusius überliefert die Details zum Raubüberfall, dem Jacobus Miloites in einem Waldstück nahe Weißensee (Thüringen) am 12. Juli 1587 zum Opfer fiel.⁷² Dessen Famulus, der aus der Nähe von Magdeburg stammte, habe ihm zusammen mit einem Komplizen dort einen Hinterhalt bereitet. Miloites wurden 40 Taler sowie Fahrzeug und Pferde gestohlen. Er selbst wurde schwer verletzt zurückgelassen, von zwei Pastoren aus Weißensee aufgefunden und dort einen Monat

⁶⁹ Crusius gab Athanasius, Metropolit von Ochrid, und Jeremias, Metropolit von Pelagonia, Zettel mit Wegbeschreibungen sowie dem nötigsten Deutschvokabular für die Weiterreise nach Nürnberg, Ulm und Gmünden mit („dedi schedam locorum itineris Nuribergam & Ulmam & Gamundiam [...] Phrases et Verba Germanica, ad interrogandum de via et necessariis“), *Diarium*, Bd. 7, fol. 308. Für Martin Lascareus, Sohn des Andreas Lascareus, schrieb Crusius im Dezember 1593 reiserelevante Informationen zu Freiburg im Breisgau und zu den Schweizer Städten auf („schedam ciuitatem hinc Friburgum Brisgoviae“, „in scheda describat Helueticas civitates“), s. *Diarium*, Bd. 4, fol. 635 ff.

⁷⁰ Gutachten von Diakon Biberstein zu den griechischen Briefschaften des Dorostamus, 1. Februar 1738, HSTAS, A 202, Bü 1692.

⁷¹ Gräf/Pröve 1997, S. 217–224; Maćzak 2017, S. 105–108.

⁷² Crusius 1596, S. 805; *Diarium*, Bd. 3, fol. 647.

lang medizinisch versorgt.⁷³ Auch Petrus Phocas berichtete, dass ihm in Nürnberg 100 Taler gestohlen wurden.⁷⁴

Dorostamus machte, was seine Erfahrungen mit Räubern anbelangt, widersprüchliche Angaben. Elßner berichtete er in Berlin, dass er in der habsburgisch-osmanischen Grenzregion, zwischen der Walachei und Siebenbürgen, „in der Strassen-Räuber Hände verfallen, welche den einen seiner mitgegebenen Diaconen erschossen, ihm dem Archimandriten nebst dem andern Diaconen alles ausgeraubt und biß aufs Hemde ausgezogen, und kaum das Leben gelassen.“⁷⁵ Im Stuttgarter Verhör teilte er hingegen mit, dass nur sein nachkommender Kompagnon von Räubern überfallen und getötet worden sei, während er mit einer großen Gruppe von Händlern (vermutlich griechisch-orthodoxe Fernhändler) vorangereist und sicher im Habsburger Territorium angelangt sei.⁷⁶

Um Überfällen vorzubeugen, schlossen sich griechisch-orthodoxe Fernhändler, deren Zuwanderung ins Alte Reich und deren Reisepraktiken in Teil III behandelt werden sollen, zu größeren Karawanen oder Trecks zusammen. Einen solchen Grad an Schutz konnten die Kleinstgruppen, in denen die Almosenfahrer im Alten Reich unterwegs waren, freilich nicht bieten. Waffen mit sich zu haben, war für sie daher eine konventionelle Reisepraxis.⁷⁷

Reisegruppen boten auch keinen Schutz vor weiteren Gefahren und Hindernissen, von denen in den Quellen im Hinblick auf den Migrationstyp des Almosenfahrers die Rede ist. Man denke an die Gefahr der Erkrankung oder der Verzögerung der Weiterreise durch strenge Auflagen des Gesundheits- und Quarantäneregimes, dem frühneuzeitliche Reisende v.a. an Häfen und Grenzstationen unterworfen waren.⁷⁸ Unter einer ernstzunehmenden Krankheit litt unter Crusius' Gästen Thomas Palaeologus. Auch Dorostamus schildert in seinem minutiösen Bericht, den er beim Verhör in Stuttgart ablegte, immer wiederkehrende Krankheits- und Fieberschübe.⁷⁹ Sich behördlich eine Bescheinigung der eigenen

73 Ebd., fol. 662.

74 Crusius 1596, S. 823.

75 Elßner 1737, S. 8.

76 Verhör Dorostamus, Frage Nr. 57.

77 Unter den Habseligkeiten des Dorostamus fand man in Stuttgart auch „1 Flinten & 1 paar Pistohl mit eisernen Kappen“ (ebd.). Zur Flinte des Andreas Lascareus siehe oben, S. 90; vgl. Maçzak 2017, S. 130f.

78 Zu den Sanitätsvorschriften, die ‚griechische Handelsmänner‘ und allgemein osmanische Migranten bei der Überquerung der habsburgisch-osmanischen Militärgrenze einhalten mussten, s. Katsiardi-Hering 2011; Stollberg-Rilinger 2017, S. 667ff.

79 In Boizenbourg, auf dem Rückweg von Hamburg nach Berlin, sei er so ernsthaft erkrankt, dass er im Beisein von zwei örtlichen (lutherischen) Geistlichen seinen letzten Willen aufsetzte, der wesentlich darin bestand, dass man im Falle seines Todes die Spendenbeträge, die er bei sich hatte,

Gesundheit oder der eingehaltenen Quarantänevorschriften, eine „fede di sanità“ oder „Sanitätsfoede“, ausstellen zu lassen, war besonders wichtig, wenn man aus Territorien ausreisen wollte, in denen Epidemien grassierten. Daniil Kastrisios bat die Behörden in Nürnberg inständig, dass man ihm für seine Weiterreise nach Italien ein solches Attest ausstellen möge.⁸⁰

Die Reise konnte aber auch beeinträchtigt werden, wenn Kriegsereignisse das Weiterkommen verhinderten und eine Änderung der Reiseroute notwendig werden ließen. In Arnolds Notizbuch findet sich die Abschrift eines Briefes, den ein griechischer Händler aus Iași (Moldau) im Februar 1672 an den Athosmönch Kastrisios geschickt hatte. Darin wurde er davor gewarnt, bei seiner Rückreise über die polnisch-moldauisch-walachischen Grenzgebiete zu reisen, da aufgrund der dort anlaufenden osmanischen Kriegsvorbereitungen und der Präsenz größerer Heere mit Unwägbarkeiten zu rechnen sei.⁸¹ Kastrisios folgte dem Rat und reiste, wie wir soeben gesehen haben, 1672 über Italien aus dem Alten Reich aus.

Kaum ungefährlicher als Überfälle durch Räuber und Diebe war es für Almosensammler, wenn sie zu Opfern der Willkür von Grenz- und Zollbeamten wurden oder anderer örtlicher Vertreter der Obrigkeit. Die kaiserlichen Patente, die von Almosenfahrern in Wien angesucht wurden, sollten sie zwar genau vor diesem Risiko schützen und ihnen an den Kontrollstationen in Häfen, an Brücken und Stadttoren freien Durchgang gewähren. Dennoch war deren Schutzwirkung nicht unbegrenzt. Zwei Mönche vom Katharinenkloster auf dem Berg Sinai, Joasaph und Molitus, warfen etwa in ihrer Supplik an den Kaiser von 1606 dem „Zöllner und seinen Zollknechten“ an der Grenzstation in Tarnowitz (Schlesien) vor, willkürlich ihr Hab und Gut beschlagnahmt zu haben.⁸² In Italien konnte es hingegen passieren,

Elßner in Berlin zukommen lassen sollte, der sich um deren Transferierung nach Konstantinopel zu kümmern hatte (s. Frage Nr. 48).

80 „Im Jahr 1672. den 21. May ist obbesagter Dan. Castrensius, in der Pfingstwoche, aus [Eng]lland und Holland, über Hamburg und Leipzig, wieder anhero nach Nürnberg gekom[men], und sobald ich ihm die Nachfolgende [fe]de de Sanità, in hiesiger Cantzeley, selbst, [auf] sein Begeren, schleunig zu Weg gebracht; [am] anderen Tags, den 22. May, mit einem hie[sigen] Welschen, bey dem rothen Rößlein, nach Welschland, als dann ferner in seine patriam abgereiset“ (Arnold, Notizbuch, fol. 38). „Sanitätsfoeden“ bzw. Lazarettfoeden“, die osmanischen Händlern bei der Einreise ins Habsburger Territorium ausgestellt wurden, dienten auch als Ausweisdokument, etwa in einer Konkription osmanischer Untertanen in Wien von 1766/67 (Enepekides 1959); vgl. zur Praxis der amtlichen Ausstellung von Gesundheitszeugnissen Maçzak 2017, S. 88f.

81 „Er zeigte mir einen Graeco-barbarischen [neugriechischen, St.Sa.] Brief, von einem griechischen Kauffmann, aus der Moldau, den 3. Martis alten Styli, ao. 1672 datirt, aus der Stadt Iác, darinnen er gewarnt werde, seinen Heimweg nicht durch Polen zu nehmen, dieweil d[er] Türk seinen Zug für dieses mal dahin gerichtet hette“ (Arnold, Notizbuch, fol. 46). Im Brief folgen detaillierte Angaben zu den Truppenstärken.

82 HHStA, RHR, Grat Feud, Patentes und Steckbriefe, Nr. 2–107.

dass auf kirchliche Anordnung Almosensammler festgesetzt und ihre Gelder beschlagnahmt wurden. Dies widerfuhr 1735 auf Befehl der Kongregation *De Propaganda Fide* einem sehr erfolgreichen Almosenfahrer vom Pantokrator-Kloster namens Kallinikos.⁸³

Die bisher dargestellten Aspekte, die mit der praktischen Organisation von Mobilität verbunden waren, vermittelten insgesamt einen ambivalenten Eindruck von der Almosenfahrt als Unternehmen, das zugleich durch große pekuniäre Chancen, aber auch große Kosten sowie durch erhebliche Risiken gekennzeichnet war. Um sich aber ein genaues Bild vom besagten Migrationstypus zu machen, muss auf den Kernaspekt eingegangen werden, der mit ihrer Zuwanderung verbunden war: Auf die Praktiken des Sammeln von Almosen.

2 Die Durchführung der Kollekten und der Umgang mit Spendengeldern

Wenig überraschend ist es, dass die uns interessierenden Migranten als beliebtes Ziel bedeutende fürstliche Residenzstädte sowie bedeutende Reichsstädte ansteuerten. Kastrisios, der am Anfang seiner Almosenfahrt in Wien gewesen war, hatte auf seiner Rückreise aus England (wo er am englischen Hof geweilt hatte) die kurfürstlichen Residenzen in Berlin, Dresden und Heidelberg ‚abgeklappert‘ und dort beträchtliche Spendeneinnahmen erzielt. Die Geleitbriefe, die Crusius’ Besucher vorzeigten, belegen ebenfalls Aufenthalte bei Kurfürsten und an anderen bedeutenden Höfen.⁸⁴ Wie man als Almosenfahrer mit Regierungen von Reichsstädten Kontakt aufnahm, vergegenwärtigen die Einträge im Frankfurter *Bürgermeisterbuch*, die den Aufenthalt von Polyeidis und seinem Kollegen Paulus betref-

⁸³ Laut Dorostamus, der in Livorno dem unglücklichen Spendensammler begegnete, ließ der katholische Bischof in Livorno die 12.000 Ecus zählenden Einnahmen des Kallinikos beschlagnahmen, wobei auch die *Propaganda Fide* in Rom ihre Hände im Spiel hatte (Frage Nr. 66). Dorostamus’ Aussage lässt sich auch aus anderen Quellen bestätigen: Die Beschlagnahmung der Almosen des Kallinikos ist im Archiv der *Propaganda Fide* aktenkundig und ereignete sich 1735, wobei dort nur von 2.000 Ecus die Rede ist, s. Santos 2017, S. 218 f.

⁸⁴ Der Kurfürst von Brandenburg-Preußen gab Kastrisios 60 Reichstaler, dessen Gattin 30 Reichstaler, der Kurfürst von Sachsen 50 Reichstaler und der Kurfürst in der Kurpfalz in bar zwar bloß 6 Kreuzer, dafür 6 Dukaten in „Zettln“ (Wechselscheinen?); s. Arnold, Notizbuch, fol. 41. Die Almosenfahrer aus der crusiusischen Überlieferung erhielten in folgenden Residenzstädten Geleitbriefe ausgestellt: Stamatius Donatus (vom Kurfürsten von Trier), Daniil Palaeologus (vom Kurfürsten von Köln und vom Herzog von Bayern), Georgius Lubinas Cretensem (vom Kurfürsten von Köln), Paulus von Thessaloniki (vom Kurfürsten von Brandenburg-Preußen); Lucas und Andreas Argyrus (vom Herzog von Bayern), Andreas Lascareus (vom Herzog von Bayern).

fen. Nachdem die beiden Griechen am 27. November 1731 mit ihrem Anliegen vorstellig geworden waren, gewährte die Stadt ihnen zunächst nur für 3 bis 4 Tage die Erlaubnis zur Kollekte und sicherte eine Spende von 3 Louis d'or zu. Ihr Benehmen und ihre Kommunikation mit der Obrigkeit scheinen begünstigt zu haben, dass diese Frist verlängert wurde, weil sie sich laut Eintrag vom 13. Dezember immer noch in der Mainstadt aufhielten. Zudem habe Polyeidis ein Dankeschreiben an den Rat gerichtet und offenbar den richtigen Ton getroffen. Denn es wurde beschlossen, dass die Spende von 22 1/2 Gulden auf 25 fl. aufgerundet werden sollte. Aus anderen Quellen wissen wir, dass Polyeidis und sein Gefährte auch am 17. Dezember immer noch da waren. Aus drei Tagen waren somit drei Wochen geworden. Das Beispiel zeigt aber auch, dass Migranten die Länge ihres Aufenthaltes nicht selbst bestimmen konnten.⁸⁵

Dass gut gewählte Worte bei Verhandlungen mit städtischen Regierungsgremien Einiges bewirken konnten, vergegenwärtigt auch der junge Rousseau. In seiner autobiographischen Rückschau ist er besonders stolz auf die Ansprache, die er im April 1731 als Dolmetscher des Athanasius Paulus vor dem Rat der Stadt Bern hielt, um dessen Anliegen vorzutragen; auch wenn sich die Kollekte in dieser Stadt dann als schwierig erwies und man erst nach langwieriger Prüfung ihrer Dokumente eine Spende von 10 Ècu zugesichert bekam.⁸⁶

Sich an den bedeutendsten Herrschafts- und Handelszentren des Alten Reichs aufzuhalten, konnte nicht bloß für das Geschäft der Almosensammler lukrativ sein. Diese Orte konnten – wie oben ausführlich dargestellt wurde – von größter Relevanz sein, weil man sich dort mit Akkreditierungsschreiben ausstatten lassen konnte. Gerade das Beispiel der Kollekte des Polyeidis aus den 1730ern zeigte aber, dass auch kleine und politisch unbedeutende Fürstentümer, wie die Reichsgrafschaften, Ziel und Anlaufstelle sein konnten. Auch wenn nicht ausgeschlossen werden kann, dass die Almosensammler unterschiedliche Strategien verfolgten, was die Auswahl von Destinationsorten anbelangt, so scheint es naheliegend, dass

⁸⁵ Eintrag vom Dienstag, 27. November 1731, Stadtarchiv Frankfurt a. M., Bürgermeisterbuch, BMB, 294, Jahr 1731, fol. 559v; vgl. Eintrag vom Donnerstag, 13. Dezember 1731: „Alß ein Dancksagungs Schreiben Memorial für die gestattete Collecte von dem Hrn Abt Theocli Poliades verfaßen worden: Solle mann zu denen bereits ihme ex aerario verwilligten 22 fl 30 xr noch zwey Gulden 30 xr darzu thun und also die Summ von 25 fl vor voll machen“ (ebd., fol. 580r). Zur am 17. Dezember 1731 in Frankfurt entstandenden Übersetzung von Polyeidis' Sendbrief unten, S. 126 f, Anm. 179. Dorostamus sprach im November 1737 beim Frankfurter Rat vor.

⁸⁶ „Das war das einzige Mal in meinem Leben, daß ich öffentlich und vor dem Staatsoberhaupte, und auch vielleicht das einzige Mal, daß ich dreist und gut geredet habe“ (Rousseau 2016, S. 122, s. Ritter 1896, S. 209).

nicht bloß in den Zentren, sondern auch in der Peripherie, nicht bloß in urbanen Räumen, sondern auch in kleinen ländlichen Gemeinden gesammelt wurde.

Besonders aussagekräftig ist diesbezüglich ein Auszug aus dem Spendenverzeichnis, das der Ranzionsholer Jacobus Miloites dem Crusius vorlegte und von dem der Professor eine Abschrift anfertigte. Der Grieche erzielte demzufolge vom Juni bis September 1587 in den mitteldeutschen Reichskreisen folgende Einnahmen: Von der Universität in Wittenberg (1 Taler), von der Kirche St. Jacobi in Einbeck (Südniedersachsen) (28 Groschen), von der Universität in Erfurt (1 Taler), von der Stadt Eschwege (2 Taler), bei einer Sammlung vor der Kirche von Eschwege (4 Taler), von der Marienkirche in Boyneburg (4 Ellen Tuch), vom Landgrafen von Hessen-Kassel Wilhelm IV. (6 Reichstaler), von der Stadt Kassel (2 fl.), vom Kurfürsten von Sachsen Christian I. (15 Taler) und dessen Gattin Sophie (4 Taler).⁸⁷

So wie Miloites versuchte man praktisch an jedem Ort, den man durchwanderte, sein Glück bei der Sammlung von Almosen. Dies vergegenwärtigt auch das Itinerarium des Dorostamus im April 1741. Im Nachlass des Gothaer Superintendenten Ernst Salomon Cyprian (1673–1745) findet sich ein Bündel von Empfehlungsbriefen, die für Dorostamus von den Obrigkeiten benachbarter Ortschaften in diesem Monat ausgestellt wurden und mit denen der Grieche sich den Weg an den Ernestinischen Hof bahnen wollte. Da er kurz später dem Weimarer Hofprediger Wilhelm Ernst Bartholomäi brieflich über den weiteren Verlauf seiner Kollekte berichtete, ergibt sich folgendes Itinerarium im thüringisch-sächsischen Raum.⁸⁸

Sondershausen (9. April) – Langensalza (15. April) – Gotha (17. April) – Erfurt (?) – Weimar (?) – Naumburg (?) – Weißenfels (24. April)

Wenn sich Gelehrte im Alten Reich (wie Crusius oder Arnold) Itinerarien von Almosenfahrern notierten, die bloß große Zentren und bedeutende Städte auflisten, muss das folglich nicht bedeuten, dass die Migranten nur diese Orte ansteuerten. Vielmehr beschränkten sich die Griechen in ihrer Kommunikation mit Ortsansässigen, wenn sie ihre Reiserouten schildern mussten, auf besonders bekannte und markante Punkte im Raum.⁸⁹

⁸⁷ Crusius, *Diarium*, Bd. 3, fol. 653.

⁸⁸ Brief des Rats von Langensalza an Cyprian, 15. April 1741; Brief des Superintendenten August Gotthelf Graff aus Sondershausen an Cyprian, 9. April 1741; Brief von Dorostamus an Cyprian, 17. April 1741, in: FB Gotha, Chart. A 443, fol. 234r-240v. Drei Briefe von Dorostamus aus Weißenfels an Bartholomäi, vom 22. April, vom 23. April 1741 und undatiert, ebd., Chart. A 947, fol. 6r-8r. Vgl. Bartholomäi, „Einige Nachrichten von der griechischen Kirche“, in: *Acta Historico-Ecclesiastica*, Bd. IX, Nr. 50, Weimar 1745, S. 161.

⁸⁹ Lucas und Andreas Argyrus schilderten Crusius folgendes Itinerarium: Einreise aus Frankreich über Trier – Mainz – Würzburg – Augsburg – Regensburg – Passau – Salzburg – München – Kon-

Wie das Beispiel des Miloites und auch anderer Almosenfahrer zeigen, war es im Verlauf der Spendensammlung und in der Kommunikation mit Obrigkeiten und gebildeten Eliten üblich, dass die Migranten Einblick in Spendenregister oder andere schriftliche Dokumentationen gewährten. Dies verstärkte den Eindruck von Transparenz und normenkonformen Verhalten. Solche Einnahmeverzeichnisse führten auch die Angehörigen des (betrügerischen) Netzwerks um Athanasius Paulus, Theoklitos Polyeidis und Athanasius Dorostamus. So verwendeten die Ermittler in Herzogenbusch zwei bei Paulus gefundene „Collecten-Bücherchen“ als Beweismaterial, aus denen hervorging, dass er „viele Tausenden sowol bey Hohen als Niedrigen, Geistlichen und Weltlichen, Collegien und Personen“ gesammelt habe. Man schenkte in Stuttgart Dorostamus Glauben, dass er seine Einnahmebücher zusammen mit einem Teil der Spendererträge (1500 fl.) sowie einer goldenen und zwei silbernen Uhren über einen griechischen Händler in Leipzig nach Konstantinopel hatte schicken lassen, um bei seinen Dienstherrn über seine Mission Rechenschaft abzulegen. Auch Theoklitos Polyeidis verwendete ein Kollektenregister, das er gerne vorzeigte.⁹⁰ Dem Frühaufklärer Christian Thomasius legte Metrophanes Tzitzilianos in Halle ein „Buche“ vor, „welches er bey sich hatte/und worinnen die Namen derjenigen/so etwas contribuïret/ingeschrieben stunden“.⁹¹

Diese Methode der Inventarisierung von Spendeneinnahmen und das mit ihr verbundene Aufschreibesystem hatten aber noch einen weiteren Vorteil. Indem man vorzeigen konnte, wer alles und in welcher Höhe gespendet hatte, wurde in der Interaktion mit potentiellen Spendern der soziale Druck erhöht, gleiches zu tun. So nahm man in der Kanzlei der Grafschaft Hohenlohe-Kirchberg, wo Polyeidis und Paulus 1732 ein Almosen von 35 fl. erhielten, Notiz davon, dass laut „exhibirten Collecten Buch“ der Herzog von Württemberg in Ludwigsburg den stattlichen Betrag von 150 fl. für ihre Kollekte beigetragen habe und sie auch „bey anderen Herrschafften auch Stätten das Ihrige empfangen [hätten]“.⁹²

stanz – Rotenburg/Neckar – Tübingen (gemäß Toufexis 2006, S. 207); vgl. jenes von Alexander Trucello, der über Innsbruck ins Alte Reich einreiste, dann in München, Regensburg, Passau, Salzburg, Augsburg und Ulm Station machte (s. ebd., S. 220).

⁹⁰ Elßner 1747, S. 36 f.; „comme il y auoit envoyé effectivement par un marchand Grec nommé Nicol Turnawitz 1000 Ecús [1500 fl.] en argent content, une montre d'or et deux d'argent, et puis ses livres de collectes, pour sa Legitimation“ (Verhör von Dorostamus, Frage Nr. 51). Siehe in Polyeidis' Stammbuch den Eintrag von Gräfin Luise Charlotte zu Hohenlohe-Pfedelbach: „ex alio libello quem secum fert, potest probare, Deus sit earum remunerator largissimus“ (undatiert, Cod. Athos 4733, Ιβήρων 613, fol. 169r)

⁹¹ Thomasius 1693, S. 173.

⁹² Schreiben der Kanzlei der Grafschaft Hohenlohe-Kirchberg, 2. Oktober 1731, Hohenlohe Zentralarchiv Neuenstein, HZAN, Ki 10, Nr. 25, Lit. A-41.

Neben den Fürstenhöfen und den Ratskollegien der Reichsstädte war auch die Interaktion mit Gelehrten und Geistlichen, allgemein das Schul- und Hochschulwesend wichtig, um Unterstützung zu erhalten. Eine wissenschaftliche Perspektivierung der Beziehungen von Almosenfahrern und Gelehrten, ihrer karitativ-epistemischen Tauschbeziehungen, wird unten in einem gesonderten Abschnitt erfolgen. Hier sei nur auf die Rolle der Gelehrten in den Praktiken des Spendensammelns hingewiesen. Im Auftrag der weltlichen oder geistlichen Obrigkeit kam Gelehrten wie Crusius in Tübingen, Arnold in Nürnberg, Tentzel, Cyprian und Stuß in Gotha, Thomasius in Halle und Elßner in Berlin die Aufgabe zu, die Almosensammler aus dem Osmanischen Reich zu befragen und zu überprüfen. Falls die Überprüfung günstig ausfiel, übernahmen Gelehrte daraufhin auch eine aktive Rolle in der Spendensammlung.

Crusius veranlasste für seine griechischen Gäste Sammlungen bei seinen professoralen Kollegen und an den Gremien der Universität, ja selbst in der Studentenschaft (und zwar zusätzlich zu den Beiträgen, die er bereit war, aus seiner eigenen Tasche zu entrichten).⁹³ Zusammen mit Daniel Ernst Jablonski (1660–1741) organisierte Jakob Elßner im April 1736 für Dorostamus eine Spendensammlung unter den Reformierten in Berlin und machte auch in seinen Büchern Werbung für die Kollekte des Archimandriten aus Konstantinopel.⁹⁴ Als Dorostamus im Mai 1736 in Hamburg weilte, organisierte der Theologe und Orientalist Johann Christian Wolf (1683–1739) für ihn die Kollekte, auch weil er krank ans Bett gefesselt war. Er sprach für ihn beim Magistrat und bei verschiedenen Kirchen vor.⁹⁵

Es lief nicht immer so gut für die Migranten. An manchen Orten gestaltete sich die Kollekte alles andere als reibungslos und es kam vor, dass sie abgewiesen wurden. Dies widerfuhr Dorostamus in Naumburg, wo man ihm nicht einmal ein

⁹³ Crusius betont, dass Manuel Musikios aus Athen dank seiner Intervention vor dem Senat („Ad mea & ipsis in senatum Academico intercessionem“) von der Universität 6 fl. erhielt (Diarium, Bd. 3, fol. 419). Der Galeerensklave Stephanus Laskaris erhielt dank Crusius' Intervention („mea interstitione“) 20 Batzen vom Universitätssenat, von seinem Kollegium 1 fl. und von Crusius selbst 4 Batzen (Bd. 4, fol. 118). Alexander Trucello erhielt vom Universitätsrektor 1 fl., von der Artistenfakultät 2 fl. und von Crusius 1 fl. (Bd. 2, fol. 547). Im Falle des Thomas Palaeologus beteiligte sich die Studentenschaft mit 2 fl. (Bd. 4, fol. 326).

⁹⁴ Zum Engagement von Jablonski und Elßner und der Bekanntmachung von Vertrauensleuten, an die die Leser von Elßners Abhandlung Spendenbeiträge abgeben konnten, s. Elßner 1737, Vorrede, S. 13. Dorostamus hatte bei seinem Aufenthalt in Berlin folgende Einnahmen gemacht: „Ou il avoit recû de l'Eglise reformée 50 Ecûs [75 fl.], et de l'université aussi 50 Ecûs [75 fl.], de l'Eglise Luthérienne 15 fl., de la Reine vingt Ecûs [30 fl.], de Mr. Jablonsky 4. Louis d'or [30 fl.]“ (Frage Nr. 48).

⁹⁵ „il etoit parti pour Hambourg, ou ne pouvant sorti lui même, à cause de sa maladie qui lui duroit toujours, il avoit pour tant obtenu par le moyen de Dr Wolff premier Theologien, du magistrat et des Eglises ensemble 100 Ecûs [150 fl.]“ (ebd.). Zu Wolfs gelehrten Praktiken Mulsow 2012, S. 367–395.

Glas Wasser reichen wollte („ούδε ποτιρίον ψύχρου επισίσαν με“).⁹⁶ Auch waren sich Almosenfahrer vom Schlag des Polyeidis, die auf fürstlichen Schlössern gastierten und in Staatskarossen befördert wurden, nicht zu schade, vor Kirchen zu sammeln oder sammelnd durch die Straßen zu ziehen – ganz zu schweigen von Crusius’ Gästen, bei denen es sich oft um arme Schlucker handelte.⁹⁷

Eine letzte zu nennende Gruppe von Unterstützern trat ab dem späten 17. Jahrhundert mit der Zuwanderung griechisch-orthodoxer Fernhändler aus dem Osmanischen Reich auf den Plan. Die von ihnen in Wien und Leipzig gegründeten Konfessionsgemeinden wurden nun zu Anlaufstellen für die Almosenfahrer. Sie nahmen von konfessionsverwandten Händlern Spenden und Dienstleistungen (Transport, Geldtransfer) an, erwiderten die Unterstützung, indem sie für sie seelsorgerische Dienstleistungen versahen.

Laut Elßners Zeugnis begegneten die griechischen Händler in Leipzig, die sich dort zu Messezeiten versammelten, dem Dorostamus „mit vieler Ehrbezeugung“. Auch in seinem Verhör in Stuttgart berichtete er von Interaktionen mit den dortigen griechischen Händlern.⁹⁸ Theoklitos Polyeidis zelebrierte über mehrere Jahre die Liturgie in der Leipziger griechisch-orthodoxen Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit, die von osmanischen Fernhändlern gegründet worden war, und vertrat deren Interessen gegenüber der Obrigkeit.⁹⁹ Aber bereits Crusius’ Gäste im 16. Jahrhundert pflegten Kontakte zu griechischen Händlern, die in Leipzig ihren Geschäften nachgingen. Kastrisios, der sich länger in Holland aufhielt, feierte für die griechischen Händler ca. 1670 in Amsterdam die Ostermesse:

Zu Amsterdam hat er, am Osterfest, bey den Griechen den Gottesdienst verrichtet; allda 20. bis 30. Diener, welche von 4. oder 5. reichen, griechischen Kaufleuten, so zu Smyrna wohnen,

⁹⁶ Dorostamus an Bartholomäi, 22. April 1741, FB Gotha, Chart. A 947, Nachlass Bartholomäi, fol. 7r.
⁹⁷ Stamatius Donatus wurde in Tübingen erlaubt, vor der Kirche zu sammeln (Crusius 1584, S. 189). Alexander Trucello sammelte am 16. April 1582 zur 4. Stunde vor der Tübinger Georgskirche 3,5 fl. (Diarium, Bd. 2, fol. 547). Der Metropolit Nathanael von Lefkada erbat vom Rat in Basel die Erlaubnis, von Haus zu Haus sammeln zu dürfen, was ihm allerdings verwehrt wurde (s. Henny 2019, Fn. 7). Die Stadt Frankfurt a. M. stellte Polyeidis und Paulus einen Glöckner zur Verfügung, der mit ihnen durch die Straßen zog, s. wie oben, S. 98, Anm. 85.

⁹⁸ Elßner 1737, Vorrede, S. 8f. In Leipzig half ihm ein griechischer Händler namens Nicolaus Turnawitz, um gesammelte Gelder nach Konstantinopel zu transferieren (Frage Nr. 51). Auch sollte er dort im Auftrag von Bischöfen aus dem Osmanischen Reich einen Händler für ein größeres Geschäft mit Vieh kontaktieren (Frage Nr. 83).

⁹⁹ Polyeidis’ war in den 1740er Jahren als Gemeindegeistlicher in Leipzig tätig. In seiner Schrift *Agathangelos* bezeichnet er sich als Aufseher der Leipziger Gemeinde („της εν Λευψία ορθοδόξου Εκκλησίας επόπτου και συνηγόρου“), s. Polyeidis 1849, unpag., S. 1. „Er hat mehrere Jahre in Leipzig zu Messzeiten mit den dahin kommenden Griechen, als Priester, den Gottesdienst gehalten“ (Heinsius 1754, S. 879); vgl. Suppé 2003, S. 17f.

dasselbst gehalten werden: denn die übrigen Handelsleute zu Smyrna sind meistens Engelländer und Holländer, welche die Smyrnafahrer genennet werden.¹⁰⁰

Auch das Abnehmen der Beichte für andere Migranten gehörte zum seelsorgerischen Angebot der wandernden orthodoxen Kleriker, so wie es auch im Osmanischen Reich üblich war, dass Athos-Mönche auf Almosenfahrt Sammel- und Beichtpraktiken miteinander verbanden.¹⁰¹

Blickt man in Quellen aus dem Archiv der griechisch-orthodoxen Gemeinde zum Hl. Georg in Wien, die an der Wende zum 18. Jahrhundert von gutbetuchten Fernhändlern gegründet wurde (ausführlich zu dieser Gemeinde Teil III), zeigt sich eine hohe Frequenz an Besuchen von Almosenfahrern aus dem Osmanischen Reich. Dies belegt ein Dokument von 1761; ein Bescheid der Metropole von Karlowitz, in dem die Ausgaben der Wiener Gemeinde für den Zeitraum vom Oktober 1760 bis September 1761 aufgelistet und angefochten werden:

Die an auswärtige in fremden Potentien gelegene Clöster gegeben worden seyn sollende Allmosens Summen, alß:

Anno 1760. dem Closter des besagten Meletii ¹⁰²	206 f. 15 kr.
Gewissen aus Turkey hier gewesen seyn sollenden zwey Bulgarischen Eremiten	50 f.
dem Antiochenischen Protosyngel, so in Holland Calvinist geworden, und Weib genohmen in 2 Posten	487 f. 30 kr.
Denen von gantzer Welt angebliehen Wandersleuten in besagten 760 Jahr ausgetheilte	486 f.
Dann A ^o 761. einem gewissen Callugier v[on] Laura ¹⁰³ Gregorio, welcher doch bekannter massen noch vor Anno 760. in sein Closter abgegangen, gegeben worden seyn sollende	206 f. 15 kr.
Und eodem Anno denen Wanderleuthen ausgetheilte ...	254 f.

werden um darumen nicht angenommen [...] und gibt die gesunde Vernunft selbst, daß nicht proportionirlich seye von einem in denen Jahren 760. und 761. angeschriebenen Kirchen Einkommen pr 792 f. 29 kr in diesen nehmlichen zwey Jahren an alleinigen Allmosen 1690 f. zu verschenken.¹⁰⁴

100 Arnold, Notizbuch, fol. 47. Zur griechischen Händlergemeinschaft in Amsterdam vgl. Stoianovich 1960, S. 271f. Crusius zufolge stand hingegen Jacobus Miloites in Kontakt zu einem Händler aus Kreta namens Andreas Papadopoulos, dem er in Leipzig begegnet sei (Diarium, Bd. 3, fol. 650).

101 So Georgirenes 1678, S. 100.

102 Hierbei handelt es sich um den Gemeindegeistlichen der Georgskirche (Efstratiadis 1912, S. 123).

103 Also ein Mönch (griech. Καλόγερος) vom Athos-Kloster Lavra.

104 Zahlungsbescheid der Metropole von Karlowitz, 12. August 1765, AHG, G48, F2, fol. 3f.

Verbleiben wir aber bei dem Aspekt des reziproken Austauschs von Dienstleistungen und Dingen zwischen Almosenfahrern und ihren Spendern. Die Beziehung zwischen Spendensammler und Spender wurde gefestigt, wenn die Almosenfahrer im Gegenzug für empfangene Almosen etwas anbieten konnten; etwa seelsorgerische Dienste für Konfessionsverwandte. Aber wie verhielt es sich mit den Konfessionsfremden? Eine Vielzahl an ‚Gegengaben‘, materieller und immaterieller Natur, ermöglichten es Einwohnern im Alten Reich, die entstandene Beziehung zu osmanischen Almosensammlern als reziproken Gabentauch und somit als institutionalisiertes Tauschverhältnis wahrzunehmen.¹⁰⁵

Abgesehen von den angesprochenen seelsorgerischen Angeboten für andere orthodoxe Migranten lässt sich auf eine Reihe von epistemisch relevanten Dienstleistungen der Almosenfahrer hinweisen, die für Gelehrte mit einem besonderen Interesse für die Sprache und Konfessionskultur der zeitgenössischen Griechen im Osmanischen Reich (oder auch für andere Kulturen und Sprachen dieses multikulturellen Reiches) eine sehr kostbare Gabe darstellten. Sie konnten etwa neugriechische Vokabeln liefern (die Crusius tausendfach von den almosensammelnden Gästen abfragte), zu bestimmten Wissensmaterien Informationen anbieten, sich den zeitaufwendigen Befragungen der Gelehrten unterziehen oder für sie Schriftproben zurücklassen (s. unten, Kap. III). Wie sieht es aber mit materiellen Dingen, mit dreidimensionalen Objekten aus, die von Migranten als Gegengabe für erhaltene Spenden dargeboten wurden?

Verwendet man ein Objekt als Geschenk, so stellt man es in einen bestimmten Deutungs- und Sinnzusammenhang. Der als Geschenk überreichte Gegenstand wird dadurch semantisch aufgeladen und manchmal auch umgedeutet. Er vollzieht eventuell einen Statuswechsel. Handelte es sich ursprünglich um eine Ware oder einen religiösen Devotionsgegenstand, kann er als Geschenk in neue Sinnzusammenhänge gestellt werden, etwa zum Ausstellungsstück oder Sammelobjekt mutieren.¹⁰⁶ Einige der Almosensammler, denen wir in der crusiusischen Überlieferung begegnen, hatten sorgfältig ausgewählte Geschenke für den Tübinger Professor dabei. So überbrachten Andreas und Lucas Argyrus ein Manuskript (ein Epiktet-Kommentar) des in Paris weilenden Gelehrten Iakovos Episkopopoulos („Iacobus επισκοπόπουλο“).¹⁰⁷ Der Kreter Georgius Lubinas übergab ihm elfenbeinerne Käämme aus Antwerpen. Manuel Musikios, der aus Athen stammte und einen

¹⁰⁵ Zur Reziprozität des Schenkens und zu den Termini ‚Gabe‘ und ‚Gegengabe‘ Mauss 1925. Zu Praktiken des Schenkens in Kontexten der Diplomatie und Hofkultur Steppan 2016, S. 17–24; Algazi/Groebner/Jussen 2003.

¹⁰⁶ Zum Statuswechsel und zur Multifunktionalität von Gegenständen Siebenhüner 2017, S. 38 f. und 2015.

¹⁰⁷ Crusius 1584, S. 207.

Empfehlungsbrief des Wiener Hofbibliothekars Hugo Blotius (1533–1608) vorzeigte, beschenkte Crusius mit einem „Libellum manuscriptum Graecum“, einem Dialog zwischen Psyche und Körper („colloquium ψύχης κ σώματος“). Crusius erwiderte das Geschenk und gab ihm ein Exemplar von Homers *Ilias*.¹⁰⁸

Versierte klerikale Fundraiser wie Kastrisios und Dorostamus führten hingegen rare Objekte aus dem Osmanischen Reich mit, die in den Quellen mit dem epistemischen Attribut der ‚Kuriosität‘ gekennzeichnet werden. Solchen Objekten aus dem ‚Orient‘ schrieb man wegen ihrer Seltenheit und Außergewöhnlichkeit besonderen Wert zu.¹⁰⁹ So hatte Dorostamus Bilder („tableaux“), lackierte Tafeln („tables laquées“) und andere Kuriositäten aus der Türkei im Gepäck, die er als Geschenke an Spender verteilte.¹¹⁰ Mit „tableaux“ sind hier eventuell auch orthodoxe Ikonen oder Gemälde gemeint, weil er den Begriff an anderer Stelle im Verhör für eine Darstellung der Passionsszene verwendet, die er dem katholischen Württembergischen Herzog (dem noch minderjährigen Karl Eugen) als Geschenk überreicht habe. Der Herzogin (Maria Augusta) schenkte er ein als „türkisch“ charakterisiertes Kunstobjekt.¹¹¹

Daniil Kastrisios schenkte 1672 der Kurfürstin von Brandenburg-Preußen einen orthodoxen Devotionsgegenstand, ein *enkolpion* (εγκόλπιον). Dabei handelte es sich um ein um den Hals getragenes Behältnis, in dem Reliquien oder religiöse Miniaturbilder enthalten oder angebracht waren, und das seit byzantinischer Zeit von Klerikern und Laien devotional benutzt wurde und große Bedeutung für die individuelle Frömmigkeit besaß.¹¹² Der Nürnberger Gelehrte Arnold überliefert aber auch das Gespräch, das sich zwischen dem Schenkenden und der beschenkten Fürstin über das Objekt entspann. Kastrisios musste mit der Kurfürstin zunächst den Status des Objekts aushandeln, ob es eine religiöse Bedeutung besaß (für die reformierte Kurfürstin eine negative, wegen seiner Konnotation zu abergläubischen, unzulässigen Praktiken der Frömmigkeit), oder bloß als kurioser Gegenstand

108 Crusius, *Diarium*, Bd. 3, S. 418. Zu Lubinas' Geschenk *Diarium*, Bd. 6, fol. 117.

109 Das Sammeln osmanischer Objekte wurde zudem im 18. Jahrhundert zur Mode. Zur *Türkischen Cammer* Augusts des Starken s. Schuckelt 2010. Zur Nachfrage im Alten Reich an Reitzubehör, die als Kriegsbeute aus dem Osmanischen Reich importiert oder als Immitat produziert wurde, Bayreuther 2014, S. 142–150.

110 „et qu'en plusieurs endroits ou on lui a temoigné de la charité il a par contre aussi fait des presents, consistant en tableaux, tables laquées et autres curiosités de la Turquie“ (Frage Nr. 78).

111 „et qu'il auoit fait present au Prince d'un Tableau ancien de la Passion, et à Madame la Duchesse d'une Table ouvrage de Turquie, mais que par contre le Prince lui auoit fait donner 50 Ducats [208 fl. 20 kr.], qu'il auoit encore reçu de la Chambre ecclesiastique 100 fl. et du magistrat de la ville 25 florins“ (Frage Nr. 60).

112 Zu *enkolpia* und deren multifunktionalen Eigenschaften Drpic 2018.

zu deuten war.¹¹³ Auch seinem Gastgeber Arnold vermachte Kastrisios ein solches Objekt (Arnold spricht davon, dass er es ihm „theuer verkauft“ habe).¹¹⁴

Die Artefakte, die Kastrisios im Alten Reich verteilte, passen zur Information aus anderen Quellen, wonach die vom Athos auf Almosenfahrt ausgeschickten Mönche sich vor ihrer Abreise mit solchen Devotionalien aus der hauseigenen Produktion ausstatteten, um sie als Geschenke und Tauschobjekte zu verwenden. Ein anderer Almosensammler, der Bischof von Samos Joseph Georgirenes, verteilte Kieselsteine von der Höhle des Hl. Johannes auf Patmos, einem christlichen Erinnerungsort, als symbolische Gegengabe für empfangene Spenden.¹¹⁵

Kastrisios' versierter Einsatz von orthodoxen Devotionalien lässt sich anhand der von ihm mitgeführten Ikonen fassen. Wenn er unter orthodoxen Migranten weilte, etwa in Amsterdam, stellte er Ikonen auf, bei deren kultischer Verehrung die Spenden eingesammelt wurden:

Er führte auch gemahlte Bilder [...] auf Holz mit sich; eines in Moscau, das andere in Griechenland gemahlt: Auf dem einen sind Jesus, Maria, und Johannes; auf dem anderen der Tempel seines Closters, und Maria Κοίμησις [Entschlafung Mariens]. Diese Bildnüsse gebrauchte Castrensus, wann er nemlich in Europa den Graeci (als in Niederland, zu Amsterdam [...]) predigen wolle. So stellt er solche ausser dem Haus, an die Wand, od[er] an ein Fenster; daraus die griechischen Kauffleute glauben, daß er ein Graecus orthodoxus sey.¹¹⁶

Besondere Berücksichtigung verdient die hier erwähnte Ikone der Entschlafung Mariens, auf der „der Tempel seines Closters“ abgebildet war. Diese von Kastrisios benutzte Ikone changierte in ihrem Status zwischen einer Devotionalie, die etwa von den Amsterdamer Griechen verehrt wurde, einem Ausweis seiner eigenen Rechtgläubigkeit und Legitimität sowie einem Medium, das den Spendern die aussendende Institution, das der Entschlafung Mariens geweihte Iviron-Kloster auf dem Athos, bildlich vor Augen führte. Damit stoßen wir zu einer weiteren Praktik

113 „Die Curfürstinn hat ihm 30. Rthl. bezahlen lassen, weil Sie ein in Holz geschnittenes εγκόπιον von ihm erhalten, welches er Ihr anfangs verweigert, mit diesem Vorwand, weil er solches d[er] Königin in Engell[and]. vermeinet, die ward päbstl[icher]. Religion, und also grösseres Belieben darzu tragen würde. Allein sie hat ihm dagegen geantwortet: Lasse es nur, ich begere es zwar nicht anzubeten, aber zur curiosität möchte ich es wol haben!“ (Arnold, Notizbuch, fol. 41).

114 „Er hatte mir für dieses mal theuer verkaufft ein εγκόπιον, aus Cypressenholtz (davon auch die Creutze gemacht sind), welches auch die Eremiten auf dem kleinen Berg Athos machen“ (ebd., fol. 43).

115 Auch zur Produktion und Mitnahme von Devotionalen aus den Athos-Klöstern s. Georgirenes 1678, S. 96f.

116 Arnold, Notizbuch, fol. 25f. Ähnlich ging der Athos-Mönch Kaisarios Dapontes mit der Reliquie des Heiligen Kreuzes vor, die er bei seiner Kollekte einsetzte, s. oben, S. 55, Anm. 15.

vor, die im Zusammenhang mit den Almosensammlungen begegnet: Dem Einsatz von Distanz- und Repräsentationsmedien.

Es war zweifelsohne vorteilhaft, wenn sich Spender und Unterstützer ein plastisches Bild von der klerikalen Institution machen konnten, die den Almosenfahrer ausgesendet hatte und der sie Geld spenden sollten (Abb. 1). In einem anderen Zusammenhang, dem Migrationsregime griechischer Studenten an den pietistischen Anstalten in Halle, werden wir in Teil II sehen, dass Athos-Mönche vom Vatopedi-Kloster 1747 einen Kupferstich ihres Klosters an die Saale schicken ließen. Zwar ging es dort nicht um Almosen, sondern darum, eine pietistische Lehrkraft für eine bei diesem Kloster zu gründende Akademie zu rekrutieren, aber die Nutzung eines Repräsentationsmediums war ähnlich (s. unten, Teil III, Kap. II/2). Auch der Mönch vom Iviron-Kloster Theoklitos Polyeidis, der also vom selben Kloster kam wie Kastrisios, führte 1732 bei seiner Almosensammlung eine (kartographische?) Darstellung des Athos mit sich, von der sich Graf Casimir von Sayn-Wittgenstein eine Kopie anfertigen ließ. Distanzmedien wie Ikonen, Kupferstiche und Karten boten Almosensammlern die Möglichkeit, die aussendende klerikale Institution im Osmanischen Reich, der sie angehörten, gegenüber Interaktionspartnern im Alten Reich zu visualisieren und zu vergegenwärtigen.¹¹⁷

Eine weitere wesentliche Anforderung an Almosenfahrer war es, ihr ‚Selbst‘ möglichst authentisch und vorteilhaft zu präsentieren. Bei der Selbstdarstellung standen grundsätzlich entgegengesetzte Optionen zur Auswahl: Entweder konnten sie versuchen, durch die Zur-Schau-Stellung ihres niedrigen sozialen Status (etwa dem eines Sklaven) und ihrer ökonomischen oder physischen Not Mitleid und Barmherzigkeit zu wecken, oder aber sie traten als Angehörige der adeligen Oberschicht sowie als Träger hoher Ämter (v. a. kirchlicher Ämter) auf und zielten dadurch auf die Standessolidarität der Eliten im Alten Reich.

Wir begegneten bereits erfolgreichen und erfolglosen Performanzen, durch die Migranten ihren Status und ihr hohes klerikales Amt zur Schau stellten. Erfolgreich trat diesbezüglich der Metropolit von Ochrid Gabriel 1587 in Tübingen auf, erfolglos und mit fatalen Konsequenzen für Leib und Leben war hingegen die Selbstinszenierung von Athanasius Paulus in Herzogenbusch (1736). Ein Vergleichsbeispiel ist das Auftreten des Bischofs von Samos Joseph Georgirenes bei seiner Reise durch Oberitalien in den 1670er Jahren, der ebenfalls als Fundraiser tätig war und dessen Gefolge in prächtigen Kutschen transportiert wurde.¹¹⁸ Aber auch mehrere unter

117 „Ich habe auch den Abriss dieses Berges, den der Abt bey sich hatte, abmahlen und nachzeichnen lassen“ (Casimir von Sayn-Wittgenstein 2019, S. 263). Der mündliche Kommentar des Polyeidis zum Bild, wonach der Berg Athos „der höchste Berg in der gantzen Welt“ sei, war natürlich eine maßlose Übertreibung (s. ebd.).

118 Siehe zu den Aufenthalten in Bologna, Florenz und Volterra Barron 2017, S. 110 ff, 119.

den almosensammelnden Gästen des Crusius pochten auf ihren Status als Adelige und behaupteten sogar Nachkommen von byzantinischen Kaiserdynastien zu sein.¹¹⁹ Dass Dorostamus angab, aus seinen Amtsprüfenden in Konstantinopel mehrere Tausend Gulden an Jahreseinkommen zu erzielen, diene dazu, seinen sozialen Status zu markieren.¹²⁰ Auch die Selbstinszenierung der ‚falschen‘ Prinzen vom Berg Libanon zielte darauf ab, als Angehörigen der Adelschicht oder sogar als Personen fürstlichen Geblüts standesgemäß behandelt zu werden.¹²¹ Mit ihrer religiösen Performanz konnten Athos-Mönchen im Alten Reich ebenfalls Eindruck machen.¹²²

Ebenso konnte die Zur-Schau-Stellung der eigenen Not und Misere für das Geschäft des Almosensammlers vorteilhaft sein. An einigen Besuchern fiel Crusius auf, dass sie durch ihren Zustand als Sklaven, durch die Fußseisen und Ketten, die sie bis ins Alte Reich mitgeschleppt hatten, körperlich stark gezeichnet waren. Im Falle des Galeerensklaven Stephanus Laskaris bemerkte Crusius, dass dessen Schienbein von der Kette stark deformiert war und dass ihm alle Zähne ausgefallen waren.¹²³ Das mag aber auch eine Erklärung dafür liefern, wieso er vom Galeerendienst entlassen und zur Sammlung der Ranzion ausgeschickt worden war: Galeerensklaven mussten starke Zähne haben, um den harten Zwieback kauen zu können, sonst vermochten sie an Bord der Schiffe nicht zu überleben. Die Kette an den Füßen dieser Ranzionsholer funktionierte folglich ebenso als legitimationsstiftender Ausweis, wie es patriarchale Sendbriefe oder ikonographische Abbildungen von aussendenden Klöstern taten. Die Kette führte ihr karitatives Anliegen zudem noch drastischer

119 Thomas Palaeologus inszenierte sich als Urenkel des letzten byzantinischen Kaisers (s. oben, S. 85, Anm. 38). Philipp Mauricius, der von Crusius als „nobilissimus“ bezeichnet wird, reklamierte hingegen eine direkte Abstammung vom Kaiser Maurikios aus dem 6. Jahrhundert, s. *Diarium*, Bd. 3, fol. 424; Crusius 1596, S. 794. Auch Petrus Phocas reklamierte in Tübingen und Augsburg eine kaiserliche Abstammung für sich (Crusius 1596, S. 834; *Diarium*, Bd. 4, fol. 281ff; vgl. die Angaben im Augsburger Verhör in *Thusty* 2012, S. 210).

120 So in seinem Verhör in Stuttgart: Verhörprotokoll, Frage Nr. 8.

121 Dabei handelte es sich um maronitische Almosensammler aus dem Osmanischen Reich, die weiter unten noch als Konkurrenten der griechisch-orthodoxen Almosenfahrer zur Sprache kommen sollen.

122 In Berleburg war der radikalpietistische Graf Casimir von Sayn-Wittgenstein von Polyeidis' Frömmigkeit sichtlich beeindruckt: „es scheint, als sei Gottesfurcht bei ihme, indem er von nichts anderes redet, als von göttlichen Dingen und Glaubenssachen“ (Casimir Sayn-Wittgenstein 2019, S. 562).

123 Eine Kette trug auch der erste Almosenfahrer, Nicolaus Kali aus der Festungsstadt Koroni, der 1557 den jungen Crusius noch in Memmingen aufsuchte („Gestabat Catenam in sinistro crure“). Zu Nicolaus Kali Crusius 1584, S. 63f.; zu Stephanus Laskaris *Diarium*, Bd. 4, fol. 116; vgl. Crusius 1596, S. 821.

und emotionaler vor Augen, als es Reisepapiere, Kupferstiche oder Holzmodelle zu tun vermochten (Abb. 2).

Durch seine körperlichen Gebrechen weckte auch der von der Insel Korfu stammende Ioannes Constantinus Paraseua, der auf einem Esel befördert und von seinem Neffen Andreas Nicolaus betreut wurde, besonderes Mitleid. Crusius bezeichnet sie als die „zwei bemitleidenswerten Corcyräer“ („duo miseri Graeci Corcyraei“). Ioannes litt stark an den Augen, weil man ihm in Thessaloniki als Strafe für seine versuchte Flucht ein Gemisch aus Essig und Ruß in die Nase eingeflößt hatte. Sein linker Arm war beim Fluchtversuch von einem Pfeil durchbohrt worden. Die Folgen der Verletzung waren noch sichtbar.¹²⁴ Migranten mit solchen Geschichten und Gebrechen fiel es wohl leicht, interkonfessionelle Solidarität zu wecken.

Blicken wir auf eine letzte wichtig Praktik der Almosensammler: und zwar auf den Umgang mit Geld. Selbstironisch konstatiert der poetisch veranlagte Mönch vom Kloster Xiropotamou Kaisarios Dapontes in der literarischen Verarbeitung seiner Almosenfahrt, im *Kipos Chariton* (dem *Garten der Grazien*) von 1768, dass es für das Geschäft des Almosenfahrers ebenso wichtig sei, sich keinen einzigen Heller entgehen zu lassen, wie dem Priester keine einzige Seele verloren gehen dürfe.¹²⁵ Mit welchen Beträgen konnten die Almosenfahrer aber rechnen? Wenn man exemplarisch die Angaben von Crusius' Gästen zu den von ihnen erzielten Spendenbeiträgen heranzieht, so scheint die Höhe der Einnahmen stark variiert zu haben: Alexander Trucello sammelte vor der Tübinger Georgskirche insgesamt 3,5 Gulden (fl.) und erhielt folglich von einzelnen Kirchgängern Spendenbeiträge in der Größenordnung von einigen Kreuzern (als Vergleich erzielte Jacobus Miloites bei seiner Kollekte vor der Kirche von Eschwege 4 Taler).¹²⁶ Von den Universitätsgremien und von einzelnen Professoren erhielten die Almosenfahrer in Tübingen, auch dank Crusius' Hilfe, Spenden, die sich auf mehrere Gulden beliefen, aber im einstelligen Bereich blieben. Was die Höhe der Spenden seitens der weltlichen und geistlichen Obrigkeiten anbelangt, so teilte Thomas Palaeologus als Erfahrungswert mit, dass Städte („civitates“) in der Regel Spenden in einem einstelligen Bereich bewilligten. Fürsten und Bischöfe („principes & episcopi“) waren großzügiger und gaben Summen zwischen 15 und 50 fl.¹²⁷

Veränderungen der Wertstellung von Währungen und Preisfluktuationen erschweren es, die Spendeneinnahmen im späten 16. Jahrhundert (aus der crusiusi-

124 Crusius 1596, S. 794.

125 Dapontes 1997, Kap. 12, Vers 33–36, S. 255.

126 Der Wechselkurs von Gulden (fl.) und Taler betrug im Herzogtum Württemberg zu dieser Zeit 4,5 fl. zu 4 Taler (s. Verdenhalfen 1998, S. 96–101).

127 Crusius, *Diarium*, Bd. 4, fol. 318.

schen Überlieferung) und in den 1730er Jahren (der Überlieferung zu Paulus, Polyeidis und Dorostamus) zu vergleichen. Dennoch besteht kein Zweifel, dass die Spendeneinnahmen weiterhin sehr hoch waren. Manche geistlichen und weltlichen Obrigkeiten vergaben an Dorostamus Almosenbeträge in dreistelliger Höhe (etwa 150 fl. vom Sächsischen Kurfürsten, 200 fl. von der lutherischen Kirche in Augsburg, 200 fl. vom Kurfürsten in der Pfalz).¹²⁸ Polyeidis und Paulus erhielten vom Württembergischen Herzog 150 fl. Die von griechischen Händlern in Wien gegründete Bruderschaft zum Hl. Georg gewährte 1755 dem Siegelträger des Patriarchen von Alexandria stattliche 100 fl. Solche dreistelligen Beträge entsprachen dem, was Angehörige mittlerer Berufsgruppen in dieser Zeit als Jahresgehalt verdienten.¹²⁹

Die hohen Einnahmen spiegelten dabei durchaus die sehr hohen Ranzionspreise wider, die je nach Stand, wirtschaftlicher Potenz, Alter und Geschlecht der Versklavten zu entrichten waren. Dreistellige Beträge, wie sie Dorostamus, Polyeidis und Paulus an einem Ort erzielten, waren nötig, um bei der Sklavenbefreiung etwas zu bewirken.¹³⁰ Auch Crusius' Gäste und die Antragsteller für Reisepatente in Wien lieferten aussagekräftige Angaben, was die Höhe der Lösesummen anbelangt.¹³¹ Freilich ist eine Vergleichbarkeit der Wertstände auch im Hinblick auf die Ranzionssummen wegen Wertschwankungen nur begrenzt möglich.¹³²

128 In der Antwort auf Frage Nr. 6 des Verhörs stellte Dorostamus akribisch die einzelnen Beträge auf, die er im Alten Reich gesammelt hatte: Breslau 15 fl. (von der Kirche); Frankfurt/Oder 30 fl. (von der Kirche und Universität); Berlin 75 fl. (reformierte Kirche), 75 fl. (Universität), 15 fl. (lutherische Kirche), 30 fl. (Königin), 30 fl. (D. E. Jablonski), Hamburg 150 fl. (J. C. Wolff, Kirche, Magistrat); Magdeburg 75 fl. (Kirche); Leipzig 50 fl.; Halle/Saale 24 fl. (von den Professoren); Dresden 150 fl. (König), 22 fl. (V. E. Löscher und lutherische Kirche), 40 fl. (reformierte Kirche); Chemnitz 30 fl. (Magistrat); Altenburg 150 fl.; Bayreuth 75 fl. (vom Markgrafen); Ansbach 28 fl. (vom Markgrafen); Nürnberg 100 fl. (Magistrat); Augsburg 200 fl. (lutherische Kirche); Mannheim 200 fl. (vom Kurfürsten); Darmstadt 200 fl.; Gießen 50 fl.; Frankfurt/Main 46 fl.

129 S. unten. Zu den Gehältern von Lehrern und Geistlichen in Augsburg im 17. Jahrhundert Roeck 1991, S. 72.

130 In Konstantinopel wurden gewöhnliche Sklaven gegen eine Ranzion von 150 bis 300 fl. freigekauft, Personen von Stand („gens de qualité“) hingegen für 1500 fl. und „Jungfrauen“ („les femmes jeunes et vierges“) für 450 bis 750 fl., s. Verhör von Dorostamus in Stuttgart, Frage Nr. 16.

131 Zum Teil gibt Crusius auch Referenzwerte in Währungen des Alten Reichs für diese Summen an: Jacobus Miloites (800 Taler); Priester Paulus aus Thessaloniki (1000 Taler); Stephanus Laskaris und Verwandte (2500 „Aurei“); Lucas/Andreas Argyrus und Verwandte (2500 venezianische Dukaten); Georgius Lubinas (600 „Aureos Ungariae“); Nicolaus Kali (4000 Dukaten); Stamatius Donatus (250 Dukaten). Aus dem Wiener Bestand zu nennen sind: Eustachius aus Philippoupolis (500 fl.) und Andreas Thessalonicencis (300 ungarische Dukaten). Der in Tübingen und in Wien dokumentierte Ranzionsholer Andreas Lascareus gab an beiden Orten als Ranzionssumme für sich und seine Familie 2500 fl. an, s. Appendix I.

132 Zur Entwicklung der Marktpreise und Ranzionssummen für Sklaven in Malta (meist Muslime) vom 16. bis 18. Jh. Wettinger 2002, S. 241–262. Wettingers Analyse basiert auf einer mehrere Hun-

Almosenfahrer benötigten (wie alle Fernreisenden im Alten Reich) ein gutes Händchen im Umgang mit Geld, nicht zuletzt aufgrund der geradezu babylonischen Verwirrung und Vielfalt von Münzwährungen. In den Quellen hören wir davon, dass sie abgesehen von Gulden und Reichstalern, mit venezianischen und ungarischen Dukaten, mit französischen Währungen (Ecú, Louis d'or), mit bayerischen Karolinen und mit süddeutschen „Batzen“ umgehen mussten. Zedler warnt in seinem *Universallexicon* den Reisenden:

Mache dir, vornemlich, ehe du in ein Land gehest, die Münzen derselben Provinz bekannt, und laß sie dir von Kaufleuten, die deine Freunde sind, erklären. Denn sonst lernest du dieselben gewiß in der Fremde mit deinem Schaden kennen.¹³³

Jacobus Miloites, der offensichtlich großes Vertrauen zu Crusius gefasst hatte und – wie wir gesehen haben – in Thüringen Opfer eines Raubüberfalls geworden war, beabsichtigte seine Barschaft bei Crusius zu deponieren. Er bat ihn zudem, das Geld zu einem späteren Zeitpunkt über Nürnberger Händler nach Leipzig transferieren zu lassen. Damit alles seine Richtigkeit besaß, wurden die deponierten Münzen im Diarium des Professors genau aufgelistet. Beide unterschrieben eine Depositionsvereinbarung. Die Barschaft bestand zum Teil aus „spanischen Kreutz Ducaten“, „saltzburgischen Ducaten“, „welschen kronen“, Gulden, Talern und Batzen.¹³⁴ Dank des von Händlern genutzten Finanzinstruments des ‚Wechselscheins‘ konnten die Migranten ihr Geld über größere Distanzen transferieren lassen und vermieden so das Risiko, große Geldbeträge bei sich zu führen. Von ‚Wechseln‘, mit deren Hilfe Almosenfahrer über Händler Geld transferierten, ist in den Quellen öfters die Rede.¹³⁵

Um während ihrer Wanderschaft durch das Alte Reich und durch Europa den Wert der als Spenden eingesammelten Münzen zu bewahren oder womöglich sogar noch zu steigern, reinvestierten manche Migranten das Geld in Sach- und Luxusgüter. Kastrisios kaufte bei seinem Aufenthalt in Danzig für 500 Reichstaler Rosenkränze aus Bern- und Edelstein ein, um damit „grosses Geld, bey grossen Herren in Welschland“ zu machen (als er Arnold dies mitteilte, war er gerade im Begriff,

derte Personen umfassenden Datengrundlage. Er kommt zum Schluss, dass die Ranzionspreise über die Jahrhunderte anstiegen.

¹³³ Zedler, Bd. 31, Sp. 368. Zum ‚babylonischen Währungschaos‘ im Reich Gräf/Pröve 1997, S. 58 f.; vgl. Maćzak 2017, S. 82–86.

¹³⁴ Crusius, Diarium, Bd. 3, fol. 655 f., 659, 661.

¹³⁵ So im Hinblick auf Geldtransfers, die Kastrisios (1672) und Dorostamus (1737) veranlassten, s. Arnold, Notizbuch, fol. 41; Elßner 1737, S. 3; Verhörprotokoll von Dorostamus in Stuttgart, Frage Nr. 51. Vgl. zur Institution des ‚Wechsels‘ als Mittel, das von Reisenden zum Geldtransfer genutzt wurde, Maćzak 2017, S. 81 f.

nach Italien zu reisen!). Erhielten sie wie Miloites Sachspenden (in Boyneburg gab man ihm „4 ellen tuch zum hembd“), war ohnehin die Notwendigkeit gegeben, Handel zu treiben und diese Güter früher oder später zu Geld zu machen.¹³⁶ Miloites' hatte ähnlich wie Kastrisios Pläne, wie er das eingesammelte Geld vorteilhaft ‚arbeiten‘ lassen konnte. Er kaufte in Leipzig 20 gedruckte griechische Bibeln für 5,5 Taler und beabsichtigte, sie seiner Frau nach Konstantinopel zuzuschicken, damit sie diese für 1 Taler das Stück verkaufen und den Wert dadurch fast vervierfachen sollte.¹³⁷ Wer keinen Geschäftssinn besaß und nicht geschickt mit Geld umgehen konnte, war als Almosenfahrer eigentlich eine Fehlbesetzung.

3 Beziehungen zur Obrigkeit und Normenkonflikte: Vigilanz, Konkurrenz, Betrugsfälle

Die Beziehungen der Angehörigen des Migrationsregimes der Almosenfahrer zur Obrigkeit und die Normenaushandlungen und -konflikte zwischen ihnen sollen nun anhand von drei Gesichtspunkten untersucht werden: *Erstens* soll es um die Vigilanz seitens der Obrigkeit gehen, um Modalitäten der Kontrolle und des wachsamem Umgangs mit den Migranten; auch und vor allem indem Angehörige der gelehrten Eliten im Alten Reich der weltlichen und geistlichen Obrigkeit ihre Augen und Ohren liehen und manchmal proaktiv über die Kollekten perambulierender Migranten oder über deren auffälliges Verhalten Bericht erstatteten. *Zweitens* wird auf den Aspekt der Konkurrenz eingegangen werden. Konkurrenz entstand, weil die griechischen Almosensammler die gleichen karitativen Ressourcen beanspruchten (Almosen, Pässe und Patente, Aufmerksamkeit und Empathie der Reichsbewohner), wie andere Akteure, die für bedürftige Gruppen oder klerikale Institutionen im Osmanischen Reich Kollekten durchführten. Vor allem in katholischen Territorien lässt sich diese Konkurrenzsituation gut beobachten. Schließlich *drittens* wird auf Fälle eingegangen, in denen Migranten in den Verdacht gerieten, Betrüger und Hochstapler zu sein oder sich anderer Verbrechen schuldig gemacht zu haben. Für alle Akteure aus dem Netzwerk um Theoklitos Polyeidis und Athanasius Dorostamus sind in den 1730er Jahren solche Normenkonflikte überliefert, die zu Beschuldigungen, Verhören und Verhaftungen führten. Manchmal endeten diese Konflikte in der Entlastung und im Freispruch der Beschuldigten, im Fall des Athanasius Paulus hingegen in seiner Verhaftung und Hinrichtung. Aber auch in

¹³⁶ Griechisch-orthodoxe Almosensammler, die nach Russland migrierten, erhielten am Zarenhof ihr Almosen in Form von Sachgütern, nämlich in Pelzen, ausbezahlt, s. Karras 2010, S. 432f., 463; Karras 2020, S. 10.

¹³⁷ Crusius, Diarium, Bd. 3, fol. 641f.

der Überlieferung zu Almosenfahrrern im 16. und 17. Jahrhundert stößt man auf Betrugsfälle.

Der Athos-Mönch Kaisarios Dapontes bringt 1768 auf den Punkt, wie wichtig es für perambulierende, ständig politische und kulturelle Grenzen überschreitende Almosensammler war, in den Augen der Zuwanderungsgesellschaft als ‚normenkonform‘ und unverdächtig wahrgenommen zu werden. Verdächtig zu werden, ein Betrüger und Übertreter rechtlicher oder ethischer Normen zu sein, stelle für den Almosensammler eine ebenso große Bedrohung dar, wie andere Lebensgefahren, denen Reisende ausgesetzt seien (Seuchen, Raubüberfälle, Naturkatastrophen).¹³⁸ Wir werden sehen, dass es nicht nur im Rahmen der Almosenfahrten von Griechen, sondern allgemein in den Ökonomien des klerikalen Fundraisings und der Sklavenranzion bei allen konfessionellen Gruppen häufig zu Fällen des Betrugs kam oder dass illegitime Akteure als Trittbrettfahrer die Kollekten legitimer Akteure nachahmten.¹³⁹

Andererseits war es bisweilen im Interesse der Zuwanderungsgesellschaft und relativ einfach, die almosensammelnden Migranten zu kriminalisieren und sie ‚loszuwerden‘. Für die Frühe Neuzeit typisch ist, dass es bei der Beschuldigung oder Überprüfung von Almosenfahrrern oft nicht um konkrete Straftaten ging, sondern ihre Ehrbarkeit und Rechtschaffenheit an sich auf den Prüfstein gestellt wurden. Wenn Migranten deshalb von Gelehrten oder hohen Standespersonen ‚Ehrbarkeit‘ und ‚Rechtschaffenheit‘ bescheinigt wurden, stellte dies einen effektiven Rechtsschutz und eine Profilaxe gegen Verfolgung dar.¹⁴⁰

Die Überprüfung der Identität und Authentizität der Eingewanderten stand im Mittelpunkt von Praktiken, die der Normierung des Verhältnisses zwischen Migranten und Einheimischen dienten. Man wollte herausfinden, ob die von fern

138 Er müsse sich vorsehen vor Gefahren wie Räuber, Feuersbrünste, Seuchen, Krankheiten und falschen Anschuldigungen: „να παραβλέπω κίνδυνον, να παρατρέχω κλέφτες, φωτιές, πανούκιες, αρρωστιές, κατηγορίες, ψεύτες“ (Dapontes 1997, Kap. 12, Vers 37f.).

139 Joannes a S. Felice, Ordenshistoriograph der österreichischen Provinz der Trinitarier, die sich für die Befreiung von Sklaven im Osmanischen Reich engagierten, berichtet von Betrügern, die im Namen des Ordens mit gefälschten Dokumenten Kollekten veranstalteten, s. Joannes a S. Felice 1704, S. 208. Zu einem Hochstapler, der im Jahr 1725 vorgab, für die Befreiung von Sklaven Geld zu sammeln, Pauli 2016, S. 325f.

140 Graf Casimir von Sayn-Wittgenstein urteilte über Polyeidis: „Es ist sonsten biß noch zu nichts Unanständiges an ihme wahrzunehmen“ (2019, S. 562). Laut dem Tagebuch Johann Christian Senckenbergs habe der Radikalpietist Johann Conrad Dippel, der zugegen war, als sich Polyeidis in Berleburg aufhielt, folgendes Bild von ihm gegeben: „Dippelius mihi dicebat der Griechische abt so hier gewesen sey ein rechtschaffener ehrlicher Mann gewesen“ (Johann Christian Senckenberg, Tagebücher, Bd. 2, August-Dezember 1732, Senckenbergisches Archiv, Na 31, 2, 8. August 1732, S. 350). Zu Elßners gutem Zeugnis für Dorostamus Elßner 1737, S. 10.

Angereisten das waren, wofür sie sich ausgaben, ob ihre Dokumente und andere Legitimationsmerkmale echt waren, ob sie oder die von ihnen Unterstützten ‚ehrbare‘ und ‚unverschuldete‘ Arme waren. Insbesondere die konfessionelle Identität wurde auf den Prüfstand gestellt. Diese Praktiken gaben den Ausschlag dafür, ob der Zustand der Migranten, als fremde und potentiell ordnungsgefährdende Personen, ‚normalisiert‘ wurde oder ob man sie aus der Zuwanderungsgesellschaft entfernte (etwa durch Ausweisung).¹⁴¹

A Vigilanz: ‚Konfessionstests‘, Ausweiskontrollen, Normenaushandlungen

Bei der Analyse der migratorischen und ökonomischen Praktiken der Almosenfahrer wurden weiter oben bereits Formen der Überwachung und Überprüfung angeschnitten, denen sie ausgesetzt waren. Es handelte sich um Kontrollaktivitäten, die von Obrigkeiten und deren Personal durchgeführt wurden. Wir konnten beobachten, wie Geleitbriefe und Suppliken osmanischer Migranten in den Kanzleien kleiner und großer Herrschaftszentren, an den Stadttoren oder an Zollstationen überprüft wurden; wie man dort Steckbriefe anfertigte, die das Äußere der Migranten schriftlich präzise festhielten. Wir begegneten Torwächtern und anderen Stadtbediensteten, die die Almosensammler bei ihrer Bewegung im urbanen Raum begleiteten. Auch von der Willkür der Zollwächter, denen sie an Grenzübergängen ausgesetzt waren, war bereits die Rede. Wir sahen, dass man sie in örtliche Wirtshäusern unterbrachte, sie dort bisweilen auf staatliche Kosten unterhielt, sie aber dort auch unter Arrest stellen und verhören konnte. Das Wirtshaus war ein Ort, wo Almosenfahrer Quartier bezogen und wo ihnen hohe Kosten entstanden. Es stellte sich aber auch als Ort heraus, an dem man unter obrigkeitlicher Beobachtung stand. In Augsburg geriet 1593 bezeichnender Weise nicht nur der Grieche Petrus Phocas ins Visier der Obrigkeit, sondern auch sein Gastwirt Stophel Schmid. Phocas stand unter Verdacht, ungenehmigt bei den Händlern Almosen gesammelt und Informationen über ihre Geschäfte und Handelskontakte in Italien eingeholt zu haben.¹⁴²

141 Seit Ende des Mittelalters wurde die karitative Dialektik von Bedürftigkeit und Fürsorge zunehmend von einer einseitigen Beweislast geprägt, die den Bedürftigen abverlangte, nachzuweisen, dass sie unverschuldet in Not waren. Zur Unterscheidung von ehrbaren, verschämten Armen und „starken“, arbeitsunwilligen Bettlern Geremek 1988; Roeck 1993, S. 66–75; Bräuer 1996; Jütte 2000.

142 Schmid wurde vorgeworfen, gegen die Vorschrift für Wirte verstoßen zu haben, Fremde zu melden, die länger als eine Nacht im Wirtshaus blieben, wobei Phocas zum Zeitpunkt seiner Festnahme bereits 8 Tage in Augsburg weilte, s. Verhöre von Stophel Schmid, Petrus Phocas und dessen Diener Hiob Spiegel, 12. Juli 1593 in StadtAA, Urgicht Petrus Phocas, Strafbuch 1588–1596, fol. 178v;

Wie wurden aber örtliche Gelehrte, Universitäts-, Gymnasialprofessoren, Geistliche, eingespannt, um zugewanderte Migranten zu überwachen und zu überprüfen? Die Vigilanzfunktion solcher epistemischer Akteure gilt es nun noch klarer herauszustellen. Ihre Überprüfungspraktiken lassen sich als typisches Vigilanzphänomen darstellen, als In-Dienst-Nahme von Akteuren, die nur indirekt Vertreter und Vollstrecker obrigkeitlicher Gewalt waren, dennoch für die Gesellschaft und für die Herrschaftseliten Vigilanz ausübten.¹⁴³

Der Oberpfarrer der Marienkirche in Halle Johann Michael Heineccius (1674–1722) stellt in seiner monumentalen Schrift *Eigentliche und wahrhaftige Abbildung der alten und neuen Griechischen Kirche* (Leipzig 1711) die „reisenden Griechen“ unter den pauschalen Verdacht der Unaufrichtigkeit und des Betrugs. Er gibt gewissermaßen an Ortsansässige die Warnung aus, dass diese Migranten grundsätzlich ein Problem mit der Wahrheit hätten. Da es ihnen nur darum gehe, ein Almosen zu erhalten, seien sie bereit, allen nach dem Munde zu reden und falsche Fakten aufzutischen. Der Konnex zu unserem Migrationsregime ist evident:

Denn Armuth treibet sie zum betteln, und bey diesem elenden Handwerck lernen sie gemeinlich alle die Qualitäten, die sonst denen Bettlern eigen sind. Man hat wahrgenommen, daß sie um eines Allmosens willen, sich wenig Gewissens machen, einem jedweden etwas vorzureden, wie ers gern höret. Oft haben die, so bey den Papisten die Florentinische Union angenommen, dieselbe bey den Evangelischen mit grossem Eifer verworffen, anderer leichtsinnigen Veränderungen zu geschweigen.¹⁴⁴

Mit der Feststellung, dass die Armut ihr Handwerk sei und sie „denen Bettlern“ ähnelten, assoziiert Heineccius die wandernden Griechen mit einer ‚Randgruppe‘, der man ohnehin mit erhöhter Vigilanz begegnete. Was Heineccius dabei skandalisiert, sind nicht rechtliche oder ethische Vergehen, sondern ihre Wankelmütigkeit in religiös-konfessionellen Dingen. Seine Stigmatisierung der „reisenden Griechen“ als unaufrichtig fügt sich dabei gut in die Kernthese seines Buchs, die er den Euphorikern entgegenschmettert, die der griechisch-orthodoxen Konfession positiv gegenüberstanden (wie früher Crusius und in seiner Zeit die Hallenser Pietisten!).

publiziert in Tlusty 2012, S. 206–212. Diese Vorschrift für Augsburgs Wirt existierte auch noch nach dem Dreißigjährigen Krieg (s. Roeck 1991, S. 174).

143 Zu einem akteursbezogenen Ansatz, der die Vigilanz von nichtobrigkeitlichen Personen in urbanen Räumen des Alten Reichs untersucht, deren Wachsamkeit für stadtpolitische Aufgaben funktionalisiert wurde: SFB 1369 „Vigilanzkulturen“, LMU München, Teilprojekt B03: „Der Einsatz der Sinne. Wachsamkeit in frühneuzeitlichen Städten“ (Arndt Brendecke, Brendan Röder); vgl. Brendecke 2018; Röder 2022.

144 Siehe das Kapitel mit dem Titel „Die mündlichen Erzählungen der reisenden Griechen sind selten gewiß“ (Heineccius 1711, S. 225f. = Teil I, Kap. 4, § 6). Zitat ebd.

Heineccius' Kernthese lautete, dass nach einem bereits im Byzantinischen Reich einsetzenden und sich unterm ‚osmanischen Joch‘ beschleunigenden Prozess der religiösen und moralischen Degeneration die heutige „neue griechische Kirche“ nur noch eine Karikatur jener vorbildlichen „alten griechischen Kirche“ der ersten nachchristlichen Jahrhunderte sei; also der vorbildlichen Kirche des Urchristentums und der patristischen Überlieferung.¹⁴⁵

Heineccius' verwendet differenzsteigernde Stereotypen, die auch von Westeuropäern in ihrer Eigenschaft als Orientreisende herangezogen wurden, um sich das ‚Wesen‘ und die ‚Charakterschwächen‘ der Griechisch-Orthodoxen im Osmanischen Reich verständlich zu machen. Unter den von Chatzipanagiotti-Sangmeister untersuchten Stereotypen, auf denen die Wahrnehmung der ‚Griechen‘ in der Frühen Neuzeit beruhte, stach ihr vermeintlich lügnerisches Wesen (*Graecus mendax*) hervor.¹⁴⁶ So auch bei Heineccius:

Die meisten, die unter ihnen gewesen, versichern, daß die Griechen ein falsches und argwöhnisches Volck seyen, auf welches man sich nicht zu verlassen habe. [...] Die Creter waren schon zu Epimenidis und Pauli Zeiten Lügner, böse Thiere und faule Bäuche, und siehe diese Qualitäten finden sich noch nicht nur in Creta, sondern auch in gantz Griechenland, daß es scheint, die Barbarische Lebens-Art der Türcken habe das alte Griechische naturell gleichsam wieder aus dem Schloff erwecket.¹⁴⁷

Dass eine Neigung zum Lügen zum ‚Volkscharakter‘ der Griechen gehöre, gewissermaßen als Verallgemeinerung des Diktums des Epimenides und des Apostels Paulus (Titus 1, 12) über die lügnerischen Kreter, war ein verbreitetes Wahrnehmungsmuster (Abb. 5). Dies gilt auch für Gelehrte, die regelmäßig mit Almosenfahrern aus dem Osmanischen Reich Umgang hatten. Als Christoph Arnold, der am Nürnberger Aegidiengymnasium Professor für Poetik, Rhetorik und Altgriechisch war, die Kunde erreichte, dass sein ehemaliger Gast, der Athosmönch Daniil Kastrisios, in Emden versucht hatte, einen Studenten auszurauben, notierte er „wie schlimm er sich auf gut Türkisch, oder Griechisch unterwegs verhalten“.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Etwa zum Verfall der Dogmen Heineccius 1711, Teil II. Zur euphorischen Haltung der Tübinger Theologen und Crusius gegenüber der griechisch-orthodoxen Konfession, der als Nachfahrin der Urkirche Wertschätzung entgegengebracht wurde, anhand ihrer Korrespondenz mit Patriarch Jeremias II. Wendebourg 1986.

¹⁴⁶ Am Beispiel französischer Reiseberichte des 17. und 18. Jahrhunderts Chatzipanagiotti-Sangmeister 2002. Neben jenem des „*Graecus mendax*“ gehört auch die vermeintliche Ignoranz und Gewinnsucht des griechischen Klerus zu den von Chatzipanagiotti-Sangmeister behandelten Stereotypen.

¹⁴⁷ Heineccius 1711, S. 54 f.

¹⁴⁸ Arnold, Notizbuch, fol. 15.



Abb. 5: Die „Sitten“ der Griechen und Türken seien „wie das Aprilwetter“. Ausschnitt aus der Steirischen Völkertafel (anonymes Ölgemälde vom Anfang des 18. Jahrhunderts, Heimatmuseum Bad Aussee).

Dass man die wandernden Griechen mit negativen Attributen, wie lügnerisch, gewinnsüchtig, betrügerisch, in Verbindung brachte, erinnert an die Stigmatisierung von Randgruppen (z. B. Bettler, Juden, Zigeuner).¹⁴⁹ Diese Stereotypisierung der Griechen als ‚Lügner‘ erfüllte im Kontext der Immigration ins Alte Reich dabei eine ganz andere Funktion als im Falle der ‚beobachtenden Orientreisenden‘. Diente sie im letzteren Fall Europäern zur ‚Orientierung‘ in der Ferne, ist sie im ersten Fall Ausdruck einer gesteigerten Vigilanz gegenüber Fernmigranten in der Zuwanderungsgesellschaft, die dort unter der Last standen, sich im Rahmen verschiedener Überprüfungsverfahren zu authentifizieren.

Eines der geläufigen Überprüfungsverfahren wird in der oben zitierten Passage aus Heineccius’ Werk angesprochen: die Überprüfung ihrer konfessionellen Standpunkte – und in protestantischen Territorien ihrer Haltung zur Papstkirche in Rom. Eine Spielart dieses Verfahrens, das als ‚Konfessionstest‘ beschrieben werden kann, bestand darin, den griechisch-orthodoxen Migranten konfessionell umstrittene Bücher und Texte – etwa Chroniken zum Unionskonzil von Ferrara und Florenz – vorzulegen und eine Stellungnahme von ihnen zu verlangen. Bei Crusius begegnet diese Methode noch nicht. Er konfrontierte Almosenfahrer eher mit literarischen Texten aus seiner Sammlung neugriechischer Drucke. Dank der bereitwilligen Hilfe der Migranten und in gemeinsamen Textlektüren eignete der Tübinger sich ‚Sprachwissen‘ und ‚Sprachmaterial‘ an, wie neugriechische Vokabeln und Regeln der Aussprache.¹⁵⁰ Christoph Arnold hingegen, der über die griechischen Migranten akkurat an den „Kirchenpfleger“ in Nürnberg Bericht erstattete,

¹⁴⁹ Roeck 1993, S. 11.

¹⁵⁰ Eideneier 1994, Moennig 1997, Toufexis 2005 und unten, S. 162f.

brachte gedruckte Bücher mit dem Ziel der Überwachung und Überprüfung ihrer konfessionellen Standpunkte zum Einsatz:

Dessen [des Presbyters aus Kreta Petrus Vervosius] eigentliche Meinung zu erforschen, ob er vielleicht ein Römischer, so genannter Scismas [sic] Griech were, oder den Pabst zu Rom für einen Schismatischen hielte; bediente ich mich dieses Vortheils und legte ihm Historien Concilii Florentini, wie solche D. Rob[ert]. Creyghthon deß jetzigen Königes in Engelland Sacellany, Graece et Latine edirt, vor: Und lobte ihm solches Concilium auf das allerbeste, als die Vereinigung der Orientalischen mit der Ocidentalischen Kirche, das ist, der Griechischen mit der Römischen. Allein er fing alsobald an, solches zu verpfujen ernstlich dem selben zu widersprechen.¹⁵¹

Der Lutheraner Arnold hatte 1669 in Nürnberg dem Migranten aus Kreta Robert Creightons Edition der Memoiren des Sylverstros Syropoulos (ca. 1400–1453) vom Unionskonzil von Ferrara und Florenz (1438/39) nicht etwa vorgelegt, um unvoreingenommen seine Meinung zu erfragen. Er hatte ihm vielmehr geschickt eine Falle gestellt, indem er seine eigene negative Haltung zum Konzil verborgen, ja sich absichtlich verstellt hatte, da er die Union der griechischen Kirche mit der Papstkirche „auf das allerbeste gelobt“, worauf der Kreter aus Sicht des Nürnberger Konfessionsregimes zufriedenstellend mit Widerspruch reagierte.

Arnolds ‚Konfessionstest‘ sollte Schule machen. Der Gothaer Hofgelehrte Wilhelm Ernst Tentzel, der sich explizit auf Arnolds Bericht über seine Befragung des Mönchs Joasaph von Kalamata stützt, verfeinerte diese Methode, um auch binnenprotestantische Differenzierungen zu ermöglichen. Seit der Furore, die der ‚kalvinistische‘ Patriarch Kyrillos Loukaris verursacht hatte, ging in Gelehrtenkreisen das Gerücht um, dass die Griechen dogmatisch den Reformierten nahestünden. Tentzel und seinen Dienstherren am lutherischen Hof Gothas war es daher wichtig, die Haltung des Almosenfahrsers Metrophanes Tzitzilanos zur reformierten Konfession genauer zu überprüfen.¹⁵² Er konfrontierte 1693 den Archimandriten aus Euböa mit zwei Büchern; einerseits mit der umstrittenen *Confessio fidei* (Genf 1629) des Loukaris, die von der griechisch-orthodoxen Kirche mehrmals synodal verdammt worden war (1638, 1642, 1672). Ihr gegenübergestellt wurde andererseits die gemäßigte Bekenntnisschrift des Metrophanes Kritopoulos, deren Entste-

151 Bericht an den Kirchenpfleger, 17. November 1669, Arnold, Notizbuch, fol. 3. Denselben Text hatte er schon 1665 dem Mönch Joasaph aus Kalamata vorgelegt, der die Beteiligung der Griechen an dem Konzil als große Torheit („stoltitia“) und Ungeschicktheit („inscitia“) verurteilt habe, unter sichtlicher Genugtuung Arnolds (s. Arnold 1666, S. 7). Dem Kastrisios gab Arnold 1672 Werke des griechisch-unierten, pro-katholischen Autors Leon Allatios, der aus Chios gebürtig war, in die Hand und bat um eine Stellungnahme, s. Notizbuch, fol. 38.

152 Zur Sammlung von ‚Fakten‘ über Loukaris und über die Haltung der Griechisch-Orthodoxen zum reformierten Dogma durch lutherische Gelehrte im Alten Reich ausführlich Saracino 2021d.

hungszusammenhang dem Text zudem aus Sicht der Lutheraner einen Gütesiegel verlieh. Kritopoulos hatte seine *Omologia tis Anatolikis Ekklisias* (Bekenntnis der östlichen Kirche) 1625 während seines Aufenthalts an der Universität im lutherischen Helmstedt auf Anregung seiner dortigen Gastgeber verfasst. Sie wurde 1661 von Johannes Horneius mit einem Vorwort von Hermann Conring gedruckt. Auch die Überprüfung des Tzitzilianos durch Tentzel verlief zunächst zufriedenstellend:

Man zeigte ihm des Cyrilli Lucaris, Patriarchs zu Constantinopel/Confession, wie sie in Holland an. 1645 in octavo ohne Meldung des Orts [...] Griechisch und Lateinisch gedruckt worden; man zeigte ihm auch des Metrophanis Critopuli Confession, welche Ioannes Horneius zu Helmstädt an. 1661 heraus gegeben: *des Metrophanis seine approbirte er/als dem Glauben der wahren Griechen gantz conform, des Cyrilli seine aber verwarff er/als gar zu sehr nach der Reformirten hypothesisibus eingerichtet.*¹⁵³

Tzitzilianos' Zusicherung, dass die ‚wahren Griechen‘ dem Dogma des Loukaris ablehnend gegenüberstünden, sollte sich jedoch als Lippenbekenntnis herausstellen, als Tentzel 1696 vom reformierten Theologen Samuel Andreae Nachricht erhielt, dass sich derselbe Grieche im reformierten Marburg (ebenfalls 1693) enthusiastisch zu Loukaris geäußert habe. Andreae schickte nicht bloß Tzitzilianos' schriftliche Stellungnahme über Loukaris nach Gotha, die er sich vom Griechen hatte geben lassen. Er sendete gleich vier weitere Testimonia mit, in denen sich orthodoxe Migranten (einer von ihnen war der Almosenfahrer und Metropolit Nathanael von Lefkas) zur *Confessio* des Loukaris bekannten. Sie waren von Andreae und dessen Vater gesammelt worden.¹⁵⁴ Tentzels Urteil über den Archimandriten fiel nun vernichtend aus:

Ich habe bey der subscription Metrophanis Tzitziliani noch was zu erinnern [...]. Als dieser Archimandrit an. 1693 bey uns war/verwarff er des Cyrilli Lucaris Confession, als gar zu sehr nach der Reformirten hypothesisibus eingerichtet [...]; wie kommts denn/daß er zu Marburg eben dieselbe Confession approbiret hat? Dazu weiß ich nichts anders zu sagen [...] *als daß Metrophanes einer von denen unbeständigen Griechen gewesen zu seyn scheint/die den Leuten nach dem Munde schwatzen. Wenn sie bey den Lutheranern sind/so reden sie/wie es dieselben*

¹⁵³ Tentzel 1693, S. 637. Hervh. St.Sa. „Den Discours selbst mit diesem Griechen richteten unsere Herren ein nach der Methode, die der Herr Arnoldus zu Nürnberg mit dem Joasapho Logotheta gehalten“ (Tentzel 1693, S. 635).

¹⁵⁴ Die griechischen Zeugnisse von Migranten, die Andreae nach Gotha schickte, sind enthalten in FB Gotha, Chart. B 200, fol. 31r-33r. Sie wurden von Tentzel in lateinischer Übersetzung in seinem Periodikum *Monatliche Unterredungen* veröffentlicht, s. Tentzel 1697, S. 481–499. Dass Tzitzilianos' Testimonium eigentlich sehr ambivalent und uneindeutig gehalten ist und weshalb Andreae es als eindeutiges Zeugnis zugunsten des Loukaris überinterpretiert, kann hier nicht ausgeführt werden, s. Saracino 2021d, S. 133–137; vgl. Henny 2019.

*gerne hören: Sind sie aber bey den Reformirten/so pflegen sie sich deren hypothesibus auch zu accommodiren.*¹⁵⁵

Eine andere Interrogativtechnik bestand darin, Griechen nach dem katholischen Dogma der Transsubstantiation oder allgemein nach dem Sakrament des Abendmahls zu befragen; wobei Tzitzilianos der Gothaer Hofgesellschaft natürlich versichern konnte, „daß nur die Graeci schismatici, so es mit der Römischen Kirchen halten/per μετουσίωσις [gr. für Wandlung] die Transsubstantiation verstehen/die veri Graeci aber nichts anders/als praesentiam realem“.¹⁵⁶ In Halle hatte Tzitzilianos 1693 seinem Gastgeber, dem Frühaufklärer Christian Thomasius, versichert, dass die Griechen im Abendmahl an die „Consubstantiation glaubeten“.¹⁵⁷

Als Polyeidis im Dezember 1732 in Gotha zu Gast war (fast 40 Jahre nach Tzitzilianos' Besuch) schickte man ihn zum Gymnasialrektor Johann Heinrich Stuß, der ihn mit einem vorab vorbereiteten Fragenkatalog konfrontierte. Die 18 Fragen, die der Athos-Mönch beantworten musste, drehten sich auch um konfessionell-dogmatische Belange (v.a. Fragen 10 bis 16). Die bereits in ihrer Formulierung stark wertende Frage Nr. 12, ob die Griechen immer noch dem Fehler („abusus“) anhängen, den Täuflingen ebenfalls die Kommunion zu reichen, beantwortete Polyeidis selbstbewusst damit, dass es sich um keinen Fehler, sondern um einen uralten kirchlichen Brauch handle („hunc abusum non esse, sed antiquam ecclesiae praxin“). Zudem habe er sich auf *Johannes* 6, 53 („Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch“) berufen.¹⁵⁸

Befragungen zum Unionskonzil von Ferrara/Florenz, zur Abendmahlslehre und zur Spendung der Sakramente mögen heute als Spitzfindigkeit erscheinen. Außerdem wurden diese Befragungen auch vom gelehrten Interesse der Fragenden an der griechisch-orthodoxen Konfessionskultur geleitet, hatten also den Charakter einer epistemischen Praxis. Das Urteil, zu dem ‚Experten‘ wie Arnold, Tentzel und Stuß auf der Grundlage dieser ‚Konfessionstests‘ gelangten, hatte allerdings entscheidend Anteil daran, welche Haltung Obrigkeit und Gastgesellschaft zu den

155 Tentzel 1697, S. 495; Hervorh. St.Sa. Tentzels Bericht über Tzitzilianos und sein widersprüchliches Auftreten im lutherischen Gotha und reformierten Marburg wird später von Heineccius zitiert: Heineccius 1711, S. 226.

156 Tentzel 1693, S. 636. Der theologisch-dogmatische Streit um die Abendmahlslehre flammte im späten 17. Jahrhundert zwischen den Konfessionen wieder auf. Siehe zur Instrumentalisierung der Position der Ostchristen zum Abendmahl in diesen Debatten, zur „Orientalization of the Eucharist debate“, Zwierlein 2016, v.a. S. 124.

157 Frage Nr. 20 im Katalog von 28 Fragen, die Thomasius an Tzitzilianos richtete, in Thomasius 1693, S. 191.

158 Ein Protokoll der 18 Frag-Antworten aus dem Kolloquium zwischen Stuß und Polyeidis ist abgedruckt in der Jubiläumsschrift des *Gymnasium Illustre* von 1733 (s. Stuß 1733, v.a. S. 3v).

Almosenfahern einnahmen. Die Spezialisten waren nicht bloß für die sprachliche Übersetzung der Sprechakte und Texte der Migranten zuständig, sondern besaßen allgemein eine Deutungshoheit über die Definition dessen was als ‚authentisch‘ griechisch und was als vorgetäuscht, verfälscht, schismatisch, häretisch etc. einzustufen war. Mit ihrem Urteil entschieden sie über den Erfolg oder Misserfolg der Almosenfaher.¹⁵⁹

Bereits die Griechen aus der crusiusischen Überlieferung waren in Glaubensdingen dem wachsamen Auge der kirchlichen und weltlichen Obrigkeit ausgesetzt gewesen, wobei Crusius zusammen mit anderen Tübinger Professoren und Geistlichen die Aufgabe zukam, stellvertretend für die Stadtgemeinschaft deren Glauben zu überprüfen.¹⁶⁰ Dass selbst in den wichtigsten Dogmen eigentlich keine Übereinstimmung zwischen der lutherischen und der griechisch-orthodoxe Kirche zu erzielen war, sollte den obrigkeitlichen Akteuren im Herzogtum Württemberg seit dem enttäuschend verlaufenden Briefwechsel mit Jeremias II. (1573–1581) klar gewesen sein. Abgesehen von Stamatius Donatus und Lucas und Andreas Argyrus kamen alle Almosensammler, die bei Crusius weilten, erst nachdem der Briefwechsel von Jeremias einseitig abgebrochen worden war. Angesichts dessen konnten die Erwartungen in Tübingen bei der Überprüfung der Griechen nicht allzu hoch sein. Man forderte aber, dass sie sich von den Katholiken abgrenzten, wobei es einen Bonus einbrachte, wenn sie über die Dogmen der Lutheraner im Bilde waren oder gar Sympathien für sie äußerten.¹⁶¹

Crusius' Kommunikation mit den Migranten war stark konfessionalisiert. Er „predigte“ (so Crusius' eigene Wortwahl) ihnen vom wahren lutherischen Glauben, befragte sie zur heilstheologischen Rolle guter Werke (die die Lutheraner im Gegensatz zu den Orthodoxen leugneten) und gab ihnen schriftliche Unterweisungen zu Glaubensdingen in griechischer Sprache mit, damit das Wissen von den lutherischen Dogmen womöglich griechische Konfessionsangehörige auch an anderen

159 Zu ähnlichen Befragungsmethoden in katholischen Katechoumenenheimen s. Matheus 2019, S. 41f.

160 Ab 1573 hatte Crusius (als Ausnahmegräzist seiner Generation) seine sprachlich-philologische Expertise zudem für die briefliche Kommunikation zwischen den Tübinger Theologen und Patriarch Jeremias II. zur Verfügung gestellt; ein Dialog, der auf lutherischer Seite auch stark von binnenprotestantischen, konfessionspolitischen Interessen geleitet war, da die Württembergische Kirche unter Führung des Theologen Jakob Andreae an der Entstehung der Konkordienformel (1577) mitwirkte (Wendebourg 1986, S. 108–110, 405).

161 Der Patriarch Jeremias hatte den Briefwechsel mit Tübingen 1581 abgebrochen: „Schreibt uns nicht mehr über Dogmen, sondern allein um der Freundschaft willen, wenn Ihr das wollt. Lebt wohl!“ (Brief Jeremias II., 6. Juni 1581, S. 213). Zu den theologischen Streitpunkten (u. a. Rechtfertigung, die Rolle guter Werke, der freie Wille, die Sakramente, die Heiligenverehrung, die Kirchenväter) in diesem Briefwechsel Wendebourg 1986.

Orten und im Osmanischen Reich erreichen möge.¹⁶² Selbst die ungezwungene Atmosphäre am Mittag- und Abendtisch des für seine Geselligkeit berühmten Crusius eignete sich, um ein konfessionelles Screening durchzuführen, konnte doch das Gespräch mit den Griechen auf sensible Glaubensfragen gelenkt werden.¹⁶³

Ein ungebildeter Analphabet wie der im Krieg versklavte Zypriot Stamatius Donatus, der 1579 in Tübingen war, veranschaulicht die Kompetenz der Migranten, sich den normativen Standpunkt der Gastgesellschaft anzueignen und die ‚Konfessionstests‘ bei einheimischen Gelehrten mit Bravour zu bestehen. Er verblüffte Crusius mit seiner detaillierten Kenntnis zu den verschiedenen konfessionellen und häretischen Lagern in Europa.¹⁶⁴ Als Stamatius Donatus im Mai 1586 nach Tübingen zurückkehrte, nachdem er sich länger in Paris aufgehalten hatte, wo der Kampf zwischen Katholiken und reformierten Hugenotten in vollem Gang war, beteuerte er seine starke Abneigung gegen die Papisten und seine nur geringe Sympathie für die Calvinisten. Einen geeigneteren Ton konnte man im lutherischen Territorium Württembergs zu dieser Zeit nicht anschlagen.¹⁶⁵

Das Erfordernis, ihre konfessionelle Identität und Authentizität nachweisen zu müssen, stellte für Migranten wie Donatus somit auch eine Gelegenheit dar, um sich bei der Gastgesellschaft zu profilieren und um die eigene ‚Normenkonformität‘ unter Beweis zu stellen. Ganz ähnlich wie Crusius‘ Interaktionspartner verhielten sich die griechischen Kleriker, mit denen Arnold im lutherischen Nürnberg zusammentraf. Um zum Ausdruck zu bringen, wie es die Griechen mit den Katholiken hielten, teilte Kastrisios scherzend mit, dass man diese mit einem Wortspiel gerne als *κακολυκούς* bezeichne, was phonetisch wie ‚Katholiken‘ klingt, aber auf Griechisch ‚böse Wölfe‘ heißt (von *κακός* und *λύκος*). Athanasius (der Makedone) beteuerte hingegen, dass sich „rechte Griechen“ mit den „Papisten“ in der Religion niemals gut stellen könnten.¹⁶⁶ Selten anzutreffen sind Verweigerungen, wie jene des Metropoliten von Ochrid Gabriel, der es Crusius untersagte, ihm Fragen zu

162 Den Priester Gabriel Kalonas befragte er zur Rechtfertigungslehre und zu den guten Werken, s. Crusius 1585, S. 332f. Zur Unterweisung des Händlers Stavrinol Ralli aus Mytilene, der seine Ranzion sammelte, heißt es: „Ich habe ihm predigt α´. μόνη η εις Χ[ριστό]ν πίστις σώζει, ου τα έργα. β´. μόνος επικλητέος ο θεός, ουχ οι άγοι“ (Diarium, Bd. 8, fol. 515). Nicolaus Ralles gab er einen Zettel mit, auf dem Glaubensprinzipien notiert waren („dans ei schedam: 1. de sola fide iustificante, 2. de solo Deo invocando, non sanctis“, Bd. 4, fol. 49).

163 Dies ist etwa überliefert für das Gespräch beim Essen mit Demetrius Larissaeus („dixi [...] multum de nostra Religione vera“), s. Diarium, Bd. 4, fol. 186.

164 „Nouerat, in terris nostris Lutheranos esse & Papistas, & Anabatistas, & Caluinistas et Antitrinitarios. Nec scribere, nec legere, sciebat“ (Crusius 1584, S. 189).

165 „Praeseferebat μίσος εις τους παπιστάς ούδε συνεφρόνουν τοις Καλβινισταίς“ (Diarium, Bd.3, fol. 374).

166 Arnold, Notizbuch, fol. 19, 81.

konfessionellen Belangen zu stellen. Doch fanden Gabriels Interaktionen mit der Tübinger Obrigkeit unter anderen Voraussetzungen statt, weil es sich bei ihm um eine hohe Standsperson handelte.¹⁶⁷

Eine besondere (freilich nur einmalig überlieferte) Konstellation stellte sich ein, wenn sich Almosenfahrer im Alten Reich taufen lassen und zum Luthertum konvertieren wollten, wie es in Tübingen im Falle des geflüchteten Janitscharen Mohammed/Kosmas Papadatos geschah. Crusius wurde von Herzog Ludwig persönlich beauftragt, die Überprüfung des Konvertiten durchzuführen und anschließend, nachdem seine Zulassung zur Taufe beschlossen worden war, in den katechetischen Unterricht zu nehmen (der Unterricht dauerte insgesamt fünf Wochen).¹⁶⁸ Der 28jährige Papadatos stammte aus Arta (Epirus) und war das Kind griechischer/christlicher Eltern, wobei er als kleiner Junge aus dem elterlichen Haus entrissen und für das Janitscharenheer rekrutiert worden sei. Er habe sich unter größter Gefahr außer Landes begeben.¹⁶⁹ Aufgrund seiner freiwilligen Flucht ins Alte Reich und weil es sich um eine Rückkonversion eines Muslimen und gebürtigen Griechen handelte, stellt sein Fall eine besondere Form des Phänomens der ‚Türkentaufen‘ dar, das im Alten Reich meist im Rahmen kriegerischer Ereignisse überliefert ist, etwa nachdem muslimische Gefangene dorthin transmigriert wurden.¹⁷⁰ Gleich am Tag seines Eintreffens (am 5. Juli 1587) äußerte Mohammed gegenüber Crusius seine Taufabsicht, wobei er nachträglich betonte, dass er es vorziehe, von Lutheranern statt von Papisten getauft zu werden.¹⁷¹ Es war nun an Crusius, sich gegen die Bedenken seiner Universitätskollegen und bei Hof für seine Zulassung zur Taufe einzusetzen.¹⁷² Nachdem die Erlaubnis des Herzogs am 19. August eingetroffen war,

167 „colloquens de varijs rebus: sed nihil admodum de Religione conferre Patriarcha volebat“ (Crusius 1596, S. 803).

168 Über 70 Blätter seines Diariums wurden zu Papadatos und zu diesem außergewöhnlichen Vorgang von der Hand des Tübinger Gelehrten gefüllt, s. Diarium, Bd. 3, fol. 512–588.

169 So laut Abschrift des Empfehlungsschreibens für Papadatos von Jeremias, dem Metropolit von Pelagonia und Perlepus, der später selber Gast des Crusius in Tübingen war; ebd., fol. 513; vgl. Crusius 1596, S. 802. Vgl. zum Wissen im Alten Reich über die Institution der „Knabenlese“ für das Janitscharenheer unten, S. 447.

170 Teply 1971, 1983; Friedrich 2014. Zu griechischen Funktionseleiten, die zum Islam konvertierten, Graf 2017.

171 „ad me & famulum misit Germanicam supplicationem, petens, se huc baptizari, & Christianum fieri, potius a Lutheranis, quam a Papistis“ (Diarium, Bd. 3, fol. 512).

172 Der Kanzler Jakob Andreae, der Theologieprofessor Jakob Heerbrand und der Hofprediger Lukas Osiander, mit denen Crusius auch im Rahmen der Korrespondenz mit Konstantinopel eng zusammengearbeitet hatte, befürchteten, dass man sich beim Patriarchen Jeremias II. desavouieren könnte, weil die Konversion von Orthodoxen doch das Geschäft der Katholiken sei. Zu den Reaktionen Andreaes, Heerbrands und Osianders, ebd., fol. 516. Das Konsistorium habe den Taufkan-

wurde die Taufe am 20. August in einer überfüllten Pfarrkirche in Tübingen zelebriert.¹⁷³

Kommen wir aber noch auf andere Verfahren der Überwachung und Überprüfung zu sprechen. Abgesehen von ihrer Rolle bei der Durchführung von ‚Konfessionstests‘, die wie gezeigt Ähnlichkeiten zu katechetischen Praktiken aufweisen, hielten sich die Gelehrten für kompetent genug, um griechische Ausweise, etwa patriarchale Sendbriefe, auf ihre Echtheit hin zu überprüfen. Die Vigilanz der Obrigkeiten und ihres Personals (etwa von Torwächtern) wurde hier schnell überfordert, weil sie nicht über die sprachlichen Fähigkeiten und philologischen Kenntnisse verfügten, um die Inhalte von griechischen Dokumenten aus dem Osmanischen Reich zu verstehen, geschweige denn um ihre Echtheit zu überprüfen. Tentzel und Stuß in Gotha zogen alle philologischen, heraldischen und diplomatischen Register, um die patriarchalen Sendschreiben ihrer griechischen Gäste einer Echtheitsprüfung zu unterziehen. Sie untersuchten Merkmale wie Siegel, Abkürzungen, die Schriftzüge der Unterschriften und verglichen die Dokumente mit patriarchalen Urkunden, die Crusius in seiner *Turcograecia* 1584 ediert hatte.¹⁷⁴ Selbst Crusius, dessen Werk für spätere Gelehrten generationen ein Meilenstein solcher philologisch-diplomatischer Analyseverfahren war, kam bei seiner Überprüfung der griechischen Ausweisdokumente an seine Grenzen. Es gelang ihm nicht mehr, als Fälschungsverdacht zu äußern, ohne sich sicher zu sein.¹⁷⁵

Die Behörden waren mit griechischen Ausweisdokumenten völlig überfordert und auf Hilfe angewiesen. Dies zeigt wiederum der Fall des Dorostamus und seiner Inhaftierung in der Residenzstadt Stuttgart im Januar 1738. Zur Überprüfung der „Griechischen Scripturen“, die man bei ihm gefunden hatte, wurden der Diakon Biberstein und der Gymnasialprofessor Johann Friedrich Ramsler (1700–1757) zu Hilfe geholt. Die übrigen Briefschaften aus Dorostamus’ Besitz, die in italienischer;

didaten zudem examiniert und für „dermaßen noch so rudis befunden, das er auch das pater noster nit wol erzelen khönte“ (Brief von Herzog Ludwig, 8. Juli 1587, fol. 519).

173 Brief des Herzogs Ludwigs vom 19. August 1587, fol. 576 f. Die Kirche sei bei der Taufzeremonie zum Brechen voll gewesen („hominum concursus refertissima“) (Crusius 1596, S. 802).

174 Tentzel 1693, S. 631; Stuß 1733, S. 2r f. Tzitzilianos’ Urkunde war vom Patriarchen Kallinikos II. am 15. Juli 1692, jene die Polyeidis in Gotha vorzeigte, am 1. Januar 1730 gemeinsam von Patriarch Paisios II. von Konstantinopel sowie vom Patriarchen Sylvestros von Antiochia und vom Patriarchen von Jerusalem Chrysanthos Notaras ausgestellt worden.

175 Dass Crusius häufiger Verdacht schöpfte, geht aus einem Brief hervor, den er Theodosios Zygomas nach Konstantinopel schrieb, s. oben, S. 58, Anm. 23. Es ist nur ein einziger Fall überliefert, bei dem sich Crusius sicher war, es mit einem Hochstapler zu tun zu haben und dem er jede Unterstützung verweigerte. Ausschlaggebend war hier allerdings nicht die Qualität seiner Dokumente, sondern Widersprüche zwischen den mündlichen Berichten des Almosenfahrs und den Inhalten der vorgezeigten patriarchalen Akkreditierungsschreiben, s. unten, S. 157.

französischer und lateinischer Sprache verfasst waren, wurden von den Regierungsräten Weimann und Feuerlein untersucht. Biberstein und Ramsler kamen zum Ergebnis, dass die griechischen Urkunden echt seien, weshalb der Grieche am 3. Februar 1738 aus dem Arrest entlassen wurde.¹⁷⁶ Neben dem Verhör spielten eingeholte Fachgutachten, wie die soeben erwähnten, in Ermittlungs- und Gerichtsverfahren in der Frühen Neuzeit eine zentrale Rolle und bildeten die Grundlagen der Urteilsfindung.

Nicht nur zur Dokumentenprüfung, sondern auch wegen der sprachlichen Barrieren wurden Gelehrte und Geistliche, die des Griechischen mächtig waren, hinzugezogen. Sie ermöglichten die Kommunikation mit den Migranten. Griechischkenntnisse besaß aus seinem Universitätsstudium auch der lutherische Superintendent in Gotha Ernst Salomon Cyprian. Nicht nur für seine theologischen Studien erwiesen sich diese als nützlich, sondern seien

ihm auch noch im männlichen Alter unter andern alsdann zustatten kommen, wenn er über Fürstlichen Tafeln mit denen Griechischen Archimandriten, so Allmosen für die in der Türey gefangenen Christen zu sammeln pflegen, Griechisch reden müssen.¹⁷⁷

Als almosensammelnder Fernmigrant konnte man damit rechnen, früher oder später von Gelehrten genauer unter die Lupe genommen zu werden. Dokumente wie patriarchale Sendbriefe, die die Migranten bei sich führten, schützten sie vor dem Verdacht der Illegitimität. Verstärkt wurde diese Schutzwirkung, wenn die griechischen Dokumente auch in Übersetzungen vorlagen, deren Authentizität von renommierten Gelehrten verbrieft wurde. So führte Polyeidis lateinische und deutsche Übersetzungen der griechischen Urkunden mit sich, die für ihn ursprünglich auf dem Athos und in Konstantinopel ausgestellt worden waren; wobei er diese Übersetzungen von angesehenen Gelehrten im Alten Reich hatte anfertigen und beglaubigen lassen. Die griechischen Originale und lateinischen Übersetzungen der von Polyeidis eingesetzten Dokumente sind erhalten, weil von ihnen bei seinem Aufenthalt in der Grafschaft Nassau-Dietz (März 1732) Abschriften angefertigt wurden. Die lateinischen Textversionen stammen vom Gymnasialrektor in Frankfurt a. M. Johann Georg Albrecht (1694–1770), dem Lehrer Goethes. Die Echtheit von

¹⁷⁶ „Wie nun unter des Archimandriten Scripturen nichts sonderl. verdächtiges vorgefunden worden“ (Gutachten der Regierungsräte Weimann und Feuerlin für den Vormund des Herzogs Karl Eugen, 1. Februar 1738, HSTAS, A 202, Bü 1692; vgl. Gutachten von Ramsler und Bieberstein zu den griechischen Urkunden ebd.).

¹⁷⁷ Fischer 1749, S. 5. Vermutlich spielt der Passus auf Polyeidis' Aufenthalt in Gotha im Dezember 1732 an. Damit Cyprian mit ihm kommunizieren konnte, musste der Grieche also das Altgriechische beherrschen.

Albrechts Übersetzung wurde auf dem Dokument von der Kanzlei der Reichsstadt beglaubigt.¹⁷⁸ In den Franckeschen Stiftungen zu Halle wird hingegen eine gedruckte deutsche Übersetzung von Polyeidis' Sendbrief aufbewahrt (vom ökumenischen Patriarchen Paisios II. ausgestellt). Diese Übersetzung, die Polyeidis laut Titelblatt 1732 von Christoph Konert, dem „Fürstlich Waldeckischen Hof- und Regierungs-Buchdrucker“, in Mengersinghausen (Grafschaft Waldeck) drucken ließ, stammte vom Theologieprofessor und Dekan der Tübinger Universität Christian Eberhard Weißmann (1677–1747). Die Übereinstimmung der „teutschen Übersetzung dieses Diplomatis“ mit dem Original wird im Druck durch den Württembergischen Hofrat und Kirchensuperintendenten Christian Hochstetter (datiert vom 21. September 1731) bestätigt.¹⁷⁹ Mithilfe von Gelehrten, Buchdruckern und Regierungsvertretern gelang es Polyeidis, sich in Frankfurt, Tübingen und Waldeck offiziell beglaubigte Übersetzungen seiner griechischen Briefe zu verschaffen.

Es gab aber auch andere Schreibverfahren, die es Migranten ermöglichten, sich ihr soziales Kapital verbrieft zu lassen. Polyeidis nutzte seine Begegnungen an den Höfen, Universitäten und in den Städten des Alten Reichs, um gelehrte Personen um einen Eintrag für sein Stammbuch zu bitten. Der Gymnasialprofessor in Gotha Johann Stuß war 1732 sichtlich beeindruckt von dessen „philotheca“, die die Namen vieler berühmter Männer enthielt.¹⁸⁰ Dorostamus verfolgte eine analoge Profilierungsstrategie. Er pflegte mit Gelehrten und Geistlichen, deren Bekanntschaft er auf seinen Stationen gemacht und deren Unterstützung er genossen hatte, die Korrespondenz. So hatte er stets Briefe, die diese mit ihm ausgetauscht hatten, bei sich, was als Zertifikat seines sozialen Kapitals und seiner Legitimität diente.¹⁸¹

178 „id isce Cancellaria Civitatis Imperialis Francofurtensis ad Moenum Testari voluit d. 17. Xbris Anno. 1731“ (HHStAW, Bestand 171, Nr. C 239, Kollektivsachen Nassau-Dietz, 1619–1740, fol. 1).

179 *Das Schreiben Des Allerheiligsten Patriarchen Paisii und Eines ganzen Synodi Woraus Theocletus Polyides hochwürdigster Abbt des heiligen Berges Athonos die Gewißheit Seiner Legation an die Occidentalische Kirche ungezweifelt darthut*, AFSt/M5 C 5: 16, unpag., S. 15.

180 Stuß 1733, S. 1. U. a. finden sich die soeben erwähnten Personen, die bei der Erstellung und Zertifizierung der Übersetzungen seiner griechischen Urkunden beteiligt waren. Siehe die Einträge von Weißmann, Hochstetter sowie von Angehörigen des Hofes in Waldeck im Stammbuch: Cod. Athos 4733, Ιβήρων 613, Λεύκωμα Θεοκλήτου Πολυειδούς, fol. 24r, 28r, 121r. Zu Polyeidis' Stammbuch Saracino 2021b.

181 Zu seiner Korrespondenz mit dem Professor Paul Ernst Jablonski in Frankfurt a. d. Oder Elßner 1737, S. 8. In Stuttgart fand man unter seinen Briefschaften Briefe Elßners und des Professors in Frankfurt a. d. Oder Paulus Gyöngösi, die an ihn gerichtet waren (s. HSTAS, A 202, Bü 1692, Fasc. A). Zu seiner Korrespondenz mit Wilhelm Ernst Bartholomäi in Weimar s. oben. In brieflichem Kontakt mit bedeutenden Gelehrten zu stehen, markierte in der Frühen Neuzeit die Zugehörigkeit zur Gelehrtenrepublik (Goldgar 1995).

Die angeführten strategischen Praktiken der Profilierung und Authentifizierung, bei denen die eigentlich für die Vigilanz zuständigen Gelehrten tatkräftig Hilfe leisteten, veranschaulichen die Fähigkeit von Migranten, die Wachsamkeit der Einwanderungsgesellschaft in ihrem Sinne zu lenken, sie zufriedenzustellen und damit abzuschwächen (eventuell nur temporär, etwa wenn andere Informationen später die Authentizitätsbelege wieder in Frage stellten).

Der vigilante Umgang mit den Almosenfahrern war durch Unsicherheit seitens der Ortsansässigen geprägt. Dies veranschaulicht die Beurteilung ihrer karitativen Anliegen. Hellhörig wurde man, wenn Almosensammler vom geschuldeten Tribut der Christen für den Sultan berichteten. Gerade in Zeiten, in denen die ‚Türkenangst‘¹⁸² gesellschaftlich stark präsent war, kam es den Behörden und Gelehrten suspekt vor, wenn Almosenfahrer angaben, dass die gesammelten Spenden genutzt werden sollten, damit die aussendenden Institutionen ihren Tribut (*haraç*) an die osmanische Obrigkeit entrichten konnten.¹⁸³ Gegenüber den Ermittlern in Stuttgart hatte Dorostamus einräumen müssen, dass die ins Ausland ausgeschickten Almosensammler nur teilweise für die Befreiung von Sklaven, teilweise wegen der Tributlast ihrer Kirche Geld sammelten.¹⁸⁴

Konnte man als Reichsbewohner eine Spendensammlung unterstützen, die in letzter Konsequenz die Staatskasse des Sultans füllte? Solche Bedenken waren ungerechtfertigt und wurzelten im Unwissen, das Gelehrte und Regierungsvertreter im Alten Reich vom Osmanischen Reich, der rechtlichen Verfassung der orthodoxen Kirche und der von ihr subventionierten karitativen Ökonomie besaßen. Polyeidis bemühte sich unermüdlich, seine Gastgeber über die Bedeutung des *haraç* (der Christensteuer) für den rechtlichen Status der christlichen Untertanen des Sultans aufzuklären. Er revidierte zudem das (auch von vielen Almosenfahrern propagierte) Bild, wonach die Christen wegen ihres Glaubens Drangsale erdulden mussten und unter der vermeintlich despotischen Regierung des Sultans litten.¹⁸⁵

182 Bis weit ins 18. Jahrhundert war diese Angst mit konkreten militärischen Bedrohungen und kriegerischen Ereignissen verbunden, verlor allerdings dann mit der Zeit an Bedeutung. Siehe die Literatur unten, S. 449, Anm. 91.

183 Zu Crusius' Verdacht, dass die Almosensammler karitative Anliegen vorschützten, eigentlich aber wegen des Tributs der Kirche sammelten, oben, S. 58, Anm. 23.

184 „que quelques cent estoient envoyés pour redimer des Esclaves, et d'autres pour le besoin des Eglises et des Cloistres [...] ils estoient pourtant obligé de payer un grandissime Tribut au grand Turc“ (Frage Nr. 68).

185 Er beteuerte in Gotha gegenüber Stuß, dass die Christen, solange sie den *haraç* zahlten, unbehelligt leben könnten: „respondit, satis pacate eos vivere, neque graviter adfligi, modo tributum promte solvant“ (Stuß 1733, S. 3r). In Berleburg propagierte Polyeidis gegenüber dem Radikalpietisten Johann Conrad Dippel folgendes Bild vom Zustand der Griechen im Osmanischen Reich: „daß da sie unter denen Türcken wohnen, ihnen die Türcken sich nicht zu Richtern aufwerffen wo Grieche

Die Schuldenlast der orthodoxen Kirche konnte auch aus ihrem Engagement im Bereich der Sklavenbefreiung rühren. Polyeidis und seine Kollegen Athanasius Paulus und Athanasius Dorostamus betonten im Rahmen ihrer Kollekten, dass die von ihnen gesammelten Gelder für die Befreiung von Sklaven aus der Peloponnes bestimmt waren *und* für den Abbau der Schulden, die ihre Kirche für eben diesen Zweck bereits auf sich genommen hatte.¹⁸⁶ Die orthodoxe Kirche sprang zudem für arme, zahlungsunfähige Konfessionsangehörige ein, wenn diese ihren *haraç* nicht zahlen konnten. Wohlhabende griechische Händler in Wien unterstützten und subventionierten diese Praxis ihrer Kirche, indem sie Stiftungen gründeten, die es Bedürftigen im Osmanischen Reich ermöglichte, den *haraç* zu zahlen.¹⁸⁷

Die geschilderte Normenaushandlung über die legitimen karitativen Ziele der Almosenfahrer konnte dazu führen, dass die Angehörigen der Gastgesellschaft die Ordnungsvorstellungen der Fernmigranten akzeptierten. Die Stuttgarter Behörden etwa urteilten nach der langwierigen Befragung des Dorostamus, dass seine Sammlung legitim und die Verwendung von Spendengeldern auch für den besagten Zweck, also der Entrichtung des kirchlichen Tributs an den Sultans, unverdächtig sei, weil dies den Landesgewohnheiten entspreche.¹⁸⁸

B Konkurrenz und Sammelverbote

Die Ressourcen der Wohltätigkeit waren auch in der Frühen Neuzeit begrenzt. Almosen ebenso wie Stiftungserträge aus Armenkassen oder speziellen ‚Sklavenkas-

gegen Griechen ist, sondern sie ihnen übergeben nach ihren eigenen gesetzen zu richten, sed aliter si turca contra Graecum. Ist eine grosse moderation derer türcken, so inter Christianos vergeblich gesucht wird“ (Senckenberg, Tagebücher, wie oben, Bd. 2, 8. August 1732, S. 350). Von der Freiheit der Griechen in Glaubensdingen in der „Turkey“ ist auch die Rede in Polyeidis 1736b, S. 15.

186 Aussage des Athanasius Paulus in dessen Verhör von 1736, in Elßner 1747, S. 24. Sowohl im patriarchalen Sendbrief, den Dorostamus in Berlin vorzeigte, als auch in jenem des Polyeidis, der in deutscher Übersetzung gedruckt wurde, wird betont, dass die Kollekte dem Zweck diene, die zur Sklavenbefreiung gemachten Schulden zu tilgen (Elßner 1737, S. 34; *Das Schreiben des Allerheiligsten Patriarchen Paisii*, AFSt/MS C 5: 16, unpag.).

187 Siehe unten S. 360 f.

188 „daß ob zwar das Legitimations-Patent auf die Collecte zu redimirung derer gefangenen Christen Slaven eingerichtet, selbige jedannoch meistentheils vor die Griech: Kirchen und Clöster, als welche sich von dem Bettel unterhalten, und doch darbey einen solchen großen Tribut an die Ottomann. Pforte jährlich zahlen müssen, eingesammelt werden, worauß sich auch gar leicht schließen läßet, daß dieser Archimandrita vor seinen Principalen, den Constantinopolitan. Patriarchen selbstn die Sammlung thun, und also fast nicht gezweifelt werden mag, daß sein mit sich führendes Patent just und ächt seye“ (Gutachten der Regierungsräte Weimann und Feuerlein für den Vormund des Herzogs Karl Eugen, 1. Februar 1738, HSTAS, A 202, Bü 1692).

sen‘, aber auch obrigkeitliche Genehmigungen für Kollekten oder schlicht die Aufmerksamkeit und Empathie potentieller Spender waren knappe Güter in der karitativen Ökonomie. Ein von den Obrigkeiten verfolgter Grundsatz, um mit der Ressourcenknappheit und Konkurrenz im Almosenwesen umzugehen, bestand seit dem Mittelalter darin, gemäß dem Prinzip des ‚Heimatrechts‘ ortsansässige und zudem unverschuldete, arbeitsunfähige Arme zu bevorzugen, hingegen ortsfremde und vor allem als ‚starke Bettler‘ eingestufte Personen auszuschließen, die als arbeitsunwillig galten und die Zurschaustellung von Bedürftigkeit und das Betteln zu ihrem Gewerbe gemacht hatten.¹⁸⁹ Im Vergleich zu den Randgruppen der ‚Armen‘ und ‚Bettler‘ besaßen almosensammelnde Akteure eine privilegierte Position auf dem ‚Almosenmarkt‘, wenn sie klerikalen Institutionen angehörten (z. B. Bettelorden oder religiöse Konfraternitäten).¹⁹⁰ Eine ‚konkurrenzgeschichtliche‘ Perspektive führt zur Frage, ob griechisch-orthodoxe Almosenfahrer aus dem Osmanischen Reich überhaupt als Konkurrenten wahrgenommen wurden. Mit wem konkurrierten sie auf dem Almosen- und insbesondere auf dem Sklavenbefreiungsmarkt? Konnten sie eine numerische Präsenz erreichen, die sie für andere Akteure der karitativen Ökonomie zur Bedrohung werden ließ?

In Gotha waren orthodoxe Almosensammler „seltene Gäste“. Deren Aufenthalt wurde von den ortsansässigen Gelehrten als einmalige Chance wahrgenommen, um mit Bewohnern des Osmanischen Reichs und Repräsentanten der Ostkirchen in Austausch zu treten.¹⁹¹ Ganz im Gegenteil hierzu scheinen sie an anderen Standorten, wie Tübingen oder Wien, mindestens im monatlichen Turnus vorstellig geworden zu sein.¹⁹² Auch in größeren Knotenpunkten und urbanen Zentren, wie Frankfurt a. M., Nürnberg, Augsburg oder Leipzig, ist von einer verdichteten Präsenz von griechisch-orthodoxen Almosenfahrern auszugehen.

Wieso kamen aber so viele Griechen nach Tübingen? Durch die Korrespondenz, die zwischen dem ökumenischen Patriarchen Jeremias II. und den Tübinger Theologen von 1573 bis 1581 stattgefunden hatte und aufgrund der brieflichen

189 Für das Mittelalter Geremek 1988 und Oexle 2015, für die Frühe Neuzeit s. die Literatur oben, S. 50, Anm. 3.

190 Zur Behandlung von Almosensammlern aus Blindenkonfraternitäten Geremek 1988, S. 62 f. Von städtischen Bettelverboten waren Sammlungen für Hospitäler und Bettelorden ausgenommen (Wagner 2006, S. 28). Zu Konkurrenz in der Frühen Neuzeit Neumann/Poettering/von Thiessen 2023.

191 In Bezug auf Tzitzilianos heißt es bei Tentzel, dass der Grieche „ein hier zu Lande seltener Gast“ war (Tentzel 1693, S. 630). Stuß wertet den Aufenthalt des Polyeidis als epistemische Chance (Stuß 1733, S. 1).

192 Dies lässt sich in Bezug auf die von Crusius genau dokumentierten Besuche für die Sommermonate (der besten Reisezeit) mehrerer Jahrgänge der 1580er Jahre nachweisen. Auch in den Wiener Quellenbeständen kommt es häufiger vor, dass in einem Jahrgang mehrere Besuche von Almosenfahrern überliefert sind.

Kontakte, die Crusius auch danach noch zu Personen aus dessen Umfeld untererhielt, wusste man am Bosphorus vom Interesse und Wohlwollen, das man den Griechisch-Orthodoxen in der Neckarstadt entgegenbrachte. Es ist deshalb anzunehmen, dass man Almosensammler aus Konstantinopel gezielt dorthin lenkte (v. a. weil ihre Tournee oft hier begann, wo sie sich mit Sendbriefen ausstatten konnten). Crusius machte auch aktiv Werbung, um Almosensammler nach Tübingen zu locken.¹⁹³

Allerdings sollte die Bedeutung Tübingens für das Migrationsregime der Almosenfahrer nicht überschätzt werden. Die Reiseitinerare und die Höhe erzielter Spendeneinnahmen, die weiter oben rekonstruiert wurden, zeigen, dass Tübingen im Alten Reich nur eine Anlaufstation von vielen war, außerdem keine besonders lukrative. Es ist zudem eher eine Konsequenz von Crusius' ‚Entdeckung‘ der Griechen im Osmanischen Reich und seines leidenschaftlichen Interesses an der neugriechischen Sprache und Kultur, dass er die Aufenthalte von Migranten derart akribisch dokumentierte. Man konnte Almosensammlern aus dem Osmanischen Reich wohl auch an vielen anderen Orten ähnlich oft begegnen, nur fehlte dort ein ‚Seismograph‘ wie Crusius, der jede ihrer Bewegung aufzeichnete.¹⁹⁴ Selbst Crusius wies bisweilen griechische Almosenfahrer ab, v. a. wenn ihr Auftritt und ihre Papiere sein Misstrauen hervorriefen, weil man in Tübingen viele ortsansässige Arme zu versorgen habe.¹⁹⁵

Die Angehörigen des Migrationsregimes der Almosenfahrer konkurrierten im Alten Reich aber nicht bloß mit den ortsansässigen Armen, sondern auch mit anderen Akteuren, die weithergereist waren und transregionale Sammelkampagnen veranstalteten. Wer alles solche großangelegten Kampagnen im Reich durchführen durfte, zeigt der Wiener Bestand der *Patentes und Steckbriefe*.¹⁹⁶ Konkurrenz ist

193 Dem Iacobus Miloites gab er 1587 einen Werbe- oder Einladungsbrief an Unbekannt mit, eine *Παραινέσεις προς ἄλληνας, και γραικούς*, worin beteuert wird, dass solche Gäste in Tübingen willkommen seien und mit Unterstützung rechnen könnten (Diarium, Bd. 3, fol. 675). Zu den zahlreichen Griechen und Amtsklerikern, u. a. Ioannes und Theodosios Zygomalas, Gabriel Severos, Maximos Margounios oder Symeon Kabasilas, die Korrespondenzpartner des Crusius waren, siehe den 261 Dokumente zählenden Katalog der Abschriften von Briefen an Griechen, die sich in den Diarien des Crusius erhalten haben, in Zachariades 1941, S. 80–100, vgl. die Liste der Korrespondenz zwischen Crusius und Theodosios Zygomalas in Rhoby 2005, S. 253–255.

194 Zu Crusius' Entdeckung der Neugriechen, ihrer Sprache und Kultur, für die das ‚Medienergebnis‘ der Seeschlacht von Lepanto 1571 eine wahrnehmungsverstärkende Wirkung hatte, Moennig 1997, S. 49.

195 Dem Priester Paulus von Thessaloniki teilte er mit: „Veniant alioqui multi huc, eleemosynam petentes et habemus ipsi multos nobiscum pauperes“ (Diarium, Bd. 6, fol. 520); vgl. zu Paulus unten, S. 157 f.

196 HHStA, RHR, Grat Feud, Patentes und Steckbriefe, Kartons 1–4.

hierin fassbar, weil der Kaiserhof in Wien nicht jedem beliebigen Anwärter und zudem nicht unbegrenzt Patente zur Genehmigung von Almosensammlungen ausstellte. Die in diesem Aktenkonvolut enthaltenen Suppliken um solche Patente zeugen deshalb von direkter Konkurrenz. Dieses Konvolut beinhaltet nicht nur Suppliken von Almosensammlern, sondern auch Anträge von Händlern, Heeresführern oder adeligen Reisenden, die die Erlaubnis zum Passieren von Reichsterritorium erbat, ferner Steckbriefe, mit denen reichsweit nach Kriminellen und Betrügern gefahndet wurde. Das Gros der Papiere betrifft jedoch Almosensammler und deren Sammelkampagnen. Man begegnet darin Suppliken von klerikalen Institutionen, aber auch von privaten Individuen, etwa Opfern von Feuersbrünsten und Kriegen, und man stößt auf nach Wien entsandte Emissäre von Klöstern und Kirchen, die im Dreißigjährigen Krieg verwüstet wurden.¹⁹⁷

1685 stellten hingegen die im Bereich der Krankenversorgung engagierten Barmherzigen Brüder in Wien einen Antrag auf Almosensammlung, um ihr von den osmanischen Truppen niedergebranntes Kloster in der Leopoldstadt wieder aufbauen zu können.¹⁹⁸ Im 18. Jahrhundert erbat auch Akteure aus der konfessionellen Peripherie Sammelpatente.¹⁹⁹ Ein in Frankfurt a. M. gedrucktes Originalpatent – meist sind in dem Konvolut nur die Konzepte der Patente sowie die Suppliken der Antragsteller erhalten – datiert aus dem Jahr 1744 und wurde in der Regierungszeit des Wittelsbacher Kaisers Karl VII. (r. 1742–1745) ausgestellt (Abb. 4). Es erlaubte einem Mönch Almosen einzutreiben, der vom Kloster-Hospital auf dem Bernhardspass (einem wichtigen Alpenübergang) ausgeschickt worden war, und zwar dem Augustiner-Chorherrn Johann Jacki. Diese Fürsorgeeinrichtung auf dem gefährlichen Bergpass half den in Not geratenen Reisenden.²⁰⁰

Noch unmittelbarer als Konkurrenten einzustufen sind karitative, almosensammelnde Akteure oder Einrichtungen aus dem Osmanischen Reich. Der Zins, mit dem sie wucherten, war derselbe, und zwar die Empathie der Reichsbewohner für

197 Man liest hierin von Zerstörungen durch die schwedischen Truppen oder durch die Truppen Mansfelds. Siehe etwa folgende Anträge: Bruder Theodorus a Campo für das Kloster des Predigerordens in Aachen (1656), s. Nr. 1–1; die Nonnen Maria und Gabriele der Annuntiatinnen in Badenweiler (1651), s. Nr. 1–21; Dominikanerkloster Eichstädt (1636), s. Nr. 1–164; Augustinerkloster Hagenau (1630), s. Nr. 2–39; Prior Georg Scaliger vom Dominikanerkloster in Mergentheim (1640), s. Nr. 3–21; Paulinereremiten vom Kloster der Hl. Dreifaltigkeit in Schlesien (1631), s. Nr. 3–100; Franziskanerkloster in Pilsen (1628), s. Nr. 3–123.

198 Ebd., Nr. 1–239.

199 Siehe die Sammlung von 1726 zum Bau einer katholischen Kirche in Hannover (Nr. 2–45). Daniel Kallos sammelte 1795 für den Bau einer reformierten Kirche in Kaschau (damals Königreich Ungarn) (Nr. 2–123).

200 Zu den Dienstleistungen des Hospizes am Bernhardspass für Reisende Gräff/Pröve 1997, S. 200–202.

die unter osmanischer Herrschaft lebenden Christen. Nach Wien kamen zahlreiche nicht-orthodoxe Supplikanten, die für den Unterhalt christlicher Institutionen im Osmanischen Reich sammeln wollten, ferner für die Befreiung von Personen, die im Krieg oder durch Piraten zu Sklaven geworden waren.

Oben wurde bereits auf nicht-orthodoxe Ranzionsholder eingegangen, deren Anträge im betreffenden Wiener Aktenbestand enthalten sind; so dutzendfach anzutreffende Soldaten (aber auch Zivilisten), die in den Türkenkriegen (v. a. in Ungarn oder in Candia) in Gefangenschaft geraten waren, versehrt wurden oder sich als Opfer von Piraten und Korsaren vorstellten. Ein Beispiel von vielen ist etwa eine Frau namens Barbara Fezin, die 1605 (während des Langen Türkenkriegs) „mit schwangern Leib und ainem Jungen Sohn“ verschleppt und von den Osmanen an einen „Juden verkauft“ worden sei.²⁰¹ Der eigens aus Malta nach Wien gereiste Priester Franciscus Catecuti berichtete, dass sein Bruder auf einer maltesischen Galeere gefangen und von Piraten nach Bizerta (Tunesien) verschleppt worden sei. Er habe ihn brieflich gebeten, die Ranzionssumme von 2000 scudi für ihn zu besorgen.²⁰²

Unter die Kategorie osmanischer Mitbewerber fallen ferner die Sammlungen für die Franziskaner in Palästina, die dort an der Aufsicht über die heiligen Stätten beteiligten waren und die lateinisch-christlichen Pilger betreuten. Blickt man in die Anträge für Sammlungen zugunsten der Franziskaner im Osmanischen Reich, die von der österreichischen Ordensprovinz und genauer vom Generalkommissar für das Heilige Land durchgeführt wurden, so stößt man auf dieselben Begründungsstrategien wie in den Anträgen klerikaler Fundraiser der orthodoxen Kirche.²⁰³ Es ist die Rede von der Last hoher Tributzahlungen (*haraç*) und von Schulden, die hierfür bereits aufgenommen worden seien und abgezahlt werden müssten. Die österreichische Provinz der Franziskaner führte für ihre Ordensbrüder im Heiligen Land in regelmäßigen Intervallen (alle sieben Jahre) im ganzen Heiligen Römischen Reich Kollekten durch. Ihre Sammlungen weisen strukturelle Ähnlichkeiten zu jenen der Griechen auf, etwa die paarweise Aussendung von Kollektanten (in den Patenten werden stets zwei Ordensbrüder genannt, die zur Durchführung von Spendensammlungen legitimiert waren).²⁰⁴

201 Antrag von 1607, Nr. 1–178.

202 Siehe die italienische Supplik an Kaiser Ferdinand II. von 1629, Nr. 1–111.

203 Zum 1633 gegründeten Generalkommissariat für das Heilige Land in Wien und dessen Engagement für die Einrichtungen der Franziskaner in Jerusalem Wohnout 2000. Zu den Franziskanern in Jerusalem Lewy 2020.

204 Supplik von Malachia Amhof, Generalkommissar für das Heilige Land, von 1748, Nr. 1–12; vgl. den Antrag seines Amtsnachfolgers Humilis Ermblich, 1771, Nr. 1–169; die Spenden dienten „zur Abführung deß beschwärllichen Tributs an die Ottomanische Pforte“ (ebd.). Zum siebenjährigen

In Jahrgängen, in denen auch Angehörige des griechischen Migrationsregimes in Wien Suppliken einreichten, brachten ferner Mitglieder der beiden großen katholischen Sklavenbefreiungssorden (die Mercedarier und Trinitarier) Anträge ein. 1628 waren es zwei spanische Mercedarier, Petrus Talavera und Lucas de Sora, die sich in der Residenzstadt der Habsburger ebenfalls für das Los versklavter Christen im Osmanischen Reich engagierte.²⁰⁵ Als die österreichische Provinz der Trinitarier 1712 eine größere Redemptionskampagne ins Osmanische Reich und in die Tatarei plante, beantragte Pater Joseph a Jesu Maria in Wien eine Genehmigung. Mit Pathos verweist das für den Pater ausgestellte Patent auf die Erfolge seiner Ordensprovinz, die in ihrem 24jährigen Bestehen bereits über 1000 Sklaven befreit habe.²⁰⁶ Auch die Methoden des Spendensammelns im Trinitarierorden ähneln stark jenen, die am Beispiel orthodoxer Almosenfahrer rekonstruiert wurden. Ausgeschickte ‚Sammelbrüder‘ wanderten in Kleingruppen von Dorf zu Dorf und erzielten ähnlich hohe Spendenbeiträge, wie wir sie für die Kampagnen der Griechen oben quantifiziert haben.²⁰⁷

Zudem begegnet man in den Archiven des Alten Reichs auch osmanischen Untertanen, die für andere Religionsgemeinschaften im Osmanischen Reich Almosen sammelten, wie Juden, Armeniern, katholische Syrern oder Maroniten.²⁰⁸ Der Äthiopist und Orientalist Hiob Ludolf, der sich 1678 in Frankfurt a. M. nieder-

Intervall ebd.: „Da nun zu diesem Ende alle sieben Jahr solche Sammlung des heil: Allmosens in dem ganzen heiligen Röm: Reich, auch übrigen teutschen König-Reich und Ländern zu geschehen pfleget“. Im Antrag des Generalkommissars Caesarius Marc von 1757 liest man von Schuldenlasten („sed etiam multis debitis satisfacere, ac tributa soluere non valeant“), s. Nr. 3–10. Weitere Anträge aus dem 17. Jahrhundert sind gesammelt in Nr. 1–190.

205 Sie sammelten um „Turcarum aliorumq[ue] infidelium tyrannide captiuos Christianos redimere“ (Nr. 3–161).

206 „innerhalb Vier und Zwäntzig jahren daß sie sich in unserem Ertz-Herzogthumb österreich unter der Ennß befinden, über Tausend arme gefangenen Christen auß der Türckisch- und Tartarischen grausamen hart- und elenden Dienstbarkeit, mittelst der von denen frommen mitleydigen Christen gesambleten almosengeldern erlöset“ (Nr. 3–219). Zur 10. Redemptionskampagne der österreichischen Trinitarier von 1713/14 in den Budschak und nach Konstantinopel Pauli 2016, S. 550 ff. Der supplizierende Pater Joseph a Jesu Maria war Leiter der Kampagne. Unter seinem Namen wurde am Ende der Kampagne auch die Liste der Befreiten veröffentlicht (Joseph a Jesu Maria 1715). Zu den Sammelkampagnen der Trinitarier allgemein Pauli 2016.

207 Ebd., S. 324. Die Einkünfte des Wiener Ordenssitzes beliefen sich im Jahr 1769 auf 2.500 fl. aus den Opferstöcken, 5287 fl. aus Kollekten und 4848 fl. aus den Zinserträgen von Stiftungskapitalen (ebd., S. 323 f).

208 Die Netzwerke arabisch-ostchristlicher Almosenfahrer und deren Präsenz in Europa sind gut erforscht (Ghobrial 2019, Krimsti 2019, Santus 2020a, Graf 2021). Deren Verflechtung mit den hier vorgestellten Almosenfahrern des byzantinisch-griechischen Bekenntnisses herauszustellen, ist noch ein Desiderat.

gelassen hatte, begegnete in der Mainstadt mehreren osmanischen Juden, die im Alten Reich und in den dortigen jüdischen Gemeinden Kollekten durchführten. Ein solcher Almosensammler war Jacobus Levi Tomerita aus Hebron, der 1684 in Frankfurt weilte und auf der Durchreise nach Amsterdam war.²⁰⁹ In Ludolfs Stammbuch trug sich Salomon Ben Jacob Ayllon aus Zephat (Safed) ein, der 1689 Vorsteher der jüdischen Gemeinde in London war und ab 1701 Rabbiner der sephardischen Gemeinde in Amsterdam wurde. Vorher hatte er almosensammelnd Europa bereist.²¹⁰

Aus Syrien reiste 1765 der maronitische Abt des Antonitenordens von St. Isaia (Quzhaya im Libanon?) Stephanus Simoni zur Spendensammlung nach Wien. Auch er berichtete von erdrückenden Tributsleistungen, die sein Kloster an den Sultan zu entrichten habe.²¹¹ Vom erfolglosen katholischen Syrer Luthi Nasciu, einem von Malteser Freibeutern überfallenen Kaufmann, hörten wir bereits, der 1722 von den Wiener Behörden abgewiesen wurde. David Armenus (offenbar ein Armenier) erhielt 1598 ein kaiserliches Patent, in dem es heißt, dass er nach „fürbringung glaubwürdiger schriftlich Kundtschafften, unterthenigst zu erkennen geben, weißmassen sein Vatter, Bruder, und Schwester, von gemeiner Christenheit Erb Feindt den Türcken in tyrannischer servitut und dienstbarkeit“ genommen worden seien.²¹²

In den Wiener Akten finden sich ferner Supplikanten, die dem Migrationsregime der sog. ‚Prinzen vom Berg Libanon‘ angehörten (Carsten Niebuhr prägte für sie den Begriff ‚Olivenprinzen‘). Hierbei handelte es sich um Angehörige der mit Rom unierten maronitischen Kirche, die ganz Europa bereisten und sich als Personen hohen fürstlichen Standes ausgaben, zudem regelmäßig in den Verdacht gerieten, Hochstapler zu sein. Der Zweifel an ihrer Authentizität lässt sich dem ähnlich ausgeprägten Glaubwürdigkeitsproblem der griechisch-orthodoxen Almo-

209 Ludolf 1688, Praefatio, S. 2r. Jacobus Levi besuchte Ludolf mehrmals und versorgte ihn mit Sprach- und Schriftproben des Samaritanischen, das Ludolf und Wilhelm Ernst Tentzel gemeinsam erforschten.

210 Raffel/Kellermann 2016, S. 201; vgl. Stammbücher der HAAB Weimar, Stb 285, Bl. 211v.

211 „a partibus infidelibus ipsis impositam enormem Contributionem“ (Konzept für das kaiserliche Patent, 15. April 1765, Patentbescheid und Steckbriefe, Nr. 4–77). In der Supplik des Simoni wird um Ausstellung von drei Reisepässen gebeten, für Transylvanien, für das Königreich Ungarn und für das Alte Reich, sowie um Genehmigung einer zweijährigen Almosensammlung, s. ebd. Zur Almosenfahrt des maronitischen Mönchs Arsaniyus Shukari al-Hakim durch Europa (1748–1757) Krimsti 2019. **212** Nr. 1–25. Die wichtigste Destination armenischer Almosensammler war Rom, s. Santus 2020a, S. 251–257; s. zu häufigen Betrugsfällen und dem „verification system“ der Behörden in Rom Santus 2021; vgl. Aslanian 2019.

senfahrer gegenüberstellen.²¹³ 1725 beantragte etwa der Prinz Scidid Spada Habaisci (Shadid ibn Sayf Hubaysh) in Wien ein Sammlungspatent. Er berichtete von der Ungerechtigkeit, dass ihm der osmanische Gouverneur wegen seiner christlichen Rechtgläubigkeit und seinem Engagement für arme Christen seiner Güter beraubt und ihm einen jährlichen Tribut von 10.000 scudi auferlegt habe. Seinem Antrag waren zahlreiche Empfehlungsbriefe beigelegt, u. a. vom Kapuzinerpater Hilaire de Bennes in Tripolis, vom maronitischen Patriarchen Jacobus III. und vom General des Jesuitenordens in Rom Michelangelo Tamburini.²¹⁴ In einer undatierten – wohl in die Regierungszeit Karls VI. (r. 1711–1740) fallenden – Supplik tauchen zwei weitere Maroniten auf, deren Namen offensichtlich aus dem Arabischen falsch ins Deutsche übertragen wurden. Es handelt sich um die Brüder Joseph und Johannes Nimmer, die sich als „Prinzen von Monte Libano“ vorstellten. Sie beklagten, dass das von ihnen erbaute Kloster am Berg Libanon von den Türken zerstört worden sei.²¹⁵ Der Orientreisende Carsten Niebuhr, der mehreren dieser ‚Prinzen‘ begegnete, schildert in seiner *Beschreibung von Arabien* (1772) Merkmale dieses Migrationstypus, die stark an jene der orthodoxen Almosenfahrer erinnern.²¹⁶

Woran lässt sich aber die Konkurrenz zwischen nicht-orthodoxen Almosensammlern bzw. Ranzionsholern und den Griechisch-Orthodoxen festmachen und wie beeinflusste die Konkurrenz die Haltung der Obrigkeit gegenüber den Migranten? Deren Anträge auf Reise- und Sammlungspatente befinden sich heute in denselben Aktenkonvoluten, in denselben Stapeln Papier. Sie bildeten somit eine

213 Zu den Prinzen vom Berg Libanon Bill 2002; Niebuhr 1778, S. 459–463; Heyberger 2009; Graf 2021.

214 Kaiserliches Patent, Wien, 12. Dezember 1725; Empfehlungsschreiben von Hilaire de Bennes, Tripolis, 25. September 1724; von Jacobus Petrus Patriarcha Antiochenus, Monte Libano, 1. August 1724; von Michelangelo Tamburini, Rom, 4. April 1725, in: Patentes und Steckbriefe, Nr. 4–25. Zu Shadid ibn Sayf Hubaysh, aber auch zu zahlreichen weiteren migrierenden Mitgliedern der Hubaysh-Familie im Alten Reich Graf 2021.

215 „haben von Seida [Sidon], Tripolis Suria, undt Damasco auß Hass der Catholischen religion 18.000 man alda hin commandirt, undt beßagtes Kloster sambt meinen, undt meines Bruders gütern, Seiden Fabrica, undt oliven bäumen /: wovon obbemeltes Kloster die Unterhaltung gehabt /: völlig ruiniren laßen“ (Nr. 3–67).

216 Niebuhr betont die nach gleichbleibenden Mustern verlaufende Migration der „Olivenprinzen“: Vor der Abreise besorgten sie sich Empfehlungsbriefe vom „[maronitischen] Patriarchen und den europäischen Mönchen (vielleicht für baare Bezahlung oder gegen Versprechung eines Geschenks bey der Zurückkunft)“ und engagierten einen Bediensteten, „der schon eine solche Reise gemacht hat“. Erste Reisestation der Prinzen sei meist Wien, wo sie sich mit „Empfehlungsschreiben an alle Könige und Fürsten“ ausstatten ließen. Sie pflegten „von Dorf zu Dorf“ zu reisen. Neu abreisende Prinzen würden sich von Zurückgekehrten Informationen und deren Reisedokumentation besorgen („leihet das Tagebuch, oder eigentlicher die Reiseroute und die Rechnung von der Einnahme und Ausgabe eines zurückgekehrten Olivenprinzen“), s. Niebuhr 1778, S. 459–463.

gemeinsame Gruppe von Anwärtern, aus der die Obrigkeit auswählen musste bei ihrer Entscheidung, wem Sammlungen und Patente gewährt werden sollten und wem nicht.²¹⁷ Denkt man an die oben angeführten drei griechischen Antragsteller, die sich um eine Spende aus der Lübecker Sklavenkasse bewarben, so machten in diesem Fall Migranten unweigerlich einheimischen Risikogruppen in der Hansestadt Konkurrenz, die sich mit dieser Kasse gegen die mediterrane Piraterie absichern wollten.

Auch war es möglich, dass das Misstrauen gegen eine Gruppe osmanischer „Finanzierungstouristen“ (Bill) auf andere Gruppen zurückfiel. So brachte man im 18. Jahrhundert die maronitischen Prinzen mit bestimmten griechischen Almosenfahrern in Verbindung, die früher zugewandert waren und deren betrügerische Aktivitäten uns im nächsten Kapitel beschäftigen werden.²¹⁸ Ein Verbot aus dem Fürstbistum Würzburg (1780), das den Aufenthalt verschiedener almosensammelter Gruppen untersagte, falls diese keine gültigen „Sammlungs-Patente“ oder „Pässe“ vorweisen konnten, erwähnt in einem Zug nicht nur „Zigeuner“, „Landsknechte“ und „Hochstapler“, sondern auch „die sich der katholischen Religion wegen vertrieben angehenden arabischen Prinzen“ sowie „die bey den Türken in Gefängniß sitzenden Personen“ (also die osmanischen Ranzionsholer!).²¹⁹

Vor allem im katholischen Raum stellten die griechischen Kleriker und Laien auf Almosenfahrt für kirchliche Akteure eine Konkurrenz dar. Einerseits hatten sich manche katholische Orden auf die Sklavenbefreiung spezialisiert und waren deshalb auf die Einnahmen aus Almosensammlungen angewiesen. Andererseits konnten griechisch-orthodoxe Almosensammler als Kontrahänten wahrgenommen werden, weil sich katholische missionarische Netzwerke im Osmanischen Reich darum bemühten, die Ostchristen zur Union mit Rom zu bewegen. Mehrere der griechischen Almosensammler bekamen diese doppelte Konkurrenzsituation mit den Katholiken zu spüren; interessanter Weise aber verstärkt erst im 18. Jahrhundert, wohingegen griechische Migranten um 1600, in Crusius' Zeiten, problemlos zwischen katholischen und protestantischen Territorien wechselten.

217 Abgesehen von der Ablehnung des Antrags des syrischen Kaufmanns Luthi Nasciu siehe auch das Beispiel der Ausweisung eines ‚Prinzen‘ vom Berg Libanon in Kurbayern im Jahre 1770 bei Bill 2002, S. 1200.

218 Man brachte Athanasius Paulus und Theoklitos Polyeidis mit der Affäre um falsche Prinzen vom Berge Libanon in Verbindung, s. Heinsius 1754, S. 589. Ebenso assoziierte Stephan Schultz die orthodoxen Kleriker auf Almosenfahrt wegen ihrer betrügerischen Energie mit den Olivenprinzen, s. unten, S. 141, Anm. 231.

219 *Instruction für die auf das Land verlegten Hussaren*, Bayerisches Staatsarchiv Würzburg, Bestand Hochstift Würzburg, Amtsbücher Dettelbach 13, Hochstiftswürzburgisches Mandat (27.6.1780).

Dorostamus referierte 1738 bei seinem Verhör in Stuttgart, dass man ihm bei seinem Aufenthalt in Rom an der päpstlichen Kurie eine Abfuhr erteilt und darauf hingewiesen hatte, dass die Katholiken ihre eigenen Leute hätten, die Geld sammelten, um im Osmanischen Reich versklavte Christen wieder in die Freiheit zurückzuführen. Generell beklagte er die geringe Spendenbereitschaft der Bevölkerungen und Eliten in katholischen Territorien.²²⁰

Dass man Dorostamus in Rom abgewiesen hatte und dass er und seine Kollegen Theoklitos Polyeidis und Athanasius Paulus in den 1730er Jahren katholische Territorien mieden, war zudem eine direkte Auswirkung des 1724 erfolgten Schismas der syrisch-orthodoxen Kirche. Der von den arabischen Melkiten in Syrien zum Patriarchen von Antiochia bestellte Kyrillos VI. Tanas war 1729 vom Papst anerkannt worden und setzte sich schließlich gegen den von der Kirchenführung in Konstantinopel unterstützten Gegenkandidaten Sylvestros I. durch. Sylvestros war ein ehemaliger Athosmönch, in dessen Namen übrigens Polyeidis und Paulus ihre Kollekte im Reich durchführten. Einer verschärften Form der Konkurrenz waren diese griechisch-orthodoxen Almosenfahrer deshalb ausgesetzt, weil Tanas seinen eigenen Mann zur Almosensammlung ins Alte Reich entsandt hatte und dieser in katholischen Territorien auf volle Unterstützung zählen konnte. Zur Akquirierung von Geldern, die notwendig waren, um sich das Wohlwollen der osmanischen Behörden zu erkaufen, hatte Tanas 1728 Joannes Abdallah Phaad ins Reich entsandt, wo dieser in Wien und Trier Kredenzbriefe ausgestellt bekam, wobei auch Sammelaktivitäten Phaads im Sächsischen belegt sind.²²¹ Ein wahrlich schlechtes Timing kennzeichnete insofern Polyeidis' Kollekte, der im selben Jahr (1731) im Alten Reich zu sammeln begann, als Sylvestros I. die Unterstützung von den osmanischen Behörden entzogen und Kyrillos Tanas im Amt bestätigt wurde; eine Notlage, die vielleicht erklärt, wieso Polyeidis und seine Gefährten in den folgenden Jahren zu betrügerischen Mitteln griffen, etwa Urkunden fälschten und neue karitative Zwecke in sie hineinschrieben. Wenig aufrichtig, wenn auch völlig typisch für die hier beschriebene Almosenökonomie, war auch Phaads' Sammelstrategie, der das

²²⁰ Verhörprotokoll, HSTAS, A202, Bü 1692, Frage Nr. 54.

²²¹ Siehe die Abschriften von Phaads Kredenzbriefen, ausgestellt in Wien (14. August 1728) und Trier (20. Juli 1729), im Archiv der Propaganda Fide ASCPF, Scrittura riferite nei Congressi [SCOG] – Greci Melchiti 2 (1724 – 1733), fol. 199r-v. Die Briefe attestieren, dass Phaad für die „pauperes Catholici Christiani & Melchitae in Syria & Palestina“ sammle, die unterm ‚türkischen Joch‘ leiden müssten und von den „schismatischen Griechen“ („a Schismaticis Graecis“) bedrängt würden. Sie belegen die Unterstützung des Habsburger Hofes, des Erzbischofs von Wien sowie des Kurfürsten von Trier. Zu Phaads Aufenthalt in Sachsen *Der Europäische Postillon*, 8. Jahrgang, Bd. 2, Augsburg 1730, S. 567. Zum Schisma von 1724 Girard 2012; Heyberger 2020.

Leid der katholischen Syrer unterm osmanischen Joch beklagte und dadurch Geld sammelte, das zur Bestechung osmanischer Obrigkeiten diente.

Als Konsequenz der geschilderten Konkurrenzsituation lässt sich schließlich auch das von Papst Clemens XII. (r. 1730–1740) erlassene Dekret von 1736 beschreiben, das die Sammlung von Almosen durch Angehörige der griechisch-orthodoxen Kirche („Graeci cuiuscumque status et conditionis“) pauschal unter Verbot stellte. Das Dekret verschärfte vorangegangene Restriktionsbemühungen und sah vor, dass zugewanderten „Griechen“ ihre Kredenzbriefe ebenso wie die eingesammelten Geldbeträge abzunehmen und der *Congregatio de Propaganda Fide* zuzustellen seien.²²² An diesem Verbot orientierte sich später Maria Theresia, um der Zuwanderung von orthodoxen Almosenfahrern in ihr Herrschaftsterritorium Herr zu werden. Ihr entsprechendes, für Ungarn und die Erblande geltendes Dekret vom 17. August 1761 ist insofern auch als Wendepunkt unseres Migrationsregimes anzusehen.²²³ Solche obrigkeitlichen Verbote reagierten auch auf den Konkurrenzdruck, der auf dem ‚Markt der Barmherzigkeit‘ vorherrschte, der Christen im Osmanischen Reich Unterstützung zukommen lassen sollte. Griechische Konfessionsangehörige wurden dadurch vom besagten Markt ausgeschlossen.

C Betrugsfälle und verdächtige Almosensammler

Spendensammlungen und die karitativen Ökonomien, in die sie eingebettet sind, wurden in der Frühen Neuzeit auf Schritt und Tritt von Betrugsfällen begleitet. Falschspieler und Trittbrettfahrer ahmten tatsächlich legitimierte Akteure nach oder gaben vor, in deren Namen zu handeln. Da sich die Zuwanderungsgesellschaften mit betrügerischen oder verdächtigen Almosenfahrern besonders intensiv auseinandersetzen mussten, haben sie zudem mehr Spuren hinterlassen, als jene, die als ehrlich und rechtschaffen eingestuft wurden. Es ist anzunehmen, dass die Dunkelziffer der unentdeckt gebliebenen Betrüger hoch war. Nicht wenige dürften

222 Chotzakoglou/Gastgeber 1998, S. 97, 110 f. Siehe oben, S. 97, Anm. 83 zur Beschlagnahmung der gesammelten Spendengelder eines Mönchs vom Pantokrator-Kloster auf Anweisung der Kongregation *de Propaganda Fide*.

223 Das Dekret vom 17. August 1761 ist abgedruckt in Chotzakoglou/Gastgeber 1998, S. 104–107. Chotzakoglou/Gastgeber deuten das Verbot vor allem als Druckmittel, mit dem die Union der Griechisch-Orthodoxen mit Rom befördert werden sollte. Dass das Verbot Maria Theresias effizient umgesetzt wurde, aber dennoch klandestin Almosensammler einreisen konnten, ist 1772 durch die Festnahme und Ausweisung eines in Wien almosensammelnden Mönchs vom Sinai dokumentiert, s. Niederösterreichische Landesregierung an Hof, 22. Juni 1796, NÖLA, Nö. Reg, C-Akten 21 (de 1796), Karton 424, Nr. 3431 ad 2031.

der Versuchung erlegen sein, in die Rolle von armen, bemitleidenswerten ‚Ranzionsholern‘ zu schlüpfen und Geld für sich oder andere zu sammeln, die im Reich des Sultans angeblich als Sklaven schmachteten. Schon der Glossator Azo von Bologna führte im 13. Jahrhundert den falschen Galeerensklaven als Beispiel eines betrügerischen, vom städtischen Regime nicht zu unterstützenden Bettlers an. Auch in der Frühen Neuzeit trieben falsche Ranzionsholer, die sich Ketten an ihre Füße hatten schmieden lassen, ihr Unwesen, weshalb die Verwendung von Ausweispapieren an Bedeutung gewann.²²⁴

Freilich gab es erhebliche Abstufungen, was den Schweregrad des Betrugs anbelangt. Es war bereits die Rede von kleineren Vergehen, wie den dissimulativen oder manipulativen Verhaltensstrategien der Spendensammler, die das ‚Elend‘ der Christen im Osmanischen Reich übertrieben darstellten oder Lippenbekenntnisse gegenüber den konfessionellen Erwartungen der Ortsansässigen leisteten. Auch gab es einen Unterschied, ob man prinzipiell der war, für den man sich ausgab (also ein von der orthodoxen Kirche unterstützter Fernmigrant), jedoch seiner Sache mit Lügen und Manipulationen nachhalf, oder aber als Hochstapler seine Identität frei erfunden hatte.²²⁵ Eine weitere Form devianten Verhaltens betrifft Almosenfahrer, die dem Schein nach konvertierten, um in der Zuwanderergesellschaft die Unterstützung für ihr Anliegen zu erhöhen.²²⁶

Beginnen wir mit zwei Beispielen betrügerischer Almosenfahrer. Der Diakon Serapheim von Mytilene, mit weltlichem Namen Stephanos Pogonatos, sollte später

224 Wagner 2006, S. 28; Pállfy 2007, S. 62. Zu Betrugsfällen im Rahmen der Kollekten des Trinitarierordens zur Befreiung von Sklaven im Osmanischen Reich oben, S. 113, Anm. 139. Zu Betrugsfällen im Zusammenhang des orthodoxen klerikalen Fundraisings (der *zeteia*) im Osmanischen Reich und im venezianischen *stato da mar* Angelomati-Tsoungaraki 2007, S. 277–283 sowie in Russland Karras 2010, S. 438 f. und Chrissidis 2017, S. 142–149. Zu falschen armenischen Bischöfen auf Almosenfahrt Santus 2021.

225 Kollmann definiert „Hochstapelei“ als das „sich zum eigenen Vorteil als etwas anderes, besseres Ausgeben“ (Kollmann 2015, S. 15). Im Deutschen sei das Wort „Hochstapler“ im Bereich des Bettlerwesens verwurzelt: „Linguisten vermuten ihren wörtlichen Ursprung im Rotwelschen, der Geheimsprache der Bettler, Gauner und Umherziehenden. Ein *Stappler* oder *Stabeler* ist danach ein reisender, falscher Bettler. Die Vorsilbe „Hoch“ steigert das Ganze im Sinne von notorisch“ (ebd., S. 14).

226 Zur Präsenz griechisch-orthodoxer Almosenfahrer im Königreich Neapel und an der Römischen Kurie, wo zahlreiche Scheinkonversionen zum katholischen Glauben oder die Annahme der Union mit Rom durch solche Migranten überliefert sind, Falcetta 2016, S. 9 f., 85, 127 f., 132. Auch osmanische Griechen, die wegen der Schädigung ihres Besitzes durch Korsaren vor Malteser Gerichten klagten, simulierten eine Zugehörigkeit zur katholischen Kirche, um ihrem Anliegen zum Erfolg zu verhelfen, s. Greene 2010, S. 159 f. Santus erkennt in der Übernahme des katholischen Glaubens eine weit verbreitete Strategie, die ostchristlichen Migranten in Rom bei der Realisierung ihrer Ziele behilflich war, s. Santus 2020a, S. 242 und zum Konversionsritual ebd., S. 244 f.

als einer der griechischen Studenten an den Bildungsanstalten der Pietisten in Halle und als Mitarbeiter von Heinrich Wilhelm Ludolf in London auf sich aufmerksam machen.²²⁷ Serapheim wird in der Forschung mit dem Sammlernetzwerk von Athanasius Paulus, Athanasius Dorostamus und Theoklitos Polyeidis in Verbindung gebracht.²²⁸ In einer polemischen Schrift aus dem Jahre 1714 seines Kommilitonen in Halle, dem Thessalioten Alexander Helladius, wird Serapheim vorgeworfen, sich als falscher Almosenfahrer betätigt zu haben. Vor dem Beginn seiner *perambulatio* soll er am Patriarchenhof in Konstantinopel ein Amtssiegel gestohlen, anschließend in Europa ohne kirchlichen Auftrag Spendengelder gesammelt haben.²²⁹

Das zweite Beispiel steht ebenfalls im Zusammenhang pietistischer Quellenüberlieferung. Es wird vom Orientreisenden Stephan Schultz (1714–1776) und späteren Direktor des *Institutum Judaicum et Mohammedicum* in Halle überliefert. Schultz berichtet von Gerasimos Ablonita, dem Bischof von Kreta. Ungünstiger Weise hatte Ablonita Stephan Schultz und Albrecht Friedrich Woltersdorf, die in den 1750er Jahren das Osmanische Reich bereist hatten, aber nie nach Kreta kamen, als Kronzeugen seiner kirchlichen Amtswürde angegeben, da sie ihn angeblich in seinem Bischofssitz auf Kreta aufgesucht hätten.²³⁰ Schultz brachte Ablonita übrigens mit den ‚Prinzen vom Berg Libanon‘ in Verbindung und stellte osmanische Migranten unter den Pauschalverdacht des Betrugs und der Unaufrichtigkeit.²³¹ Ablonita und Serapheim teilten zudem ein typisches Charakteristikum des Hochstaplers: Sie wechselten – wenn ihnen der Boden zu heiß wurde – ihre Kleider und veränderten ihr äußeres Erscheinungsbild.²³²

227 Serapheim wirkte als Lektor an der neugriechischen Ausgabe des Neuen Testaments mit, die Ludolf 1703 in London drucken ließ. Das gegen die orthodoxe Kirchenleitung polemisierende Vorwort, das er im Auftrag Ludolfs beisteuerte, führte dazu, dass er 1705 aus dem geistlichen Stand entfernt wurde (Moennig 2003).

228 Tsakiris/Makridis 2015, S. 190; vgl. Pissis 2018.

229 Helladius 1714, S. 252. Dies ereignete sich ca. 1697. Er reiste nach Paris, Rom, Venedig, Wien und Moskau.

230 „Dies ist der betrügerische Ablonita, welchen ich und mein seliger Woltersdorf wohl in Europa, z. E. in Marburg gesprochen; aber in seiner Residenz zu Creta nicht besuchen haben können, weil wir dahin nicht gekommen sind“ (Schultz 1776, S. 161 f.). Zur Reise von Schultz ins Osmanische Reich (1752–1756) Haas 2018.

231 „mit dem obbemeldeten Bischof von Candia [Ablonita, St.Sa.] eben solche Bewandniß, wie mit den angeblichen Prinzen vom Berge Libanon. Alle solche Leute, die wol wirklich aus dem Orient kommen; sind nicht grossentheils, sondern durchgängige Betrüger“ (Schultz 1773, S. 57).

232 Ablonita wurde sowohl „mit seinem bischöflichen Griechischen Habit, und grossen Bart“ gesichtet, als auch in „Teutscher kurzer Kleidung und ohne Bart“ (Schultz 1773, S. 56). Als Serapheim 1703 in London in den Verdacht geriet, ein minderjähriges Mädchen vergewaltigt zu haben, soll er seinen Bart abrasiert haben und unerkannt das Land verlassen haben (Helladius 1714, S. 254). 1704

Schwieriger ist es, den betrügerischen Charakter der Praktiken von Athanasius Dorostamus und Theoklitos Polyeidis als Almosenfahrer einzuschätzen, obwohl sie die zwei Gestalten aus dem hier vorgestellten Migrationsregime sind, die mit Abstand an meisten Spuren in den Archiven des Alten Reichs hinterlassen haben. Im Folgenden soll herausgestellt werden, dass Dorostamus und Polyeidis nicht Hochstapler im engeren Sinne des Wortes waren, sondern (zumindest ursprünglich) legitime kirchliche Akteure, die jedoch ihrem Unternehmen mit betrügerischen Mitteln zum Erfolg verhalfen. Außerdem soll es im Folgenden anhand dieses Beispiels allgemein um die von Pragmatismus gekennzeichnete Haltung gehen, die die Obrigkeiten im Alten Reich gegenüber verdächtigen Almosenfahrer einnahmen.

Athanasius Dorostamus, Theoklitos Polyeidis und ihre Partner: Almosenfahrer mit offiziellem Auftrag und gefälschten Sendschreiben

Dorostamus und Polyeidis haben gemeinsam, dass ihre Aufenthalte im Alten Reich Sternstunden und Tiefpunkte erlebten. Gemeinsam ist ihnen zudem, dass sie nicht nur als Almosensammler in Erscheinung traten (wie etwa die Griechen aus der Überlieferung von Crusius und Arnold). Es sollen nun folgende drei Aspekte beleuchtet werden: *Erstens* soll anhand der Praktiken von Dorostamus und Polyeidis sowie ihrer Partner Athanasius Paulus und Chrysanthos vom Pantokratorkloster deren Operieren als Gruppe herausgestellt werden. *Zweitens* wird auf ihre Produktion gefälschter Dokumente eingegangen. *Drittens* soll ihre Gruppe in den Zusammenhang eines größeren Netzwerks gestellt werden, indem auf ihre Zugehörigkeit zum sog. Konstantinsorden eingegangen wird. Die orthodoxen Mitglieder dieses Ordens, der von 1720 bis 1735 von einem Hochstapler und angeblichen Sproß des byzantinischen Kaisergeschlechts der Palaiologen (Ioannes IX. Palaiologos alias Jean Antoine Lazier aus Aosta) angeführt wurde, verfolgten in den 1720er und 30er Jahren (der Zeitspanne der größten habsburgischen Expansion auf dem Balkan) eine politische Agenda, die auf die Befreiung Konstantinopels und der „europäischen Türkei“ abzielte.²³³

L) Die Provenienz vom Athos und insbesondere vom Iviron-Kloster ist ein verbindendes Element zwischen den hier interessierenden Personen. Man war in Konstantinopel auf die Fähigkeiten des Dorostamus, dessen Alter Elßner im Jahre 1736 mit 46 Jahren angibt, infolge seiner Kollekte (*ziteia*) aufmerksam geworden, die er 1727 erfolgreich im venezianischen *stato da mar* (Korfu, Zante, Kephalaria)

wurde er in Moskau ohne klerikale Robe gesichtet (H. W. Ludolf an Stöcken, aus Danzig, 22. Juli 1704, AFSt/H D23, fol. 148r-149v, 149r).

²³³ Zum Konstantinsorden und seinen politischen Zielstellungen Olar 2011, Sainy 2018, Gastgeber 2018.

durchgeführt hatte. Im Verhör in Stuttgart und an anderen Orten des Reichs stellte er sich als Archimandrit aus Konstantinopel vor, der direkt dem Patriarchen unterstand. Laut seinem (gefälschten) patriarchalen Sendbrief war er zum Zeitpunkt seiner Aussendung „Exarch der Athos-Klöster“ (vorher sei er Archimandrit im Bistum von Braila in der Walachei gewesen). Vom englischen Gesandten in Konstantinopel Everard Fawkener (1694–1758) ließ er sich 1739 schriftlich geben, dass er „Archimandrit, und Abt des Klosters der Jungfrau von Niviro [Iviron] auf dem Berg Athos“ sei.²³⁴

Polyeidis, dessen im Alten Reich mitgeführtes Stammbuch heute im Ivion-Kloster aufbewahrt wird, hatte ebenfalls eine leitende Funktion in diesem Athos-Kloster inne. Er stammte aus einer reichen Kaufmannsfamilie aus Adrianopel ab. Graf Casimir von Sany-Wittgenstein gab 1732 sein Alter mit 33 Jahren an. Im Februar 1730 wurde er angeblich vom Patriarchen von Antiochia Sylvestros I., der selber früher dem Ivion-Kloster angehört hatte und dort ausgebildet worden war, zum Vorsteher aller Athos-Klöster ernannt. Vorher, von 1719 bis 1724, war er Geistlicher der griechischen Gemeinde in Tokaj (Ungarn) gewesen.²³⁵

Beide Personen standen somit zum Athos in Verbindung und hatten vormals an Orten Kirchenämter versehen, die nicht weit von der damaligen Habsburgisch-Osmanischen Grenze lagen (Braila, Tokaj). Auch der Zweck ihrer Spendensammlungen war ident: Die Befreiung von Christen aus der Sklaverei, die nach dem Krieg auf der Peloponnes (Morea) ihre Freiheit verloren hatten. Von Hamburg kommend, besuchte Polyeidis den Dorostamus 1736 in Berlin.²³⁶ Schließlich waren beide, wie gleich zu erörtern sein wird, Mitglieder des Konstantinsordens. Beide präsentierten sich als Anführer größerer Gruppen, auch wenn nur wenige ihrer Mitarbeiter (wie Paulus und Chrysanthos) namentlich fassbar sind.²³⁷

234 Siehe den Geleitbrief Fawkeners, vom 27. September 1739, in Elßner 1747, S. 47. Vgl. Elßner 1737, S. 3–5. Unter seinen Habseligkeiten fanden die Ermittler in Stuttgart ein „Kupfer großes Signet von seiner ersten Abtey Braila“ (Inventar, HSTAS, A 202, Bü 1692, Nr. 4). Zur Kollekte von 1727, in der Gelder zum Wiederaufbau des durch einen Brand zerstörten Patriarchensitzes gesammelt wurden, Angelomati-Tsoungaraki 2007, S. 262, 288.

235 Polyeidis 1736, Frontispiz. Zur Vita Elßner 1737, S. 344 f.; Sathas 1868, S. 470 f.; Zaviras 1872, S. 320. Zu Sylvestros I. Kitromilides 2002, S. 252 f.

236 Elßner 1737, S. 343 f. Polyeidis sei „zu gleicher Zeit verschickt“ und Dorostamus' „Bekannter“ (ebd.).

237 In einem der Dokumente, die Polyeidis in der Grafschaft Nassau-Dietz vorlegte, ist von zwölf Emissären die Rede, denen er vorstand. Paulus gestand hingegen in Herzogenbusch, „daß eine gleich lautende Vollmacht [wie die seinige] auch einem, Theoclitus Polidies [sic.] und anderen Emissarien mehr gegeben worden“ (Elßner 1747, S. 26). Dem Chrysanthos begegnete Dorostamus erst 1737 in Livorno. Bei seiner Abreise aus Konstantinopel sei er von „deux sacerdots Grecs, només Nicolas Crispo et Vicent Justinien“ begleitet worden, s. Verhörprotokoll, HSTAS, A202, Bü 1692, Frage Nr. 26.



Abb. 6: Porträt von Theoklytos Polyeidis aus dessen *Heiliger Posaune des Glaubens* (Neubrandenburg 1736). Der Kupferstich wurde von J. G. Schmidt in Braunschweig im Jahr 1733 angefertigt.

Trotz dieser offenkundigen Verbindungen bestritt Dorostamus vehement, etwas mit der Sammlungskampagne des Polyeidis (und des Paulus) zu tun zu haben. Den



Abb. 7: Porträt von Athanasius Dorostamus aus Jakob Elßners *Neuester Beschreibung derer griechischen Christen in der Türrkey* (Berlin 1737). Kupferstich von Georg Friedrich Schmidt (1712-1775), dem späteren Hofkupferstecher Friedrichs II.

Stuttgarter Behörden konnte er 1738 präzise Angaben zu deren Sammlungstätigkeiten machen (etwa dass Polyeidis von seinem Kloster und vom Patriarchen zur Sammlung beauftragt worden sei und sich 1733 in Russland aufgehalten habe). Er behauptete jedoch, ihm letztes Mal im Jahre 1715 oder 1716 auf dem Athos persönlich begegnet zu sein.²³⁸ Elßner tischten die beiden Griechen in Berlin die Lüge auf, dass Polyeidis „nicht Allmosen halber“ im Alten Reich weile,

sondern Länder zu besehen, auf eigene Kosten, als eines reichen Kauffmanns zu Adrianopel Sohn, sich einige Jahre in der Fremde aufgehalten, und itzt über Venedig nach Hause gehet, Bischoff in einer Stadt unweit dem Berg Athos zu werden.²³⁹

Dass sie ihre institutionellen Verbindungen herunterspielten, ist eine Konsequenz der Verurteilung und Hinrichtung des Athanasius Paulus in Herzogenbusch (Nordbrabant) im Sommer 1736. Von Paulus' Betrügereien war man in den (protestantischen) Territorien des Alten Reichs bestens unterrichtet. Zur Verhaftung und zum Verhör des Dorostamus und seines Begleiters Chrysanthos war es in Stuttgart im Frühjahr 1738 nicht etwa wegen eines konkreten Fehlverhaltens der beiden gekommen, sondern weil man sie mit Paulus und Polyeidis in Verbindung gebracht hatte.²⁴⁰ Elßner fühlte sich verpflichtet, seinen ehemaligen Gast Dorostamus vor Anschuldigungen in Schutz zu nehmen, wonach dieser in die Betrügereien des in Herzogenbusch Gehängten verstrickt gewesen sei, weshalb er 1747 die gesamte Prozessakte des Paulus abdrucken ließ.²⁴¹ Übrigens hatte auch Athanasius Paulus bei seinem Verhör behauptet, Archimandrit des Iviron-Klosters zu sein, wohingegen er laut den Quellen, in denen wir ihm 1731/32 an der Seite des Polyeidis in der Reichsstadt Frankfurt a. M. und in verschiedenen Reichsgrafschaften (Hanau, Hohenlohe-Kirchberg, Nassau-Dietz) begegneten, ein einfacher Mönch war. Er war

238 Verhörprotokoll, Frage Nr. 74. In Frage Nr. 77 bestritt er auch jegliche Verbindung oder Bekanntschaft zu Athanasius Paulus, über dessen Hinrichtung in Holland die Behörden in Stuttgart informiert waren.

239 Elßner 1737, S. 343 f.

240 Bei der Verhaftung wurde ihnen mitgeteilt, „wie einige Nachrichten eingeloffen, welche sie beyde Ihrer vorschützenden Mission halber in starcken Verdacht setzten“ (Schreiben an den Herzog, Stuttgart, 27. Januar 1738, wie oben). Vgl. den in der Ermittlungsakte enthaltenen Brief des Hofpredigers in Siegen Nicolas Gürtler an den Tübinger Theologieprofessor Christoph Matthäus Pfaff, der nicht bloß über die Hinrichtung des Paulus informiert, sondern schwere Vorwürfe gegen Polyeidis erhebt, s. Brief vom 1. Februar 1735, HSTAS, A202, Bü 1692, Nr. 2.

241 Elßner 1747, S. 1–53. Von „vornehmen Ort“ habe Elßner Nachfragen erhalten, „ob nicht unser Athanasius der gehenckte sey“ (ebd., S. 4). Laut der *Berlinischen Bibliothek* habe man „in den öffentlichen Zeitungen“ lesen können, „daß ein griechischer Mönch, der ebenfalls Allmosen gesamlet, und dessen Betrügereyen man entdecket hatte, zu Hertzogenbusch sey aufgehenckt worden“ (Bd. 2, 1747, S. 179 f.).

also vermutlich in die Rolle seines Vorgesetzten Polyeidis geschlüpft.²⁴² Die Verbindungen zwischen den drei Akteuren werden noch deutlicher werden, wenn wir uns nun ihrer Aktivität als Urkundenfälscher zuwenden.

II.) Im Verhör des Athanasius Paulus, dessen Alter im Verhörprotokoll von 1736 mit 56 Jahren angegeben wird, lenkten die Ermittler das Gespräch auf verdächtige Merkmale, die man an den Akkreditierungsschreiben des Beschuldigten festgestellt hatte. Ihn im Hinblick auf diese lateinischen und griechischen Urkunden mit ‚kommunikativen Mitteln‘ zu einem Geständnis zu bringen, fiel leicht, weil er offensichtlich wegen mangelnder sprachlicher und schriftlicher Fertigkeiten nicht in der Lage war, deren Inhalte zu verstehen. Die Verhörenden konnten ihren Wissensvorsprung so einsetzen, dass sich der Angeklagte in immer unauflösbarer Widersprüche verstrickte. Paulus konnte nicht angeben, wo und wann ihm sein patriarchales Sendschreiben ausgestellt oder übergeben worden war. Er führte es übrigens in lateinischer und deutscher Übersetzung bei sich und behauptete, dass sich das griechische Original im Besitz seines Kollegen Polyeidis befände. Im Widerspruch zu seiner Vorstellung als Kollektant für das Hl. Grab in Jerusalem stehend war in seinem Patent von anderen Zwecken der Sammlung die Rede war. Den Ermittlern fiel schließlich auf, dass am Patent stümperhaft Veränderungen vorgenommen worden waren. Die Schuld dafür versuchte der Angeklagte seinem Vorgesetzten Polyeidis in die Schuhe zu schieben:

Daß in seinem Original-Patent nicht geschrieben, daß er zu Lösung der Slaven collectiren solle, sondern nur allein zum Aufbringen des Tributs, welchen die Kirche jährlich an dem Sultan bezahlen müsse; daß aber oben gemeldeter Theoclitus Polidies [sic] ihm bekandt gemacht, daß das Wort Tribut geändert, und in die Stelle gesetzt wäre zur Lösung 8800 Slaven, unter dem Vorwand, daß, wann das Wort Tribut darinnen bleibe, die Collecte bey fremden Nationen nicht viel einbringen würde.²⁴³

Wenn das stimmt, hatte Polyeidis also geraten, in das Dokument manipulativ einzugreifen und statt der Steuerschuld der Kirche gegenüber dem Sultan den Freikauf von Sklaven als Zweck anzugeben, um damit den Ertrag der Kollekte „bey fremden Nationen“ zu steigern. Ebenfalls für Fälschungen gehalten wurden ein päpstliches

242 Laut Elßner (1747, S. 22) war Paulus, mit weltlichem Namen Paulus Thomich, in Belgrand geboren. Sein Vater stammte aus Ragusa. Er gab sich als Vicar vom Hl. Grab und als Archimandrit vom Ivron-Kloster aus.

243 Ebd., S. 27. Untersucht wurden hier „zwey gedruckte Briefe, deren einer auf Papier und hinten mit Pergament befestiget, der andere auf Pergament allein gedruckt, beyde in Lateinischer Sprache, doch so, daß unter letzterer eine hochdeutsche Ubersetzung gefügt, und von dem Notarius Frantz Albrecht Steinheisser vidimiret gewesen“ (ebd., S. 28f.). Athanasius wurde „ausser Bank und Pein“, also ohne Folter, verhört.

„Recommendations-Schreiben“ vom 20. April 1731, das vom Kardinal Pietro Ottoboni (1667–1740) unterzeichnet war, sowie ein Patent „auf Pergament mit hochdeutschen Buchstaben geschrieben“ und am 27. Oktober 1730 „auf Ordre des Hof-Kriegs-Raths in der Kantezey zu Wien“ ausgestellt.²⁴⁴

Wie sieht es aber mit den Papieren aus, die die ‚Köpfe‘ der Gruppe, Polyeidis und Dorostamus, bei sich hatten? Mehrere Amtsstellen und Gelehrte im Alten Reich kamen nach einer akribischen Überprüfung ihrer Dokumente und insbesondere ihrer patriarchalen Sendbriefe zum Ergebnis, dass diese echt und unverdächtig seien.²⁴⁵ Auch in Stuttgart kamen die von der Regierung wegen ihrer Griechischkenntnisse hinzugezogenen ‚Experten‘ überein, dass an Dorostamus’ Legitimationsschreiben nichts Verdächtiges festzustellen sei.²⁴⁶ Dabei hätten sie bloß das 1737 im Druck erschienene Werk Elßners konsultieren brauchen, das das patriarchale Sendschreiben des Dorostamus im griechischen Original und mit deutscher Übersetzung abgedruckt hatte, um auf gravierende Unstimmigkeiten zu stoßen. Offensichtlich hatte er in Berlin ein anderes Dokument als in Stuttgart vorgezeigt. Denn die von Elßner veröffentlichte Urkunde trägt als Ausstellungsdatum den 1. Mai 1734, jene in Stuttgart den 1. Mai 1735.²⁴⁷ Höchst verdächtig ist aber vor allem, dass sowohl das bei Elßner abgedruckte Dokument als auch die Stuttgarter Informationen zur besagten Urkunde einen nichtexistenten ökumenischen Patriarchen Paisios III. als Aussteller verzeichnen.²⁴⁸

244 Siehe die Beschreibung dieser beiden Dokumente, die Paulus bei sich hatte, ebd., S. 35.

245 Elßner 1737, S. 19, 28–44; Stuß 1733; Casimir von Sayn-Wittgenstein 2019, S. 562.

246 In seinem Gutachten kommt der Gymnasialprofessor Ramsler zum Ergebnis, dass er in den Dokumenten „nichts verdächtiges deutlich ersehen“ konnte (vom 1. Februar 1738, HSTAS, A 202, Bü 1692, Fasz. D).

247 Es besteht auch exakt ein Jahr Diskrepanz zwischen den Angaben, die der Grieche in Berlin und in Stuttgart zum Verlauf seiner Tourne und zum Reisetinerear machte. In Stuttgart gab er an, seine Almosenfahrt im Sommer 1735 angetreten und sich im April 1736 in Berlin aufgehalten zu haben. Bei Elßner liest man, dass er im Sommer 1734 im Osmanischen Reich aufbrach und zur Osterzeit 1735 in Berlin eintraf, s. Elßner 1737, S. 44.

248 Tatsächlich waren in den 1730er Jahren folgende Patriarchen im Amt: Paisios II. (1726–1732), Jeremias III. (9.1732–3.1733), Serapheim I. (3.1733–9.1734), Neophytos VI. (1734–1740). Das in Stuttgart vorgezeigte Dokument wird in der Ermittlungsakte wie folgt beschrieben: „Nr. 1 Eine auff Pergament in Griech. Sprache geschriebenes und von dem allgemeinen Patriarchen Paesio III. zu Constantinopel ihm ertheilte Legitimation. dd. New Rom zu St. Georgi den 1.ten May 1735“. Die Titulatur des Dokuments, das bei Elßner abgedruckt ist, lautet: „ΠΑΙΣΙΟΣ ΤΡΙΤΟΣ ΕΛΕΩ ΘΕΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΙΟΣ ΚΟΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ ΝΕΑΚ ΡΩΜΗΣ ΚΑΙ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟΣ ΠΑΤΡΙΑΡΧΗΣ“ (Elßner 1737, S. 20). Tsakiris/Makridis 2015, S. 166 halten dieses Sendschreiben für eine Fälschung. Wenig überzeugend ist die Annahme, dass die besagte Ungereimtheit auf einen Abschreibefehler Elßners zurückzuführen ist (etwa Iliakopoulos 1893, S. 316).

Polyeidis verwendete einige Jahre zuvor, in den frühen 1730ern, hingegen ein am 1. Januar 1731 in Konstantinopel von Paisios II. ausgestelltes und vom Jerusalemer Patriarchen (Chrysanthos Notaras) sowie vom Antiochener Patriarchen (Sylvestros I.) mitunterzeichnetes Patent.²⁴⁹ Die in der Grafschaft Waldeck in deutscher Übersetzung gedruckte Fassung dieses Dokuments informiert uns, dass es auch von weiteren vierzehn Metropolitern und Bischöfen signiert war, darunter der Metropolit von Karlowitz/Belgrad Mojsije Petrović, der bereits 1730 verstorben war (!).²⁵⁰ Als Abschrift aus der Grafschaft Nassau-Dietz überliefert ist hingegen ein ebenso verdächtiges Dokument, das für Polyeidis in Karyes, der Hauptstadt der Mönchskongregation auf dem Berg Athos, ausgestellt und von allen 20 Äbten der dortigen Klöster signiert wurde. Es wurde ebenfalls am 1. Januar 1731 ausgestellt und trägt auch die Unterschriften der gleichen Patriarchen und Bischöfe, die die soeben besprochene Urkunde zierten. Ebenfalls im Konvolut aus Dietz als Kopie enthalten ist eine von Sylvestros I. ausgestellte Bestallungsurkunde, die Polyeidis zum Vorsteher der Athos-Klöster machte.²⁵¹

Inhaltlich fällt an den beiden Legitimationsurkunden von Paisios II. des Polyeidis – dem Waldecker Druck und der Abschrift aus Dietz – im Unterschied zu jener des Dorostamus auf, dass sie allgemein von einer stärker pathetischen Sprache gekennzeichnet sind. Nur in Polyeidis' Urkunden ist vom Schicksal nichtorthodoxer versklavter Christen im Osmanischen Reich die Rede und von der drohenden Zwangskonversion der zu befreienden Gefangenen durch die Türken.²⁵² Die

249 Sylvestros I. unterlag 1731, dem Jahr der Ausstellung des Dokuments und der Zuwanderung des Polyeidis ins Alte Reich, dem mit Rom unierten Kandidat für das Patriarchat von Antiochia Kyrillos VI. Tanas, s. oben, S. 137f.

250 *Das Schreiben Des Allerheiligsten Patriarchen Paisii und Eines ganzen Synodi Woraus Theocletus Polyides hochwürdigster Abbt des heiligen Berges Athonos die Gewißheit Seiner Legation an die Occidentalische Kirche ungezweifelt darthut*, AFSt/M5 C 5: 16. Das griechische Original dieses Dokuments zitiert Stuß 1733.

251 Hessisches Hauptstaatsarchiv, Wiesbaden, HHStAW, Bestand 171, Nr. C 239, Kollektivsachen Nassau-Diez, 1619–1740, Dokumente Nr 1–4. Die in Majuskeln geschriebenen Titel der griechischen Urkunden lauten: 1) ΣΙΛΒΕΣΤΡΟΣ ΕΛΕΩ ΘΕΟΥ ΠΑΤΡΙΑΡΧΗΣ ΤΗΣ ΜΕΓΑΛΗΣ ΘΕΟΥ ΠΟΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ („Sylvestros von Gottes Gnaden Patriarch der großen göttlichen Stadt Antiochia“), ausgestellt in Karyes, 13. Februar 1730; 2) ΟΙ ΤΩΝ ΕΝ ΤΩ ΑΓΙΩ ΟΡΕΙ ΤΟΥ ΑΘΩΝΟΣ ΜΩΝΩΝ ΠΡΟΕΚΤΩΝΤΕΣ ΗΓΟΥΜΕΝΟΙ ΤΕ ΚΑΙ ΟΙ ΛΟΙΠΟΙ ΕΝ ΧΡΙΣΤΩ ΑΔΕΛΦΟΙ ΜΑΡΤΥΡΟΥΜΕΝ („Die obersten Äbte aller Klöster auf dem Heiligen Berg und alle anderen Brüder im Herrn bezeugen...“), Karyes, 6. Januar 1730.

252 „gar viele, nicht nur von den Unsern, sondern auch von andern Nationen und Völkern, die sich zur christlichen Religion bekennen, in die Gefangenschaft seyen gebracht worden, welches sonderlich aber in dem Moreischen Kriege geschehen“ (ebd., fol. 6); „daneben haben sie auch viele mit Gewalt beschnitten“ (ebd., fol. 7); vgl. im Dokument aus Dietz die Formulierung „αναγκαζόμενοι την περιτομήν επιδέχονται“ (ebd.).

patriarchalen Briefe von Dorostamus und Polyeidis haben gemeinsam, was jedoch im Vergleich zu den Papieren der Almosenfahrer aus anderen Überlieferungssträngen eher ungewöhnlich ist, dass in der Anrede die einzelnen Reichsstände recht akkurat aufgezählt werden (Kaiser, Kurfürsten, Herzöge, Grafen, „Durchlauchtigste Fürsten des H.R.R. [Heiligen Römischen Reich]“, „Republiquen“, Erzbischöfe, Bischöfe, Äbte/Äbtissinnen).

Weitere Verwirrung bei der Beurteilung der Papiere von Dorostamus und Polyeidis stiftet ein Dokument, das sich in Russland, in der Sammlung Nikolas Likhatcheff, erhalten hat. Es wurde für einen anderen Almosensammler, für den Metropolit von Patras „Paisios Emmanouil Pogonatos“ (Παΐσιον Εμμανουήλ Πωγωνάτου), erneut vom fiktiven ‚Paisios III.‘ ausgestellt. Diese Urkunde, die wörtliche Übereinstimmungen zu Dorostamus’ Sendbrief aufweist und wohl mit dessen Sammlung in einem Zusammenhang steht, trägt den 1. Mai 1731 als Datum, wobei unklar ist, wie diese (für eine Fälschung gehaltene) Urkunde nach Russland kam.²⁵³ Beigefügt war ihr ein Patent, das vom Hofkriegsrat in Wien im September 1733 für den Metropolit von Patras und seine drei Begleiter (einem weiteren Kleriker, seinem Übersetzer und seinem Diener) ausgestellt wurde.²⁵⁴

Eine genaue Analyse der patriarchalen Urkunden, die die Angehörigen des Netzwerks von griechischen Almosensammlern in den 1730er Jahren benutzten, bringt Ungereimtheiten zum Vorschein, wie fiktive Patriarchen, divergierende Ausstellungsdaten gleichlautender Dokumente, ja selbst die Toten leisteten in ihnen bisweilen ihre Unterschrift. Falls es sich nicht um komplett neu fabrizierte Dokumente handelte, so wurden zumindest im Nachhinein Veränderungen an ihnen vorgenommen. Auch wäre zu erwägen, ob diese Papiere alle auf eine authentische Urkunde zurückzuführen sind, die von Paisios II. und anderen hohen Klerikern ausgestellt wurde. Weil dieser ungünstiger Weise bereits 1732 aus dem Amt ausgeschieden war und sich während ihres langwierigen Aufenthalte im Alten Reich der zeitliche Abstand zum ursprünglichen Ausstellungsdatum vergrößerte, sahen sich die griechischen Migranten womöglich gezwungen, Namen, Titel und Daten zu ‚aktualisieren‘. Eine Erklärung für die Betrügereien des Polyeidis könnte auch darin liegen, dass sein Auftraggeber und Patron Sylvestros I. von Antiochia als Folge des Schismas in der syrisch-orthodoxen Kirche an Macht und Einfluss verloren hatte. Ihre Erfahrung als Almosensammler hatte den beiden Griechen außerdem gezeigt,

253 Papadopoulos-Kerameos 1907, S. 12–15; Tsakiris/Makridis 2015, S. 185f. Es sei daran erinnert, dass auch der im Verdacht der Hochstapelei stehende Almosensammler Serapheim von Mytilene mit weltlichem Namen Pogonatos hieß. Mit einer Ausnahme signieren in beiden Texten – in jenem von Dorostamus und des Metropoliten von Patras – dieselben Metropoliten (statt Ioakim von Thessaloniki in Dorostamus’ Dokument hier Ioannikos von Braila).

254 Papadopoulos-Kerameos 1907, S. 15–17.

dass es, um Empathie zu wecken, vorteilhaft war; mit detaillierten Angaben zum Zustand der versklavten Christen aufzuwarten, weshalb sie die Urkunden entsprechen ‚umschrieben‘. Im Unterschied zur Vorgehensweise anderer/früherer Almosensammler fällt schließlich auf, dass sie derivative Texte benutzten, wie gedruckte Exemplare deutscher oder lateinischer Übersetzungen, die den Abstand zum (ge- oder verfälschten) griechischen, handschriftlichen Original vergrößerten. Dies erschwerte es, die Fälschungsaktivitäten der beiden Griechen aufzudecken. Aus welcher ‚Werkstatt‘ die fabrizierten Dokumente des Dorostamus und Polyeidis kamen, lässt sich eventuell feststellen, wenn wir auf ihre Verbindungen zum Konstantinsorden blicken.

III.) Der seit dem 16. Jahrhundert in den Quellen überlieferte Konstantinsorden (oder *Konstantinischer Ritterorden des Heiligen Georg*) leitete sich von den byzantinischen Kaisern ab. Er setzte gewissermaßen die Existenz des an die Osmanen verlorengegangenen Oströmischen Reiches auf symbolischer Ebene fort. Obwohl seit 1699 das Haus Farnese den Titel des Großmeisters innehatte, wurde 1720 in Wien auf der Grundlage einer fiktiven Genealogie und gefälschter Adelspatente Ioannes IX. Palaiologos (alias Jean Antoine Lazier aus Aosta) durch Karl VI. zum Großmeister ernannt. 1735 folgte dem Hochstapler Lazier Radu Cantacuzino (1699 – 1761) ins Amt, der sich tatsächlich auf eine byzantinische Abstammung berufen konnte. Er war der Sohn des 1716 wegen seiner Verbindungen zum Hause Österreich gewaltsam abgesetzten Herrschers der Walachei Stephanos Cantacuzino. 1746 fiel Radu bei den Habsburgern in Ungnade und musste sein Amt aufgeben.

Der von Karl VI. und Prinz Eugen von Savoy geförderte Orden stellte nicht bloß Adelspatente aus – eine prächtige Einnahmequelle für Lazier und für das exilierte Geschlecht der Cantacuzino –, sondern beanspruchte in Lehensurkunden die Herrschaft über Territorien eines zu gründenden *Sacrum Romanum Imperium Orientale et Byzantinum*; schließlich ging es dem Großmeister Radu Cantacuzino und dessen Bruder Konstantin darum, den walachischen Thron zurückzugewinnen. Der Orden verlieh Titel und Ansprüche auf noch zu ‚befreiende‘ Gebiete im Osmanischen Reich. Auch griechische, serbische und walachische Kleriker und Händler gehörten dem Orden an. Neuaufgenommenen wurde in gefälschten Dokumenten eine ‚byzantinische Abstammung‘ bescheinigt.²⁵⁵ Der Orden verbreitete Hoffnungen auf eine Wiederbelebung von Byzanz, die vom Habsburger Hof unterstützt wurden.

255 Gastgeber 2018, S. 359, 365; Olar 2011, S. 392. Mitglieder waren etwa ein Adelige aus Thessaloniki namens Ioannes de Mosco (seit 1736) und der uns unten noch interessierende Hofmediziner und Vorsteher der von Händlern gegründeten Bruderschaft zum Hl. Georg in Wien Georgios Trapezuntios (seit 1723), s. unten, S. 318 f.

In welcher Beziehung standen nun unsere Almosenfahrer zum Orden? Einige der Papiere, die in Dorostamus' Koffern gefunden wurden, sowie die kryptischen Angaben, die er den Verhörenden zu einer ‚Geheimmission‘ machte, bringen uns auf die Spur seiner Verbindungen zum ominösen Konstantinsorden. Er teilte in Stuttgart mit, dass er vor seiner jetzigen Aussendung als Almosenfahrer bereits 1732 im Auftrag verschiedener griechischer Bischöfe („quelques Eveques Grecs à Constantinople“) nach Wien geschickt worden sei. Am Kaiserhof hatte er damals Materien verhandelt, die größte Diskretion verlangten, weshalb er in Stuttgart nicht gewillt war, hierüber Angaben fürs Protokoll zu machen, sondern sie nur unter der Zusage von Verschwiegenheit mündlich mitteilen könne. Er habe am Hof Verhandlungen geführt und obwohl der Held der Türkenkriege Prinz Eugen sein Anliegen eifrig unterstützte („non obstant que le Prince Eugene lui favorisoit beaucoup“), hätten die meisten Minister des Kaisers (unter ihnen Zinzendorf und Königseck) mit Skepsis auf seine Vorschläge reagiert.²⁵⁶ Was es mit dieser Geheimmission auf sich hatte, wurde dem Abschlussbericht der Stuttgarter Ermittler anvertraut: Es ging um Pläne, im europäischen Teil des Osmanischen Reichs einen Aufstand anzuzetteln.²⁵⁷ 1733 sei er auf Anweisung seiner Auftraggeber erneut nach Wien gereist, diesmal um vertrauliche Dokumente an Radu Cantacuzino („au Prince Cantacuzen resident à Vienne“) zu übergeben, die mit den besagten Plänen eines anti-osmanischen Aufstands in Verbindung standen.²⁵⁸ Als unter Maria Theresia ihr Stern am Wiener Hof sank, zettelten die Brüder Cantacuzino übrigens 1746 mitten im Erbfolgekrieg und in Absprache mit dem osmanischen Pascha von Belgrad eine anti-habsburgische Verschwörung an, die die Rebellion der orthodoxen Bevölkerungen im Banat zum Ziel hatte. Der Vorgang zeigt, wie ernst es den Akteuren mit ihren Umsturzplänen war.²⁵⁹

256 Verhörprotokoll, HSTAS, A202, Bü 1692, Fragen Nr. 24–25.

257 „Übrigens hat der Archimandrit [...] seine Eröffnung aus Beysorge, Er dörfte verrathen und dadurch nebst seinem Patriarchen vollkommen unglücklich werden, keinesweges ad Protocollum geben wollen, gleichwohlen aber auff ohnabläßiges Zureden, sich im discours vernehmen lassen, daß er schon in vorigen Jahren, als er zu Wienn gewesen, von seinem Patriarchen die Commission gehabt, Kay. Hof zu eröffnen, wie die Griechen, welche in der Europäischen Turkey 5. Millionen Persohnen ausmachen, sich wider die Ottomann. Pforte aufflaßen, und der Constantinopolit: Patriarch, nebst denen Erz-Bischöfen Ihre Kay. May. 300/m Mann aufstellen wolten, wann Allerhöchst dieselbe Sie nur mit Waffen /: welche man gar leicht durch Fiume über das Adriatische Meer nach Porto Durazzo, Corfu und so dann in Albanien, woselbst lauter Griechen sich aufhalten, transportiren könnte /: versehen, u. ihnen einen souverainen Prinzen, um von der Türcken Joch loß zu kommen, sezen würden“ (Gutachten der Regierungsräte Weimann und Feuerlin für den Vormund des Herzogs Karl Eugen, 1. Februar 1738, HSTAS, A 202, Bü 1692).

258 Ebd., Fragen Nr. 39–40.

259 Zur Verwicklung griechischer Händler in diese Verschwörung siehe unten, S. 320 f.

Dorostamus versah Botendienste für den Großmeister des Konstantinsordens Radu Cantacuzino. So fand man in Stuttgart unter seinen Habseligkeiten „[e]ine lateinische Copie eines ritter ordens Patent von Rudolfo Cantaguzzino Groß Prior; dd Wien den 17ten Jan: 1737“. Die Verhörenden, die offensichtlich noch nie etwas von diesem Orden gehört hatten, befragten den Griechen, was es damit auf sich hatte, woraufhin Dorostamus erläuterte, dass Cantacuzino als Nachfahre byzantinischer Kaiser vom Habsburger Kaiser in Wien das Privileg erhalten hatte, Ritter zu kreieren.²⁶⁰ Dorostamus stand in engem Kontakt mit dem Großmeister Cantacuzino. Dies streicht er im Brief an den Gothaer Superintendenten Ernst Salomon Cyprian von 1741 heraus, mit dem er sich um eine Aufnahme am Hof der Ernestiner bewarb. Der späteste erhaltene Brief des Dorostamus, vom Mai 1744 aus Pest abgeschickt, gleichermaßen sein letztes Lebenszeichen, ist an den Sekretär und ‚factotum‘ der Cantacuzino in Wien, Vladul Malaesco, adressiert. Der aus Moskau zurückgekehrte Dorostamus kündigt darin an, dass er Nachrichten vom dort weilenden Bruder Rados, Konstantin Cantacuzino, nach Wien bringen werde, aber wegen einer Erkrankung an der Weiterreise gehindert worden sei.²⁶¹ Es ist anzunehmen, dass auch Polyeidis für die Familie Cantacuzino und ihren Orden ähnliche Dienste verrichtete. Auch seine Mitgliedschaft im Orden ist belegt.²⁶²

Egal ob man den Konstantinsorden nun als ‚Geldbeschaffungsmaschine‘ für Hochstapler und exilierte Fürsten auffasst oder als seriöses politisches Projekt, ist anzunehmen, dass Dorostamus und Polyeidis sich im Rahmen ihrer Tätigkeiten für den Orden auch als politische Akteure verstanden. Es gibt zahlreiche Beispiele für den politischen Aktionismus migrierender griechisch-orthodoxer Kleriker. Im Russischen Reich, einer auch von Polyeidis und Dorostamus aufgesuchten Destination, verbreitete etwa Serapheim von Mytilene Pläne, wie man Konstantinopel mit gezielten Anschlägen auf die vor Anker liegende osmanischen Flotte leicht erobern könne.²⁶³ Alle drei Akteure (Dorostamus, Polyeidis, Serapheim) führten in

260 „Rp que l'Empereur Romain a donné le Privilege au Prince Cantagutzen, comme descendant de vieux empereurs Grecs, de creer des Chevaliers, nommé grand Torquat“ (Frage Nr. 64). „Eques torquatus“ war im Konstantinsorden ein Ordensgrad, der es erlaubte, die Ordenskette zu tragen.

261 Dorostamus an Malaesco (an den Logotheten Vladul, „λογοθέτι Κυβλαδούλα“), vom 30. Mai 1744, ÖNB, Supl. Graec., 131/1, fol. 1 r-v. Vgl. Brief von Dorostamus an Cyprian, 17. April 1741, in: FB Gotha Chart. A 443, 239r/v. Zu Malaesco Olar 2011, S. 395 f.

262 Olar 2011, S. 394. Ein Brief von Polyeidis an den Superintendenten Valentin Ernst Löscher in Dresden ist mit „Theocletus Episcopus et Torquatus Eques“ unterschrieben: aus Dresden, 13. November 1741, Uffenbach-Wolfsche Briefsammlung, Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, Sup. ep. 4^o 44, fol. 439r-440r; 440r.

263 Pissis 2018; ders. 2021, S. 209–211. Dokumente aus Moskau belegen, dass Serapheim dort für die politische Emanzipation der Griechen im Osmanischen Reich Werbung machte (Karras 2010, S. 440 f.).

Europa Ranzionssammlungen durch und gerieten in den Verdacht, Urkunden gefälscht und gesammelte Spendengelder veruntreut zu haben. Diese illegalen Aktivitäten begingen sie eventuell im Namen höherer politischer Ziele, wie die ‚Befreiung‘ Griechenlands oder die Wiedergeburt von Byzanz.

Polyeidis' Engagement für die Vision eines unabhängigen Griechenlands geht auch aus einer Schrift hervor, die er ca. 1751 in Russland verfasste und die erst posthum gedruckt wurde: Der *Agathangelos*. Darin werden dem Leser die Prophezeiungen des sizilianischen Mönchs Agathangelos präsentiert, die angeblich aus dem 13. Jahrhundert stammten und die Polyeidis in einem Mailänder Druck von 1555 entdeckt haben möchte, dann ins Griechische übersetzte und herausgab. Die Prophezeiungen des Mönchs handeln auch vom Niedergang des Osmanischen Reichs und von der Wiederauferstehung des Byzantinischen Reichs.²⁶⁴

Zu Dorostamus und Polyeidis bleibt festzuhalten, dass sie sich der Straftat der Urkundenfälschung (*crimen falsi*) schuldig machten, auf die gemäß *Peinlicher Halsgerichtsordnung* (Art. 112–113) schwere Strafen standen. Das was Vertreter der Obrigkeit über sie in Erfahrung bringen konnten, stellte sie in ein ungünstiges Licht. Als Nicolas Gürtler, Hofprediger in Siegen, 1733 beim holländischen Gesandten in Konstantinopel Cornelis Calkoen (1696–1764) Erkundigungen über Polyeidis einholen ließ, fiel das Votum eindeutig aus: Er sei am Patriarchenhof als Betrüger bekannt.²⁶⁵ Auf dem Athos hingegen war sein Ruf nicht so schlecht. Nach seiner Rückkehr dorthin schloss er mit dem Leiter der 1749 gegründeten Athos-Akademie (*Athoniada*) und bedeutenden Denker der neugriechischen Aufklärung Evgenios Voulgaris (1716–1806) Freundschaft.²⁶⁶ In Berlin nahm hingegen Elßner kurz nach dem Belgrader Frieden (1739) Kontakt mit dem habsburgischen Gesandten in Konstantinopel Anton Corfiz Graf von Uhlfeldt (1699–1769) auf. Er wollte sich über Dorostamus erkundigen. Uhlfeldt versicherte ihm, dass „Athanasius Dorostamus derjenige sey, wovor er sich ausgegeben, ein Mann von gutem Namen und guter Achtung, der auch zu dem von ihm gemeldeten Zweck ausgesendet worden.“²⁶⁷ Man

²⁶⁴ Zu diesem Werk Podskalsky 1988, S. 336; Dimaras 1972, S. 126 f., Kitromilides 2013, S. 122 f.; Pissis 2014.

²⁶⁵ „da Sie von mir Nachricht verlangen von einem gewissen Polyedes Theocletus, der sich vor einen Abbt vom Berg Athos außgebe. Ich kann nichts anders erfahren, als daß dieser Kerl ein Betrüger ist. Die Herren Patriarchen, so hier sind, versichern mich, daß Sie niemalen ihme attestate gegeben, u. daß noch mehrere betrügereyen von ihme Ihnen bekannt seyen. Ich habe auch vernommen, daß derselbe, da er hier eine geistl. Bedienung gehabt, wegen seiner üblen Conduite abgeschafft worden“ (Übersetzung des Briefs von Calkoen an Gürtler, aus Pera/Konstantinopel, 27. Februar 1734, in HSTAS, A 202, Bü 1692, Dokument Nr. 3).

²⁶⁶ Siehe die Quellenangaben zum Kontakt zwischen Polyeidis und Voulgaris in Kitromilides 1996, S. 268 f.

²⁶⁷ Elßner 1747, S. 44.

kann kaum bezweifeln, dass Dorostamus und Polyeidis in ihrem Ursprungsterritorium tatsächlich wichtige klerikale Amtsfunktionen versahen und auch zur Almosenfahrt legitimiert waren. Dass sie sich betrügerischer Mittel bedienten, ist – wohlwollend betrachtet – als Anpassung an sich verändernde Gegebenheiten im Ursprungs- und Zielterritorium zu deuten, mit denen sie während ihrer Wanderschaft konfrontiert wurden. Ihre dubiosen Mittel rechtfertigten sie womöglich mit ihren hehren konfessionellen, politischen und patriotischen Zielen.

Der Umgang der Obrigkeiten mit verdächtigen Personen und Betrügern

Mit der Einführung und intensivierten Überprüfung von papierenen Ausweisen sowie anderer Verfahren und Techniken des Sich-Ausweisens öffneten die frühneuzeitlichen Obrigkeiten auch im Hinblick auf die aus dem Osmanischen Reich Zugewanderten eine ‚Büchse der Pandora‘. Unsere Beobachtungen zum Migrationsregime der Almosenfahrer decken sich insofern mit Valentin Groebners Erkenntnis, dass die Einführung von Ausweispapieren Betrügereien Tür und Tor öffnete. Sie eröffnete der Figur des Hochstaplers neue Chancen.²⁶⁸

Dies hängt laut Groebner mit dem selbstreferentiellen Charakter von Identitätspapieren zusammen. Deren Echtheit wurde weniger von Merkmalen und Anzeichen an der ausgewiesenen Person definiert, als von formellen Merkmalen am Dokument, wie dessen Material, Siegel, Unterschriften, sprachlicher Duktus u. a. Die im vorangegangenen Abschnitt untersuchten betrügerischen Aktivitäten griechischer Almosensammler gründeten auf ihrer Fähigkeit, solche formellen Zeichen überzeugend nachzuahmen und zu reproduzieren. Handelte es sich zudem um ostkirchliche, griechische Urkunden, mit deren Umgang die meisten Kanzleien und auch sprachkundige Gelehrte im Alten Reich in der Regel wenig Erfahrung besaßen, wurde die Feststellung von Authentizität zu einer großen Herausforderung. Auch konnten die mündlich mitgeteilten Informationen der Fernmigranten schwer überprüft werden, außer man war in der Lage, mit diplomatischen Stellen in Konstantinopel Kontakt aufzunehmen, was aber viele Monate in Anspruch nahm. Wie gingen die Obrigkeiten angesichts dieser Situation mit verdächtigen Almosenfahrern um?

Die harte Vorgehensweise, für die man sich 1736 in Herzogenbusch im Prozess gegen Athanasius Paulus entschied, ist eine Ausnahme. Dass es hier zur Verurteilung kam, hängt mehr mit den sprachlichen Mitteilungsschwierigkeiten und der Unbeholfenheit des Angeklagten zusammen; weniger mit den Kompetenzen der Ermittler, die Authentizität seiner Person und seiner ostkirchlichen Dokumente

²⁶⁸ Zur Geburt des Hochstaplers Groebner 2010, S. 152–155. Zur Verwendung gefälschter/gestohlener Taufattestate durch ‚falsche‘ Konvertiten, die Almosen erschleichen wollten, Burkardt 2019.

sicher feststellen zu können. Man scheute in Herzogenbusch allerdings keine Mühen, kontaktierte etwa brieflich die Hofkanzlei in Wien und holte sich eine Einschätzung zum dort ausgestellten Reisepatent des Paulus ein. Einige der Ausweispapiere aus seinem Besitz waren wohlgemerkt für echt befunden worden.²⁶⁹

Die Beispiele aus dem Alten Reich weisen in eine andere Richtung. Statt sich auf langwierige Ermittlungen und strafrechtliche Verfolgungen einzulassen, scheint man meist der Direktive gefolgt zu sein, die verdächtigen Fernmigranten möglichst schnell loszuwerden. Man handelte eher nach dem gleichen Muster wie der Berner Stadtrat, der 1731 Athanasius Paulus und seinen Dolmetsch Jean-Jacques Rousseau aus dem Kanton ausweisen ließ.²⁷⁰ In Stuttgart folgte man 1738 nicht dem Urteil und den scharfen Formulierungen aus dem Gutachten des Diakons Biberstein, der Dorostamus (wohl zu Recht) für ein Mitglied einer Betrügerbande hielt, sondern dem Votum der anderen Ermittler und dekretierte, dass ihm und seinem Begleiter Chrysanthos Briefschaften und Bargeld zurückzuerstatten seien, damit sie unverzüglich ihre Reise fortsetzen.²⁷¹ In Gotha ließ man Dorostamus 1741 zwar versprechen, bemühte sich aber gleichzeitig um dessen schnelle Weiterreise.²⁷² Auch in Augsburg ließ man 1593 einen verdächtigen griechischen Almosensammler weiterziehen, weil an der Authentizität seiner Papiere nichts beanstandet werden konnte.²⁷³

Obwohl Polyeidis eigentlich im Reich in den Netzwerken der Pietisten auf großes Interesse stieß und auf deren Unterstützung hoffen konnte, ließ man ihn in

269 „auch zu Wien selbst, wohin dieser vorgegebene Paß geschickt worden, derselbe vor falsch erklärt, auch das Siegel (welches klar zu mercken) nebst der Unterzeichnung vor nachgemacht ist befunden worden“ (Elßner 1747, S. 36). Man verglich auch die Unterschrift von Kardinal Pietro Ottoboni auf dem päpstlichen Patent des Paulus mit anderen Schriftsätzen aus Ottobonis Feder und stellte deren Fälschung fest (ebd., S. 35).

270 Eine bereits erteilte Sammelerlaubnis wurde in Bern den beiden Kollektanten wieder entzogen und sie wurden des Landes verwiesen (Ritter 1896, S. 209). Zum behördlichen Umgang mit den ‚Olivenprinzen‘ Graf 2021.

271 Biberstein kam zum Ergebnis, dass es „eine gantze bande von diesen leuthen“ gäbe, „die sich in der welt hin und wider zerstreuen“, wobei sie nur vorgäben für die Rettung der christlichen Sklaven zu sammeln, eigentlich aber Geld für ihre verschuldeten Kirchen und Klöster eintrieben, „daß es auch unter ihnen selbstn manche Betrüger“ gäbe, wobei Biberstein offenlässt, ob Dorostamus und Chrysanthos als solche anzusehen seien, s. Gutachten von Diakon Biberstein, 1. Februar 1738, HSTAS, A 202, Bü 1692, Fasc. C.

272 „Er will auch nicht gerne sich hier lange aufhalten derohalben wird so wohl deswegen, als auch anderer Ursach halber wohl zugethan sein, ihn bald abzufertigen“ (undatierte Notiz, Beilage zum Brief von Dorostamus an Cyprian, 17. April 1741, FB Gotha, Chart. A 443, fol. 238r.)

273 Es handelte sich um den angeblichen Kaiserspross Petrus Phocas, der im Juli 1593 aufgegriffen wurde. Siehe das Urteil und die Aufforderung zur Weiterreise im Augsburger Strafbuch, in: Tlusty 2012, S. 212.

Wiesbaden 1736 als Folge der Affäre um Athanasius Paulus auf Anweisung des Pietisten und Leiters des dortigen Waisenhauses Egidius Günther Hellmund unter Arrest stellen. Hellmund schrieb jedoch dem Metropoliten von Karlowitz, der höchsten orthodoxen kirchlichen Instanz auf Habsburger Boden, der Polyeidis umgehend entlastete. Der Metropolit Vikentije Jovanović (r. 1731–1737) bestätigte, dass Polyeidis im Auftrag seiner Kirche Almosen sammle und dass bereits Spendengelder aus dessen Sammlungskampagne eingetroffen seien. Übrigens besaß Dorostamus in Stuttgart eine Kopie vom besagten entlastenden Brief des Metropoliten Jovanović an Hellmund. Vielleicht hatte er sich vom Brief, als eine Art Rückversicherung, bei seiner letzten Begegnung mit Polyeidis eine Kopie gemacht.²⁷⁴

Auch die Obrigkeiten und gelehrten Eliten in Tübingen zögerten damit, über die Kriminalität verdächtiger Almosenfahrer ein sicheres Urteil zu fällen. Der Tübinger Professor Crusius schöpfte des Öfteren Verdacht, dass es sich bei einigen der zahlreichen Almosenfahrer, mit denen er zwischen 1579 und 1606 zu tun bekam, um Betrüger handelte, oder dass sie zumindest ihrem karitativen Anliegen mit manipulativen und unredlichen Mitteln nachhalfen. So beschwerte er sich bei seinem Briefpartner in Konstantinopel, dem Protonotarius am Patriarchenhof Theodosios Zygomas, dass viele seiner griechischen Gäste verdächtige und fabrizierte Sendschreiben vorzeigten („πεπλασμένοις αὐτῶν ἐνίων συστατικοῖς γράμμασιν ἐτυχόντες“). In anderen Fällen entschuldigten sich die Migranten bei Crusius, dass sie ihre Papiere auf der Reise verloren hatten oder dass man sie ihnen entwendet hatte.²⁷⁵ Dass man keine Ausweispapiere zur Hand hatte, mag heute verdächtiger erscheinen als gemäß den Standards frühneuzeitlicher Ausweiskontrollen. Bei einer Kon-skription, die unter den osmanischen Untertanen in Wien 1766/67 durchgeführt wurde – unter Armeniern, Juden, Muslimen und als größter Gruppe den „Griechen“ – konnte ein beträchtlicher Teil der Befragten die erforderlichen Papiere („Cha-

274 In Heinsius' *Unpartheyischer Kirchen-Historie* wird der Brief des Metropoliten von Karlowitz zitiert und von der Inhaftierung und Freilassung des Polyeidis in Wiesbaden berichtet (Heinsius 1754, S. 585). Heinsius betont, dass Polyeidis „mit authentischen Urkunden von den Griechischen Patriarchen und Erzbischoffen versehen gewesen“. Vgl. Schreiben vom Metropoliten Jovanović an Hellmund, Karlowitz, 12. August 1736, HSTAS, A 202, Bü 1692, Fasc. A. Im Brief des Metropoliten wird hingegen Athanasius Paulus als Betrüger und „faules Glied unserer Kirche“ („putridum illud Ecclesiae nostrae membrum“) beschimpft. Dorostamus, dessen Brustkreuz ein Geschenk des Metropoliten von Karlowitz war, behauptete gegenüber Elßner, dass Athanasius Paulus in Holland einen Auftrag für ebendiesen Metropolitenausführte (Elßner 1737, S. 8; ders. 1747, S. 43).

275 Brief Crusius an Zygomas, 1. Juli 1600, Diarium, Bd. 8, fol. 210–214, 211f. Folgende Personen beklagten den Verlust oder die Zerstörung ihrer (von Jeremias II. ausgestellten) Sendbriefe: Stamatius Donatus (Crusius 1584, S. 188), Petrus Phocas (Diarium, Bd. 4, fol. 281) und Antonius Ientischius (Bd. 6, fol. 360).

ratsch-Zettel“, „Sanitäts-Foede“, „Passbriefe“) nicht vorzeigen, weil sie solche nicht besaßen oder verloren hatten.²⁷⁶

In einem einzigen Fall ist überliefert, dass Crusius einem griechischen Fernmigranten seine Unterstützung verweigerte, weil er ihn für einen Betrüger hielt: und zwar beim Priester Paulus aus Thessaloniki („Παύλος, ιερέυς Θεσσαλονικεύς“). Dieser wurde am 21. Juli 1597 in Tübingen vorstellig und verfügte über zahlreiche Dokumente, die seine Ranzionssammlung zugunsten seiner zwei Söhne legitimierten.²⁷⁷ Verdacht erweckte nicht sein Auftreten oder der Anlass der Kollekte, sondern das Ausstellungsdatum auf dem patriarchalen Sendschreiben. Die Kanzlei Jeremias' II. hatte das Jahresdatum nicht in griechischer Zahlenschrift angegeben (es hätte dann „ἄφθᾶ“ lauten müssen), einer ebenfalls üblichen Datierung, sondern die ‚Indiktion‘ verwendet; eine Jahreszählung, die auf Zyklen von 15 Jahren basierte (ursprünglich begann im Byzantinischen Reich jeder Zyklus mit der Neuaufsetzung von Steuern). Auf Paulus' Urkunde war die 4. Indiktion angegeben, was dem Jahr 1591 entsprach, obwohl sich das Unglück der Söhne und seine Abreise erst im Jahre 1594 ereignet haben sollten.²⁷⁸

Als der Priester Paulus wegen der Unstimmigkeit zur Rede gestellt wurde, wusste dieser keine zufriedenstellende Antwort zu geben. Dass ihm von Universitätsprofessoren und weltlichen Obrigkeiten im Reich weitere Attestate ausgestellt worden waren, erklärte sich Crusius damit, dass sie entweder (so wie der Hochstapler) nicht mit dieser Form der Jahreszählung vertraut waren oder aber das Datum nicht überprüft hatten. Crusius weigerte sich, dem Überführten schriftliche Empfehlungen auszustellen und untersagte ihm, erneut bei ihm vorzusprechen. Aus Mitleid habe er ihm dennoch einen Weintrunk („potum vini“) und etwas Geld (3 Batzen) gegeben, damit er den Aufenthalt in der Herberge bezahlen konnte. Demetrius sei bereits am Folgetag (22. Juli) still und heimlich aus Tübingen abgereist.²⁷⁹ Erneut lässt sich an diesem Beispiel erkennen, welche Handlungsmacht ‚Ausweispapiere‘ für Migranten besaßen.

276 58 der 134 Befragten (82 davon „Griechen“) oder 43 Prozent waren außerstande, solche Dokumente vorzulegen, was jedoch ohne Folgen blieb (es drohte keine Ausweisung), s. Do Paço 2015, S. 88–94, v. a. S. 92.

277 Abgesehen vom Schreiben des Patriarchen Jeremias II. (Februar 1591) hatte er Urkunden vom Metropolit von Thessaloniki Dionysios, vom preußisch-brandenburgischen Kurfürsten (von 1595), ferner vom Wittenberger Theologieprofessor Aegidius Hunnius (12. September 1596) und vom Oberpfarrer und Superintendenten der Marienkirche zu Halle Johann Olearius (vom 3. Oktober 1596), s. Diarium, Bd. 6, fol. 517f.

278 Ebd., fol. 518. Zur Datierung von Urkunden in Byzanz ab dem Jahr der letzten Indiktion Koder 2016, S. 51.

279 Crusius, Diarium, Bd. 6, fol. 519f.

Selbst der 1587 in Tübingen getaufte Kosmas Papadatos, für den Crusius seine Hand ins Feuer gelegt hatte, machte bei seinem zweiten Aufenthalt in Tübingen (im Februar 1589) eine schlechte Figur, weil auch sein patriarchales Schreiben Unstimmigkeiten aufwies. Doch entschied sich Crusius, Kosmas nicht bei der Obrigkeit in Stuttgart anzuzeigen.²⁸⁰

Der Umgang mit verdächtigen Almosensammlern scheint also ähnlich lax und duldsam gewesen zu sein, wie es Carsten Niebuhr 1776 für die ‚Prinzen vom Libanon‘ überliefert:

Weil ihrer so viele kamen, wurden Beamte und Bauern des Spiels überdrüssig. Die meisten europäischen Fürsten erlaubten ihnen daher jetzt nicht mehr, Abwege zu nehmen, sondern lassen ihnen ein Geschenk an Geld zustellen, etwa auch ihre Rechnung im Gasthofs bezahlen, und dann gleich vorspannen. Daher reist wohl selten einer so geschwind als ein maronitischer Prinz.²⁸¹

Man sollte Gelehrten und Geistlichen im Alten Reich mit ihrem oft voreingenommenen Urteil gegenüber osmanischen Migranten, nicht das letzte Wort überlassen. Denn bisweilen kam es auch zu übertriebenen Reaktionen. Almosenfahrer des ‚Betrugs‘ zu verdächtigen oder unter den Verdacht der Unaufrichtigkeit zu stellen, war auch ein Instrument für die ‚Einheimischen‘, um Normenkonflikte zu inszenieren. Heineccius’ Urteil, wonach den wandernden Griechen niemals zu trauen sei, das oben zitiert wurde, liefert ein Beispiel hierfür. Der Oberpfarrer der Marienkirche in Halle und Vertreter der in die Defensive geratenden lutherischen Orthodoxie machte 1711 in seinem Traktat womöglich ‚schlechte Presse‘ gegen die griechischen Migranten aus dem Osmanischen Reich, weil er sich im Konflikt mit den dortigen Pietisten um August Hermann Francke befand. Francke hatte sich auf Anregung Heinrich Wilhelm Ludolf ab 1703 bemüht, griechische Studenten aus dem Osmanischen Reich für die pietistischen Bildungsanstalten in Halle anzuwerben (s. Teil II). Generell sehnten sich die Pietisten nach Kontakten zur Griechischen-Orthodoxie. Der ‚Griechenfeind‘ Heineccius und der ‚Griechenfreund‘ Francke waren sich in dieser Zeit in Feindschaft verbunden und buhlten um die Unterstützung des Berliner Hofs. 1718 setzte Francke alles daran, um Heineccius von der vakanten Theologieprofessur in Halle fernzuhalten.²⁸²

280 Diarium, Bd. 4, fol. 122–125.

281 Niebuhr 1778, S. 461. Zur Haltung der Obrigkeiten zu maronitischen Fernmigranten Graf 2021.

282 Francke und seine Mitstreiter sammelten 1718 belastendes Material gegen Heineccius: „daß allerdings nöthig sey, daß wir alle hervortreten, und was wir haben contra mentem et vitam carnalem des Mannes [Heineccius] nach der Wahrheit u. mit allem candore dem K[önig]. vor augen legen [...], daß der Mann ein offenbarer corruptor iuventutis zur Professione Theologiae gantz

Mit erhöhter Vigilanz beobachtete man, wie und wofür die Almosenfahrer das eingesammelte Geld einsetzten. Allein wenn diese die Absicht äußerten, Almosen zu verwenden, um den Schuldenberg ihrer Kirche gegenüber dem osmanischen Staat abzubauen, konnten sie als Betrüger dargestellt werden. Man legte bei den Migranten, was die rechtmäßige Verwendung von Spendengeldern anbelangt, sehr strenge Maßstäbe an. In katholischen Territorien störte sich keiner daran, dass der Trinitarierorden, der auf die Befreiung von Sklaven spezialisiert war, gemäß Ordensregel (1631) bloß ein Drittel seiner Einnahmen für diesen karitativen Zweck ausgab, zwei Drittel hingegen für die ökonomische Subsistenz des Ordens (ja selbst zur Versorgung der bedürftigen Verwandten von Mönchen).²⁸³ Auch unterstützte man die Kollekten der Franziskaner vom Heiligen Land, deren Fundraising – wie bei ihren orthodoxen Kollegen – wegen der Tributlast gegenüber dem osmanischen Staat veranstaltet wurden.

Großes Gewicht besaßen Stellungnahmen von Akteuren am Ursprungsort, etwa mit Zugang zur Hohen Pforte oder zum Patriarchenhof. Die Briefe des holländischen Gesandten Calkoen oder des Metropoliten von Karlowitz führten dazu, dass Almosenfahrer im Reich inhaftiert oder aus der Haft befreit wurden. Solche Akteure waren aber nicht unbedingt immer genau im Bilde. Calkoen hatte in seinem Brief an den Hofprediger Gürtler in Siegen (1734) empfohlen,

wenn ferner dergleichen Griechische Geistl[iche]. sich bey Ihnen melden wollten, sie abzuweisen, denn es ist hier [im Osmanischen Reich] nicht gebräuchlich oder jemahls geschehen, daß um solcher Ursach willen (sc. Geld vor Christen Slaven in der Türckey zu sammeln) einige Griechische Geistliche in fremde Lande versendet werden. Es wurden auch bey den Türken keine Griechen gefangen gehalten, es seye denn um Mißethaten halber. Der Slaven aber, welche im Krieg gefangen werden, auch anderer Religionsverwandte von Christen, nehmen sich die Griechen niemals an.²⁸⁴

Calkoen leugnete hier die Existenz des von uns untersuchten Migrationsregimes, das von Crusius' Zeiten bis ins vorangeschrittene 18. Jahrhundert bestand und einen Schwerpunkt auf der Sklavenbefreiung hatte. Als man Dorostamus zu dieser Stellungnahme des holländischen Botschafters befragte, widersprach er mit Fug und Recht vehement und unterstellte ihm einen Mangel an Sachkenntnis. Er verwies auf viele Tausend versklavte griechische Bewohner der Peloponnes (aus dem Krieg mit den Venezianern) und auf die tagtäglich verschleppten Bewohner des Archipelagus,

untüchtig sey: hierin sind meine Collegen alle miteinander einig“ (Brief Francke an Carl Hildebrand von Canstein, 20. April 1718, AFS/H C 171: 92a, fol. 2).

²⁸³ Pauli 2008, S. 357f., Pauli 2016, S. 55.

²⁸⁴ Calkoen an Gürtler, aus Pera/Konstantinopel, 27. Februar 1734, in HSTAS, A 202, Bü 1692, Dokument Nr. 3.

die Korsaren in die Hände fielen. Er lieferte auch gleich eine Erklärung für das Unwissen Calkoens. Die Kirchenoberen in Konstantinopel würden die im Ausland veranstalteten Sammlungen nicht an die große Glocke hängen, weil man am Hof des Sultans schnell Verdacht hegte, dass die Emissäre insgeheim als Agenten mit ausländischen Höfen Kontakt aufnehmen würden – genau das hatte Dorostamus am Wiener Hof getan.²⁸⁵

²⁸⁵ „c'est pourtant une erreur manifeste de dire que les Turcs ne tiennent pas en esclavage des Chrétiens Grecs, que pour crimes seulement, parceque la notoriété y est contraire. Que les Turcs ont fait des Esclaves par milliers à la première occupation à Morée, [...] et que les Corsaires font le meme sur l'Archipel” (Frage Nr. 73).

Kap. III Wissenstransfer – Almosenfahrer als Wissensträger und Wissensübermittler

Praktiken der *caritas*, wie die Barmherzigkeit gegenüber Sklaven und Gefangenen, einem der sieben christlichen Werke der Barmherzigkeit, waren über alle Konfessionsgrenzen hinweg anerkannt. Dass solche Praktiken im Mittelpunkt des Migrationsregimes der Almosenfahrer standen und für die Regulierung der Interaktionen zwischen Migranten und Angehörigen der Zuwanderungsgesellschaft bedeutsam waren, ist bis hierhin evident geworden. Weniger auf der Hand liegend ist dies beim Wissenstransfer, bei der Übermittlung von Informationen, die primär für epistemische und gelehrte Praktiken bedeutsam waren.

Die Dokumentation des Migrationsregimes der Almosenfahrer gründet häufig auf Quellen, die Gelehrte hinterlassen haben (wie gedruckte Bücher, Notizbücher, Tagebücher, Briefe oder gutachterliche Stellungnahmen). Dies liegt nicht nur an deren Eigenschaft als ‚Experten‘, die von der Obrigkeit eingesetzt wurden, um mit griechischen Migranten zu kommunizieren oder deren Legitimität und Authentizität zu überprüfen. Ursächlich hierfür ist auch, dass die osmanischen Fernmigranten ein epistemisch reizvolles Angebot an Informationen offerierten, und zwar für verschiedene Wissensfelder; wie die Erforschung der *lingua barbarograeca* (Neugriechisch), ebenso wie der orthodoxen Konfessionskultur oder den *studia orientalia*, die sich mit den Sprachen und Kulturen des Orients beschäftigten.¹

Als Wissenslieferanten brachten die hier untersuchten Migranten sehr unterschiedliche Qualitäten und Voraussetzungen mit sich. Die Curricula von Polyeidis und Dorostamus offenbarten, dass sie nicht bloß als hochrangige Kleriker und karitative Akteure auftraten, sondern als gelehrte Personen, ja als Angehörige der Gelehrtenrepublik.² Die Kommunikation mit Gelehrten spielte eine wichtige Rolle für die ‚Normalisierung‘ ihres Status als Migranten. Aber selbst Migranten mit niedrigem Bildungsniveau und mit extremen sprachlichen Mitteilungsschwierig-

1 Eine wissenschaftliche Perspektivierung der Interaktion von griechischen Almosenfahrern mit Gelehrten im Alten Reich in Saracino 2019a, 2021c. Zu muslimischen Galeerensklaven und anderen osmanischen Migranten in Marseille als Wissenslieferanten für den französischen Gelehrten Peiresc Miller 2015, S. 212f.

2 Polyeidis betont in der deutschen Fassung seiner *Sacra Tuba Fidei*, mit „gelehrten und berühmten Professoren [...] sinnreiche Discourse“ geführt zu habe (Polyeidis 1736b, S. 19 f). Die Zugehörigkeit zum Gelehrtenkollektiv hatte sich Polyeidis gewissermaßen schriftlich geben lassen, indem er jede Gelegenheit nutzte, damit sich möglichst hochkarätige Gelehrte, mit denen er zu tun hatte, in sein Album eintragen. So zeigte sich etwa Johann Stuß in Gotha über die in Polyeidis’ „philotheca“ enthaltenen Einträge gelehrter Männer („magnorum theologorum [...] multa celeberrima nomina“) sehr beeindruckt, Stuß 1733, S. 1.

keiten wurden Praktiken des Wissenstransfers geradezu aufgezwungen. Dies veranschaulicht kein Beispiel so gut, wie das des Stamatius Donatus.

Crusius beschreibt Donatus, übrigens der erste Gast aus dem Osmanischen Reich, der ihn in Tübingen aufsuchte, als lebendiges Lexikon („ut esset is mihi loco lexicus“).³ In den wenigen Tagen, die er im Februar 1579 in Tübingen weilte, belieferte Donatus den Altgräzisten mit insgesamt 2607 Vokabeln für ein handgeschriebenes Lexikon des Neugriechischen, das Crusius angelegt hatte.⁴ Um Stamatius für seine neogräzistische Forschung einzuspannen, musste Crusius aber zunächst ein besonderes epistemisches Verfahren entwickeln. Denn der Zypriote war nicht nur, wie viele anderen griechischen Gäste, des Lesens und Schreibens unkundig und hatte Mühen sich mit Sprachen verständlich zu machen, die der Tübinger beherrschte. Auch die Neugriechischkenntnisse des Altgräzisten Crusius waren zu diesem Zeitpunkt noch kaum ausgeprägt. Da also Sprache und Schrift Barrieren darstellten, zeigte er seinem Gast Bilder oder deutete auf Gegenstände, damit er ihm die Vokabeln zu allem Angezeigten lieferte. In der *Turcograecia* berichtet Crusius, dass er in diesem Verfahren zehn gemalte Bilder einsetzte, die ihm von Stephan Gerlach aus Konstantinopel zugeschickt worden waren. Sie waren dort von einem namentlich nicht genannten französischen Maler angefertigt worden und zeigten – wohl im Stil der Trachtenbücher – archetypische osmanische Personen aus verschiedenen gesellschaftlichen Ständen (u. a. einen türkischen Reiter, den Patriarchen von Konstantinopel, einen griechischen Mönch, eine griechische Jungfrau, einen türkischen Priester).⁵

Ein anderer Grieche, der Athos-Mönch Daniil Paleologos, stellte sein geographisches Wissen, seine ‚kognitive Karte‘ zur Verfügung, was Crusius dazu befähigte, eine handgezeichnete topographische Karte der Athos-Halbinsel anzufertigen, mit recht genauen Angaben der Standorte der 20 Athos-Klöster (Abb. 8).⁶ Crusius' Gäste traten aber ebenso an anderen Aufenthaltsorten als Wissensvermittler in Erscheinung und kamen dort mit Gelehrten in Kontakt. Stamatius Donatus berichtete etwa über ein Treffen mit dem Duisburger Kosmographen Gerhard Mercator.⁷ Constantinus Astellas und Manuel Musikios führten Empfehlungsschreiben des Wiener Hofbibliothekars Hugo Blotius bei sich. Crusius, der aus einer ganz spezifischen (Tübinger) Konstellation heraus an der Konfession und Sprache der Grie-

3 UB Tübingen, Mb 37, fol. 85.

4 So laut Toufexis 2005, S. 191f. Zu den bei Crusius weilenden Almosenfahrern als Lieferanten von Sprachmaterial und zu ihrer Bedeutung für dessen neogräzistische Forschungen Eideneier 1994; Moennig 1997.

5 Crusius 1584, S. 188; vgl. Toufexis 2005, S. 96f.

6 Crusius, Diarium, Bd. 3, fol. 303.

7 Crusius 1584, S. 189.

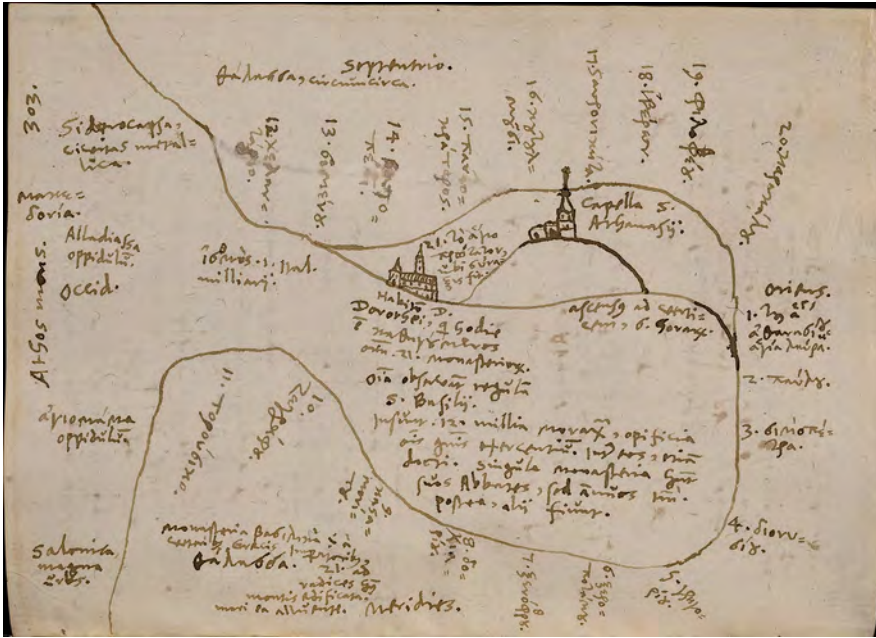


Abb. 8: Handgezeichnete topographische Karte der Athos-Halbinsel, auf der die Standorte der 20 Athos-Klöster angezeigt sind, aus Martin Crusius, *Diarium*, UB Tübingen, Mh 466, Bd. 3, fol. 303.

chen im Osmanischen Reich interessiert war, ist also keine Ausnahme. Epistemische Interaktionen, in die Almosenfahrer verwickelt wurden, sind vielmehr als Regel anzusehen.

Die Fernmigranten konnten sich darauf einstellen (und vorbereiten), von gelehrten Akteuren, von interessierten Herrschern und engagierten Geistlichen mit Fragen, ja mit vorab ausgearbeiteten Fragelisten konfrontiert zu werden, die epistemischer Natur waren.⁸ Theokritos Polyeidis beantwortet in seiner Schrift *Sacra Tuba Fidei* solche Fragenkataloge, die er von (namentlich nicht genannten) Personen im Alten Reich zugeschickt bekommen hatte und deren Inhalte einen pietistischen Hintergrund der Fragenden erahnen lassen. Die Fragen und Antworten sind im Appendix dieser Schrift abgedruckt.⁹ Auch in Gotha wurde er, wie oben gezeigt wurde, vom dortigen Gymnasialrektor Johann Stuß mit einem ausgearbeiteten, 18 Fragen umfassenden Katalog konfrontiert. In Berleburg, bei seinem Aufenthalt am

8 Zum Einsatz von Fragenkatalogen und den mit ihnen verbundenen epistemischen Verfahren unten, S. 443f.

9 Polyeidis 1736b, S. 166–184.

radikalpietistischen Hof von Graf Casimir von Sayn-Wittgenstein, wurde Polyeidis ein Fragenkatalog vorgelegt, der vom Hofarzt Johann Samuel Carl (1676–1757) ausgearbeitet worden war. Soviel berichtet der Frankfurter Arzt Johann Christian Senckenberg (1707–1772), der sich im Sommer 1732 kurz nach dem Besuch des Polyeidis in Berleburg aufhielt. In Gotha und in Berleburg verständigte sich Polyeidis in der Gelehrtensprache Latein.¹⁰

Wissen war das Pfund, mit dem Almosensammler wie Polyeidis und Dorostamus wucherten, mochten sie in toleranten, transkonfessionell orientierten Kreisen wie im radikalpietistischen Berleburg, in Hochburgen konfessioneller Orthodoxie wie in Gotha oder bei ‚armchair‘ Orientalisten verkehren. Dorostamus ließ sich 1741 beim Gothaer Superintendenten Ernst Salomon Cyprian als jemand ankündigen, der „viele nachricht aus der griechischen Kirche und Türkischen Reich“ zu geben wisse. In seinem zweisprachig, teils auf Neugriechisch, teils auf Latein verfassten Bewerbungsschreiben an Cyprian machte der Archimandrit ausdrücklich Werbung für sein Wissen, für seine Kontakte zum orthodoxen Klerus und seinem Zugang zu Bibliotheken und Manuskriptbeständen auf dem Athos.¹¹

Der Lutheraner Christoph Arnold in Nürnberg befüllte mit dem Wissen, das er aus seinen Interaktionen mit einem halben Dutzend griechisch-orthodoxer Almosenfahrer gesammelt hatte, ein 130 Seiten zählendes Notizbuch; gewissermaßen sein ‚Ablagefach‘ für alles Wissen über die Griechisch-Orthodoxen. Arnold eiferte mit seinen ‚neogräzistischen‘ Forschungen dem Vorbild des Crusius nach.¹² Tentzel versuchte wiederum in Gotha mittels der Informationen, die ihm der Almosensammler Tzitzilianos bereitgestellt hatte, strittige Fragen zum kalvinistischen Patriarchen Loukaris und zur Einstellung der Griechen zu diesem ‚häretischen‘ Kirchenoberhaupt zu klären.¹³ Abgesehen von solchen ‚großen‘, polemisch aufgeladenen Themen, sammelten Gelehrte wie Arnold und Tentzel auch Wissensschnipsel zu „small facts“ und „strange facts“ über die griechisch-orthodoxe

10 „haben dem neulich auch hieher geschickten Griechischen abt so vor die gefangenen christen in der Türckey colligiren, fragen zu beantworten vorlegen wollen [...]. Carl monente Comite hat etliche lateinische fragen obscuro stylo aufgesetzt so practisch waren, so Comes suo nomine ihn beantworten ließ“ (Eintrag vom 8. August 1732, Berleburg, Johann Christian Senckenberg, Tagebücher; Bd. 2, August-Dezember 1732, Senckenbergisches Archiv, Na 31, 2, S. 348). Stuß (1733) veröffentlichte seinen Fragenkatalog und die Antworten des Griechen.

11 Unsignierte Note, in: FB Gotha, Chart. A 443, fol. 238r. In seinem Brief an Cyprian weist Dorostamus darauf hin, dass auf dem Athos, vor allem im Lavra-Kloster und im Iviron-Kloster, bedeutende Bibliotheken und Handschriftensammlungen aufbewahrt würden („εὐρίσκοντε β(ι)βλιοθήκε πανθαυμάστα, αὐτωγράφαι“) (Brief Dorostamus an Cyprian, 17. April 1741, ebd., fol. 239r-240v).

12 Die erste Seite des Notizbuchs enthält ein Exzerpt aus Crusius' *Germanograecia*, s. Arnold, Notizbuch, fol. I.

13 Vgl. Saracino 2021d.

Konfessionskultur: zur Topographie Griechenlands, zum ‚Aberglauben‘ oder zu den Siedlungsgebieten der zeitgenössischen Griechen, zur neugriechischen Sprache und weiteren Kuriositäten.¹⁴

Greifen wir eines dieser seltsamen Fakten heraus: Die *tympanisatio*, die Unverwesbarkeit der Leichname von Menschen, die im Bann des ökumenischen Patriarchen verstorben waren. Von diesem Phänomen hatten bereits der griechische Exulant in England Christophoros Angelos, in seinem *Encheiridion* (1619), und der für die vatikanische Bibliothek arbeitende Chiote Leon Allatios (1645) berichtet. Die Leichen der Exkommunizierten würden (selbst nach Jahrhunderten) nicht verwesen, sondern wie eine Trommel („tympanum“) anschwellen, außer wenn der Kirchenbann wieder aufgehoben würde.¹⁵ Der berühmteste Fall eines als Folge des Kirchenbanns unverwesten und unerlösten *Tympaniaios*, den Allatios referiert, war jener des byzantinischen Kaisers Michael VIII. Palaiologos (r. 1259–1282), der wegen seiner Bemühungen um eine Union mit Rom dem Kirchenbann anheim fiel.¹⁶ Lutheraner wie Arnold, Tentzel und Stuß befragten ihre griechischen Gäste aus zweierlei Gründen zu diesem seltsamen Phänomen: Einerseits suchten sie nach naturkundlichen Erklärungen, wieso es zu dieser Unfähigkeit der Zersetzung von Leichnamen kam. Da eine heilstheologische Erklärung für sie nicht in Frage kam, machten sie etwa die Bodenbeschaffenheit hierfür verantwortlich. Andererseits galt ihnen dieses Phänomen als Indikator für den Wunder- und Aberglauben der Griechen.¹⁷ Dorostamus wurde vom reformierten Theologen Jakob Elßner zur *tympanisatio* befragt. Er vertrat jedoch eine skeptische Position zu diesem Phänomen.¹⁸

14 Zur Bedeutung „seltsamer und erratischer Einzelfakten“, in Anlehnung an Konzepte von Barbara Shapiro („culture of fact“) und Lorraine Daston („strange facts“, „small facts“), für die Entwicklung philologischer Wissenssysteme und von Methoden der Wissensanordnung und -abspeicherung Mulso 2012, S. 370–372.

15 Siehe die im Alten Reich verfügbare, von Georg Fehlau in Frankfurt a. M. herausgegebene Edition: Angelos 1655, S. 44–46; vgl. Allatios 1645, v. a. S. 151ff; vgl. Hartnup 2004.

16 Allatios 1645, S. 157f.

17 Vgl. zur Auseinandersetzung mit dem „strange fact“ der *tympanisatio*: Tentzel 1689, S. 948–953 und 1693, S. 637f; Arnold 1666, S. 13 und unter dem Lemma „Tympanisatio“ Arnold, Notizbuch, fol. 34. Auch Stuß befragte Polyeidis zu diesem Phänomen, s. Stuß 1733b, S. 1. Aber auch jesuitische Missionszeitschriften druckten in Übersetzung den entsprechenden Passus aus De la Croix' Traktat, s. „Was die Griechen von jenen urtheilen / so in dem Kirchen=Bann ohne Losbindung sterben“, *Neuer Welt-Bott*, 3/7–8, Nr. 480, 1736; vgl. De la Croix 1695.

18 Elßner brachte die *Tympanisatio* mit dem Vampirismus in Verbindung: „Der Archimandrit aber schien daran zu zweifeln“ (Elßner 1737, S. 82). „Das werden wol die Vampiers seyn, von denen auch hier in Berlin unlängst so viel geredet und geschrieben worden“ (ebd., S. 81f.). Nachdem 1718 Teile Nordserbiens und das Banat an die Habsburger gefallen waren, beschäftigten sich auch die habsburgischen Behörden mit dem Vampirismus. Der Staat holte medizinische Gutachten ein, etwa 1732

Almosenfahrer besaßen in ihrer Eigenschaft als Lieferanten von Wissen aber auch Grenzen. Dies zeigt sich besonders am konfessionellen Wissensfeld. Wie wir sahen, wurden den almosensammelnden Klerikern strittige Texte vorgelegt, in denen eine vermeintliche Nähe der *Graeci* zu den römisch-katholischen oder aber zu den protestantischen Dogmen postuliert wurde, und man bat sie um eine kritische Beurteilung. Wie die Stellungnahmen von Tzitzilianos zu Loukaris' *Confessio fidei* oder von Kastrisios zu den Werken des Allatios gezeigt haben, brachte diese Methode lavierende und gefällige Antworten hervor.

Man brauchte schon eine robuste intellektuelle Statur, um dem hohen Druck der nach konfessioneller Konformität strebenden Gastgesellschaften zu widerstehen. Polyeidis' aufrichtige Antwort auf die von Stuß gestellte Gretchenfrage (die Frage Nr. 10 in seinem Katalog), ob angesichts zahlreicher Punkte, in denen Protestanten und Griechisch-Orthodoxe in ihrer Ablehnung des katholischen Dogmas übereinstimmen würden, eine Annäherung zu erwarten sei, zeugt von einer solchen robusten, streitfreudigen Statur. Polyeidis antwortete, dass zwar die meisten Differenzen bloße Wortgefechte („logomacia“) seien, dass es aber auch viele Unterschiede substantieller Art gäbe, wofür er auf den Schriftverkehr zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen Jeremias II. (1573–1581) verwies.¹⁹

Andere Gelehrte suchten hingegen am äußeren Erscheinungsbild der griechischen Migranten nach verlässlichen Zeichen, um Antworten auf drängende theologische Fragen zu erhalten. Elßner deutete etwa den langen, dichten Bart des Dorostamus als ‚Beweis‘ dafür, dass die Orthodoxen keine Anhänger der katholischen Lehre von der Transsubstantiation sein konnten:

[E]s kann auch so genau nicht zugehen, daß nicht einige Brodsamen vom heiligen Brod, einige Tropfen vom heiligen Wein in dem ansehnlichen Ober- und Unterbart derer Griechen, derer Priester vornehmlich welche das Brod in die Hand, und den Kelch mit dem Wein bekommen, hangen bleiben.²⁰

Wo oben auf die Bärte orthodoxer Kleriker als Identitätszeichen eingegangen wurde, die für die Authentifizierung dieser Migranten durch obrigkeitliche Instanzen von Bedeutung waren, versuchte Elßner sie hingegen als Konfessionsmarker zu interpretieren. Stuß bemühte sich hingegen, die hageren Gesichtszüge

zu einem Fall im serbischen Medvedja, der vom Infektionsarzt Glaser untersucht wurde (s. Hutterer 2011). Zur Berichterstattung über Fälle des Vampirismus auf dem Balkan aus den 1730er bis 1750er Jahren Unterholzer 2011; vgl. García Marín 2017.

¹⁹ Laut Stuss besaß Polyeidis ein Exemplar der 1584 in Wittenberg gedruckten Edition dieses Schriftverkehrs, das man ihm bei seinem Aufenthalt in Tübingen zum Geschenk gemacht hatte, s. Stuß 1733, S. 4r.

²⁰ Elßner 1737, S. 234.

des Polyeidis als Beleg dafür zu deuten, dass die Griechen im Gegensatz zu den Katholiken ihre Fastengebote (die für Lutheraner ohnehin heilstheologisch irrelevant waren) ernst nahmen und tatsächlich einhielten.²¹

Die Beschränkungen und Fehlfunktionen einer derartigen empirischen Konfessionsforschung, die auf dem Kontakt und auf der Kommunikation mit ‚authentischen‘ griechischen Migranten beruhte, sind aber nur die eine Seite der Medaille. Auf der anderen Seite steht der fruchtbare Austausch von Informationen, steht ein stetiger Fluss von Wissen und Wissensschnipseln, die für die Gelehrten im Alten Reich durch Migranten verfügbar wurden. Die Almosensammler lieferten neugriechische Vokabeln, hinterließen griechische Schriftproben, zeigten griechische Briefe und Urkunden vor, lieferten lebende Beweise für die Bräuche und Dogmen der *confessio Graeca*, brachten bisweilen auch gelehrte und kuriose Objekte mit (wie Manuskripte, Ikonen und orthodoxe Devotionsgegenstände).²² Die Interaktionen zwischen Gelehrten und Migranten waren nicht bloß mit epistemischen Nachteilen verbunden, sondern auch mit erheblichen epistemischen Chancen. Der von den Almosenfahrern geleistete Wissenstransfer trug zudem deutlich zur Stabilisierung und Institutionalisation des Migrationsregimes bei, weil er diesem den Charakter eines reziproken Tausch- oder Geschäftsverhältnisses verlieh – im Sinne von Marcel Mauss’ Ökonomie des Gabenaustauschs. Ein Geheimnis des Erfolges für das Migrationsregime ist folglich in dessen wissenschaftsgeschichtlicher Dimension zu suchen, im Wissenstransfer der Migranten als Gegenleistung für empfangene Almosenzahlungen und andere Hilfeleistungen.

21 Polyeidis’ Physiognomie sei vom strengen Fasten („per ieiunia rigida & ξηροφαγίας“) gekennzeichnet, was Stuß als Differenzmerkmal gegenüber den oft wohlgenährten katholischen Mönchen wertet (Stuß 1733, S. 1). Zu den Grenzen empirischer Verfahren, die auf Interaktionen mit griechischen Migranten basierten, unten, S. 448 ff.

22 Siehe etwa die Schriftproben von der Hand des Daniil Kastrisios in Arnolds Notizbuch: die vollständige Amtstitulatur des Patriarchen von Konstantinopel sowie auf einem losen Blatt das neugriechische Vaterunser, in Arnold, Notizbuch, fol. 38c-39. Athanasius Germono trug hingegen einen „Türkischen Trinkspruch“ (*Proverbium Turcicum*) in arabischer Schrift ein, den sein Dolmetsch Georgius Philippinus für Arnold ins Deutsche übersetzte, wobei er für die deutsche Übersetzung das griechische Alphabet benutzte, ebd., fol. 54. Insofern ist dieses Beispiel ein Äquivalent zur Verwendung lateinischer Buchstaben fürs Neugriechische (sog. „frankochiotika“) oder des griechischen Alphabets für das osmanische Türkisch (sog. „karamanlidika“) seitens griechischer Bevölkerungen im Osmanischen Reich. Siehe Foskolos 2012 und Balta/Ölmez 2011.



Teil II **Studenten**

Studenten aus dem griechischen Siedlungsraum des Osmanischen Reichs oder aus dem venezianischen 'stato da mar' hielten sich an deutschen Universitäten schon in den Jahrhunderten vor der Gründung eines *Collegium Orientale Theologicum* (ab jetzt *Collegium Orientale*) in Glaucha bei Halle im Jahre 1702 auf, an dem 1703 ein *Collegium Graecum* oder *Seminarium Graecum* angegliedert wurde. Doch war die Zuwanderung griechischer Studenten ins Alte Reich bis ins späte 18. Jahrhundert zahlenmäßig ein sehr überschaubares Migrationsphänomen.¹ Der früheste von Gerhard Grimm dokumentierte Fall ist „Jacobus de Candia“, der 1487 in Leipzig studierte. Wegen ihrer Bedeutung als Pionierprojekte für die Beziehungen zwischen der Orthodoxie und den Lutheranern im Alten Reich prominent sind die Studienaufenthalte an deutschen Universitäten des Metrophanes Kritopoulos (1624–1627), der aus Berrhōa (Makedonien) stammte, und des Zacharias Gerganos (vor 1622), der aus Arta (Epirus) stammte. Beide waren ‚Nachwuchskräfte‘ aus dem Personalstab des Protestantenfrendes und Reformators auf dem Patriarchenthron Kyrillos Loukaris. Aus ihren Interaktionen mit Universitätsprofessoren im Alten Reich, Altphilologen, Theologen und Experten der *studia orientalia*, gingen gedruckte Traktate aus ihrer Feder hervor.²

Schon allein die Vorteile, die der rechtliche Status des Studenten und die Aufnahme in die Körperschaft der *universitas* für Migranten bot, machten eine Immatrikulation auch für Griechisch-Orthodoxe attraktiv, die aus anderen Ursachen im Alten Reich weilten.³ Sowohl in quantitativer Hinsicht als auch hinsichtlich des Grades körperschaftlicher Selbstorganisation unterscheidet sich die Migration griechischer Studenten ins Alte Reich stark von jener an italienische Bildungsinstitutionen, wie dem 1577 gegründeten *Collegium Athanasium* in Rom oder der unter der Botmäßigkeit der Republik Venedig stehenden Universität in Padua.⁴ Erst spät im 18. Jahrhundert kam es zu einem signifikanten Anstieg von Immatrikulationen griechischer Studenten an deutschen Universitäten. Besonders häufig ist dies für die Universitäten in Jena, Halle, Leipzig und Göttingen belegt. So fiel Goethe die „bedeutende Zahl in Jena und Leipzig studierender junger Griechen“ auf.⁵

Es gibt eine Reihe von Gründen, der Geschichte der griechisch-orthodoxen Studenten an den von August Hermann Francke (1663–1727) gegründeten pietisti-

1 Grimms 1989.

2 Zu Kritopoulos, Gerganos und weiteren frühen griechischen Studenten im Alten Reich oben, S. 40–42.

3 Makridis 2011; zur Rechts- und Kulturgeschichte der Studenten im Alten Reich etwa Siebenhüner 1999; Schwinges 1993; Füssel 2006; Krug-Richter/Mohrmann 2009; Kusche 2013.

4 Fyrigos 1983; Tsirpanlis 1979; Ploumidis 1971, 1972; Bobou-Stamati 1995; Santus 2017.

5 Goethe 1893, Bd. 36, S. 132, zitiert nach Grimm 1989, 133 f. Vgl. allgemein Turczynski 1959; Grimm 1989, S. 129; Katsiardi-Hering 1998, S. 52.

schen Anstalten in Halle besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Deren Migration aus dem Osmanischen Reich und dessen Grenzregionen nach Halle ragt schon quantitativ hervor. Darüber hinaus ist die verfügbare Dichte an Quellen zu den griechisch-orthodoxen Studenten in Halle exzeptionell. Diese günstige Dokumentationslage erlaubt tiefe Einblicke in Normenaushandlungen und Normenkonflikte, die zwischen zugewanderten Studenten und Ortsansässigen stattfanden.⁶

Ein migrationsgeschichtliches Spezifikum stellt schließlich die Form der besagten Migration dar. Die Leiter und Ideengeber des *Collegium Orientale* und später des *Institutum Judaicum et Mohammedicum* entsandten missionarische Mitarbeiter und Agenten nach Venedig, ins Osmanische Reich und nach Ungarn, um dort Studenten für Halle rekrutieren zu lassen. Diese Form des ‚Headhunting‘, der gezielten Anwerbung von Migranten an ihrem Ursprungsort, begegnet weder beim Migrationsregime der Almosenfahrer, noch bei jenem der Händler. Das Vorgehen der Hallenser Pietisten erinnert hierbei stark an die Methoden katholischer und anglikanischer Missionare, die Griechen und andere Ostchristen aus dem Osmanischen Reich an Bildungsanstalten in Rom und in Oxford lockten.⁷

Die folgende Untersuchung des in Halle entstandenen Migrationsregimes griechisch-orthodoxer Studenten ist in drei Abschnitte gegliedert: Kapitel I wird zunächst auf die Voraussetzungen der Migration im Ursprungs- und Zielterritorium der Migranten eingehen, konkret auf die Vorstellungen der pietistischen Projektmacher und Ideengeber des Migrationsregimes ebenso wie auf die missionarischen Migrationen und missionarischen Rekrutierungspraktiken von Pietisten in den osmanischen Ursprungsterritorien der Studenten. Anschließend werden in Kapitel II normative Aushandlungsprozesse sowie die alltags- und wissensgeschichtlichen Spezifika des Migrationsregimes in den zwei Phasen seiner Existenz (in den 1700er Jahren sowie erneut in den 1730er-40er Jahren) erläutert. Schließlich widmet sich Kapitel III den epistemischen Dienstleistungen, die von griechisch-orthodoxen Studenten an den Forschungsanstalten und Wissensstandorten der Pietisten in Halle verrichtet wurden.

⁶ Am *Collegium Orientale* hielten sich zwischen 1703 und 1707 insgesamt 9 osmanische Griechen auf, in der Zeit nach der Gründung des *Institutum Judaicum et Mohammedicum* 1728 waren es bis in die 1750er Jahre über zwei Dutzend, zahlreiche davon waren Serben aus der ungarischen Grenzregion, manche kamen aber auch aus dem Osmanischen Reich. Die meisten der genannten Studenten immatrikulierten sich auch an der Universität Halle, manche gehörten den pietistischen Schulanstalten in Glaucha an. Grimms (1989, S. 129) Auswertung der Matrikeln deutscher Universitäten verzeichnet für das 17. Jahrhundert insgesamt 10 griechische Studenten und für das 18. Jahrhundert 12 griechische Studenten. Zu drei griechischen Studenten an der Universität Altdorf im 17. Jahrhundert Makridis 1997b, S. 260.

⁷ Vgl. Doll 2005 und Literatur in Anm. 4.

Kap. I Voraussetzungen des Migrationsregimes im Ursprungs- und Zielterritorium

1 Die Vorstellungen der Projektmacher: August Hermann Francke, Hiob Ludolf, Heinrich Wilhelm Ludolf

Was die Zielstellungen und das Profil der hier im Mittelpunkt stehenden Bildungsanstalten anbelangt, dem *Collegium Orientale* und dem *Seminarium Graecum* als dessen Bestandteil, herrscht in der Forschung Dissens. Gegenüber Otto Podczecks Untersuchung zum *Collegium Orientale*, der diese Institution vornehmlich als bibelwissenschaftliches Unternehmen und aus dem Blickwinkel der aus ihr hervorgegangenen Hallenser *Biblia Hebraica* (1720) interpretiert hat, haben Ulrich Moennig und Hermann Goltz in ihren Studien für eine Horizonterweiterung plädiert. Moennig stellt in seiner mikrohistorischen Arbeit zu den griechischen Studenten am *Collegium Orientale* einen missionarische Ziele verfolgenden Aktionismus der Pietisten um August Hermann Francke und Heinrich Wilhelm Ludolf (1655–1712) fest. Diese beiden Figuren hätten ein „kirchenmissionarisches Gegengewicht zu den Bemühungen der Jesuiten um die Christen im Osmanischen Reich“ schaffen und eine „christlich-christliche Mission in der griechisch-orthodoxen Kirche“ betreiben wollen.¹ Für Goltz sticht hingegen als markantes Merkmal die Bemühung der Pietisten hervor, durch den Erwerb der im Orient gesprochenen Sprachen ganz praktisch die Grundlage für Kommunikation zu schaffen. Nicht die „Protestantisierung“ der Orthodoxen und anderer Ostchristen, sondern die Kommunikation der protestantischen Nationen mit den Christen im Osmanischen Reich sei das Anliegen gewesen.² Für Goltz ist das *Collegium Orientale* und die tatsächlich realisierte Rekrutierung von Griechisch-Orthodoxen nur die bescheidene Frucht eines viel größer angelegten Projekts zur Erschaffung eines *Seminarium Universale*, einer in Halle angesiedelten missionarischen Pflanzstätte, an der in globaler Perspektive die kirchlichen und kulturellen Eliten der ganzen Christenheit ausgebildet werden sollten.³ Das Osmanische Reich ist insofern als einer von vielen globalen

1 Moennig 1998, S. 300, 303–305; vgl. Podzcek 1958. Die globalen missionarischen Praktiken der Hallenser Pietisten sind für Indien und Nordamerika weitaus besser erforscht als für den osmanischen Raum; vgl. Liebau 1994, Liebau et al 2010; Pyrges 2015; Ruhland 2018; Delfs 2020. Zur Mission katholischer Orden im Osmanischen Reich Ruiu 2014; Friedrich 2016, S. 431–434; Santus 2020b.

2 Goltz 2002, v. a. S. 112, 117.

3 „Das *Seminarium universale* ist das projektierte Hochhaus, der *skyscraper* in der Franckeschen Vision der Anstalten, aus welcher hochschießenden Idee dann die viel bescheideneren, aber in ihrer hartnäckigen Arbeit bemerkenswerte Hütte des *Collegium orientale theologicum* erwuchs“ (ebd.,

Operationsräumen der Hallenser Pietisten zu sehen, dem allerdings auffällig viel Aufmerksamkeit entgegengebracht wurde.

Podczeczek, Moennig und Goltz bemühen sich um die Fokussierung eines Aspekts (also Bibelexegese/Bibeldruck vs. Konfession/Mission vs. Sprache/Kommunikationsnetzwerke), auch wenn sie die jeweils anderen Zielstellungen des *Collegium Orientale* sehr wohl zur Kenntnis nehmen.⁴ Blicken wir aber zunächst auf einige Eindrücke aus den Quellen, die vor Augen führen, dass diverse Zielstellungen, wie die Spitzenbildung, die Bibelwissenschaft, der Wettbewerb mit den katholischen Missionaren, aus Sicht der Gründer des *Collegium* miteinander kompatibel waren und gleichermaßen dominant hervorstechen.⁵

Die Pietisten zeigten sich durch die Erfolge der Papstkirche bei der Anwerbung von Ostchristen für katholische Bildungsanstalten alarmiert. Der Russland- und Orientreisende und globale Netzwerkbilder Heinrich Wilhelm Ludolf berichtete während seines Aufenthalts in Smyrna besorgt nach Halle vom Aktionismus der Jesuiten und anderer katholischer Orden („Jesuitae et Capucini Gallici, Zaccolanti Itali“) im Osmanischen Reich und von ihren Erfolgen auf dem Gebiet der Jugendbildung („instruendae iuventuti“). Später inspizierte er das Athanasius-Kolleg in Rom.⁶ Ludolf wünschte sich, wie wohl auch andere Pietisten, dass die jungen Griechen aus Halle die Fähigkeit in die Heimat mit zurückbringen mögen, „auch würcklich alle Pabstische Missionarios über den Hauffen [zu] disputiren“.⁷

In Halle war man sich im Klaren, dass man mit den pietistischen Missionsnetzwerken eine Art institutionelles Gegenstück zu den globalen Missionierungsapparaten der Katholiken schaffen wollte. Heinrich Wilhelm Ludolfs Onkel, der

S. 102). Vgl. Franckes *Project. Zu einem Seminario Universali oder Anlegung eines Pflantz-Gartens, von welchem man eine reale Verbesserung in allen Ständen in und auserhalb Teutschlandes, ja in Europa und allen übrigen Theilen der Welt zu gewarten* von 1701, in: Francke 1969, S. 108–115. Laut Sträter ging es Francke in diesem Projekt um die Ausbildung einer Elite zur „realen Verbesserung letztlich der ganzen Welt“ (Sträter 2010, S. 18).

4 Für die Beziehungen der Hallenser Pietisten zur Orthodoxie, auch zur russischen Orthodoxie, die hier vernachlässigt werden muss, und zur Rolle H. W. Ludolfs als deren „Brückenkopf“ zum Orient und nach Russland Winter 1953; Kriebel 1955; Tetzner 1955; Goodman-Thau/Beltz 1994; Wilson 1998; Boehinger 1996.

5 Zur Konkurrenz zwischen pietistischen und katholischen Missionaren Grunewald/Saracino/Zaunstöck 2021.

6 Brief Ludolf an Francke, aus Smyrna, 14. November 1698, AFSt: D 71, Bl. 11r-12r, abgedruckt in Moennig 1998, S. 321f.; zu Ludolfs Besuch im Athanasius-Kollegs während seiner Rom-Reise Brief Ludolf an Francke, aus Livorno, 14. Juni 1700, AFSt: D 71, Bl. 43r-43v. Ludolf bot in einem auf Neugriechisch verfassten Brief an den Abt von Melos Papamakarios, dem Siegelträger des Jerusalemer Patriarchen, seine Hilfe im Kampf gegen die katholischen Missionare an (Brief aus London, 14. Oktober 1702, AFSt/H D 23, Bl. 56v-57v).

7 Brief Ludolf an Francke, vom 27. Februar 1703, AFSt/H D 23, Bl. 125v-128r; 127r.

berühmte Äthiopist Hiob Ludolf (1624–1704), warnte Francke jedoch, dass bei der Einrichtung des *Collegium Orientale* unbedingt nach außen der Eindruck vermieden werden müsse, als ob man vorhabe, „das Collegium Romanum de propaganda fide zu aemuliren und zu imitiren“. Auch sollten die Katholiken möglichst wenig darüber erfahren, um „die Jalousie zu vermeiden, welches die Röm[ischen]. Catholischen ohne allen Zweifel darob empfinden, und die reysenden [pietistische Reisende] nicht anders als ihrer Missionarien antagonistischen consideriren, und Sie quarismodo hindern werden“.⁸ Die Außenposten und Schulen, die der Jesuitenorden, aber auch andere katholische Akteure (etwa die Kapuziner) im griechischen Siedlungsraum unterhielten, breiteten sich im 17. Jahrhundert zusehends aus. In seinem Bericht an den französischen Marineminister Pontchartrain vom März 1714 schildert der leitende Missionar und Jesuit Tarillon die Tätigkeiten in den jesuitischen Missionsstationen in Konstantinopel, Smyrna, Thessaloniki, Chios, Naxos und Santorini.⁹

Georg Heinrich Neubauer (1666–1726), Franckes ‚rechte Hand‘ in der Wirtschaftsverwaltung der Anstalten in Halle, betonte hingegen, dass es auch darum ging, im *Collegium Orientale* deutsche Studenten zu fähigen Nachwuchskräften für das Prediger- und Lehreramts auszubilden („darin [zukünftige] Professores und Superintendentes bereitet“). Ebenso sollten die griechisch-orthodoxen Studenten auf solche Berufe für die Zeit nach ihrer Rückkehr in ihre Heimat vorbereitet werden.¹⁰ Die von Francke gegründeten Bildungsanstalten in bei Halle bildeten die Ständegesellschaft ab und waren hierarchisch angeordnet. Es gab Schulen für den ‚Nährstand‘ (etwa die Armenschulen), für den ‚Lehrstand‘ (etwa die Lateinische Schule) und für den ‚Regentenstand‘ (das für Sprossen adeliger oder gutbürgerlicher Familien vorgesehene *Paedagogium Regium*). Innerhalb dieser Ordnung war das mit der theologischen Fakultät der Universität Halle eng verzahnte *Collegium Orientale* ein Ort, an dem universitäre Spitzenbildung vermittelt werden sollte.¹¹

8 Ludolf, Hiob, *Unmaßgebliche Erinnerungen bey dem Project des Collegii Orientalis Theologici Hallensis*, 9. Juni 1703, AFSt/H H 39, Bl. 50r-63r, 51v sowie Brief Hiob Ludolfs an Francke, 21. Juli 1703, ebd., Bl. 64r. Zur Vorbildfunktion der *Propaganda Fide* für protestantische missionarische Projekte Friedrich 2014b.

9 Tarillon an Pontchartrain, 4. März 1714, in: *Nouveaux mémoires des Missions de la Compagnie de Jesus dans le Levant*, Bd. 1, Paris 1715, S. 1–125.

10 Neubauer äußert sich im Hinblick auf eine geplante Neugründung des *Collegium Orientale*, s. Neubauer an Anton Wilhelm Böhme, 24. Dezember 1714, AFSt/HA 185: 77; vgl. zum Ziel, kompetenten Nachwuchs für das Prediger- und Lehramt auszubilden, Francke, *Erstes Project*, fol. 3 und *Viertes Project*, S. 4 (wie in Anm. 21).

11 Zur Orientierung der Bildungsanstalten in Glaucha an der Ständeordnung Wallmann 2005, S. 119. Francke erstattete der theologischen Fakultät Bericht über das *Collegium Orientale*, s. Podczek 1958, v. a. S. 1062, 1066.

Dass das *Collegium Orientale* stellvertretend für die Leistungsfähigkeit der Hallenser Pietisten auf dem Gebiet der Bibelwissenschaft steht, ist unstrittig. In Franckes *Dritte Fortsetzung der wahrhaften und umständlichen Nachricht vom Waysen-Hause*, einer gedruckten Werbeschrift der Pietisten, werden die bibelwissenschaftlichen Forschungen am *Collegium Orientale* beschrieben und die Dissertationen aufgelistet, die dort zu philologischen Sachfragen zur hebräischen Sprache abgehalten wurden.¹² Die leistungsstärksten Kollegiaten, darunter auch Anastasios Michael als einziger unter den Griechen, unterstützten ihre Dozenten in der Forschung und Lehre. Sie vertraten ihre Professoren in Lehrveranstaltungen der Theologischen Fakultät, boten hochspezialisierte Kollegien an oder arbeiteten an der Edition des neugriechischen *Neuen Testaments* (1710) oder der *Biblia Hebraica* (1720) mit.¹³

Man kann ebensowenig in Abrede stellen, dass es bei der Ausbildung von Griechen am *Collegium Orientale* um Mission ging, um die Entsendung von ‚Boten des Lichts‘ und des ‚wahren Christentums‘ unter die Ostchristen, so gängige Formulierungen in den Quellen. In einem Brief vom 1. Oktober 1721, den Francke an seinen ehemaligen Schüler Anastasios Michael nach St. Petersburg adressierte, wo dieser eine steile theologische Karriere hingelegt hatte, heißt es, dass er, der in Halle in den Studien die Siegespalme davongetragen habe („in studiis palmam prae-ripuisti“), seinen Konfessionsverwandten („Graecis omnibus“) durch seinen Glauben und Lebenswandel stets ein leuchtendes Beispiel geben solle („exemplo fidei sincera et vita sanctiori praeleuceas“).¹⁴ Die gleiche Metaphorik verwendet auch der pietistische Agent in Venedig Wilhelm Christian Schneider im Hinblick auf einen der griechischen Studenten in Halle namens Nikolaos Michalitsis.¹⁵ Francke schreibt im *Großen Aufsatz*, der zu Werbezwecken an Unterstützer der Glauchaschen Anstalten gerichtet war, über die nach Halle geholten Griechen: sie sollen „gleichsam Lichter seyn“ und „bey ihrer Wiederkunfft in Griechenland [...] denen von ihrer Nation“ hilfreich sein, zur „Errettung vieler tausend Seelen, ja ich sage

¹² Francke 1709, S. 8 (=Dritte Fortsetzung).

¹³ Moennig betont, dass durch die Anwesenheit der Griechen „ein lebendiger Kontakt zur Sprache des Neuen Testaments und der Septuaginta“ entstehen sollte, „der die Möglichkeit eines besseren Textverständnisses in sich barg“, wobei man sich letzten Endes in dieser Hoffnung enttäuscht sah, s. Moennig 1998, S. 310, 312.

¹⁴ Brief von Francke an Anastasios Michael, aus Halle, 1. Oktober 1721, AFSt/H A 175, Nr. 144.

¹⁵ „Gott gebe daß solche feurige Kohlen nie auf seinem Haupte verleschen mögen, sondern ihm bis in sein Vaterland warm halten, und alda ein Feuer anzünden mögen“ (Brief Schneider an Francke, aus Venedig, undatiert, vermutlich Jahreswende 1705/06, Stab/F 27/19: 43).

nicht unbillig, vieler tausend mal tausend Seelen“.¹⁶ Die Pietisten zielten auf die spirituelle Erweckung und Aussendung der Griechen. Von einer Konversion eines der orthodoxen Studenten zum lutherischen Bekenntnis, wie sie etwa im Hinblick auf tatarische Kalmückenjungen belegt ist, die aus Russland nach Halle gebracht worden waren, ist in den Quellen hingegen keine Spur vorhanden.¹⁷

Der Erwerb und die Erforschung orientalischer Sprachen am *Collegium Orientale* unterstützte die globalen missionarischen Pläne der Pietisten, die von der allgemeinen Begeisterung für die Mission getragen wurden, die sich im Luthertum im Alten Reich um 1700 ausbreitete.¹⁸ In den Worten Hiob Ludolfs ging es im *Collegium* auch darum, „eine communication mit den Christlichen Orientalischen Völkern“ anzufangen. Das Kolleg sollte den Grund legen für ein mit der Ostchristenheit in Kontakt stehendes „Telekommunikationsunternehmen“ (Goltz).¹⁹

Bei der Gründung des *Collegium Orientale* waren drei schillernde Figuren der frühneuzeitlichen Gelehrten- und Konfessionsgeschichte federführend: Neben August Hermann Francke (1.) der ab 1678 in Frankfurt a.M. weilende Äthiopist und Orientforscher Hiob Ludolf (2.), Prototyp des von Martin Mulsow als „armchair orientalist“ charakterisierten Experten auf dem Gebiet der *studia orientalia* im Alten Reich, ferner dessen weitgereister und polyglotter Neffe Heinrich Wilhelm Ludolf (3.), ein wichtiger Unterstützer der Hallenser Pietisten im Ausland.²⁰

(1.) Zwischen März und Mai 1702 verfasste Francke vier Projektschriften für das zu gründende *Collegium*. Sie sind enthalten im *Liber Actorum Collegii Orientalis Theologici*.²¹ Diese Schriften lassen sich der Gattung der Statuten-, Protokoll- oder

16 Francke 1962 S. 50, 96 f. (=Großer Aufsatz). Podczek (1958, S. 1068 f.) insistiert, dass die Mission nicht das ursprüngliche Ziel des *Collegium Orientale* war und erst durch den Einfluss Hiob Ludolfs an Bedeutung gewann.

17 Franckes *Dritte Fortsetzung* von 1707 berichtet von zwei „vor ettlichen Jahren“ nach Halle gekommenen und zur „Evangelischen Lehre“ konvertierten „Kalmückentartaren“, s. Francke 1709, S. 30.

18 Friedrich 2014b, v. a. S. 279.

19 Hiob Ludolf, *Unmaßgebliche Erinnerungen*, 1703, fol. 61v; vgl. Goltz 2002, v. a. S. 117.

20 Mulsow 2017. Zu Heinrich Wilhelm Ludolf, der nach seinem von einer Krankheit begleiteten Erweckungserlebnis 1691 seine Dienste im Stab des Königsgemahls der englischen Königin Anne, Prinz Georg von Dänemark, aufgab und sich auf Reisen nach Russland (1692–1694) und in den Orient (1698–1700) begab, aber auch mehrmals in Halle weilte, sowie zu seiner Funktion als ‚Brückenkopf‘ zur Orthodoxie ebenso wie nach England, s. Winter 1953; Tetzner 1955; Wilson 1998; Schunka 2014b, v. a. S. 65–86, Schunka 2019.

21 *Liber Actorum Collegii Orientalis Theologici. Das ist Gantzer Verlauff des Collegii Orientalis Theologici, Wie daſelbe unter Gottes Seegen angefangen und fortgeführt worden, und was sich sonst mit den membris deſelben begeben*, AFSt/H H 38 (im Folgenden zitiert als *Erstes-Drittes Projekt*). Das die anderen drei Projektschriften zusammenfassende und letztgültige *Vierte Projekt* wird nach der modernen Edition zitiert (s. Francke 2002).

Stammbücher zuordnen, wie sie in universitären Kollegien ebenso wie in anderen Körperschaften geführt wurden. Ihre Wurzeln liegen im mittelalterlichen universitären Kollegienwesen. Franckes vier Projektschriften projektieren deshalb nicht bloß, sondern dienten als geschriebene Satzungen, werden zudem flankiert von den im *Liber Actorum* ebenfalls enthaltenen Lebensläufen der Kollegiaten, die von diesen eigenhändig eingetragen wurden, sowie von Semesterberichten, die vermutlich auch der Theologischen Fakultät in Halle vorgelegt wurden.²² Dass Francke die vier Projektschriften kurz nach ihrer Niederschrift zur Begutachtung an Hiob Ludolf nach Frankfurt a.M. sandte, zeigt aber auch deren Charakter als Planschriften und Blaupausen für das zu gründende Kolleg. Insofern lassen sich diese Quellen dem damals unter den Pietisten in Halle florierenden Genre der zukunftsorientierten (utopischen) Projektschrift zuordnen.²³

Die Anforderungen, die an die Studenten des Kollegs gestellt wurden, waren hoch. Im *Ersten Project* wurde gefordert, dass sie „tüchtige Subiecta, so Theologiam studiren“ seien, „gute profectus in Graecis et Ebraicis“ haben, ferner „mit einem guten dono docendi et proponendi von Gott begabet, andere wiederum lehren und unterrichten können“. Das *Vierte Project* ergänzt, dass sie über „gute fundamente in denen nöthigen Wißenschafften, sonderlich in linguis O[rientalibus] und Theologia“ verfügen sollten.²⁴ Diese Kompetenzen waren nicht nur erforderlich, damit sie in den bibeleditorischen Projekten mitarbeiten konnten. Wie für universitäre Kollegien üblich, forderten die Statuten von den Kollegiaten ebenfalls, sich im universitären oder semi-universitären Lehrangebot als Dozenten zu betätigen.

In Anlehnung an das von Johann Arndt (1555–1621) und Philipp Jacob Spener (1635–1705) ausgeformte pietistische Ideal christlicher Lebensführung sollten die Kollegiaten durch ihren Aufenthalt im Kolleg jedoch keinesfalls bloß zur weltlichen Gelehrsamkeit (Francke bezeichnet sie als „polymathiam externam“) ausgebildet werden, sondern zur „göttlichen Weißheit“ und gleichzeitig zur „wahren Übung der Gottseligkeit“, nicht zu einer „eruditio humana“, sondern zu „Schrifttgelehrten zum Himmelreich“. Die erworbene Bildung blieb dem übergeordneten Daseinsziel der Frömmigkeit untergeordnet.²⁵ Einem „Consilium“ des ‚Vaters‘ des Pietismus Johann

22 Die Semesterberichte erstrecken sich nur bis zum September 1704, s. Podczek 1958, v. a. S. 1062, 1066.

23 Zu Franckes auf die Zukunft gerichtetes „Projektieren“ im Hinblick auf die zukünftige Entwicklung und Expansion der Glauchaschen Anstalten im Gegensatz zu seinen *Fußstapfen* als auf die vergangenen Leistungen gerichteter Text, der diese zudem nach außen propagieren möchte, Sträter 2005 und ders. 2010.

24 *Erstes Project*, fol. 1; *Viertes Project*, S. 1.

25 *Erstes Project*, fol. 8. Vgl. zum Ziel, den sich ausbreitenden „Atheismus und Scepticismus“ abzuwehren, *Viertes Project*, S. 4. Siehe die explizite Berufung auf Arndt ebd., S. 17.

Arndt folgend, sollten die Kollegiaten neben den Morgen- und Abendandachten täglich Zeit finden, um sich zu sammeln und das „Hertz zu Gott zu richten“. Getreu dem Gebot einer nicht bloß denkenden, spekulativen Annäherung an Gott, sondern einer in tätiger Nächstenliebe geäußerten *pietas*, waren die Kollegiaten zudem verpflichtet, sich im Halleschen Waisenhaus als Katecheten für Arme und Notdürftige einzubringen.

Das *Liber Actorum*, dessen Protokolle sich bis zum September 1704 erstrecken, verzeichnet noch, dass im August/September 1703 die ersten Studenten aus dem Osmanischen Reich eingetroffen waren und dem *Collegium Orientale* angegliedert wurden. Sie wurden vom Adjunctus der Theologischen Fakultät Johannes Tribbechow (1677–1712) betreut und unterrichtet.²⁶ Die Anwerbung griechisch-orthodoxer Studenten war von den Pietisten jedoch bereits viel früher ins Auge gefasst worden, anlässlich der bevorstehenden Orientreise Heinrich Wilhelm Ludolfs. Deshalb ist es notwendig, das ‚Projektieren‘ Franckes im Hinblick auf die Errichtung eines *Seminarium Graecum* mindestens bis ins Jahr 1698 zurückzudatieren. Auch die Pläne im Hinblick auf die Anwerbung junger Griechen aus dem Osmanischen Reich entfaltete Francke also in einem sehr frühen Stadium seiner Tätigkeit in Halle.²⁷

Die von Ludolf während seiner Orientreise an Francke verfassten Briefe dokumentieren, dass er dort gemäß der von ihnen getroffenen Absprache nach tüchtigen griechischen „subjecta“ Ausschau hielt. Ludolf, der zu Jahresbeginn 1698 noch in Halle bei Francke gewilt und an den Plänen zur Rekrutierung von Griechen und zur Schaffung eines *Collegium Orientale* mitgearbeitet hatte, versuchte auf der Hinreise bereits in Venedig im Umfeld des dortigen „Seminario Greco“ (der griechischen Schule von San Giorgio) Bekanntschaft mit geeigneten Rekruten zu machen. Er begegnete dort Chrysanthos Notaras, dem Neffen des Jerusalemer Patriarchen Dositheos II. und später dessen Nachfolger im Amt, der sich auf einer Bildungsreise durch Europa befand. Ludolf machte ihm den Vorschlag, auch nach

26 Zweiter Semesterbericht des *Collegium Orientale*, in: *Liber Actorum*, AFSt/H H38, fol. 183.

27 Wie Müller-Bahlke (1994) gezeigt hat, entwickelte Francke 1695 noch als Pfarrer der Georgenkirche von Glaucha, nach dem Empfang der legendären anonymen Spende von 7 mal 16 Groschenstücken, Pläne für das gesamte Spektrum der späteren pietistischen Tätigkeitsfelder (Waisenhaus, Schulen, studentische Freitische, Buchdruckerei, Mission), auch wenn die Umsetzung angesichts mangelnder finanzieller Möglichkeiten lange auf sich warten ließ. Das Beispiel der Chronologie des *Paedagogium Regium* kann dies veranschaulichen: Die Unterrichtung von kapitalkräftigen und zahlenden Sprössen adeliger und bürgerlicher Familien begann bereits zu Pfingsten 1695 in bescheidenem Ausmaß, auch wenn das *Paedagogium* erst 1702 ein königliches Privileg erhielt und dessen Gebäude erst 1713 fertiggestellt und bezogen werden konnte, s. Francke 1709, S. 10 (=Fußstapfen); ebd., S. 9 (=Zweite Fortsetzung); Francke 1714, S. 7 (=Ordnung und Lehrart).

Halle zu gehen („[h]e hath promised me to make you a visit in Germany“).²⁸ Gegenüber dem Leiter der griechischen Schule in Venedig habe sich Ludolf aus strategischem Kalkül verstellt und behauptet, dass man lediglich für linguistische Zwecke griechische Studenten anwerben wolle („some friends of mine in Germany wanted some ingenious pious Greek youth to learn the vulgar Greek of them“). Die von Ludolf aus dem Osmanischen Reich an Francke mitgeteilten Vorschläge beherzigend, schickte Francke bereits 1700 zwei Universitätsabsolventen und loyale Unterstützer, Anhard Adeling und Carl Salchow, nach Istanbul, die kurz später die ersten Rekrutierungserfolge erzielten.²⁹

(2.) Als Hiob Ludolf seine *Unmaßgeblichen Erinnerungen* abfasste – sie sind vom Autor auf den 9. Juni 1703 datiert – waren seit Franckes Niederschrift des *Vierten Projects* 15 Monate vergangen. Das *Collegium Orientale* hatte bereits seit Monaten den Betrieb aufgenommen.³⁰ Es ist anzunehmen, dass Franckes Bitte an Hiob Ludolf um ein Gutachten zeitnah zur Antwort des Gelehrten erfolgt war. Was aber bewog den Direktor der Anstalten in Glaucha, erst so spät den Expertenrat Ludolfs einzuholen? Neben Ludolfs Expertise in der Geschichte, Sprache und Kultur der biblischen und orientalischen Völker, die man aber schon zu einem früheren Zeitpunkt hätte zu Rate ziehen können, geschah dies vielleicht wegen des gerade in diesen Monaten Gestalt annehmenden Vorhabens, die Griechen nach Halle zu holen.

Hiob Ludolf hatte in seiner Zeit am Hof von Ernst I. von Sachsen-Gotha (r. 1640–1675) selbst Erfahrungen mit einem Migranten aus dem Orient gemacht, als 1652 der äthiopische Mönch Abba Gorgoryos auf Einladung des Herzogs auf Schloss Friedenstern weilte. Die Äthiopien-Forschungen Ludolfs wurden vom Fürsten unterstützt, wie man im Proömium seiner *Historia Aethiopica* (Frankfurt a. M. 1681) und in deren Fortsetzung von 1691 lesen kann. Sie profitierten zudem stark vom Aufenthalt des Fernmigranten Gorgoryos.³¹

28 Brief Ludolf an Francke, aus Venedig, 11. Mai 1698, AFSt/H A112, Bl. 270. Zur Unterredung mit Notaras Brief Ludolf an Francke, aus Venedig, vom 29. Mai 1698, ebd., Bl. 271–274. Zur Europareise des Notaras Kontouma 2021. Ludolf berichtet von Gesprächen mit weiteren potenziellen Kandidaten und deren Eltern, etwa mit Elias Miniatis („another Grecian of Cephalonia, called Pre Mignati“), später ein einflussreicher Gelehrter und antikatholischer Pamphletist, und von dessen Interesse an einem Studium in Halle; zum damals in Venedig nach Arbeit suchenden Miniatis Podskalsky 1988, S. 319–323.

29 Moennig 1998, S. 304 und unten, S. 200 ff.

30 Siehe den vom Mai 1702 bis Mai 1703 reichenden 1. Semesterbericht, AFSt/H H38, Bl. 175–182. Zu Hiob Ludolfs *Unmaßgeblichen Erinnerungen* Podczeck 1958, S. 62–66.

31 Siehe Ludolf 1681, Proemium, v. a. fol. A2r und Ludolf 1691, S. 28–35. Zu Gorgoryos Smidt 2006. „Aba Gregorius’s accounts [...] let him [Ludolf] to believe that the faith of the Ethiopians was far closer to that of the Lutherans than to that of the Catholics“ (Hamilton 2018, S. 5). Auf der Grundlage

Die in den *Unmaßgeblichen Erinnerungen* vorgebrachten Einwände und Vorschläge am *Vierten Project*, das Ludolf nach Frankfurt gesendet worden war, lassen sich in drei Punkten zusammenfassen. Es ging *erstens* um Korrekturen, die die Ergebnisse der wissenschaftlichen Arbeit im Kolleg optimieren sollten, *zweitens* sollte dessen Profil geschärft werden, *drittens* fügte Ludolf nicht uneigennützig die Pläne für eine Expedition nach Äthiopien und für die Rekrutierung von vielversprechenden jungen Abessiniern für Halle als Leitziel hinzu.³²

Dem ersten Punkt entsprechen Vorschläge, die auf eine Verschlankung des Lehrplans abzielten. Ludolf forderte, dass das Angebot an orientalischen Sprachen im *Collegium* reduziert werden sollte. Auch kritisiert er das von den Kollegiaten abverlangte Lesepensum, v. a. dass sie im Verlauf eines Jahres mehrmals die hebräische Bibel und das griechische Neue Testament cursorisch lesen sollten.³³ Francke präziserte in seiner ehrerbietigen Replik, dass der Kanon an Sprachen nicht von jedem Studenten abverlangt würde, sondern dass sich die Kandidaten gemäß Talent und Leistungsfähigkeit abgesehen vom Hebräischen und Griechischen auf einzelne Sprachen spezialisieren und dann das ganze Kolleg von ihren Sprachkenntnissen profitieren lassen sollten. Das „Neu-Griechische“ sei verankert worden, weil man „auff einen Griechen [als Sprachlehrer, St. Sa.] gewartet habe, der zu uns kommen wollen, wie man denn versichert, daß deren zwey unter wegens zu uns seyn“.³⁴

Neben der Reduktion des Sprach- und Lesepensums schlug Ludolf im Sinne einer Profilschärfung auch eine Änderung des Namens des Kollegs vor. Da der Schwerpunkt auf der Theologie und Bibelforschung liege, sei das Prädikat „orientale“ irreführend, weshalb das Institut nur *Collegium Theologicum* genannt werden solle.³⁵ Eine andere profilschärfende Anregung Ludolfs hatte Francke „sonderlich

von Gorgoryos' Auskünften entwarf Ludolf auch eine geographische Karte Äthopiens (Mulsow 2017, S. 260).

32 „Dannenhero habe ich hiermit zu bedencken vorstellen wollen, weil bey keiner andern nation, sowohl wegen des Haupts und Regiments, als des Volcks und deßen Beschaffenheit solche Umstände und Hoffnungen zubefinden, welche der großen mühe und arbeit, auch deswegen aufzuwendenden Kosten würdiger zu achten, als eben bey den Habesinnern vor allen andern Völkern, die der Mahomatischen Religion ergeben, und darumb vermeinte ich, hette man die meistn reflexiones auf Sie zu machen“ (*Unmaßgebliche Erinnerungen*, Bl. 62r).

33 Zu den im Lehrplan verankerten Sprachen, neben Hebräisch und Griechisch auch Chaldäisch, Syrisch, Arabisch, Talmudisch, Rabbinisch, Äthiopisch und als wahlweise oder ergänzend zu lernende Sprachen Armenisch, Persisch, Sinisch (Chinesisch), Türkisch und Neugriechisch, s. *Viertes Project*, §10; zur „lectionem cursoriam“ der Bibel in den Originalsprachen ebd., §6.

34 *Erklärung des Projects vom Collegio Orientali Theologico dazu illustris Autor der Erinnerungen bey selbigem Project Gelegenheit gegeben*, in: *Liber actorum*, AFSt/H H38, Bl. 153–165, 155f.

35 Hiob Ludolf, *Unmaßgebliche Erinnerungen*, Bl. 51r.

wohlgefallen“, so schreibt er, nämlich dass die Ausbildung im neugegründeten Kolleg neben der Vorbereitung aufs „Predigeramt“ oder „zu dem Officio docendi auf Universitäten, oder in Gymnasiis“ als dritte Zielgruppe Absolventen auf Reisen ins oder auf Kommunikation mit dem Ausland vorbereiten solle.³⁶

In seinem Gutachten präsentierte Hiob Ludolf auch Gedanken für eine Expedition nach Äthiopien, die in der Arbeit des *Collegium Orientale* zielführend sein sollten. In einem im Oktober 1703 an Francke gesendeten weiteren Brief wurden die Vorstellungen zu diesem äthiopischen Projekt durch zusätzliche Vorschläge konkretisiert und zudem bei Francke in Erinnerung gerufen. Es sollte darum gehen, drei oder vier Absolventen des Kollegiums zu den „Habesinnern“ zu senden, wobei Ludolf praktische Gesichtspunkte erläutert, wie die Zusammensetzung der Reisegruppe, die erforderlichen Eigenschaften der Reisenden oder die Unterstützung durch den englischen Konsul in Ägypten bzw. die holländische Gesandtschaft in Konstantinopel.³⁷ Diese Vorschläge knüpften an die Äthiopien-Projekte am Gothaer Hof an. So hatte Ludolf 1663 im Auftrag Ernsts I. seinen Schüler Johann Michael Wansleben (1635–1679), der wie die Ludolfs aus Erfurt stammte, für eine Expedition nach Äthiopien vorbereitet, wobei Wansleben nur bis Ägypten kam und später zum katholischen Glauben konvertierte.³⁸

Noch im Brief an Francke vom Oktober 1703 hatte Ludolf, der mittlerweile von der Ankunft der Griechen in Halle informiert war, bezüglich der „uhralten Christlichen nationen, als Griechen und Habessiner“, und der Bemühungen um sie, insistiert, dass „von [...] beyden die Habesiner billich vorzuziehen“ seien. Francke ließ den fast 80jährigen Ludolf – er verstarb nur wenige Monate später am 8. April 1704 – und seine äthiopischen Pläne jedoch abblitzen.³⁹

(3.) Auf viel fruchtbarerem Boden fielen die Anregungen des Neffen, Heinrich Wilhelm, dem eigentlichen Architekten des uns hier interessierenden missionarischen Migrationsregimes der Pietisten. Im Begleitbrief zu seinen *Unmaßgeblichen Erinnerungen* hatte Hiob Ludolf die bevorstehende, tatsächlich im September 1703 erfolgte, Ankunft seines Neffen Heinrich Wilhelm in Halle angekündigt, der be-

36 „zu dem reisen ad Externos, oder zu der conversation cum exteris“ (Francke, wie Anm. 34, Bl. 154v); vgl. zu den von Ludolf anvisierten drei Zielberufen der Absolventen Ludolf, *Unmaßgebliche Erinnerungen*, Bl. 52v f.

37 *Unmaßgebliche Erinnerungen*, Bl. 62r–63r und Brief Hiob Ludolf an Francke, aus Altdorf, 23. Oktober 1703, AFSt/H D 61, Bl. 263–266. In diesem ergänzenden Brief bietet er zudem an, den nach Äthiopien Reisenden „alle meine Labores Aethiopicos“, alle seine äthiopistischen Publikationen, als Geschenk zur Verfügung zustellen.

38 Collet 2007, S. 146–155; Smidt 2010; Hamilton 2018.

39 Auch wenn er Hiob Ludolf im Glauben beließ, dass „wir des scopi und der guten hoffnung pro natione Habessinorum einig [sind]“ (Ludolf, Brief, 23. Oktober 1703, Bl. 266), so ließ er keine konkreten Taten folgen.

stimmt „noch ein und anders, zu dem löblichen Zweck dienendes, anzugeben wissen“ werde.⁴⁰ Diese Zeilen erwecken den Eindruck, als sei Hiob Ludolf über die in die 1690er Jahre zurückreichende Kooperation seines Neffen Heinrich Wilhelm mit Francke und den Hallenser Pietisten nicht informiert gewesen. Inhaltlich gingen die Vorstellungen des Onkels und Neffen zudem in völlig entgegengesetzte Richtungen.

Denn es waren die bei seinen Aufenthalten in Halle und in seinen Briefen aus der Ferne mitgeteilten Eingebungen und Handreichungen Heinrich Wilhelms, die dazu führten, dass die ‚griechische Komponente‘ im Hallenser Projekt derart in den Vordergrund rückte. Trotz des auch bei ihm ausgeprägten Interesses an der äthiopischen Sprache und Kultur unternahm Heinrich Wilhelm rein gar nichts, um die Wünsche seines Onkels im Hinblick auf eine Äthiopien-Expedition und die Rekrutierung von jungen Äthiopiern für Halle zu unterstützen.⁴¹ In einem Notizheft Ludolfs findet sich die programmatische Aussage: „Ehe mann es mit den Griechen wohl eingerichtet, hat mann nicht nach Abessinern oder andern zu verlangen“.⁴²

Die Entstehung des *Seminarium Graecum* in Halle, als dessen *spiritus rector* Ludolf anzusehen ist, profitierte von seinen Ratschlägen. Diese zeugen von seinem praktischen Organisationstalent, seinen Sprachkompetenzen und seiner Auslands- und Orientierungsfähigkeit.⁴³ Insgesamt formte Ludolf maßgeblich die Außenbeziehungen der Hallenser Pietisten ins Osmanische Reich und zur *Confessio Graeca*. Das Bild, das man sich von den Griechen machte, die Netzwerke, die man zum orthodoxen Klerus und zu nichtklerikalen Akteuren im Osmanischen Reich knüpfte, das Interesse an der neugriechischen Sprache, die Leitprinzipien, auf denen die interkonfessionelle Kommunikation gründete, waren zu einem erheblichen Anteil Früchte seines Engagements.⁴⁴ Heinrich Wilhelm war sich der Tragweite seines Tuns bewusst, ja er sah sich als Werkzeug Gottes. Gott habe ihn, so beteuerte er gegenüber dem in Konstantinopel residierenden Abt von Melos Papamakarios, bei seiner Orientreise inspiriert, mit griechischen Klerikern in Kontakt zu treten und darauf hinzuarbeiten, dass junge Griechen von dort nach Deutschland kommen

40 Brief Hiob Ludolf an Francke, 11. Juni 1703, AFSt/H H30, fol. 49r.

41 Siehe zu H. W. Ludolfs Aufnahme von Kontakten mit Abessiniern im Orient den Brief Ludolfs an Francke aus Jerusalem, 19. Oktober 1699, AFSt/H D71, Bl. 27v; vgl. Schröder-Kahnt 2018.

42 H. W. Ludolf, *Circa Seminarium Orientale*, AFSt/H B71a, Bl. 139f.

43 Ludolf weilte im Winter 1698/99 in Smyrna, verbrachte den Sommer 1699 in Konstantinopel, bis er im Herbst 1699 nach Jerusalem aufbrach und anschließend über Alexandrien nach Livorno zurückkehrte.

44 Moennig 1998, S. 299; Wilson 1998.

sollten, wobei er berichten konnte, dass unlängst die ersten von ihnen glücklich in Halle angekommen seien (Abb. 1).⁴⁵

Wann begann aber Ludolf, sich für die Griechen zu interessieren? Ludolfs Vorstellungen im Hinblick auf die Ostorthodoxie fingen bereits als Folge seiner Russlandreise (1692–94) an, Gestalt anzunehmen. Auf dieser Reise entstanden auch die ersten Kontakte zu griechischen Klerikern (u. a. zu Chrysanthos Notaras), die sich später als sehr hilfreich erweisen sollten.⁴⁶ Erheblich ausgebaut wurden die Kontakte zu Vertretern der griechisch-orthodoxen Kirche während seiner Orientreise 1698/99. Programmatische Texte Ludolfs, wie Instruktionen und Denkschriften, die die Beziehungen der Pietisten zur Orthodoxie und die Gründung von Außenposten im Osmanischen Reich zum Gegenstand haben, entstanden kurz nach seiner Rückkehr aus dem Orient. Nach seiner Ankunft schrieb er Francke: „Die Griechische Kirche sehe ich vor die wichtigste an, umb welcher erbauung mann sich zu bewerben habe.“⁴⁷

Der Beginn von Ludolfs Engagement für die Griechen fällt zeitlich zusammen mit der Gründung des *Greek College* in Oxford durch den mit Ludolf bekannten Leiter des Gloucester Colleges Benjamin Woodroffe (1628–1711). Ludolf, der nach seiner Rückkehr aus dem Orient seinen Lebensmittelpunkt weiterhin in London hatte, berichtete Francke vom Fortgang des Projekts von Woodroffe, dem es 1699 mit der Unterstützung des Patriarchen von Konstantinopel Kallinikos II. (r. 1694–

45 „και εστοχαθήκαμεν την θαύμαστην πρόνοιαν του θεού, όπου μου έβαλε την γνώμην του ταξιδιου ανατολικου εις τον νουν και ευλόγησε την αναστροφήν μου με κάποιους καλους ανατολικους τετοιον τρόπον, δια να ιδούμεν ακόμη κάποιους από το γένος σας αναμεσά μας“ (Brief Ludolf an Papamakarios, 18. September 1703, AFSt/H D23, Bl. 64v-65v).

46 Zu Ludolfs Russlandreise 1692–1694 und zum Aufbau von Kontakten dort, die er später auf der Orientreise nutzen konnte, Wilson 1998. Seinen ersten Brief an Francke schrieb er nach seiner Rückkehr aus Russland am 4. Oktober 1695 aus London; er dreht sich um die Situation der Protestanten in Russland (AFSt/H A 112, Bl. 1–4).

47 Ludolf an Francke, aus Amsterdam, 2. September 1700, AFSt/H D71, Bl. 45–48, Bl. 46v. Diesem Brief hing Ludolf für Francke zwei Denkschriften an: *Denen nach Constantinopel reisenden ist zu recommendiren* und *Pro memoria der nach Constantinopel reisenden* (s. AFSt/H D 71, fol. 47r/v und 55r-57v). Vgl. die Briefe aus Smyrna (14./24. November 1698 und 22. Februar 1699, fol. 11–13), aus Konstantinopel (30. August 1699, 13. September 1699, Bl. 20r-21v, 24 r/v), „auf dem Englischen Schiffe the Drake genandt zwischen Cyprus und Jaffa“ (3. Oktober 1699, fol. 25 r/v), aus Jerusalem (19. Oktober 1699, fol. 26 r/v) und aus Kairo (20. Dezember 1699, fol. 27 r/v). In die Zeit kurz nach der Rückkehr aus dem Orient ist der Eintrag mit der Überschrift „Seminarium Ecclesiae Orientalis“ in einem Notizbuch Ludolfs zu datieren, wohingegen der Eintrag „Circa Seminarium Orientale“ später entstand, da von der Anwesenheit des Griechen Papa Serapheim in Halle die Rede ist, den Ludolf im September 1703 aus England nach Halle mitgebracht hatte; AFSt/H B71a, Bl. 35–42.

1702) gelungen war, einige griechische Studenten nach England zu holen.⁴⁸ Als korrespondierendes Mitglied der einflussreichen Londoner missionarischen *Society for Promoting Christian Knowledge (SPCK)* versuchte Ludolf auch dort Unterstützung für seine ambitionierten griechischen Pläne zu gewinnen. Zudem erhielt er aus den Reihen ihrer Mitglieder finanzielle Zuwendungen, mit denen die 1703 unter seiner Leitung in London herausgegebene neugriechische Edition des Neuen Testaments finanziert wurde.⁴⁹ An deren Entstehung wirkte einer der späteren griechischen Studenten am *Collegium Orientale*, Papa Serapheim von Mytilene, als Redakteur mit. Wir haben ihn bereits in Teil I als betrügerischen Almosensammler kennengelernt.

Ludolf umreißt sein auf die Ostkirche fokussiertes missionarisches Projekt in einer Denkschrift, die er kurz nach seiner Rückkehr der *SPCK* in London vorlegte. Das Projekt kreist um folgende Punkte: Neben der Anwerbung und Ausbildung von jungen Orthodoxen („the project of a seminary for youths of the oriental Church“) ging es um die Aussendung von Missionaren in den Orient („sending such patrons of Christian virtues amongst them“), um die Vorbereitung und Verbreitung katechetischer Texte oder der Bibel in der griechischen Volkssprache sowie um die Aufnahme einer Korrespondenz mit möglichst einflussreichen und hohen Vertretern des orthodoxen Klerus.⁵⁰

Aus Ludolfs Feder stammt ein Korpus von Briefen (Abb. 1), die er auf Neugriechisch verfasste und an wohlgesonnene griechisch-orthodoxe Kleriker adres-

48 Doll 2005; zu Ludolfs Berichterstattung über das *Greek College* an die Hallenser Moennig 1998, S. 305 f. Als es nach Konflikten zwischen den Studenten und Woodroffe zu einem Zerwürfnis und der Abreise einiger der Griechen kam, befürchtete Ludolf mit Bedauern, „daß sie einen so üblen namen von den Protestanten unter den Griechen in orient ausbreiten, und also den Päbstlichen Missionariis dadurch eine ziemliche freude und aufsehen machen werden“ (Ludolf an Francke, London, 8. Dezember 1702, AFSt/H D 71, Bl. 114v).

49 Moennig 2003a, beruhend auf folgender Quelle: *Account of the Money received and disbursed about printing the New Testament in Vulgar Greek*, AFSt/H D23, fol. 7v-8r. Zu Ludolf und der *SPCK* Brunner 1993, S. 42 ff.

50 Ludolf, *Memorial presented to the Society for the Propagation of Christian Knowledge* (1700), AFSt/H D 23, Bl. 4r-5v (dieser Plan wurde mit geringfügigen Modifikationen abgedruckt in den von Anton Wilhelm Böhme herausgegebenen *Reliquiae Ludolfianae*, s. Ludolf 1712, S. 145–152). In der Denkschrift für die *SPCK* ist von einer geplanten katechetischen Schrift die Rede („a small scriptural catechism, where the idea of Christianity is laid down onely by passages of the Bible dispersed amongst them“), ebd., Bl. 5r. Im selben Passus der posthum gedruckten Version dieses Texts in den *Reliquiae Ludolfianae* wird dieses Vorhaben mit Ludolfs Londoner neugriechischen Editionen des Neuen Testaments von 1703 gleichgesetzt (Siehe Fußnote vom Herausgeber Böhme in Ludolf 1712, S. 151).

sierte.⁵¹ Deren Bekanntschaft hatte er auf seiner Reise ins Osmanische Reich gemacht. Das Neugriechische hatte er sich dort selber beigebracht. Ludolf bewarb in dieser Korrespondenz gezielt konkrete pietistische Projekte, wie den neugriechischen Druck des Neuen Testaments von 1703 oder die Anwerbung von Studenten für das *Collegium Orientale* in Halle.

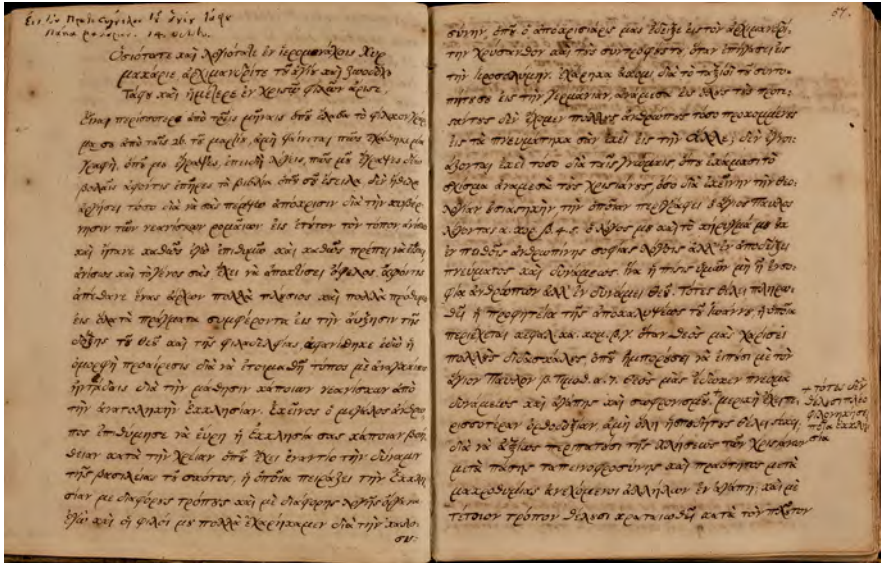


Abb. 1: Brief von H. W. Ludolf an Abt Papamakarios, 14. Oktober 1702, AFSt/H D 23, Bl. 56v-57r.

51 Im Brief Ludolfs vom 21. November 1701 an den Metropolit von Kyzikos Kyrillos wünscht sich dieser eine Institutionalisierung der Korrespondenz zwischen den Dienern Christi im Osten und im Westen („δια να θεμελιωθή αγαθή συναναστροφή ανάμεσα τους δούλους του Χριστού της ανατολής και των δυσμών“); siehe die Briefe an den Metropolit von Kyzikos vom 1. März 1701, AFSt/H D23, Bl. 52r-52v; vom 21. November 1701, Bl. 53r-53v, vom 17. Oktober 1702, Bl. 57v-59r und vom 3. April 1703, Bl. 63r-64v; ferner an den Metropolit von Philippoupolis Neophytos, undatiert (vermutlich 1701), Bl. 54r-54v, vom 14. März 1703, Bl. 63r-63v und vom 19. September 1703, Bl. 66r-67r; schließlich an den Siegelträger (Protosyngelos) des Jerusalemer Patriarchen und Abt von Melos Papamakarios vom 14. Oktober 1702, Bl. 56v-57v und vom 18. September 1703, Bl. 64v-65v; vgl. auch den Brief an Chrysanthos Notaras, in lateinischer Sprache, vom 19. Oktober 1702, Bl. 59r-61r. Einige der Briefe aus diesem Korpus wurden posthum in einem neugriechischen Druck herausgegeben, der in der von Johann Heinrich Callenberg in Halle gegründeten *Typographia Orientalis* erschienen, s. Ludolf 1747 und Moennig 1999, S. 78–82.

Die Kenntnis der von den Zielgruppen gesprochenen Sprachen war in der Frühen Neuzeit eine Schlüsselkompetenz missionarischer Akteure. In der Korrespondenz Ludolfs mit den Hallenser Pietisten wird deshalb die Notwendigkeit benannt, die neugriechische Sprache zu erlernen. Das Sprachgenie Ludolf erteilte in seinen Briefen aus Smyrna und Konstantinopel Francke und seinen Mitarbeitern bereits aus der Ferne Unterricht in dieser Sprache. Seine Reisen in die griechischen Siedlungsräume des Osmanischen Reichs eröffneten nicht nur für seine Missionspläne, sondern auch für seine Sprachstudien unschätzbare Möglichkeiten.⁵² Ludolf, der in seinen Briefen zahlreiche Sprachen verwendet (Deutsch, Latein, Englisch, Französisch, Holländisch, Italienisch, Neugriechisch, Russisch, Äthiopisch/Ge'ez), brachte als Frucht seiner Russlandreise eine russische Grammatik in den Druck. Im Wintersemester 1697/98 bot er in Halle „erstmalig in Europa universitären Russischunterricht“ an.⁵³

Ludolfs Denkschriften und Briefe versorgten die Londoner *SPCK* ebenso wie die Hallenser Pietisten mit praktischen Ratschlägen bezüglich missionarischer Unternehmungen im Osmanischen Reich. Die Orthodoxen könne man durch das Zitieren der von ihnen hochgeschätzten Kirchenväter oder durch die Aussprache griechischer Bibelstellen in der bei ihnen geläufigen Form (also nicht in der erasmianischen Form, die in Europa Konvention war) für sich einnehmen. Er riet zukünftigen Missionaren „alles Secten gezäncke sorgfältig zu meiden, der andern ritus und ceremonias nie nicht anzugreifen, in dem mann sich nur dadurch verhaßt machet und realia an den mann zu bringen, sich den weg abschneidet“.⁵⁴

52 Siehe die Anleitung zur Aussprache des Neugriechischen in Ludolfs Brief an Francke, vom 30. August 1699, aus Konstantinopel, AFSt/H D71, Bl. 20r-21r. In einem Brief an seinen Halbbruder Georg Melchior von Ludolf schreibt er aus Konstantinopel voll Begeisterung von den außergewöhnlichen Sprachkenntnissen der Frauen europäischer Händler in der Levante, die zudem die nötige Muße hätten, um mit ihm Konversation zu betreiben: „Un amateur des langues trouve beaucoup d'occasions ici à s'y exercer et les Femmes des marchands Europeens parlent regulierement turc, grec, Italien et Esclavon. La Femme du Consul Hollandois à Smirne parle encore le françois, le Hollandois et l'Espagnol par dessus les dites quatres langues“ (Brief vom 11. März 1699, AFSt/H D40, Bl. 37–39, Bl. 38). Aus dem Lazarett in Livorno schwärmt er Francke vor, welche Möglichkeiten zu Sprachstudien und Konversationen mit Muttersprachlern „von allerhand nationen aus osten und westen“ sich dort eröffneten, u. a. mit einem Bosniaken (Brief Ludolf an Francke, Livorno, 15. April 1700, AFSt/D 71, Bl. 29).

53 Zitat aus Mengel 2008, S. 245; vgl. Ludolf 1696 und Winter 1953.

54 Brief Ludolf an Francke vom 2. September 1700, aus Amsterdam, AFSt/H D71, Bl. 45–48. Zur Aussprache von Bibelstellen gemäß dem Usus der Griechen („if one pronounces the book Greek as they do“), s. Memorial an die *SPCK*, AFSt/H D23, Bl. 3v. Im Notizbuch schreibt Ludolf, dass es günstig sei, wenn der pietistische Reisende „einen oder andern Griechischn Patrem sich wohl bekandt machte, auch eine oder andere gute Sentenz daraus auswendig lernet, weil solches bey ihnen eine

Hinter solchen Zeilen verbirgt sich mehr als strategisches Kalkül, wie man sich als Missionar durch Anpassung an die lokale Kultur Vorteile verschaffen kann. Ludolf war am dogmatischen Disput der Konfessionen und an den Details konfessionskirchlicher Verfasstheit uninteressiert. Gemäß seiner eigenwilligen – und sicherlich nicht auf die Pietisten insgesamt übertragbaren – Vision einer *Ecclesia Universalis* suchte Ludolf nach einem gemeinchristlichen Fundament, für das er essenzialisierende Begriffe wie „Substanz“, „Realia“ oder „Essenz“ des Christentums bzw. im Griechischen das Schlagwort „θεολογία ουσιαστική“ verwendet.⁵⁵ Es ging Ludolf, auch in seiner Kommunikation mit Griechen, um die Wiederbelebung eines allen Christentümern gemeinsamen Kerns, wohingegen er eine an äußeren Formen des Glaubens und Gottesdienstes verhaftete Frömmigkeit für verfehlt hielt.

Trotz der Euphorie, die persönliche Kontakte und Unterredungen mit Griechen bei Ludolf erzeugen konnten, und der Faszination, die er der neugriechischen Sprache entgegenbrachte, kamen schon früh skeptische oder kritische Töne in seinen Briefen nach Halle auf. Erstaunlich früh, noch vor Beginn einer Reihe von Konflikten, die in Halle zwischen den Studenten aus dem Osmanischen Reich und dem pietistischen Lehrpersonal für Unmut sorgen sollten, hatte Ludolf gewarnt, dass „[d]er Griechen unbeständiger und hochmuthiger sinn, [...] viel neid und uneinigkeit unter ihnen selbst, und unvergnügligkeit mit ihrer hiesigen [in Halle] Bewirthung verursachen“ werde. Man sollte sie deshalb möglichst selten alleine unter sich sein lassen und sie durch den Unterricht ständig in Beschäftigung halten.⁵⁶ Neben dem Zerwürfnis, zu dem es im Frühjahr 1703 zwischen den Griechen in Oxford und ihrem Lehrer Woodroffe gekommen war, und den noch eingehender darzustellenden Konflikten am Hallenser *Collegium Orientale*, stellte für Ludolf die Verurteilung seines neugriechischen Neuen Testaments, für das er viel Zeit und Geld investiert hatte, durch den ökumenischen Patriarchen Gabriel III. (1704) eine Zäsur dar und löste einen Gesinnungswandel aus. Nun beklagte Ludolf sich in der Korrespondenz über den „flüchtigen Griechischen Sinn“ und ihr „sanguines temperament“, sorgte sich zudem, dass er in Halle wegen seines eifrigen Eintretens für „seine“ Griechen Missfallen verursacht habe. Als Folge dieser Ernüchterung ge-

große captatio benevolentiae. Chrysostomus und Nazianzenus sind bei ihnen absonderlich beliebt“ (*Seminario Ecclesiae Orientalis*, AFSt/H B71a, Bl. 42).

55 Siehe die Darstellung seines theologischen Standpunkts im Brief an Papamakarios, 14. Oktober 1702, AFSt/H D 23, Bl. 56v-57v; vgl. Ludolfs posthume Schrift *Considerations of the Church Universal*, in: Ludolf 1712; vgl. zu diesem anti- oder post-konfessionellen theologischen Standpunkt Goltz 1979; Schunka 2014b, S. 73 f.

56 *Circa Seminarium Orientale*, AFSt/H B71a, Bl. 139.

wannen negativ stereotypisierende Wahrnehmungen bei Ludolf nun die Überhand.⁵⁷

2 Das Migrations- und Kommunikationsnetzwerk der Hallenser Pietisten im Osmanischen Reich und die Errichtung eines Außenstützpunkts in Konstantinopel (1700 – 1705)

Neben den Vorstellungen der Projektemacher bestand eine zentrale Voraussetzung für die Entstehung des Migrationsregimes griechischer Studenten in Halle darin, dass zunächst pietistische Agenten ins Osmanische Reich migrierten, dort geeignete und reisewillige Studenten rekrutierten und sich um die Errichtung stabiler Kommunikationskanäle zwischen Ursprungs- und Einwanderungsort bemühten. Aus Sicht einer Geschichte der Zuwanderung Griechisch-Orthodoxer ins Alte Reich ist dies eine Besonderheit, die die griechisch-orthodoxe Immigration ins pietistische Halle im Vergleich zu anderen Migrationen aufweist.

Die insgesamt 9 Studenten aus dem Osmanischen Reich, die Anfang des 18. Jahrhunderts nach Halle migrierten, um am *Collegium Orientale* zu studieren (in den 1730er-1740er Jahren sollten zahlreiche weitere von dort und aus dem ungarischen Grenzland folgen), waren nicht die einzigen Migranten in Glaucha. Das *Paedagogium Regium*, das im Alten Reich und über dessen Grenzen hinweg einen guten Ruf genoss, war ein ‚Magnet für Migranten‘.⁵⁸ Wo das *Paedagogium* und das *Collegium Orientale* Fernmigranten anzogen, weilten an anderen pietistischen Schulanstalten viele Nahmigranten, etwa aus dem Herzogtum Magdeburg oder aus

57 „Wie mann sich denn bey der Griechischen Nation nicht satsam vorsehen kan. Ich habe unlängst schlechte Zeitungen von Seraphim gehabt, und werde Zweifels ohne bey vielen über die Zunge springen müssen, daß ich wieder andere einrathen zu viel von ihnen gehalten“ (Brief Ludolf an Francke, Juli 1703, AFSt/H A112, Bl. 31); vgl. Ludolfs Rede vom „flüchtigen Griechischen Sinne“ im Brief an Francke, 27. Februar 1703, AFSt/H D 23, Bl. 125v-128r, Bl. 126v. Vgl. die Rede vom „sanguinischen temperament“ der „griechischen Nation“ im Brief an Francke vom 21. September 1703, AFSt/H A112, Bl. 35.

58 Über die Herkunftsorte der Schüler des *Paedagogiums* heißt es: „Die Untergebenen [Schüler] sind adelichen oder bürgerlichen Standes und meistens von fremden Orten: wie sie denn bis hieher nicht nur aus deutschen Provinzen, sondern auch aus Holland, Engelland, Dänemark, Norwegen, Schweden, Liefland, Curland, Preußen, Polen, Ungarn, Siebenbürgen, Italien, der Schweiz, auch einige aus Moscau und Asien angekommen; der Franzosen nicht zu gedenken, die der Information mit genossen haben“ (Francke 1714, Kap. 3, §1, S. 15).

anderen Territorien Preußens, aus Sachsen, Thüringen und angrenzenden Reichskreisen. Schüler, die nicht aus Halle stammten, machten 1707 etwa 31 Prozent aus.⁵⁹

In etwa zeitgleich zur Zuwanderung junger griechisch-orthodoxer Studenten wurden auch Schüler und Studenten u. a. aus England und Russland nach Halle geholt. Auch diese Rekrutierungserfolge waren durch die Tätigkeiten pietistischer Vorposten dort und durch die Unterstützung der dortigen Obrigkeiten zustande gekommen. In den Jahren nach 1700, und somit zeitgleich zur Einwanderung der Griechen, migrierten an die 10 englischen Schüler im Alter von 10 bis 12 Jahren nach Halle, wo sie gemäß den Vorstellungen ihrer Eltern ausgebildet werden sollten. Englische Studenten, die an der Universität immatrikuliert waren, beaufsichtigten die jüngeren englischen Schüler.⁶⁰ Auch im Falle der englischen Studentemigration war die Unterstützung der SPCK und Heinrich Wilhelm Ludolfs entscheidend. Durch die Vermittlung Ludolfs kam etwa der Sohn des in der Levante tätigen Händlers Jacob Turner, Thomas Turner, von 1701 bis 1704 ans *Paedagogium*. Der junge Turner, der beruflich in die Fußstapfen seines Vaters treten sollte, erhielt von einem Kollegiaten des *Collegium Orientale* Arabischunterricht.⁶¹

Eine Frucht der Präsenz englischer Schüler und Studenten war der vor 1710 gegründete *Englische Tisch*, der mit finanzieller Unterstützung Prinz Georgs von Dänemark, des Gemahls der englischen Königin Anne (r. 1702–1714), und seines in Halle ausgebildeten Hofpredigers Anton Wilhelm Böhme (1673–1722) eingerichtet wurde. Zum Zweck des Fremdsprachenerwerbs speisten am Englischen Tisch im Waisenhaus englische Muttersprachler mit ausgewählten deutschen Studenten. Zeitgleich wurde ein Gebäude errichtet, für das sich die Bezeichnung ‚Englisches Haus‘ einbürgerte und das englische Migranten beherbergte. Ebenso nutzten die

59 So laut Franckes *Summa aller Scholaren und Kinder / so beydes im Paedagogio Regio und in den Schulen des Waysen-Hauses für ietzo sich befinden*. Diese statistische Übersicht aus Franckes *Dritter Fortsetzung* vom Juni 1707 informiert über den Anteil von Nah- und Fernmigranten: Von den damals insgesamt 1092 Schülern seien 755 aus Halle (also 69%); aus dem Herzogtum Magdeburg 46 Schüler; aus weiteren Territorien des Preußischen Königs 34 Schüler; aus Sachsen 98 Schüler; aus Thüringen 38 Schüler; aus dem Fränkischen Kreis 10 Schüler; aus dem Schwäbischen Kreis 2 Schüler; aus dem Oberrheinischen Kreis 15 Schüler; aus dem Westfälischen Kreis 9 Schüler; aus dem Niedersächsischen Kreis 39 Schüler. Was entferntere Territorien anbelangt, finden sich aus Schlesien 17 Schüler; aus den Niederlanden 1 Schüler; aus England 5 Schüler; aus Polen 1 Schüler; aus dem Russischen Reich („Moscau“) 2 Schüler und aus der „Türkey“ 2 Schüler; aus Ungarn 1 Schüler; aus Italien 1 Schüler; aus der Schweiz 3 Schüler (Francke 1709, S. 29f.).

60 Jacobi 2014, S. 132–135; Schunka 2017, S. 146 ff.

61 Francke, *Viertes Projekt*, S. 14. In Franckes Entgegnung auf Hiob Ludolfs *Unmaßgebliche Erinnerungen* erfährt man, dass der Arabischunterricht „für den Engländer ausdrücklich verlangt worden [ist], weil man ihn zur Handlung im Orient destiniret gehabt“ (Francke, *Erklärung des Projects*, fol. 157).

Pietisten ihre Beziehungen zu den lutherischen Gemeinden in Russland oder zum Zarenhof, um Söhne russischer Adelliger, aber auch verwaiste Kinder, wie die oben erwähnten Kalmükentartaren, nach Halle zu holen.⁶²

Für England und Russland wie für die griechischen Siedlungsräume des Osmanischen Reichs gilt, dass es sich stets um vorab geplante (nicht spontane) sowie um reziproke Migrationen handelte: Personen und Netzwerke migrierten zunächst aus Halle nach England, Russland und Konstantinopel, worauf es dann zur besagten Gegenbewegung und Migration von Schülern und Studenten aus diesen Herkunftsräumen nach Halle und zur Gründung von eigenen Seminaren für diese *nationes* kam.⁶³ Wie konnte aber überhaupt eine Hallesche Präsenz am Bosphorus zu Beginn des 18. Jahrhunderts entstehen?

Ludolfs Aufenthalt im Orient 1698/99 einbegriffen verfügten die Hallenser Pietisten von 1698 bis Ende 1705 über einen Kontakt- oder Außenposten im Osmanischen Reich, um dessen Genese und Entwicklung es nun gehen soll. Auf den Instruktionen Ludolfs aufbauend wurden im Jahre 1700 die Theologiestudenten Anhard Adelung, der aus Thüringen stammte, und Christoph Salchow, der aus Pommern gebürtig war, nach Konstantinopel geschickt. Die beiden bekamen später Verstärkung. Kurz nachdem Adelung im August 1703 mit zwei Griechen nach Halle zurückgereist war, wurde er zusammen mit zwei weiteren Hallenser Studenten erneut nach Konstantinopel entsandt: mit Christian Wilhelm von Heering aus Sonderhausen und Georg Friedrich Hollstein aus Durlach.⁶⁴

Der in Konstantinopel während Adelungs Abwesenheit die Stellung haltende Salchow, von dem Ludolf viel hielt, war in dessen Abwesenheit 1704 an der Pest gestorben und „auf dem holländischen Teil des protestantischen Friedhofs in Konstantinopel“ beigesetzt worden.⁶⁵ Auch von Heering und Hollstein fielen in Konstantinopel der Pestepidemie zum Opfer und wurden an der Seite Salchows bestattet. Heering verstarb am 4. Februar 1705. Hollstein verstarb am 22. Oktober 1705, als bereits die Vorbereitungen für die Rückreise der Deutschen nach Halle und

⁶² Winter 1953, S. 98–106; Wilson 1998. Erst 1727 nahm ein „Seminarium Lituanicum“, das institutionell mit der theologischen Fakultät der Universität Halle eng verstrickt war, seinen Betrieb auf, s. Drotvinas 1998.

⁶³ Die Kapitelüberschriften in einschlägigen Forschungsarbeiten lauten deshalb etwa „Hallenser in Russland“ und „Russen in Halle“, s. Winter 1953, oder „Hallenser in London“ und „Engländer in Halle“, s. Jacobi 2014.

⁶⁴ Zu den beiden Reisen Adelungs in den Orient und zu seinen Begleitern Kriebel 1955.

⁶⁵ Kriebel 1955, S. 59. Ludolfs großzügiges Lob für Salchow ist enthalten im Brief an Francke, aus London, 8. Juli 1702, AFSt/H D71, Bl. 109–110, Bl. 109r.

die Auflösung des Vorpostens im Gange waren. Den Pietisten ereilte somit das gleiche Schicksal wie zuvor katholischen Missionsposten am Bosphorus.⁶⁶

Blicken wir nun auf Aspekte, die für die Entstehung des Außenpostens der Pietisten wichtig waren: auf die Erwerbstätigkeiten, mit denen die Hallenser ihren Unterhalt finanzierten (A.), auf die Hilfeleistungen seitens der diplomatischen Apparate europäischer Mächte und deren Handelsnetzwerke (B.), auf Kontakte und Interaktionen mit Repräsentanten der orthodoxen Kirche (C.), und auf die Rekrutierung von Studenten für das *Collegium Orientale* (D.).

A Medizinische Erwerbstätigkeiten: Der von den Pietisten aus Halle in Istanbul geführte Arzneiladen

In der multikulturellen Metropole Istanbuls, die größte Stadt auf dem europäischen Kontinent, begegneten sich um 1700 auf alltäglicher Basis Türken, Griechen, Juden, Armenier, aber auch westeuropäische Händler und Missionare sowie unlängst im Krieg mit den Habsburgern gefangengenommene und versklavte Deutsche, Österreicher, Ungarn. In dieses bunte Treiben gesellte sich die Gruppe von Pietisten, die ihren Lebensunterhalt hauptsächlich mit medizinischen Dienstleistungen verdiente. Adelong hatte sich zunächst als Hauslehrer in der Familie des holländischen Händlers Isaak Rombouts (1656–1702) versucht, dem Schwager des Gesandten der Vereinigten Niederlande Jacobus Colyer. Salchow hingegen praktizierte in Konstantinopel als Mediziner, wobei er anfangs „ein schlechtes auskommen mit seiner Medicin“ fand und ihm deshalb Rombouts Geld zuschießen musste.⁶⁷ Im Juli 1701 meldeten die beiden, dass sie dank der Unterstützung Rombouts eine Genehmigung („Firman“) erhalten hatten, die ihnen die Ausübung medizinischer Praktiken offiziell erlaubte.⁶⁸

66 Voll Bestürzung schrieb Adelong an Francke: „ich kans fast nicht sagen, mein Heering, ja ists möglich, ja mein B[ruder] Heering ist todt, u. zwar an der Pest, mein Gott wie hat dein Kind solches treffen können“ (Brief Adelong an Francke, aus Smyrna, 24. Februar 1705, Stab/F 6,2/34: 24); vgl. Adelungs *Bericht von dem seligen Hintritt H. Georgs Friedrich Hollsteins, welcher erfolget zu Constantinopel zu Mitternacht zwischen den 22. und 23. October 1705. Nachdem er den 6ten eiusd. an einem Fieber krank un bettlägerig worden war*, AFSt/H A144: Bl. 41–55. Hollsteins Krankheit sei „den Tag zuvor ehe wir abreisen soltn“ ausgebrochen. Zur Dezimierung der Jesuiten-Mission am Bosphorus durch die Pest und der Aufgabe der Missionsstation 1586 Ruij 2014.

67 Brief Ludolf an Francke, aus London, vom 9. April 1702, AFSt/H D 71, Bl. 101–103. In der älteren Literatur ist gelegentlich zu lesen, dass Rombouts holländischer Legationsprediger gewesen sei, was von Cornelissen widerlegt wurde (Cornelissen 2015, S. 471 f.).

68 Brief Adelong an Francke, Konstantinopel, 25. Juli 1701, Stab/F 6,2/34: 7.

Nach Salchows Tod unterhielt Adelung zusammen mit von Heering und Hollstein in Konstantinopel eine Arztpraxis oder ein Arzneimittelgeschäft – in den Quellen ist vom „Hekim-Laden“ (vom Türkischen *hekim* für Arzt) die Rede sowie von „Apothece“ und „bottega“. Dieser lag „Mitten in der Stadt“ und definitiv nicht im „Europäerviertel“ Galata, wo die europäischen Gesandtschaften und die katholischen Missionen ihren Sitz hatten und wo die Pietisten bei der holländischen Gesandtschaft Anstandsbesuche machen mussten.⁶⁹

Obwohl eigentlich nicht medizinisch ausgebildet, wurden die Theologieabsolventen und missionarischen Agenten Franckes in Konstantinopel mit pharmazeutischen Produkten aus der Waisenhausapotheke (gegründet 1698) in Halle beliefert, für deren Anwendung sie instruiert worden waren. Die Quellen berichten von Medikamentenkisten, die auf dem Weg von Halle nach Konstantinopel in Belgrad an der Grenze stecken blieben, und davon, dass den pietistischen Heilpraktikern der Nachschub an bestimmten Arzneien (etwa der „essentia amara“) „höchst nötig“ war.⁷⁰ Nach dem Tod Heerings und einer dadurch verursachten mehrwöchigen Schließung, einer obrigkeitlich verordneten Quarantänemaßnahme, musste Hollstein den Laden aufgeben.⁷¹ Adelung befand sich zu diesem Zeitpunkt mit dem Prediger des holländischen Konsulats in Smyrna, dem Experten für orientalischsprachige Sprachen Johannes Heymann, auf einer Reise durch Syrien, Palästina und Ägypten.⁷² Das medizinische Unternehmen der Pietisten war nicht nur wirtschaftlich erfolgreich. Es verschaffte ihnen auch Zugang zur Einwanderungsgesellschaft. Ihre Apotheke erfreute sich großer Beliebtheit, denn als der Venezianer, dem Hollstein

69 Hollstein schildert Francke in einem Brief, wie er nach einem Besuch bei Rombouts in der holländischen Gesandtschaft von Galata „in unsere bottege nach Constpl.“, also in die Stadt, zurückgekehrt sei (Brief Hollstein an Francke, 10. Februar 1705, H C102: 1). Laut Adelung war ihre Unterkunft „fast mitten in d[er] Stadt, wo der meiste Handel u[nd]. wandel ist“ (Adelung an Francke, 30. Mai 1705, Stab/F 6,2/34: 32).

70 Zu den Medikamentenkisten Brief Adelung an Francke, 22. Juni 1705, Stab/F 6,2/34: 34. Im selben Brief meldet Adelung Bedarf an der „essentia amara“ an, die für die Behandlung von Krankheitsbildern wie Geschwüre, Syphilis, Gonorrhoe, Magenerkrankungen, Fieber und Husten angewandt wurde (Wilson 2000, S. 72). Zur Anwendung der in Halle produzierten Medikamentensets durch Laien und für missionarische Praktiken Helm 2008. Zum Export von Medikamenten aus Halle nach Russland und Nordamerika Veltmann 2018; Wilson 2000.

71 Informationen zum pietistischen Arzneimittelladen in den Briefen Adelungs an Francke, vom 9. April 1705/ 30. Mai 1705, Stab/F 6,2/34: 31–32 und im Brief Hollsteins an Francke, vom 10. Februar 1705, AFS/H C102: 1.

72 Zu dieser Reise s. die Briefe Adelungs an Francke aus Rosetta (19. August 1704), aus Tripolis (September 1704), aus Akkon und Smyrna (2. November 1704), aus Smyrna (23. Januar 1705), Stab/F 6,2/34: 17–20.

den Laden übergeben hatte, ebenfalls an der Pest starb, verlangten die Leute, dass die Deutschen ihren Laden wieder öffneten.⁷³

Der pietistische Außenposten in Istanbul kombinierte medizinische und missionarische Praktiken. Ähnlich nutzten auch katholische Missionare (Jesuiten, Kapuziner) und die Herrnhuter im Osmanischen Reich die Medizin als Türöffner.⁷⁴ Dass die europäische Medizin im Osmanischen Reich Ansehen genoss und dort eine starke Nachfrage an Ärzten und Arzneien existierte, wurde den Hallensern erneut durch die beiden Ludolfs bekannt gemacht. Beide hatten geraten, bei geplanten Expeditionen den pietistischen Reisenden Arzneien und medizinische Kenntnisse mit auf den Weg zu geben. Denn dadurch würden sie nicht bloß finanziell autark werden, sondern auch Zugang zu den Eliten und Ansehen bei der Bevölkerung erlangen können.⁷⁵ Die beiden Ludolfs, deren Beteiligung an protestantischen Missionsprojekten Pioniercharakter besaß, hatten sicherlich den vorteilhaften Gebrauch der Medizin seitens katholischer Missionare als Vorbild im Sinn, als sie ihre Ratschläge unterbreiteten. Schon 1663 bei der Expedition Johann Michael Wanslebens von Gotha nach Äthiopien, in deren Vorbereitung Hiob Ludolf involviert war, waren diesem Medikamente und Instruktionen zu ihrer Verwendung mit auf den Weg gegeben worden.⁷⁶

Die Rolle der (westlichen) Medizin als Sprungbrett vergegenwärtigt auch der Aufstieg griechischer Mediziner in die osmanische Führungselite, die an italienischen Hochschulen (etwa Padua) ausgebildet worden und vor ihrer politischen Laufbahn als Mediziner tätig gewesen waren – die bekanntesten Beispiele sind die

73 Adelong an Francke, aus Konstantinopel, 22. Juni 1705, Stab/F 6,2/34: 34. Zur Schließung des „hekim Ladens“ als Quarantänemaßnahme Hollstein an Francke, aus Konstantinopel, 19. März 1705, AFSt/H C102: 2.

74 Bericht des Jesuiten Jacques Xavier Portier aus Naxos an Pére Fleuriau, 20. März 1701, *Neuer Welt-Bott*, Bd. 3/1, Augsburg 1726, Brief Nr. 79, S. 78–82; für den Athos Hofmann 1939, S. 20. Vgl. Haas 2021; Röder 2023.

75 „Sehr nothwendig, und zur erlangung des guten zwecks höchst dienlich würde seyn, wenn solche Missionarii etliche fundamenta Medicinae und remedia pro morbis communissimis verstünden und wüsten, könte es ihnen zu merklichen dienst, Gunst und Beförderung inter Barbaros ipsos gedeyhen [...]. Ja es würde diesem hohen Zweck sehr Vortrüglich seyn, wenn nebst einem Studioso Theologiae auch ein Studiosus Medicinae in das Collegium recipiret, in der Arabischen und Aethiopischen Sprache wohl informiret, und dem andern Studioso assottiiret würde“ (Hiob Ludolf, *Unmaßgebliche Erinnerungen*, Bl. 63r). „Verstünden sie [die pietistischen Missionare] was von der medicin oder chirurgi dabey, were es so viel beßer“ (H. W. Ludolf an Francke, 13. November 1709, AFSt/H A112, Bl. 169–172). „Können sie ihm an ein oder ander bewehrtes secretum medicum mit auf den weg geben, ist es ein guter Zehrpennig, und mittel sich bekandt und beliebt zu machen“ (Brief H. W. Ludolf an Francke, aus Amsterdam, 2. September 1700, Bl. 45–48, Bl. 46v).

76 Hamilton 2018, S. 8. Vgl. zu medizinischen Praktiken katholischer Äthiopienmissionare Röder 2023.

Großdragomanen (Hofdolmetscher) an der Pforte Panajotis Nikusios (1613–1673) und dessen Amtsnachfolger Alexandros Mavrokordatos ex Aporriton (1641–1709). Griechen absolvierten dank des Medizinstudiums und der Ausübung des Arztberufes steile politische Karrieren im Osmanischen Reich.⁷⁷

B Kommunikation und Kooperation mit Diplomaten, Händlern und Legationspredigern

Die Hallenser Pietisten waren in Istanbul auf die Unterstützung der konfessionsverwandten holländischen und englischen Gesandtschaften sowie von deren Predigern, Konsulaten und Handelsnetzwerken angewiesen. Nur so konnten sie die Kommunikation mit Briefpartnern im nichtosmanischen Europa sicherstellen, neue Kontakte im Osmanischen Reich knüpfen und ihren Aufenthaltsstatus in Konstantinopel rechtlich absichern. Ludolf, der im Orient selbst unter deren Schutz stand, hatte dies in seinen Instruktionen herausgestrichen.⁷⁸

Ludolf hatte nach seiner Überfahrt von Livorno nach Smyrna zunächst zwei Monate im Haus der englischen Kaufmannsfamilie Turner gewohnt und später für seine Reise nach Jerusalem einen Pass vom englischen Gesandten William Paget erhalten.⁷⁹ Durch die englische Kaufmannsfamilie der Turner sowie Edmund Chishull, dem Prediger der englischen Handelskompanie in Smyrna, und später durch den in London residierenden Heinrich Wilhelm Ludolf besaß Francke wichtige Kontakte zum englischen Netzwerk in der Levante.⁸⁰ Ludolf leitete etwa Post weiter, die bei ihm aus der Levante für die griechischen Studenten in Halle

⁷⁷ Zu Nikusios und Mavrokordatos Camariano 1970; Janos 2005/2006; Saracino/Makridis 2021e. Zu den *Iatrophilosophoi*, den griechischen Studenten der Medizin an westlichen Universitäten, die sich neben der medizinischen Expertise eine humanistische Gelehrsamkeit aneigneten und nach ihrer Rückkehr ins Osmanische Reich Karriere machten, Gialas 1979 und Lazarou 2017. Zur Medizin in Istanbul Shefer-Mossensohn 2009.

⁷⁸ „Wenn sie in H. Rombouts gesellschaft gehen, wird er ihnen schon unter holländische Protection helffen, ist mann nicht unter eines oder andern ambassadeurs od[er] Consuls Protection, kann mann in Orient allerhand ungelegenheit haben“ (Brief Ludolf an Francke, aus Amsterdam, 2. September 1700, AFSt/H D 71, fol. 47r). Unter dem Lemma „Seminarium Ecclesiae Orientalis“ notiert Ludolf: „England kann am meisten zu diesem scopo seminarii Ecclesiae Orient. mit beytragn, in dem sie stetig bey ihren factoreyen zu Smirna, Aleppo, Cairo und Constantinopel, Prediger fur die Englischen Kaufleute halten“ (AFSt/H B 71a). Zur Rolle der Kapläne englischer Handelsnetzwerke für die Kommunikation zwischen England und der Levante Mills 2020.

⁷⁹ Vgl. Schröder-Kant 2018; Lewy 2003.

⁸⁰ Francke informierte sich bei Chishull auch über das Angebot und den Preis von Waren in Smyrna: Francke an Chishull, 24. November 1703, Stab/F 1a/1 A: 1.

eintraf.⁸¹ Er setzte sich aus England auch beim holländischen Gesandten in Konstantinopel Colyer für die anreisenden Missionare von Heering und Holstein ein.⁸²

Wo der ‚Wahlengländer‘ Ludolf sich eher der Unterstützung englischer Netzwerke in der Levante bediente, waren im Falle Adelung und seiner Gefährten die holländischen Vertretungen in Konstantinopel und Smyrna bevorzugte Anlaufstellen. Die Pietisten erhielten beim Aufbau ihres medizinischen Gewerbes vom holländischen Botschafter Colyer und dessen Schwager Rombouts entscheidende Hilfeleistungen. Adelung verfügte aber auch über gute Kontakte zum Prediger der holländischen Gemeinde in Smyrna, Johannes Heymann. Heymann hatte sich im Sommer 1703, als Adelung sich mit zwei Griechen (Anastasios Michail und Nikolaos Michalitsis) über der kontinentalen Route auf dem Weg nach Halle gemacht hatte, um die Verschickung zweier weiterer Studenten (Matthäos Lefas und Theodoros Vassiliou) über dem Seeweg und über Amsterdam nach Halle gekümmert.⁸³ Später begleitete Heymann Adelung dann persönlich nach Syrien, Palästina und Ägypten (Adelung besuchte auch Jerusalem wie Ludolf vor ihm). Nach der Rückkehr von dieser Reise im Januar 1705 fand Adelung in Smyrna Anstellung als Sekretär des „Holländischen Vice Consul H. Maashouk, einem großen u[nd]. sehr verständigen Kauffman, der Geburt nach aus Rotterdam“, von dem er auch persönlich Unterricht im Arabischen erhielt.⁸⁴ Zu den konfessionsfremden Vertretungen der französischen Krone oder des Habsburger Hofes in Konstantinopel scheinen die Pietisten hingegen keinerlei Kontakte gehabt zu haben.⁸⁵

81 Francke meldete Ludolf, dass „des jungen griechn sein brieff“, den er von ihm aus London bekommen habe, dem Empfänger ausgehändigt worden sei, s. Brief Francke an Ludolf, 21. März 1706, AFSt/H C 838: 28.

82 Brief Ludolf an Colyer, 18. September 1703, aus Berlin, AFSt/H D 23, Bl. 10v-11v.

83 Heymann berichtete Francke von den „2 Griechen, so vor ungefehr 2 Monaten auß der Reichsstadt Constantinopel von Messrs Salchow und Adelung ahn mir anhero gesandt, und zur Weiter Einschickung ahnbefohlen seyend. [...] Ich habe dan diese 2 leute mit guten rath nach meinem Vermögen beygestanden, seit sie sich in dieser Stadt haben eingefunden, und dabey bewirkt, daß sie ohne schifflohn biß Amsterdam von hier sollen überbracht werden“ (Brief Heymann an Francke, 1. Juli 1703, AFSt/H A 193: 43). Vgl. zu Heymann Boogert 2017.

84 Brief Adelung an Francke, aus Akkon und Smyrna, 2. November 1704/15. Januar 1705, Stab/F 6,2/34: 19–20.

85 Zum Wissenstransfer französischer Händler und Diplomaten in der Levante Miller 2015; Zwielerlein 2016.

C Kommunikation und Kooperation mit griechisch-orthodoxen Klerikern

Als Ausländer und Konfessionsfremde mussten Heinrich Wilhelm Ludolf und später Anhard Adelong und dessen Gefährten, um mit hohen Repräsentanten der orthodoxen Kirche in Kontakt zu treten, zunächst zu Bekannten aus deren Umfeld eine Beziehung aufbauen. Die Kontaktaufnahme war voraussetzungsbedürftig und musste gut vorbereitet sein, falls sie zum Erfolg führen sollte. Blicken wir auf die Vorgehensweise Ludolfs.

Bereits aus der Zeit seiner Reise nach Russland verfügte Ludolf über Kontakte zu hohen griechisch-orthodoxen Klerikern. Durch einen glücklichen Zufall war er in Venedig mit einem dieser Kontaktpersonen, Chrysanthos Notaras, zusammengetroffen, der ihm Empfehlungsschreiben mit auf den Weg gab. Insofern war die Ausgangslage des Erfurters günstig.⁸⁶ Auf Anraten von Notaras suchte Ludolf in Konstantinopel zunächst den Kontakt zum dort residierenden Jerusalemer Patriarchen Dositheos II. (r. 1669–1707), dem Onkel des Notaras. Ludolf verzögerte die Weiterreise von Smyrna nach Konstantinopel um mehrere Monate, weil er zunächst im Neugriechischen so bewandert sein wollte, um mit Dositheos in dieser Sprache ein Gespräch zu führen.⁸⁷ Von seinem Gespräch mit Dositheos lieferte er Francke einen ausführlichen Bericht ab. Er hielt Dositheos, den die Forschung als einen Protagonisten der Konfessionalisierung der griechisch-orthodoxen Kirche im Osmanischen Reich ansieht, für einen jener scharfmachenden Dogmatiker, die durch den Streit über Fragen der konfessionellen Verfasstheit ihrer Kirche voreingenommen und irregeleitet waren:

Den Patriarchen von Jerusalem Dositheum habe ich seit seiner ankunfft besucht, in conversatione aber mit der antiquität, orthodoxia und a patribus acceptis ceremoniis sehr eingenommen befunden, dannhero er sich nicht viel geneigter erga Protestantess, als erga Pontificios bezeigt, gleichwohl sagte er verdamme niemand und haße auch niemand, darumb daß er in einer andern Kirche stünde. Mit dem Griechischen, so mir unser H[err]. Gott bescheret, bemühetete ich mich ihm zu zeigen, wie der essentialis et realis Christianismus, nicht in äußerlichen, sondern in innerlichen bestehe, und Christus nicht für meinungen und Kirchen ceremonien, sondern zur herstellung des in uns verloschenen Göttlichen ebenbildes gelitten. [...] Dieser alte Greiß, so bey die 30 jahr patriarche gewesen, stärcket mich in der meinung, daß

⁸⁶ Ludolf bedankt sich für die Geleitbriefe, s. Brief von Ludolf an Notaras, aus Konstantinopel, 21. Mai 1699, Archiv des Metochion des Heiligen Grabes in Konstantinopel, Ordner 64, Bl. 52; in: Moennig 1998, S. 320 f.

⁸⁷ Brief Ludolf an Francke, aus Smyrna, vom 14./24. November 1698, AFSt/H D71, Bl. 11r-12r: Eklatant scheiterte hingegen ca. 1728/29 ein späterer pietistischer Orientreisender, Johann Friedrich Bachstrom, in seiner Kommunikation mit dem Patriarchen Paisios II. (r. 1726–1732), weil er insistierte, mit ihm auf Altgriechisch zu sprechen; s. nach dem Zeugnis von Stephan Schultz (Schultz 1771, Bd. 4, S. 130 f.).

der secten eyfer mit zunehmenden jahren ohne Gottes sonderbahre gnade eher zu als abnimbt, und dannenhero die jenigen dem Leibe Christi schlechten dienst thun, welche gedachten secten eyfer der Jugend imprimiren.⁸⁸

Ludolfs Annäherung an Dositheos war dennoch ein voller Erfolg. Der Patriarch vermittelte ihm Kontakte zu Klerikern in Konstantinopel und Jerusalem; darunter etwa dem Abt von Melos Papamakarios, der das Amt des Siegelträgers am Hof des Dositheos innehatte und nach Ludolfs Rückkehr nach Europa sein Korrespondenzpartner wurde. Bei einem zweiten Treffen mit Dositheos war die Stimmung freundlicher. Der Patriarch schenkte Ludolf ein Exemplar seines gerade erschienenen antikatholischen Traktats *Tomos agapis kata latinon* und stellte ihm ein Empfehlungsschreiben an seinen Vikar in Jerusalem Neophytos, dem Bruder des Notaras, aus.⁸⁹ Der wichtige Kontakt Ludolfs zum Metropoliten von Kyzikos Kyrillos kam in Konstantinopel hingegen dank eines französischen Arztes („M. le Docteur le Duc“) zustande, der bei „Türcken und Griechen“ eine „große Kundschaft“ genoss.⁹⁰

Die von Ludolf geknüpften Kontakte zu griechisch-orthodoxen Klerikern bildeten das Fundament, auf dem Adelung und seine Gefährten später die Beziehung zur griechischen Kirche ausbauten.⁹¹ In seinen Instruktionen listete Ludolf für die Nachreisenden nicht bloß Namen und Adressen von Kontaktpersonen auf. Er zeigte auch an, wo man im Griechenviertel („Phanari“) auf Griechen treffen könne, die Lust und Zeit hätten, mit ihnen auf Neugriechisch Konversation zu betreiben und notierte theologische Gedanken und Stichwörter, die sie in der Kommunikation mit Griechen gebrauchen sollten. Er riet aber auch zu Dissimulation und Geheimhal-

⁸⁸ Ludolf an Francke, aus Konstantinopel, 30. August 1699, AFSt/H D71, Bl. 20r-21. Dositheos konfessionalisierte die orthodoxe Theologie, indem er in seiner Kirche sowohl gegen pro-katholische Strömungen als auch gegen Sympathiesanten der Protestanten ankämpfte, vor allem durch eine unter seiner Leitung auf der Synode von Jerusalem/Bethlehem 1672 verabschiedete Bekenntnisschrift und durch dogmatische Werke, die in den neu eingerichteten griechischen Druckerpressen in Bukarest und Iași gedruckt wurden (Podskalsky 1988, S. 284–291; Tsakiris 2009, S. 228–231; Russel 2013; Kontouma 2015/2016; Zwierlein 2016, S. 124–134). Laut Podskalsky lieferte die *Confessio* des Dositheos von 1672 den Text, der für Jahrhunderte wie kein anderer in der Orthodoxie konfessionelle Orientierung und Abgrenzung bot (Podskalsky 1988, S. 286).

⁸⁹ Ludolf an Francke, aus Konstantinopel, 13. September 1699, AFSt/H D71, Bl. 24r-24v; vgl. zu diesem 1698 in Iași (Moldau) gedruckten Werk des Dositheos Legrand 1895, Bd. 3, Nr. 681, S. 54–59.

⁹⁰ Brief Ludolf an Francke, aus Amsterdam, 2. September 1700, AFSt/H D71, Bl. 45–48, Bl. 47r.

⁹¹ Einem Adressbuch gleich werden in der Denkschrift *Pro memoria der nach Constantinopel reisenden* Ludolfs Kontakte in der griechischen Kirche aufgezählt, an die sich Adelung und seine Gefährten wenden sollten: Abt Makarios, Dositheos II., Chrysanthos Notaras, der Metropolit von Kyzikos und ein „Padre Hyacinto einen Dominicaner aus Scio [Chios], mit dem ich sehr vertraulich gewesen“ (AFSt/H D71, Bl. 55r-57v).

tung, um nicht den Verdacht schlecht gesonnener orthodoxer, katholischer und selbst protestantischer Akteure auf sich zu lenken.⁹²

Mit großem Geschick hatte Ludolf darüber hinaus vor seiner Abreise Arrangements getroffen, die es ermöglichten, dass die Hallenser in Konstantinopel die Beziehungen zum Amtsklerus an seiner statt fortsetzen konnten. Er hatte für die Neuankömmlinge bei Rombouts Büchergeschenke deponiert, die sie in seinem Namen am Patriarchenhof überreichen sollten. So die „Ägyptischen Homilien“ des Makarios (ca. 300–390), die sie Dositheos überbringen sollten. Ferner sollten sie dem alten Patriarchen ausrichten, dass sein an Ludolf vermachter antikatholischer Traktat „in England gerne gesehen worden, und mann gefragt [habe], ob nicht etliche exemplaria umb geld zu bekommen“ wären. Für Notaras, Abt Makarios und Metropolit Kyrillos hatte er ebenfalls Büchergeschenke und Briefe deponiert. Nach seiner Rückkehr nach Europa setzte Ludolf Adelong und Salchow als Mittelsmänner ein. Über Salchow ließ er diesen Klerikern aus England Briefe und Bücher zustellen.⁹³

Ludolf versorgte schließlich Franckes Agenten am Bosphorus mit Exemplaren seiner 1703 in London gedruckten neugriechischen Edition des Neuen Testaments. Der Nachschub an Exemplaren dieser Bibelausgabe verlief über den englischen Legationsprediger Williams.⁹⁴ Ludolf wünschte, dass die Hallenser ihre Exemplare kostenlos an Griechen verteilen sollten. Dass die Ludolfsche Ausgabe des Neuen Testaments dann 1704 offiziell verurteilt und sogar am Hof des Patriarchen öffentlich verbrannt wurde, löste bei Ludolf ebenso wie bei Adelong große Ernüchterung aus. Adelong meldete Francke, dass er seit diesem Vorkommnis den Kontakt zur orthodoxen Kirchenleitung meide, obwohl man in Halle ungeduldig auf die Antwort des Patriarchen Gabriel III. auf einen vom Studenten Anastasios Michael

92 Gegenüber orthodoxen Klerikern (v. a. jenen, die sich zu den „Papisten“ halten) sollten sie nicht vermerken lassen, „daß mann restaurationem Ecclesiae suche“, weil sie sonst meinen müssten, „mann wolle ihnen seine eigene secte aufschafzen. Viele von den Papisten selbst haben mich umb so viel williger gehöret, wenn ich den verfall der lutherischn Kirche mit beklaget“. Selbst dem englischen Legationsprediger gegenüber dürfe man nicht „verlauten laßen, daß mann propter rei Ecclesiae die reise angetreten. Die betreibung an fremden Sprachn und umbgange mit entlegenen nationen muß alle zeit der vorwand seyn“ (ebd.).

93 Ludolf erkundigte sich bei Salchow nach den Briefen, die er ihm für Rombouts, Notaras, den Metropolit von Kyzikos Kyrillos und Abt Makarios zugeschickt habe; s. Brief Ludolf an Salchow, 5. April 1703, aus London, AFSt/H D23, Bl. 133v-136r, Bl. 133v.

94 Ludolf sandte Williams 50 Exemplare für „Mr. Salchow a Countryman of mine“ zu, sowie 100 Exemplare zur freien Verfügung von Williams, wobei er diesem zu einer umsichtigen Verteilung riet, denn „some amongst the Chief of their Church [...] are averse to the putting the Bible into Laymen's hands, as the Pope at Rome“ (Brief Ludolf an Williams, aus London, 16. April 1703, AFSt/H D23, Bl. 9v).

verfassten Brief wartete.⁹⁵ Man hatte den ‚Musterschüler‘ Anastasios Michael in Halle damit beauftragt, eine Korrespondenz zwischen Halle und dem Kirchenoberhaupt in Konstantinopel einzuleiten. Die Antwort des Patriarchen stand 1705 immer noch aus.⁹⁶ Die Gesprächsbereitschaft auf orthodoxer Seite war nach den Zerwürfnissen am *Greek College* in England und den Vorkommissen um die Bibelausgabe Ludolfs nur noch gering. Die Vorkommnisse in England sollten hingegen das Projekt der Pietisten, Griechen nach Halle zu holen, stark begünstigen.

D Die Früchte der Arbeit: Rekrutierungserfolge und gescheiterte Rekrutierungen

Dass griechische Studenten ins Alte Reich migrierten und in Halle im *Collegium Orientale* aufgenommen wurden, ist Resultat der soeben beschriebenen Vernetzungstätigkeiten von Hallenser Pietisten in Konstantinopel. Den landesfremden deutschen Migranten war es dank der Unterstützung ortsansässiger Personen und Institutionen gelungen, einen abgesicherten und anerkannten Aufenthaltsstatus zu erlangen. Die Rekrutierung der griechischen Studenten hatte diese erfolgreiche Niederlassung zur Voraussetzung. Um junge Griechen zur weiten und nicht ungefährlichen Reise ins Alte Reich zu überzeugen, mussten die Anwerber attraktive Angebote machen. Mochte das Studium an einer deutschen Universität (der 1694 gegründeten Friedrichsuniversität in Halle) auch an sich attraktiv sein, so stellte man ihnen darüber hinaus kostenfreien Unterhalt und einen soliden Lateinunterricht in Aussicht. Gerade das Angebot des Lateinstudiums musste aufgrund mangelnder Lehrangebote an den griechischen Bildungsanstalten im Osmanischen Reich verlockend klingen.⁹⁷

95 „[...] ich habe vor dieses mahl des Schreibens zuviel gehabt, u[nd]. von Patriarchen habe auch keine abfordern können weil nachdem er das Testament verbrennet u[nd]. verdammt bey meiner Zurückkunfft allhier mir es noch nicht in meinen Kopf gehen wollen ihn zu besuchen u[nd]. entweder zu heucheln od[er] die runde Wahrheit zu sagen“ (Brief Adlung an Francke, aus Konstantinopel, vom 9. April 1705, Stab/F 6,2/34: 31).

96 „Auf des Anastasii Brieff an den Patriarchen von Const[antino]p[e] habe noch keine Antwort, sie [die Kleriker am Patriarchenhof] sind iezo in ihren großen Fasten begriffen, u[nd]. also nicht wie sonst übrig disponirt, wenn H. Adlung kommt, wird sichs ehe damit geben, weil er mehr unter ihnen bekant ist“ (Hollstein an Francke, aus Konstantinopel, 19. März 1705, AFSt/H C102: 2).

97 So auch Moennig 1998, S. 312. Die im Osmanischen Reich gegründeten jesuitischen Schulen wurden wegen des dort angebotenen Lateinunterrichts aufgesucht (Hofmann 1939). Jesuitische Missionare verschafften sich durch den Lateinunterricht Zugang zu Herrscherhöfen, wie jenem des Nikolaos Mavrokordatos in Bukarest, der einen Jesuiten als Lateinlehrer für seine Kinder anstellen ließ: *Neuer Welt-Bott*, 9. Theil, Augsburg/Graz 1727, Nr. 238–245, S. 56.

In der Kommunikation zwischen den ‚Scouts‘ aus Halle und potenziellen Kandidaten kam es zu Missverständnissen. Bei den Rekruten wurden Hoffnungen geweckt, die später enttäuscht wurden, ja man habe sie mit falschen Versprechen und Lügen nach Halle gelockt. Dies behauptet Alexander Helladius, einer der ehemaligen Studenten am *Collegium Orientale*. Anastasios Michail und Nikolaos Michalitsis seien im Glauben belassen worden, dass Venedig ihr Reiseziel sei, Matthäos Lefas und Theodoros Vassiliou hätten gedacht, nach Oxford gebracht zu werden.⁹⁸ Doch kann man Helladius nur bedingt Glauben schenken, weil er in seinem hochpolemischen Traktat *Status Praesens Ecclesiae Graecae* von 1714 mit den Hallenser Pietisten abrechnen und sie in ein negatives Licht stellen wollte. Gegen diese Anschuldigungen spricht zudem, dass Ludolf unterstützungswillige orthodoxe Kleriker wie Papamakarios in die Pläne eingeweiht hatte, dieser sich zudem für die Verschickung von Anastasios Michail und Nikolaos Michalitsis aktiv eingesetzt hatte und von ihrer Ankunft in Halle umgehend unterrichtet wurde.⁹⁹ Dass man sie zu Sendboten pietistischer Glaubensauffassung ausbilden und für die Erweckung der Ostkirche einspannen wollte, wird man ihnen sicher nicht eröffnet haben.

Der erste Rekrutierungserfolg Salchows und Adellung – sie berichteten davon bereits im Juli 1701 nach Halle – endete in einem Debakel. Wir erfahren nicht den Namen oder die genaue Herkunft des Rekruten, nur dass er um die 30 Jahre alt war und dass seine Verschickung wegen mangelnder Sprachkenntnisse (er beherrschte nur Griechisch und Türkisch) sie vor Herausforderungen stellte.¹⁰⁰ Um dieses Problem zu lösen, sollte er zusammen mit einem freigelassenen deutschen Katholiken, der 12 Jahre in der Sklaverei gehalten worden war, auf die Reise nach Halle geschickt werden.¹⁰¹ Der rekrutierte Grieche wurde von Adellung für die einzelnen

98 Helladius 1714, S. 327f. Auch katholische Missionare lockten im Osmanischen Reich junge arabische Christen mit falschen oder übertriebenen Versprechungen an katholische Bildungsinstitutionen, s. Ghobrial 2017a, S. 315f.

99 Briefe von Ludolf an Papamakarios, 14. Oktober 1702 und 18. September 1703, in AFSt/H D23, Bl. 56v-57v, 64v-65v. Im letzteren Brief bezeichnet Ludolf die beiden Studenten als Freunde des Abtes („τους φίλους της λογιωτιότης σου τον πάπα Νικολάον και τον κύριον αναστάσιον“).

100 „es ist ein feiner Mensch, hat noch zieml[iche]. studia, kan aber keine als die Griechische u. türkische Sprache, welches uns die sorge macht, wie wir ihn mit bequemlichkeit doch fort bringen mögen [...] durch die Wallachey, Siebenbürgen u[nd]. Ungarn, über Wien [...], daß demnach alles leicht anzeige, wenn er nur lateinisch od deutsch sprechen könnte“ (Adellung an Francke, aus Konstantinopel, 25. Juli 1701, Stab/F 6,2/34: 7).

101 Informationen zum Begleiter des Griechen im Brief von Heinrich Wilhelm Bilstein an Francke, Augsburg, 8. Januar 1703, AFSt/H F14, Bl. 435. Auch das Empfehlungsschreiben, das diesem ehemaligen Sklaven für seine Weiterreise von Unterstützern der Hallenser Pietisten in Nürnberg ausgestellt wurde, ist erhalten: Brief von Balthasar Schmidt an Francke, Nürnberg, vom 27. Januar 1703, AFSt/H C750: 3.

Reisestationen mit Empfehlungsschreiben ausgestattet.¹⁰² Er kam jedoch niemals an, weil er in Venedig in der griechischen Gemeinde mit pro-katholischen Kreisen in Kontakt gekommen und von seinem Vorhaben, nach Halle zu reisen, abgebracht worden war.¹⁰³

Die Reise protestantischer Missionare oder ihrer ‚Proselyten‘ über Venedig und allgemein durch das katholische Italien barg Risiken. In seinen Instruktionen vom September 1700 hatte Ludolf davor gewarnt, Rekruten über diese Route reisen zu lassen, „sonst dürffte er in Italien aufgefangen werden“, wohingegen er England für den sichersten Weg hielt. Ludolf war gewiss mit dem Fall des aus Gotha in den Orient entsandten Johann Michael Wansleben vertraut, einem Pionierprojekt protestantischer Mission, an dem sein Onkel mitgewirkt hatte. Auf seiner Rückreise aus Ägypten über Livorno 1665 war Wansleben nicht nach Gotha zurückgekehrt, sondern hatte sich nach Aufhalten in Florenz und Rom entschlossen, den katholischen Glauben anzunehmen und in den Dominikanerorden einzutreten.¹⁰⁴

Bei den nächsten Rekruten gingen Adelong und Salchow mit größerer Umsicht vor. Der Priester aus Kefallonia Nikolaos Michalitsis und der aus Naoussa in Makedonien stammende Anastasios Michail, die sich zur Reise nach Halle entschlossen hatten, wurden von Adelong persönlich begleitet. Sie reisten von Adrianopel über die Walachei nach Hermannstadt, Ofen, Wien und Dresden nach Halle, wo sie im August 1703 eintrafen.¹⁰⁵ Zwei weitere Rekruten, Matthäos Lefas aus Paros und Theodoros Vassiliou, der von der Schwarzmeerküste stammte, wurden hingegen überm Seeweg nach Amsterdam verschickt und trafen im Oktober 1703 in Halle ein. Johannes Heymann hatte in Smyrna deren freie Überfahrt nach Amsterdam arrangiert. Auch sie wurden von freigelassenen Sklaven, zwei Österreichern, begleitet und unterstützt.¹⁰⁶ Ludolf veranlasste zudem, dass der in Amsterdam weilende

102 Erhalten ist etwa ein solches Schreiben, das an den Nürnberger Tuchmacher und Unterstützer der Pietisten Samuel Schöpfs adressiert war: „daß ich ihm durch gegenwärtiges ersuche, überbringern dieses mit Rath und That an die Hand zu gehen. Es ist ein Griechischer Jüngling, so nach Halle gehet, weiß aber unsere Sprache nicht [...]. Sorget daß er mit der Land-Kutsche wol nach Leipzig komme [...]. Nebst diesen Griechen werdet ihr auch einen Teutschen sehen, so hier ein Slav gewesen und von Gott aus der harten dienstbarkeit erlöset worden“ (Adelong an Schöpfs, aus Konstantinopel, vom 27. Januar 1702, Stab/F 6,2/34: 5).

103 Moennig 1998, S. 307; Ludolf an Francke, 27. Februar 1703, AFS/H D 23, Bl. 125v-128r; v. a. 126v.

104 Hamilton 2018, S. 11–14.

105 Siehe die Briefe Adelong an Francke aus Hermannstadt (4. Juli 1703), aus Wien (21. Juli 1703) und aus Dresden (7. August 1703), in Stab/6,2/34: 11–14.

106 Zu den zwei freigelassenen Sklaven, die Lefas und Vassiliou begleiteten, heißt es, sie seien „mit guter recommendation und anderer Bedürfniß versehen wieder in Oesterreich als ihr Vaterland nach ihrem Wunsch gereiset“ (Brief Francke an Chishull, 24. November 1703; Stab/F 1a/1 A: 1).

griechische Händler Andreas Nikolaou sich der beiden Griechen annahm.¹⁰⁷ Lefas berichtete Francke später in einem lateinischen Brief, vielleicht eine im Unterricht entstandene Schreibübung, von den Ängsten, die er bei der Seereise ausgestanden hatte sowie davon, dass der ‚Scout‘ Adelung ihn in Adrianopel in der Schule angesprochen und ihm ein Lateinstudium („de futuris maxime de Latinae linguae studiis“) in Halle in Aussicht gestellt habe.¹⁰⁸

Etwa zeitgleich mit Adelung und seinen beiden griechischen Reisegefährten war auch Ludolf aus London über Amsterdam nach Halle gereist, um den von ihm in England rekrutierten Papa Serapheim aus Mytilene als weiteren Studenten an die Saalestadt zu begleiten. Serapheim hatte in London bei der redaktionellen Überarbeitung des Neuen Testaments mitgewirkt und hatte auch dem Oxforder *Greek College* angehört.¹⁰⁹ Nach dem Weggang Serapheims aus Halle zu Beginn des Jahres 1704, dessen aneckender Charakter Konflikte verursacht hatte, wurde dieser von Nikolaos Pauli oder Pavlou ersetzt, einem Händler (!) aus Kastoria in Makedonien, der in Russland kommerziell tätig gewesen war, über den die Quellen ansonsten kaum Informationen preisgeben. Die Regularien des *Collegium Orientale* sahen vor, dass ausscheidende Mitglieder – wie für universitäre Kollegien üblich – möglichst schnell ersetzt werden sollten und die Nachfolge vom Ausscheidenden zu organisieren war.¹¹⁰ Die vorerst letzten Neuzugänge sind erneut den ‚Scouting‘-Tätigkeiten Ludolfs in England zu verdanken. Nach der Auflösung des *Greek College* in Oxford lotste er zwei Studenten von dort nach Halle, Eustachios Plakidas aus ‚Albanien‘, der am 6. September 1705 in Halle eintraf, und als letzten Zugang Alexander Helladius aus Larissa (Thessalien), der im Sommer 1706 ankam. Die beiden ersetzten Nikolaos

107 Sie erhielten bei diesem Händler einen Kredit über 10 Taler, mit denen sie ihre Reisekosten decken konnten (Ludolf an Francke, aus Kopenhagen, 11. März 1704, AFSt/H D71, Bl. 135f.). Vgl. Ludolfs neugriechischen Brief an Andreas Nikolaou vom 25. April 1705, AFSt/H D23, Bl. 77v-79r.

108 Lefas an Francke, 18. Januar 1706, AFSt/H C809, B. 19–20. Die Rekrutierung in Lefas’ Schule ereignete sich im September 1702. Die gleiche Schule in Adrianopel hatte auch Helladius besucht, s. Makridis 2003, S. 37f.

109 Anfang August 1703 war Francke bereits informiert, dass Adelung mit den zwei Griechen und Ludolf mit Serapheim auf dem Weg nach Halle waren sowie dass zwei weitere Griechen überm Seeweg anreisen würden, s. Brief Francke an Daniel Herrnschmidt, 10. August 1703, AFSt/H D 43a, Bl. 400. Zur Kooperation von Serapheim und Ludolf Moennig 2003a. Serapheims Migration nach Halle steht auch mit Vorwürfen in Zusammenhang, denen er in London ausgesetzt war: Man beschuldigte ihn, ein minderjähriges Mädchen vergewaltigt zu haben, weshalb er überstürzt aus London nach Amsterdam geflohen war; s. Helladius 1714, S. 254.

110 Francke, *Viertes Project*, §3, S. 5. „Nicolaus Pauli, aus Castoria bürtig, welcher aus Rußland anhero kam, da er seiner Profession wegen als ein Kaufmann sich aufgehalten hatte“ (*Erzählung von den vier Griechen*, AFSt/H D 84, Bl. 318).

Michalitsis, der 1705 über Venedig in die Heimat zurückgekehrt war, und Theodoros Vassiliou, der 1706 abgereist war.¹¹¹

Gut dokumentiert sind auch weitere Rekrutierungsversuche, die jedoch entweder scheiterten, weil es sich die Rekruten noch anders überlegten, oder weil Francke keine Neuaufnahmen mehr zuließ – vermutlich wurde eine Anzahl von 6 griechischen Kollegiaten für ideal angesehen, die den 12 deutschen Kollegiaten des *Collegium Orientale* zur Seite gestellt wurden. So interessierte sich etwa ein Grieche aus Thessaloniki für das Studium in Halle: ein „braver Griechischer Jüngling, [...] welcher [...] von seiner Jugend auf mit Fleiß den studiis oblegen“. Dieser änderte jedoch später seine Pläne wieder.¹¹² Im November 1705 berichtete Franckes Agent in Venedig, Wilhelm Christian Schneider, der selbst am *Collegium Orientale* studiert und dort mithilfe der griechischen Kollegiaten deren Sprache erlernt hatte, dass mehrere Griechen in der Lagunenstadt hartnäckig bei ihm vorsprechen würden, weil sie nach Halle wollten. Zunächst aufgrund des Schweigens von Francke und später auf dessen explizite Anweisung hin erteilte Schneider ihnen jedoch eine Absage und schickte keine weiteren Griechen nach Halle.¹¹³ Francke begründete sein Zögern, die Griechen aus Venedig aufzunehmen, „weil die 5. so ich [in Halle] habe, den H[errn]. Prof. Michaelis u[nd]. d[em]. gantzen Coll[egium]. Orient[ale]. allzuviel Verdruß gemachet, daher ich ihn die last [nicht] gern vermehrn will“.¹¹⁴ Was es mit dem Verdruß auf sich hatte, den die Griechen im *Collegium Orientale* und besonders dessen Leiter, dem Professor für orientalische Sprachen Johann Heinrich Michaelis (1668–1738), bereiteten, wird noch zu erläutern sein.

Im Jahre 1708, als alle Griechen, die Ludolf und Adelong rekrutiert hatten, wieder aus Halle abgereist waren, machte sich Francke erneut auf die Suche nach einem Griechen, der die Redaktionsarbeit am Neuen Testament abschließen sollte, die bis dahin Anastatios Michail versehen hatte. Francke entschied sich für Liverios Kolettis aus Athen, dessen Bruder oder Verwandter Nicolaus Coletti im August 1710 in Halle in der Latina eingeschrieben wurde.¹¹⁵ Die Mitarbeit Kolettis, aber auch des

111 Helladius 1714, S. 319, 367; Moennig 1998, S. 314f.; Makridis 2003, S. 158.

112 Brief Adelong an Francke, aus Rosetta, vom 19. August 1704, Stab/F 6,2/34: 17; „daß der Selanichische [aus Saloniki] Grieche, von dem ich aus Rosetto schrieb, nun nicht mehr kommen u[nd]. sich einstellen möchte“ (Adelong an Francke, aus Konstantinopel, vom 9. August 1705, Stab/F 6,2/34: 38).

113 Es handelte sich um einen Priestermonch namens Grigorios von der Insel Skopelos („ein armer Ιερομόναχο, [der] gut stil, und kein trotziges gemüth hatt; er ist 25 Jahre alt“), ferner um einen Griechen aus Patmos, der das Schulgeld für die griechische Schule in Venedig nicht aufbringen könne (Schneider an Francke, aus Venedig, 20./27. November 1705, Stab/F27/19: 20–21). Zu Schneiders Neugriechischkenntnissen Moennig 1998, S. 313f.

114 Francke an Ludolf, 21. März 1706, AFSt/H C 838: 28.

115 Siehe den Eintrag vom 18. August 1710 im Schulregister (AFSt/S L1, S. 247, Nr. 786). Zu Liverios Kolettis und dessen Arbeit an der Hallenser Edition des Neuen Testaments Moennig 1998, S. 319.

Anastasios Michail, die beide die Londoner Ausgabe von 1703 für die Hallenser neugriechisch-altgriechische Edition des Neuen Testaments überarbeitet hatten, wird im Vorwort anerkennend erwähnt. Dort heisst es zudem, dass Liverios aus Venedig angereist sei und ein Priester war („Sacerdos Graecus“).¹¹⁶

Ziel der missionarischen Praktiken Adelong und seiner Mitstreiter in Istanbul war es, vielversprechende griechische Studenten nach Halle zu locken und interkonfessionelle Beziehungen zwischen Halle und der griechisch-orthodoxen Kirche aufzubauen. Die jungen deutschen Missionare waren aber wohlgerne auch auf anderen Tätigkeitsfeldern aktiv. Dazu gehörte die karitative Fürsorge für und religiöse Kommunikation mit Sklaven und freigelassenen Sklaven, die aus dem Alten Reich und aus Ungarn stammten und im Großen Türkenkrieg (1683–1699) in Gefangenschaft geraten und nach Istanbul deportiert worden waren. Dies war wohlgerne auch ein klassisches Tätigkeitsfeld jesuitischer Missionare am Bosphorus, die sich in den Sklaven-Bagnos um die Seelsorge und um die Befreiung von Sklaven kümmerten.¹¹⁷ Dass den ersten griechischen Rekruten als Begleiter und ‚Aufpasser‘ österreichische und deutsche Freigelassene mit auf die Reise gegeben wurden, ist oben zur Sprache gekommen. Aber sogar osmanische Muslime wurden von den Pietisten missioniert. Zu ‚Gefolgsleuten‘ der Pietisten wurden in Istanbul etwa eine „geweste Slavinn Anna“, die aus Ungarn stammte, der türkische Arzt Abdullah sowie dessen Frau und Kind, ferner ein „barbier mit seinem Weib, auch ehemals sclaven“.¹¹⁸ Abdullah griff den jungen Deutschen auch finanziell unter die Arme.¹¹⁹ Als Adelong 1705 den Missionsposten in Istanbul aufgab, kündigte er Schneider in Venedig eine Reisegesellschaft von insgesamt 9 Personen an, die ihn dorthin begleiten würden. Abdullahs Frau brachte in der Lagunenstadt eine Tochter zur Welt, die sogleich in der lutherischen Gemeinde am *Fondaco dei Tedeschi* getauft wurde, wobei Schneider und der pietistisch gesinnte deutsche Händler in Venedig Johann Jacob Pommer als Paten fungierten, in dessen Haus die Reisenden auch wohnten.¹²⁰

116 *H καινή Διαθήκη του Κυρίου και Σωτήρος ημών Ιησού Χριστού Δίγλωττος τουτ' έστι, Το Θεϊόν Αρχέτυπον και η αυτού Μετάφρασις εις κοινήν διάλεκτον*, Halle: Verlag des Waisenhauses 1710, Praefatio von August Hermann Francke, unpaginiert.

117 Siehe zu diesem Tätigkeitsbereich den Bericht aus Konstantinopel des Jesuitenpaters Tarillon, wie oben S. 175, Anm. 9, dort v. a. S. 5 f.

118 Adelong an Francke, aus Konstantinopel, 9. August/14. September 1705, Stab/F 6,2/34: 38, 40; aus Venedig, 7. Januar 1706 Stab/F 6,2/42/II und an Schneider, aus Konstantinopel, 27. August 1705, Stab/F 6,2/34: 39.

119 Hollstein berichtete Francke, dass der „türck. Doctor H. Abdula [...] unser guter Freund“ ihm 100 Taler geborgt habe (Hollstein an Francke, aus Konstantinopel, 19. März 1705, AFSt/H C102: 2).

120 „Mein werther Herr Abdula ist nun auch hier ankommen, u[nd] ist gleich darauß seine Frau liebste gar sehr glücklich eine junge Tochter genesen: der H[err] Joh: Jacob Pommer u[nd] H. Schneider sind darbey gevattern worden“ (Adelong an Francke, Venedig, 5. Februar 1706, Stab/F 6,2/

Aus Nürnberg äußerte Adelung am 3. April 1706 Vorschläge, wie man diese Personen in Halle unterbringen und wie der Arzt Abdullah dort eine Erwerbstätigkeit finden könne. Danach verliert sich die Spur von Adelungs Reisebegleitern, die aber vermutlich in Halle ankamen und wohl von den Pietisten versorgt und einquartiert wurden. Der Brief aus Nürnberg ist „das letzte erhaltene, auf diesen Orientaufenthalt sich beziehende Schreiben nach Halle“.¹²¹

34: 47). Schneider war Hauslehrer der Pommer. Zu Türkentaufen Friedrich 2012, 2014. Zum pietistischen Händler Johann Jacob Pommer in Venedig Ressel 2021, S. 481 ff. Abdullah und seine Familie reisten auf einem Schiff der englischen Firma Turner nach Livorno und dann nach Venedig. Sie reisten unabhängig von Adelung und den anderen, um keinen Verdacht zu wecken (Adelung an Francke, aus „Venedig aus dem Lazareth“, 7. Januar 1706, Stab/F 6,2/34: 42/II).

121 Kriebel 1955, S. 63; vgl. Brief an Francke aus Nürnberg, 3. April 1706; Stab/F 6,2/34: 52.

Kap. II Genese des Migrationsregimes, Normenaushandlung und Spezifika

Im Sommer/Herbst 1703 gelang es den Hallenser Pietisten, nach mehreren Anläufen und ohne Scheuen von Mühen und Kosten, fünf griechische Studenten im *Collegium Orientale* aufzunehmen. Einige dieser fünf Griechen schieden später aus dem Kollegium aus (einer von ihnen, Matthäos Lefas, verstarb in Halle, nachdem er an der Schwindsucht erkrankt war¹). Die Ausscheidenden wurden sogleich durch neue griechische Studenten ersetzt. Genau genommen wurden die Rekruten nicht in das *Collegium Orientale* aufgenommen, sondern als *Seminarium Graecum* dem stets aus 12 Kollegiaten bestehenden Kollegium angegliedert.² Dieser Vorgang war ein erster Schritt gemäß den Vorstellungen Franckes, in Halle zukünftig Seminare für verschiedene *nationes* zu gründen, die zusammengenommen ein *Seminarium universale* bilden sollten. Das griechische Seminar war also nur ein erster Baustein zur Realisierung eines (utopischen) Mammutprojekts zur „allgemeinen Weltverbesserung“.³

Waren in Halle auch Pläne zur Weltverbesserung und globalen Reform der Christenheit im Spiel, so darf doch nicht vergessen werden, dass die von den Pietisten gegründeten Seminare und Kollegien in ihrer Form an traditionelle universitäre Ordnungsvorstellungen angelehnt waren. Ohnehin waren die von Francke ins Leben gerufenen pietistischen Anstalten mit der zeitgleich gegründeten Universität in Halle institutionell eng verzahnt. Die Gründung universitärer Kollegien oder ‚nationaler‘ studentischer Korporationen blickte auf eine lange Tradition zurück und wurzelte im mittelalterlichen Hochschulwesens. Unterhalb der Ebene der Fakultäten war der Studienalltag an Universitäten stark von kleinen organisatorischen Einheiten wie Kollegien, Studentebursen, *nationes* und Professorenhaushalte geprägt, an denen sich nicht bloß der Wohnort von Studenten und Lehrpersonal

1 *Erzählung von den vier Griechen*, AFSt/H D 84, Bl. 318.

2 Francke schreibt an Johann Daniel Herrnschmidt, dass die fünf Griechen „mit dem Collegi orientali conjugiret“ worden seien (Francke an Herrnschmidt, 10. September 1703, AFSt/H D 43a, Bl. 384).

3 „Wie es aber mit Aufnahme weniger Griechen angefangen ist [...] nach und nach von allen Nationen einige hieher zu ziehen [...]. Daß aber dergleichen Seminarium Nationum gleich einem Senff-Körnlein bald zu einer großen Pflanze werden, und eine herrliche influenz zu einer allgemeinen Verbesserung in der Welt geben könne, bedarff keiner demonstration“ (Francke 1962, S. 144). Man plante in Halle auch, eigene Seminare für Armenier und Russen zu gründen (Neugebauer an Böhme, 24. Dezember 1714, AFSt/H A185: 77).

befand, sondern Lehrveranstaltungen abgehalten, Lehrmaterialien und Bibliotheken aufbewahrt wurden.⁴

Blickt man auf das Beispiel der italienischen Universitäten, so besaßen dort *nationes* einen semiautonomen Status, etwa die *nationes Germanicae* als Korporationen deutscher Studenten an den Universitäten in Bologna und Padua oder aber die Korporation griechischer Studenten und anderer *ultramaroni* an der Universität Padua. Dieser Status äußerte sich in den ihnen von der Obrigkeit verliehenen Privilegien, in der Festlegung eigener Statuten und der Selbstverwaltung solcher Körperschaften oder auch darin, dass sie in eigenen Gebäuden untergebracht waren.⁵ Aus den in Manuskriptform erhaltenen Statuten der *natio ultramarina* in Padua (in Fassungen von 1663 und ca. 1737/38) geht deutlich hervor, dass die Untergruppe der „nazione Greca“ hier ebenso wie in Halle nicht in ethnischer, sondern in konfessioneller Hinsicht als homogen aufgefasst wurde.⁶ Die Gliederung der Studierenden nach unterschiedlichen *nationes* vergegenwärtigt, dass das Universitätsstudium auch in der Frühen Neuzeit für junge Menschen mit Migrationen einherging und Mobilität voraussetzte.

Die nun folgenden Kapitelabschnitte untersuchen vor dem Hintergrund der geschilderten Tradition universitärer Körperschaften die Genese des Migrationsregimes der griechischen Studenten in Halle und insbesondere die Aspekte des Normenkonflikts und der Normenaushandlung. Dieses Migrationsregime erlebte in den 1700er und in den 1730er/40er Jahren zwei Blütephasen, die in eigenen Abschnitten behandelt werden. Es gilt zu zeigen, dass die Aushandlung der für das

4 Schwinges 1993; Maffei/De Ridder-Symoens 1991. Zu den Magisterkollegien an der Universität Leipzig Kusche 2013. Zu Studentebursen Tewes 1993. Zu Professorenhaushalten als Studentenunterkunft und Lehrveranstaltungsort Harding 2013. Zu den universitären *nationes* Kibre 1948; Schumann 1974. Zur Bedeutung der universitären Organisationsform des Kollegiums für den Jesuitenorden Friedrich 2016, S. 102f.

5 Vgl. Mauri 1991; Penuti 2009; Bobou-Stamati 1995. Die Universität Padova war in drei ethnisch inhomogene *universitates* organisiert, die sich aus einzelnen *nationes* zusammensetzten, der *ultramontana* (u. a. die deutschen, böhmischen, ungarischen, polnischen und englischen Studenten), der *citramontana* (die italienischen und dalmatischen Studenten) und der *ultramarina* (die Studenten von den Ionischen Inseln, Epirus, Zypern, Kreta, dem Archipelagus, Smyrna und Konstantinopel, aber auch Illyrier/Serben und Sizilianer), s. ebd., S. 18ff. In Leipzig war die Universität unterteilt in eine „meißnische, polnische, bayerische und sächsische Nation“ (Kusche 2013, S. 21). Studenten, die von katholischen Missionaren im Orient für Bildungsinstitutionen in Rom rekrutiert wurden, gliederten sich ebenfalls nach *nationes* (Santus 2017; Pizzorusso/Girard 2018).

6 Die erste Fassung befindet sich im Universitätsarchiv Padua, die zweite in der Biblioteca Marciana in Venedig, s. Bobou-Stamati 1995. „Questa nazione comprende primieramente tutti i Greci, cioè non solamente quei che vivono in tutto quel paese che attualmente si stima greco sì in Europa sì nell’Asia e nell’Affrica e nelle Isole, ma ancora tutti quelli di qualunque paese, che sono di rito greco“ (Fassung von 1737/38, ebd., S. 129).

Migrationsregime relevanten Normen im Spannungsfeld zwischen pietistischer Innovation und Weltveränderung einerseits und altüberkommenen universitären Ordnungsvorstellungen andererseits stattfand.

1 Die Wissens- und Alltagsgeschichte der griechischen Studenten am *Collegium Theologicum Orientale* in Halle (1703 – 1707)

Gehen wir noch einmal zurück in den August 1703, als es zur außergewöhnlichen Konstellation gekommen war, dass in Halle für kurze Zeit neben den ersten griechischen Studenten (Anastasios Michail, Nikolaos Michalitsis, Serapheim von Mytilene) auch deren Rekrutierer (Adelung, H. W. Ludolf) und die Architekten des *Collegium Orientale* (Francke, H. W. Ludolf) beisammen waren. Die Stimmung war von Euphorie geprägt. Eine undatierte kurze Notiz, die als *Erzählung von den vier Griechen* betitelt ist, hält dies fest. Sie wurde von einem Kollegiaten in zeitlicher Nähe zur Abreise der letzten griechischen Studenten 1706/07 verfasst. Die neu eingetroffenen Griechen wurden sogleich durch das Waisenhaus geführt und wohnten dem Griechischexamen eines Schülers bei, woraufhin Anastasios Michail eine improvisierte Rede in altgriechischer Sprache gehalten haben soll, in der er Halle als den Ort feierte, wo die griechische Kultur eine neue Heimstätte gefunden habe:

Gleich nach ihrer Ankunft allhier trug sich zu, daß auf hiesigem Waisenhouse in dem examine ein Knabe eine griechische Oration hielt, welche diese Griechen mit großem vergnügen anhörten, und einer unter ihnen Anastasius, sich dadurch erwecken ließ, nach geendigter dieser Oration sofort aufzutreten, und mit großer Parrhesie ex tempore eine wol cohaerirende Rede in altgriechischer Sprache, deren er mächtig war, zu nicht geringer Verwunderung derer gegenwärtiger zuhörer [...] zu halten, und der Glückseligkeit dieses Ortes zu preisen, als wohin die studia, so vordem ihren eigenen Sitz in Griechenland gehabt hätten, fortgewandert zu seyn schienen.⁷

Keine drei Jahre waren vergangen, als im März 1706 die Griechen dem Lehrpersonal in Halle hingegen großen Unmut und Verdruß bereiteten. Die Quellen belegen, dass auch die griechischen Studenten mit ihrer Situation an der Saalestadt höchst un-

⁷ *Erzählung von den vier Griechen*, AFSt/H D 84, fol. 318. Anastasios war zuvor in Ioannina den Studien der Alten Sprachen und der Philosophie nachgegangen, s. unten, S. 210. Diese kurze Notiz über den Aufenthalt der Griechen in Halle stammte vermutlich aus der Feder von Christian Benedikt Michaelis.

zufrieden waren. Im Folgenden sollen Einblicke in das Innenleben und den Alltag des *Collegium Orientale* und des *Seminarium Graecum* gewährt werden, um zu klären, wieso es zu diesen Konflikten und Zerwürfnissen kam. Eduard Winter war 1953 der Ansicht, dass „die lebenslustigen, geistig sehr regsamen Griechen“ es „in dem kleinbürgerlich-pietistisch-engen Halle nicht lange“ aushalten konnten.⁸ Solche essentialisierenden, ethnisch-stereotypisierenden Deutungen helfen wenig weiter. Zudem verabsolutieren sie den in den Quellen dominierenden Blickwinkel der pietistischen Missionare und Dozenten auf die Griechen. Aus dem Blickwinkel der Migranten soll vielmehr der Frage nachgegangen werden, ob die normativen Ordnungsstrukturen (möge man sie als pietistisch deuten oder aber als traditionell universitär), die sie in Halle antrafen, ungenügende Spielräume ermöglichten; Spielräume, die jedoch notwendig gewesen wären, um ein Migrationsregime entstehen zu lassen, das (wie jenes der Almosenfahrer und der Händler) anzudauern vermochte. Das *Seminarium Graecum* ging bereits 1707 ein, noch früher als das *Collegium Orientale*, das in verkleinerter Besetzung bis 1720 fortexistierte.⁹

A Steckbriefe und spätere Berufscurricula der griechischen Studenten

In den Quellen aus Halle begegnen regelmäßig Klagen über die mangelnden sprachlichen und intellektuellen Fähigkeiten der griechischen Studenten (eindeutig ausgenommen blieb hiervon der ‚Musterschüler‘ Anastasios Michail).¹⁰ Im Kontrast dazu stehen die dank der Arbeiten von Ulrich Moennig und Vasilios Makridis vorliegenden Informationen zu den Studien- und Berufscurricula dieser Studenten für die Zeit nach (aber auch vor) ihrem Aufenthalt im Halle.¹¹ Diese Curricula lassen sich wie folgt tabellarisch zusammenfassen: (Tabelle 1)

⁸ Winter 1953, S. 35.

⁹ Siehe die Arbeiten von Moennig und Makridis, die die Perspektive der griechischen Studenten einnehmen und in der Bildungsarroganz, der sie wegen sprachlicher Hürden (z. B. fehlenden Lateinkenntnissen) ausgesetzt waren, eine wichtige Ursache für Konflikte erkennen, Moennig 1998, S. 315 f.; Makridis 2003b, S. 168.

¹⁰ Ludolf warnte Francke im Hinblick auf Serapheim: „ohne sonderbahre regierung sehe ich wohl nicht, wie er bey ihnen zu Halle lange patienz haben würde“ (Ludolf an Francke, 27. Februar 1703, AFSt/H D 23 Bl. 125v-128r, Bl. 126v). Im Juni 1706 schrieb Ludolf über den von ihm geförderten Helladius, „wie ich denn ziemlich gute Hofnung zu ihm habe, ob er schon tarditus ingenii ist“ (Ludolf an Francke, aus Den Haag, 9. Juni 1706, AFSt/H A112, Bl. 67–70, Bl. 67).

¹¹ Die in der Übersicht enthaltenen Informationen basieren, soweit nicht in den Fußnoten andere Belege präsentiert werden, auf den prosopographischen Studien zu den griechischen Studenten in Halle von Moennig 1998, 2003b und Makridis 1997a, 1997b, 2003; sowie zu Anastasios Michail auf Minaoglou 2014.

Tabelle 1: Übersicht über die griechischen Studenten am Collegium Orientale.

Name	Herkunft	Anreise	Abreise	Curriculum
Anastasios Michail / Αναστάσιος Μιχαήλ	Naoussa (Makedonien)	1703	1707	Studierte alte Sprachen und Philosophie in Ioannina (Epirus). Immatrikulierte sich am 17. 8. 1703 in Halle für das Theologiestudium. Seine Korrekturen am Neuen Testament (Edition London 1703) bildeten die Grundlage für das in Halle gedruckte altgriechisch-neugriechische Neue Testament von 1710. Nach seiner Abreise 1707 Aufenthalte in Berlin bei der dortigen <i>Königlichen Sozietät der Wissenschaften</i> und am Gothaer Gymnasium bei Gottfried Vockerodt. Später Anstellung in Russland in der von Peter I. eingesetzten Kommission zur Herausgabe einer russischen Bibel. Verstarb 1725 in St. Petersburg. ¹²
Nikolaos Michalitsis / Νικόλαος Μιχαλίτσης	Kephalonia (Ionische Inseln)	1703	1705	War bereits Priester, als er nach Halle kam. Kehrt über Venedig in seine Heimat zurück, um dort als Lehrer tätig zu werden. ¹³
Serapheim von Mytilene / Σέραφειμ Μυτιληναίος	Mytilene/Samos (Sporaden)	1703	1704	War zuvor Seelsorger am <i>Greek College</i> in Oxford. Betreute redaktionell die von H. W. Ludolf 1703 in London gedruckte neugriechische Edition des Neuen Testaments. Musste wegen der Anschuldigung, ein minderjähriges Mädchen vergewaltigt zu haben, aus London fliehen. Verlässt nach Konflikten Halle mit Bestimmungsort Russland. Dank seiner Sprachkenntnisse ist er um 1708 Sekretär in der schwedischen Gesandtschaft an der Hohen Pforte.
Matthäos Lefas / Μαθαίος Λέφας	Paros (Kykladen)	1703	† 1706	Von Adelung in der griechischen Schule in Adrianopel rekrutiert. Immatrikuliert sich am 3. März 1704 in Halle für das Theologiestudium. Erkrankte an der Schwindsucht und verstarb in Halle.

¹² Die Korrespondenz des Rektors des Gothaer Gymnasiums Gottfried Vockerodt mit seinem Sohn Johann Gotthilf, der in Russland ansässig war, belegt sowohl den Aufenthalt des Anastasios in Gotha als auch die Kontakte der Vockerodts zu ihm und zum Heiligen Synod in Russland, dem er angehörte, s. Gottfried Vockerodt an Herzog Friedrich II., 1. September 1724, StaA Gotha 1.1./7670, fol. 4r-5r; Johann Gotthilf Vockerodt an Ernst Salomon Cyprian, aus St. Petersburg, 1. Dezember 1725, FB Gotha, Chart A. 429, 265r-269r.

¹³ Anastasios Michail, *Logos peri Ellinismou*, in: Michail 2014, S. 105.

Tabelle 1: Übersicht über die griechischen Studenten am Collegium Orientale. (Fortsetzung)

Name	Herkunft	Anreise	Abreise	Curriculum
Theodorus Vassiliou / Basilius	Schwarzmeer / „de Ponto Euxino“ ¹⁴	1703	1706	Immatrikuliert sich am 3. März 1704 in Halle für das Theologiestudium. Reiste über Venedig zurück und schrieb 1714 Francke aus der Walachei (aus Bukarest?). ¹⁴
Nicolaus Pauli / Νικόλαος Παύλου	Kastoria (Makedonien)	ca. 1705	1706	Kam aus Russland nach Halle, wo er als Kaufmann tätig gewesen war. Reiste im Mai 1706 aus Halle ab, nach Amsterdam, und wurde im Januar 1708 in Venedig bei Wilhelm Christian Schneider vorgestellt. ¹⁵
Eustachios Plakidas / Ευστάχιος Πλακιδάς	Albanien	1705	1707	Vorher medizinische Ausbildung und Tätigkeit als Augenarzt am Hof des Fürsten der Walachei Konstantin Brankovan in Bukarest. Immatrikulierte sich an der Universität Halle am 24. Oktober 1705. Studierte vorher am <i>Greek College</i> in London. War nachher am Hof Peters I. von Russland sowie erneut in Bukarest als Arzt tätig.
Alexander Helladius	Larissa (Thessalien)	1706	1707	Studierte vorher am <i>Greek College</i> in Oxford. Kam mit einem Stipendium Anton Wilhelm Böhmes, des Hofpredigers in London, nach Halle. Bat im Januar 1707, aus gesundheitlichen Gründen abreisen zu dürfen. Nachher Medizinstudium an der Universität Altdorf (1709–1712). Veröffentlichung der gegen die Pietisten gerichteten Schrift <i>Status Praesens Ecclesiae Graecae</i> (s. I. 1714), die Peter I. gewidmet ist. 1715 Aufenthalt in Russland.

Den meisten der griechischen Studenten gelang es später, als Theologen, Lehrer, Dolmetscher oder Mediziner in den Dienst kirchlicher und weltlicher Obrigkeiten zu treten und als Gelehrte Spuren zu hinterlassen. Bedenkt man Franckes explizite Absicht, die Kollegiaten auf solche Berufe vorzubereiten, war ihr Studium im *Collegium Orientale* durchaus ein Erfolg. Einige der Studenten standen auch nach ihrer Abreise aus Halle im Briefkontakt.¹⁶ Häufig verlief ihr Weg nach der Abreise aus Halle nach Russland. Zwei von ihnen, Anastasios Michail und Alexander Helladius, machten sich vor ihrer Übersiedlung nach Russland auch in den deutschen Ge-

¹⁴ Francke notierte am 17. Mai 1714 in sein Tagebuch den Erhalt eines Briefes von „dem hier gewesenen Griechen Theodor Basilii ex Walachia Transalp[ina]“ (AFSt/H A 167: 1, Bl. 129).

¹⁵ Empfehlungsschreiben Franckes für Conrad Eichorn u. Nicolaus Pauli, 5. Mai 1706, AFSt/H C 838, Bl. 35.

¹⁶ Dieser Briefkontakt wird untersucht in Makridis 2003.

lehrtenkreisen einen Namen. Bei Anastasios Michail folgten Aufenthalte am Gothaer Gymnasium und in Berlin, wo er zum Mitglied der *Königlichen Sozietät der Wissenschaften* kooptiert wurde und in deren Auftrag eine Schrift über den Zustand der Bildung in Griechenland verfasste.¹⁷ In dieser Schrift würdigt er seine früheren Professoren in Halle, Francke, Breithaupt und Michaelis, aber auch den Mitbegründer der Berliner Sozietät Daniel Ernst Jablonski als Philhellenen.¹⁸ Helladius ging 1709 zum Medizinstudium nach Altdorf. Antipietistische Kreise finanzierten dort vermutlich den Druck seines Werks *Status Praesens Ecclesiae Graecae* (1714), das mit den Pietisten kritisch ins Gericht geht.¹⁹

B Wohnort, Unterbringung, materielle Versorgung, Zeit- und Lehrpläne

Laut seinen Planschriften von 1702 für das *Collegium Orientale* sollten die Kollegiaten ursprünglich im Waisenhausgebäude untergebracht werden, das Francke in Glaucha, vor dem Rannischen Tor außerhalb der Stadtmauern gelegen, hatte bauen lassen und das zum Osterfest 1700 bezugsfertig war. Die Mitglieder des Kollegiums sollten dort zwei Zimmer nutzen. Ihr Inspektor (der Adjunctus der theologischen Fakultät Johannes Tribbeckow) erhielt ein drittes separates Zimmer. Dieses Appartement sollten sie „auf dem Schlaff-Saal“ erhalten, der damals unter dem Dachboden des neugebauten mehrgeschossigen Gebäudes untergebracht war. Sie sollten dort auch einen eigenen Tisch erhalten sowie ein „Oratorium“ und „Kranken Stübgen“.²⁰

Falls die Kollegiaten ihre Räumlichkeiten im Waisenhausgebäude bezogen haben, so war diese Unterbringung nicht von langer Dauer. Denn bereits im September 1703 vermeldete Francke, dass die neu eingetroffenen Griechen in einem anderen Gebäude bei den 12 Kollegiaten untergebracht worden seien und dort am Tische speisten, und zwar „in des Postmeisters dazu gemiethetn neuen Hause“.²¹ Diese Information erlaubt es, den Wohnort genau zu identifizieren. Es handelt sich

¹⁷ Die in Form eines Briefes an die Berliner Sozietät konzipierte Auftragsschrift wurde laut Moennig 1708 verfasst und laut Minnaoglou 1710 gedruckt. Es existiert ein einziges, fragmentarisches Exemplar dieses Drucks (ohne Titel und Frontispiz!) in der Nationalbibliothek Athen, mit der Signatur Γλ. 2460, s. Moennig 1998, S. 312 und die Edition dieses Fragments in Minaoglou 2014; zur Datierung ebd., S. 11 f. und Moennig, ebd., S. 319.

¹⁸ „άνδρες φιλέλληνες [...] τω ημετέρω Αυγούστω Έρμανω Φραγκίω, Ιωαχείμ Ιούστω Βρείθαιουπτίω, Δανιήλω τε Ερνέστω Ιαβλονσκίω, Ιωάννη Ενρίκω Μιχαήλω τοις αιδεσιμωτάτοις, σοφωτάτοις τε και των καλών επιθυμιών ανδράσι“ (Michail 2014, S. 92 f.).

¹⁹ Moennig 2003; Schultheiß 2004.

²⁰ *Erstes Project*, §3, fol. 1 f.; *Viertes Project*, S. 16.

²¹ Brief Francke an Herrnschmidt, 10. September 1703, AFSt/H D 43a, Bl. 384.

um das 1697 erbaute Haus des gelehrten und für die Naturwissenschaften interessierten Postmeisters Friedrich Mateweis/Madeweis (1648–1705), das wegen zwei kolossaler Atlanten, die den Eingang flankieren, auch „Riesenhaus“ genannt wird (heute Große Brauhausstraße 16).

Mateweis hatte das Haus in dem Viertel ‚Am Großen Berlin‘ bauen lassen, das wie die Franckeschen Anstalten in der Nähe des Rannischen Tores gelegen war, jedoch diesseits der Stadtmauern. Das prachtvolle ikonographische Programm am Gebäudeeingang (Abb. 2) spielt auf die Funktion des Gebäudes als Sitz einer Akademie oder eines Kollegiums (eines *Athenaeum Salomoneum*) an, das gemäß den Vorstellungen des Postmeisters seinen Schwerpunkt auf den Realienfächern haben sollte. Doch Mateweis' Projekt wurde von der Universität Halle und von den Anstalten Franckes nicht unterstützt und ging unter deren Konkurrenzdruck schnell wieder unter.²² Das mit Studentenunterkünften und Unterrichtssälen ausgestattete Gebäude unweit des Waisenhauses eignete sich perfekt als Unterbringungsort für das *Collegium Orientale* und wurde von Francke angemietet.²³

Die Griechen teilten sich im „Riesenhaus“ jeweils zu Zweit ein Zimmer. Sie besaßen eine gewisse Freiheit im Hinblick auf die Wahl ihrer Zimmer und Mitbewohner. 1704 wurde es Nikolaos Michalitsis offengestellt, in die vakant gewordene Stube des Kollegiaten Wilhelm Christian Schneider zu ziehen und fortan „Theodoros“ (Vassiliou) zum Mitbewohner zu haben.²⁴ Auch ihr Informator Johannes Tribbechow und selbst Professor Michaelis waren in diesem Haus untergebracht.²⁵ Dass in den Franckeschen Anstalten das Betreuungs- und Lehrpersonal bei den Schülern und Waisen auf der Stube wohnte, war eine geläufige, auf Kontrolle und

22 Zwischen den Atlanten und direkt über dem Eingangsportal ist eine Darstellung der Apotheose des Großen Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg-Preußen sowie in lateinischen und griechischen Lettern ein Motto abgebildet, das physikalische Größeneinheiten und eine biblisch-aristotelische Kosmologie miteinander kombiniert: Die griechischen Worte „STATHMO“ (für Gewicht), „METRO“ (für Maß) und „ARITHMO“ (für Zahl) sowie aus der Apostelgeschichte das Zitat: „SYMB. FERIMUR. MOTORE. SUPREMO. ACT. XVII V. 28 (= „wir werden getragen vom höchsten Beweger“), s. Richwien 1999; Thiele 2018; Schultze-Galléra 1920, S. 57.

23 Das 1728 gegründete *Institutum Judaicum et Mohammedicum*, der institutionelle Nachfolger des *Collegium Orientale*, lag laut einem Grundriss von 1798 am ‚Großen Berline‘ ebenfalls in der Großen Brauhausstraße.

24 Brief Michaelis an Francke, 14. September 1704, in: Winter 1953, S. 35.

25 Francke 1709, S. 5. „Sowohl im Hause als auch am Tische“ hätten sie sich „der Gegenwart des Herrn Professors Tribbechow zu erfreuen wie denn auch der Herr Professor Michaelis in eben dem Hause wohnet“ (ebd.).

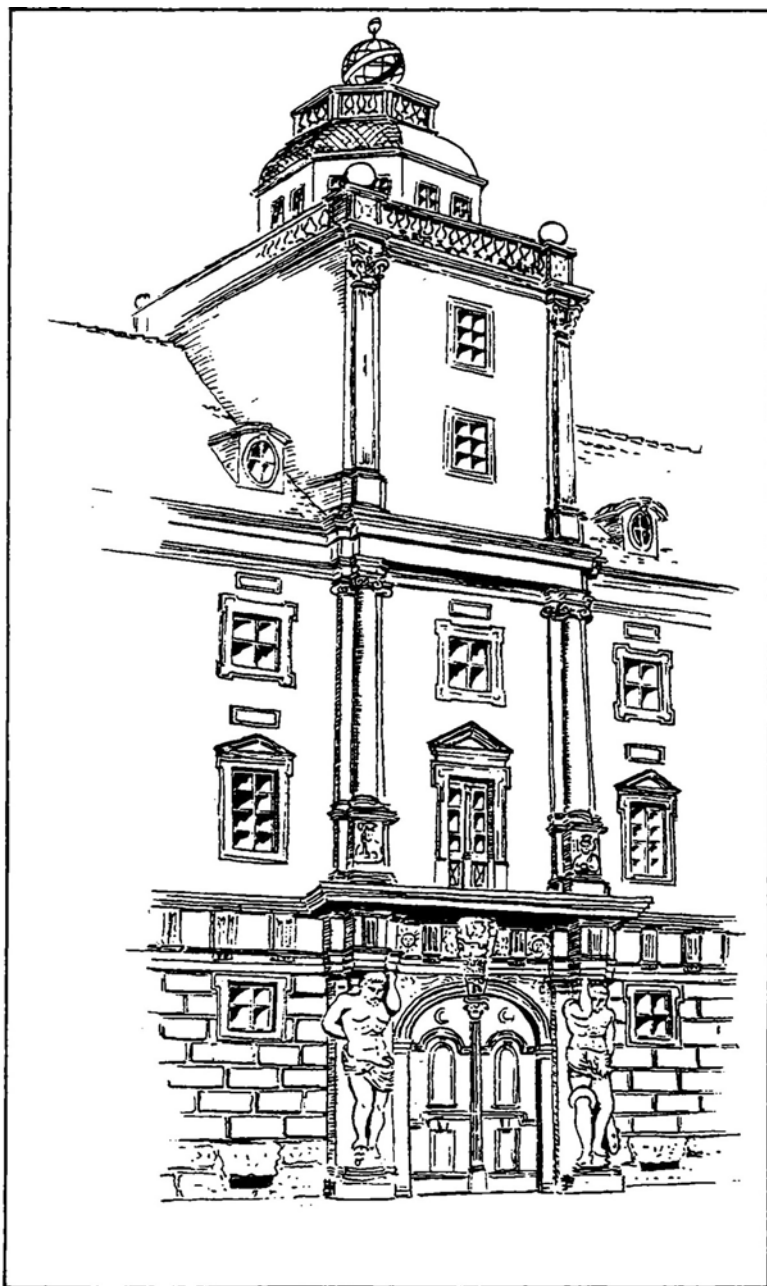


Abb. 2: Das Riesenhaus in Halle. Freie Rekonstruktion des baulichen Zustandes nach Bestand und historischen Miniaturen (aus Richwien 1999, S. 215).

Disziplinierung zielende Praxis.²⁶ Auch für universitäre Kollegien war es nicht ungewöhnlich, dass Studenten und Lehrpersonal sich das gleiche Haus teilten.

Für Unterkunft und Verpflegung mussten die Kollegiaten laut *Erstem Project* wöchentlich 1 Reichstaler oder als monetäres Äquivalent 22 Groschen aufbringen. Erlaubte ihre wirtschaftliche Situation dies jedoch nicht, so wurde das Geld aus der Armenkasse des Waisenhauses bestritten. Der Unterhalt der Griechen wurde hingegen ganz aus dem Etat der Anstalten finanziert.²⁷ Aus der Heimat erhielten sie von Verwandten bisweilen Geld zugeschickt, von dem sie freien Gebrauch machen durften (etwa um wie Michalitsis ihre Rückreise zu finanzieren).²⁸ Der letzte Neuzugang, Alexander Helladius, war 1706 mit einem Stipendium Anton Wilhelm Böhmes, des Hofpredigers von Prinz Georg von England, nach Halle gekommen. Weil der wöchentliche Grundbetrag dieses Stipendiums über Fünfviertelaler nicht ausreichte, um die Kosten zu decken, subventionierte Ludolf ihn mit einer ‚Geldspritze‘ über 20 Talern. Francke hatte Ludolf über die Kostenlage informiert:

Mit 5 qrt [also Fünfviertelaler] kan ich hier wöchent[lich]. für einen der griechen nicht auskommen, indem die 2 pf Stubenzins, holz licht und Kleidung ein mehreres erfordern [...] und dann und wann nöthige Bücher zuschieße.²⁹

Franckes Aussage, dass er den Griechen einen Zuschuss für die Anschaffung von Büchern gewährt habe, ist vor dem Hintergrund zu sehen, dass sich diese bei ihm beschwert hatten, finanziell derart knapp gehalten zu werden, dass es ihnen unmöglich sei, benötigte Bücher zu kaufen. Matthäus Lefas schrieb in dieser Angelegenheit einen Brief nach Konstantinopel an Adelung, der Vertrauensperson der

26 Im Schlafsaal im Dachgeschoss des Waisenhausgebäudes schliefen mit den Waisenkinder „acht Praeceptores“ (Francke 1709, S. 14). Auch im *Paedagogium Regium* wohnten die Lehrkräfte bei den Schülern auf der Stube (Francke 1714, *Ordnung und Lehrart*, Kap. 1, §3, S. 10).

27 *Erstes Project*, §3, fol. 2; vgl. *Viertes Project*, S. 16–18. „Die Griechen und diejenigen Studiosi, welche keine Mittel haben, werden in allem frey gehalten“ (Francke 1709, S. 5).

28 Brief Schneider an Francke, aus Venedig, vom 6. März 1705, Stab/F 27/19: 9; vgl. Moennig 1998, S. 314.

29 Brief Francke an Ludolf, 21. März 1706, AFSt/H C 838: 28; vgl. Ludolfs Zusage von 20 Talern für Helladius im Brief an Francke, aus Den Haag, 9. Juni 1706, AFSt/H A112, Bl. 67–70. Die Kosten entsprachen in etwa dem Basissatz, der 1724 für Unterkunft und Verpflegung von Schülern im *Paedagogium Regium* ausgegeben wurde: nämlich für „Stube, Holz und Licht“ 6 Rthlr pro Quartal (= 2 Rthlr pro Monat) sowie für den „Tisch“ 13 Rthlr pro Quartal (= 4,3 Rthlr pro Monat), was ca. 1,6 Rthlr pro Woche ausmacht; s. Francke 1714 (= *Ordnung und Lehrart*), Kap. 7, §6, S. 75ff. Allerdings kamen am *Paedagogium*, der Ausbildungsstätte für Schüler gehobenen Standes, noch beträchtliche Zusatzkosten hinzu (für Lehrmaterial, Bedienstete, Kleider, verschiedene Gebühren), weshalb Schüler dort um die 40 Rthlr pro Quartal entrichten mussten, s. ebd., S. 80.

jungen Griechen, um seinen Fürspruch gegenüber dem Direktor zu erwirken. Adelong missachtete dieses Vertrauen völlig und schrieb Francke:

der Matthaues beklagt sich, daß er gar kein Heller u. Pfennig habe extra zuspendirt, etwa vor ein nöthig büchleyn etc. ich weiß nicht was ich darzu sagen soll, mir deucht der Geitz u[nd]. Unglaube tobet an der Kette.³⁰

Der Tag war für die Angehörigen des *Collegium Orientale* und die ihnen zur Seite gestellten griechischen Studenten streng durchgetaktet, so wie Francke auch für die anderen von ihm gegründeten Bildungsinstitutionen detaillierte Zeitpläne festgelegt hatte.³¹ Auf Grundlage der vier Projektschriften lässt sich der Stundenplan der Kollegiaten wie folgt rekonstruieren: (Tabelle 2)

Tabelle 2: Stundenplan der Kollegiaten im Collegium Orientale.

4 Uhr	Aufstehen mit Glockenschlag
4–6 Uhr	Morgenandacht und „lectio cursoria“ der Hebräischen Bibel und des Neuen Testaments
6–8 Uhr	Lektüren
8–11:30 Uhr	Seminare, Colloquia, Katechese, Collationierung von Manuskripten
11:30–12 Uhr	Freistunde
12–13 Uhr	Mittagstisch
13–14 Uhr	Freistunde
14–19 Uhr	Seminare, Colloquia, Katechese, Collationierung von Manuskripten
19–20 Uhr	Abendstisch
20–21 Uhr	Abendandacht und „lectio cursoria“ der Hebräischen Bibel und des Neuen Testaments
21 Uhr	Nachtruhe mit Glockenschlag

Zum Stundenplan ist anzumerken, dass in den vor- und nachmittäglichen Zeitintervallen (8:00–11:30 Uhr, 14:00–19:00 Uhr) gemäß den Quellen unspezifisch verschiedene Beschäftigungen aufgelistet sind, die auf unterschiedliche Wochentage und unterschiedliche Personengruppen verteilt waren. Manche (nicht alle!) Kollegiaten sollten zwei Stunden am Tag Michaelis' Arbeit an der *Biblia Hebraica* durch

³⁰ Brief Adelong an Francke, aus Smyrna, 15. März 1705; Stab/F 6,2/34: 29. Helladius wandte sich hingegen wegen Geldmangels an seinen Protege Ludolf: „Alexander in seinen briefen an mich sehr über mangel klagete“ (Ludolf an Francke, aus Den Haag, 24. Dezember 1706, AFSt/H A112, Bl. 97–100).

³¹ Vgl. Brückner 2010.

die Collationierung alttestamentlicher Manuskripte unterstützen (*Viertes Project*, §20). Als solche „correctores Bibliorum Hebraicorum“ werden nur drei Kollegiaten bezeichnet (der Sohn des Professors Christian Benedikt Michaelis, ferner Jeremias Philip Krug und Matthäus Zander). Der Grieche Anastasios Michail wurde hingegen auf die Edition des altgriechisch-neugriechischen Neuen Testaments angesetzt. Außerdem sollten die Kollegiaten pro Tag höchstens in einem Ausmaß von drei oder vier Stunden als Dozenten oder Hörer an Lehrveranstaltungen teilnehmen, damit ausreichend Zeit für das stille Studium blieb (*Viertes Project*, §17–18).³² Es war Francke wichtig, dass sich die Kollegiaten auch als Katecheten betätigen, und zwar in der im Waisenhaus betriebenen Armenkatechese. Dennoch beschränkte man die katechetische Tätigkeit auf maximal eine Stunde pro Woche (*Viertes Project*, §12). Das *Vierte Project* (§8) ergänzt die tägliche Veranstaltung eines „collegium biblicum“ oder „collegium pietatis“, in dem im Turnus jeweils zwei der Kollegiaten ein Kapitel der Bibel exponieren sollten.

Das Spektrum an antiken und gegenwärtigen orientalischen Sprachen im Kollegium war beeindruckend.³³ Auch in den Freistunden sollte gelesen und geistig gearbeitet werden, jedoch in Materien, „die das Gemüth nicht angreifen, sondern vielmehr aufwecken“ (z. B. Lektüre der *Acta Eruditorum* sowie deutscher und französischer Literatur) (*Erstes Project*, §10; *Viertes Project*, §20). Die Mahlzeiten dienten nicht dem Genuss, sondern der Stärkung der körperlichen Gesundheit und geistigen Leistungsfähigkeit (*Erstes Project*, §3).

Auch wenn anzunehmen ist, dass für die aus dem Osmanischen Reich neu hinzugekommenen Studenten prinzipiell der gleiche Zeit- und Stundenplan galt, so wurden für sie im Hinblick auf den Lehrplan und die Lehrinhalte gesonderte Vorkehrungen getroffen. Abgesehen von der Ausnahme des Anastasios Michael, der den Hebräischunterricht und die Vorlesungen des Professors Michaelis besuchen durfte und für die pietistischen Editionsprojekte eingespannt wurde³⁴, konzen-

32 Der Arbeitsplan, der dem *Vierten Project*, S. 13–16, angehängt ist, beschreibt spezielle Studien- und Lehrverpflichtungen für jeden Einzelnen der 12 Kollegiaten. Es seien beispielhaft einige herausgegriffen: Johannes Tribbeckow unterrichtete Christian Benedikt Michaelis in Arabisch und dozierte und disputierte mit den Kollegiaten über die Thesen Breithaupts; Tobias Rende hielt für Prof. Anton ein „Collegium Antitheticum“ und dozierte die Kollegiaten in Hebräisch, Chaldäisch und Syrisch; Jacob Henning hielt Prof. Franckes „Collegium Exegeticum“, unterrichtete einen englischen Knaben in Arabisch und hielt in polnischer Sprache ein „exercitium pietatis Biblicum“; Wilhelm Christian Schneider las das Griechische und Syrische Neue Testament vor; Christian Benedikt Michaelis unterrichtete die Waisenkinder in Arabisch.

33 Siehe S. 181, Anm. 33.

34 In einem Brief des Lefas an Helladius vom 1. September 1705, aus Halle nach Oxford gesendet, ist davon die Rede, dass Michail in Halle sogar medizinischen und mathematischen Studien nachgehe („και ομὲν κυρ Αναστάσιος, ιατρικῆν τε και μαθηματικὴν πευράται“), s. Makridis 2003, S. 158.

trierte sich der Unterricht für die anderen auf den Erwerb von Sprach- und Schreibkenntnissen im Lateinischen und auf die Lektüre theologischer Texte.

In der Liste der „Colloquia“, die „Anno 1703 von Michaeli bis Ostern 1704 gehalten wurden“, findet sich im *Liber Actorum* der Eintrag, dass „M[agister]. J[ohannes]. Tribbechov der Griechen Information übernommen“ habe.³⁵ Leider brechen die Einträge in dieser Quelle danach ab. Im November 1703 informierte Francke Edmund Chishull, dass die Griechen „biß dato nur noch in der Lateinischen Sprache und in lectione Patrum (: iezo des Basilii M[agni] :) angeführet wurden, biß sie dieses Orts sich auch in anderen ihnen nützlichen studiis zu bedienen fähig werden“.³⁶ Der Unterricht bei den Pietisten wurde auf die Fähigkeiten und Wissensstände der Studenten zugeschnitten und individualisiert. So gab Lefas in einem auf Latein verfassten Brief an, vermutlich eine Hausaufgabe oder ein Bericht über seine Studienfortschritte, welche lateinischen Autoren und philosophischen Materien er bisher beim Inspektor Tribbechow vertieft habe (Nepos, Terenz, Cicero, Vergil, Sebastian Castellions *Dialogorum sacrorum* sowie Logik und Metaphysik).³⁷ Die *Erzählung von den vier Griechen* ergänzt, dass die Griechen in der lateinischen Sprache von „Herrn Magister Köstlin aus Eßlingen“ und „dem nunmehr seligen Magister Krebs“ unterrichtet wurden. Beide waren Kollegiaten im *Collegium Orientale*. Ferner hörten sie bei Joachim Justus Breithaupt eine Vorlesung zur „Theologiam Theticam“ und nur Anastasios „beym Herrn Doctor Michaeli über die hebräische Bibel“.³⁸ Ulrich Moennig hat nachgewiesen, dass die griechischen Studenten im Kollegium auch als Sprachlehrer für Kommilitonen fungierten, die am Neugriechischen interessiert waren.³⁹ Auf welche Weise sie dies taten, sei an einem Aspekt veranschaulicht, der aus wissensgeschichtlicher Perspektive für die frühneuzeitliche Hochschul- und Gelehrtenkultur allgemein wichtig ist: Die Tischgesellschaft.

C Die epistemische Bedeutung der Tischgesellschaft am *Collegium Orientale*

Was am gemeinsamen Tisch des *Collegium Orientale* und *Seminarium Graecum* für Speisen angeboten wurden, entzieht sich unserer Kenntnis.⁴⁰ Die Qualität des Es-

35 *Liber Actorum*, Bl. 183.

36 Brief Francke an Chishull, 24. November 1703; Stab/F 1a/1 A: 1.

37 Brief Lefas an Francke, „A Suo museo“, 18. Januar 1706, AFSt/H C809, Bl. 19 f.

38 *Erzählung von den vier Griechen*, AFSt/H D 84, Bl. 318, in Moennig 1998, Appendix Nr. 5, S. 325 f.

39 Moennig 1998, S. 312.

40 Siehe hingegen den Speiseplan für die Tische im Waisenhausgebäude von 1702 in AFSt/W XX/III/4:8.

sens war häufig Anlass zur Klage von Studenten und wurde als Ursache für Unwohlsein und Erkrankung empfunden. Ein Beispiel hierfür liefern die Briefe von August Hermann Franckes Sohn und Nachfolger als Direktor der Anstalten in Halle Gotthilf August (1696–1769) an seine Mutter aus seiner Jenaer Studienzeit. Er war im Haushalt seines Theologieprofessors Johann Franz Buddeus (1667–1729) untergebracht.⁴¹ Im vorliegenden Abschnitt soll es jedoch nicht um Aspekte der Essenskultur und Diätetik gehen. Es soll hier vielmehr auf die epistemische Bedeutung der Tischgesellschaft geblickt werden.⁴²

Die Gespräche am Tisch boten einerseits Gelegenheit, damit die Studenten und Dozenten in einer ungezwungenen und weniger formalisierten Atmosphäre miteinander kommunizieren und Wissen austauschen konnten. Andererseits konnte die Tischgesellschaft für die Konversation in Fremdsprachen genutzt und Mehrsprachigkeit kultiviert werden.⁴³ Die strenge, an monastische Institutionen erinnernde Reglementierung der an den Tischen im Waisenhausgebäude stattfindenden Kommunikation und ihre Festlegung auf religiös-erbauliche Inhalte scheint auf erstem Blick der ungezwungenen und experimentierfreudigen Kommunikation an den Tischen in gelehrten Haushalten entgegenzulaufen, deren epistemische Bedeutung Mulsow betont hat. Die zur Teilnahme an den Tischen im Waisenhausgebäude berechtigten Schüler und Studenten sollten, wenn sie sich mittags um 12 Uhr und abends um 19 Uhr im Speisesaal einfanden, bei Tisch schweigen und nach dem Tischgebet vorgelesenen Bibeltexten oder anderen erbaulichen Lektüren zuhören. Auch wurden sie im Turnus aufgerufen, für alle Anwesenden beachtenswerte Gesichtspunkte aus den vorgelesenen Stellen oder aus den Predigten aus dem Gottesdienst zusammenzufassen, mit dem Ziel, dass „damit also die Seele zugleich nebst dem Leibe eine Speise genieße“.⁴⁴

Dass der Tischgesellschaft an den pietistischen Anstalten in Halle neben einer spirituellen Rolle, auch eine pädagogische und epistemische Bedeutung zukam, erschließt sich aus ihrer peniblen Regulierung, ebenso wie aus den Normenkonflikten, zu denen sie Anlass gab. Die Tischordnung für die auserlesene Schüler-

41 Siehe etwa die Briefe Nr. 1, 3, 20 aus der Zeit Mai-August 1719, in: Müller/Wessel 1997.

42 Mulsow hat angetreten, die akademische Tischgesellschaft als wichtigen Bestandteil der frühneuzeitlichen Gelehrtenkultur zu fokussieren, s. Mulsow 2007, S. 121ff.

43 Zaunstöck/Häberlein 2017.

44 Francke 1729, S. 20–22. Auch an universitären Kollegien wurde bei Tisch aus der Bibel vorgelesen (Kusche 2013, S. 28, 32f.). An den Tischen der Jesuiten und anderer katholischer Orden wurde das Missionsjournal *Neuer Welt-Bott* laut vorgelesen (Borja Gonzáles/Strasser 2017, S. 90). Die exklusive Tischgemeinschaft der deutschen Händler im *Fondaco dei Tedeschi* in Venedig, die integraler Bestandteil der Mitgliedschaft in dieser Korporation war, wurde von Zeitgenossen mit dem Klosterrefektorium verglichen (Ressel 2021, S. 246, 258).

klientel des *Paedagogium Regium* aus dem Jahre 1718 unterschied sich etwa dadurch, dass neben der Lektüre aus religiösen Texten und der Repetition der in den Klassen durchgenommenen Bibelstellen auch das Vorlesen von „Zeitungen“ und „historischen“ und „theologischen Tractätgen“ gestattet war und man über deren Inhalte am Tisch „Discourse“ führen durfte, auch wenn jedes „disputiren und wortgezäncke“ streng untersagt war.⁴⁵ Dies wurde erst als Ergebnis eines Konflikts konzediert, der zwischen der Lehrerschaft des *Paedagogium* und dem wirtschaftlichen Inspektor des Waisenhauses (und Aufseher über die Tische) Justinus Töllner 1713 wegen der Tischordnung ausgetragen wurde. Die Lehrer hatten bei Francke eine Beschwerde eingereicht, weil das von Töllner eingeforderte Verhalten (auch kommunikative Verhalten) der Schüler am Tisch für „mechanisch“ erachtet wurde. Es sei zudem nicht zielführend, wenn man kleine Ordnungsverstöße der Kinder am Tisch so ahnde, dass man „aus dem Tische ein tribunal machen wollte. [...] Sie sind Menschen, sie sind Kinder, und darum bey uns daß sie ihre Unarten hier lassen sollen“. Die Lehrer hatten auch das Lesen von Zeitungen gefordert.⁴⁶

Im *Collegium Orientale* war bei Tisch die spirituelle Komponente zwar nicht abwesend. Doch konnten didaktische und epistemische Gesichtspunkte hier einen anderen Stellenwert einnehmen. Die Verköstigung der Kollegiaten wurde auch räumlich von den Tischen der Schüler und Waisen separiert. Die vier *Projecte* Franckes äußern sich ausführlich zu den Gesprächen bei Tisch, die der Repetition der Lehrstoffe ebenso wie dem Spracherwerb dienlich sein sollten. Auf Lateinisch hatten die Kollegiaten bei Tisch über ihre Bibellektüre zu konferieren sowie über die Inhalte der Lehrveranstaltungen, an denen sie teilgenommen hatten.⁴⁷ Das *Vierte Project* legte zudem fest, dass bei Tisch auch Raum bleiben sollte für spontane und ungezwungene Kommunikation („doch daß auch Freyheit bleibe zuweilen einen andern guten discours auff die Bahn zu bringen“). Hiob Ludolf hatte diesbezüglich in seinem Guthachten (in seinen *Unmaßgeblichen Erinnerungen*) eine Lockerung eingefordert. Die Tischgenossen sollten auch unakademische Gespräche, etwa über die politischen Ereignisse in Europa, führen dürfen. Er hielt von der pietistischen rigiden Kommunikationskultur bei Tisch offensichtlich nicht viel.⁴⁸

45 *Tisch-Ordnung Welche von denen Scholaren des Paedagogij Regij zu observiren ist*, 1718, AFSt/WW/XX/III/6, B. 1 (1713–1784), §3–9.

46 Siehe die Petition der „sämtlichen bey H. Töllner weisenden Praeceptores“, 5. Dezember 1713, AFSt/WW/XX/III/6, Bd. 1, Zitate auf Bl. 8–10; vgl. die ausführliche Beschwerde in der Sache gegen Töllner vom Lehrer des *Paedagogium* Andreas Gravenhorst, aus dem Jahre 1714, in AFSt/H C 50: 3.

47 Francke, *Erstes Project*, §9, *Zweites Project*, § 13, *Viertes Project*, §15.

48 „Die Colloquia ad mensam können nicht restringiret, sondern frey gelaßen, und sonderlich die discursus de statu Europae oder andern wichtigen fallen nach Veranlaßung der Zeitung geführt werden“ (H. Ludolf, *Unmaßgebliche Erinnerungen*, Bl. 60r-60v).

Das Studium der Fremdsprachen war ein Bereich, der auch in Halle auf intensiver Partnerarbeit gründete. Hierfür wurden im *Collegium Orientale* (ähnlich wie am *Englischen Tisch*) Sprachtandems zwischen Muttersprachlern und Sprachlernenden gebildet. Eine Quelle der Inspiration für diese sprachdidaktische Methode waren auch die Jesuiten in der Levante. So hatte Ludolf 1699 aus dem Osmanischen Reich Francke darüber in Kenntnis gesetzt, dass die Jesuiten in Konstantinopel die Errichtung einer Akademie planten, wo angehende Missionare in Sprachtandems schnell und effektiv alle wichtigen Sprachen des Orients erlernen sollten.⁴⁹ Francke übernahm diese Methode im *Vierten Project*:

daß was ein ieder bereits [an orientalischen Sprachen] gelernet, er auch conservire, und sich darneben sonderlich auff eine gewisse Sprache unter ietzt genannten lege, die er vor andern wolle excoliren und dociren [...], welches denn auch schon geschehen, *daß sich zwey und zwey mit einander vereiniget*, und auff ietzt gedachte studia sich appliciret haben. Wenn künfftig, wie es scheint, Gelegenheit seyn würde, Armenisch, Persisch, Sinisch, Türkisch, Neu-Griechisch zu lernen, wird man darauff bedacht seyn, daß es von einem und andern, der sich noch nicht mit linguis obruiert, gefaßet werde. (*Viertes Project*, §10, Hervorh. St.Sa.)

Dieser Methode folgte man auch, um den griechischen Studenten Latein und interessierten deutschen Studenten Neugriechisch beizubringen. Die Tischgespräche dienten dabei als Konversationsraum. Als Alexander Helladius nach Halle kam, beriet man darüber, wo man ihn am besten am Tisch platzieren sollte, um den Lerneffekt aus den Tischgesprächen zu maximieren.⁵⁰ Ebenso nutzte man die Anwesenheit der Neugriechisch-Muttersprachler, um deutschen Tischgenossen diese Sprache beizubringen.⁵¹ Der ehemalige Kollegiat Wilhelm Christian Schneider, der in seinen Briefen an Francke aus Venedig seine Fertigkeit im Neugriechischen unter

⁴⁹ Ludolf hatte in De la Croix' Schrift vom Vorhaben gelesen, ein *Collegium* für Missionare im Jesuitenkonvent von St. Benoit in Galata zu gründen. Dort sollten sich die Studenten in einer der folgenden Sprachen spezialisieren und diese dann anderen beibringen: Alt-, Neugriechisch, Slawisch, Arabisch, Persisch, Armenisch, Türkisch (Ludolf an Francke, aus Smyrna, 22. Februar 1699, AFSt/H D 71, Bl. 13); vgl. De la Croix 1695, S. 261 ff. Zum Sprachunterricht der Jesuiten in Smyrna *Neuer Welt-Bott*, 15. Theil, Augsburg/Graz 1729, No. 335.

⁵⁰ „Er hat fast Latein genug die collegia zu frequentiren, und halten wir beyde dafür daß es beßer sey, daß er nicht unter den andern Griechen sey, sondern [...] an einem tisch kombe, da er einen im Latein geübten guten camaraden haben kan“ (Ludolf an Francke, aus London, 29. März 1706, AFSt/H A112, Bl. 55 – 58).

⁵¹ Vgl. zur ähnlichen Vorgehensweise am *Englischen Tisch* in Halle Schunka 2017.

Beweis stellte, hatte mit einem der Griechen (Nikolaos Pauli/Pavlou) das Zimmer geteilt und bei Tisch von den Griechen und ihren Gesprächen profitiert.⁵²

Die Sitzordnung an den Tischen diente in der frühneuzeitlichen akademischen Kultur auch zur Markierung hierarchischer Distinktionsabstufungen. Franckes Sohn, Gotthilf August, kämpfte 1719 als Student in Jena darum, an den Tisch seines Professors Buddeus zugelassen zu werden.⁵³ Am *Collegium Orientale* nutzte man die Nähe zu Professoren und Dozenten bei Tisch nicht zur Distinktion, sondern als disziplinatorisches Mittel. Den ‚Unruhestifter‘ Papa Serapheim, der es nur wenige Monate in Halle aushielt, platzierte man deswegen direkt an die Seite von Professor Michaelis.⁵⁴

Die Besonderheit der am *Collegium Orientale* und in den anderen pietistischen Bildungsinstitutionen in Halle stattfindenden Tischkommunikation liegt darin, dass sie, neben anderen epistemischen Effekten, vor allem als Konversationsraum zur Förderung von Mehrsprachigkeit fungierte. Wir werden im nächsten Abschnitt sehen, dass dieser Konversationsraum aber auch genutzt wurde, um Korrespondenzen (etwa Briefe von Vertretern der orthodoxen Kirche) laut vorzulesen und um Fortschritte in der pietistischen Missionsarbeit bekannt zu machen.

D Frömmigkeitspraktiken: Interkonfessionelle Kommunikation und geistliches Liedgut

Von den Griechen wurde gefordert, dass sie ihre Fertigkeiten in den Sprachen der Einwanderungsgesellschaft (v. a. Latein) verbesserten. Nicht nur zum Zweck des universitären Studiums und des Wissenserwerbs, sondern auch für die interkonfessionelle Kommunikation, war dies geboten. Ebenso waren deutsche Studenten und Dozenten, in Vorbereitung auf spätere wissenschaftliche oder missionarische

52 Schneider meldete Francke aus Venedig die Ankunft des „Griechen Nicolaus Paul, der zu Halle mein Contubernalis war“ (Schneider an Francke, 13. Januar 1708, Stab/F 27/19: 35); vgl. Moennig 1998, S. 313.

53 Er setzte alle Mittel in Bewegung, um von seinem Tisch, den er immerhin mit zwei adeligen Studenten teilte, an den Tisch des Professors versetzt zu werden (Briefe Nr. 22/30, August/Oktober 1719; Müller/Wessel 1997).

54 „Wenn es sich thun ließe daß er unter ihren studiosis Collegii orientalis seinen tisch hätte, vermeinete ich würde ihm am besten gerathen seyn. Wie wohl ich besorge daß auch solches ihm im anfang ein alzugrößter zwang scheinen werde, in dem er zu London einer sehr ungebundenen Lebensart gewohnt, und solchem nach möchte ich wünschen, daß er die ersten 14 tage mit H. Michaelis bey dem H. General Superintendentn Fischer den tisch haben könnte“ (Ludolf an Francke, 20. Juli 1703, AFSt/H D71, Bl. 121–122, Bl. 121r).

Tätigkeiten, erpicht, die Sprachen der Ursprungsgesellschaft der Migranten (u. a. Neugriechisch, Arabisch, Türkisch) zu erlernen.

Die Hallenser Pietisten und deren Unterstützer Ludolf ließen sich in Gesprächen mit griechisch-orthodoxen Konfessionsangehörigen nur selten auf strittige Fragen der Dogmatik ein. Wir sahen hingegen in Teil I, dass in Kolloquien zwischen griechischen Almosenfahrern und gelehrten Einheimischen häufig die traditionellen dogmatischen Streitpunkte thematisiert wurden, wie der Ausgang des Hl. Geistes, der Stellenwert der Kirchenväter, die Rolle guter Werke oder die Anzahl und Bedeutung der Sakramente. Auf konfessionelle Streitgespräche ließen sich die Pietisten nur ein, wenn ihr Gegenüber den Anstoß hierfür gab; wie etwa der laut Ludolf durch „secten eyfer“ zerfressene Patriarch Dositheos.⁵⁵ Auch waren sie wenig an Details interessiert, die den Ritus betreffen. Falls sie mal den Gottesdienst der Griechen kommentierten, lehnten sie diesen rundum ab.⁵⁶

In ihren Interaktionen mit Griechisch-Orthodoxen und anderen Ostchristen waren die Pietisten überkonfessionell orientiert. Sie konfrontierten deshalb auch die griechischen Studenten in Halle nicht mit Fragen zur konfessionellen Verfasstheit der einzelnen Kirchen, geschweige denn, dass sie von ihnen verlangt hätten, über das Dogma ihrer Kirche eine Darstellung in Traktatform abzuliefern (so wie es beispielsweise die Helmstedter Professoren und Ireniker Georg Calixt und Konrad Horneius 1625 von ihrem griechischen Gast Metrophanes Kritopoulos gefordert hatten). Dennoch wurde von pietistischer Seite aufmerksam notiert, wenn sich die Griechen negativ oder kritisch über die katholische Konfession und deren

55 Zum Gespräch zwischen Ludolf und Dositheos oben, S. 197. Aus Venedig berichtete Schneider Ähnliches über sein Gespräch mit dem griechischen Metropoliten von Philadelphia: „Ich erinnere mich nicht, ob ich gemeldet daß der Griechische Metropolit mir gesagt, daß Sie 7 Sacramente glaubten, und sich auch strichte an die 7 ältestn Concilia hielten, auch die Transsubstation glaubten, auch ein Caput Ecclesiae statuirten. Und als Er mich von der quaresima examiniret. R[esponso]. Es ist eine gute disciplin, wir aber glauben und lehren, daß man alletage fasten, und sein fleisch samt den Lüsten und begierden creützigm müße. Da ich aber mich nun erkündiget habe, was doch das vor ein Mann seyn müße indem Er gar sehr von den Griechen abgeht, so habe ich erfahren, daß Er ein rechter Päßtler sey“ (Schneider an Francke, aus Venedig, 26. März 1705, Stab/F 27/19: 5). Zum Metropoliten von Philadelphia Meletios Typaldos, mit dem Schneider hier interagierte und der dann im Februar 1709 zum katholischen Glauben konvertierte s. Moennig 1998, S. 307 und Tsakiris 2009, S. 132–135.

56 Ludolf wurde von einem griechischen Greis bei seinem Aufenthalt auf dem Lande in der Nähe Istanbuls in den Gottesdienst mitgenommen: „Gedachter alte mann nahm mich mit in seine Kirche, alwo ich aber wenig vergnügen empfunden von dem was daselbst frei geplappert wurde, halte auch dafür daß wenig Zuhörer etwas davon verstanden, ihre vornehmste devotion bestünde in vielen Kreuzmachen, Küßung des Euangelien buchs und der bilder“ (Ludolf an Francke, aus Konstantinopel, 30. August 1699, AFSt/H D71, Bl. 20r-21).

Brauchtum äußerten.⁵⁷ Zudem wurden die griechischen Studenten mit den Glaubensansichten und frommen Praktiken ihrer pietistischen Gastgeber intensiv konfrontiert, ja mussten an diesen partizipieren. Vor allem falls sie danach strebten, bei ihren Lehrern oder Kollegiaten auf Anerkennung und Förderung zu stoßen.

Sie mussten etwa den Standpunkt anerkennen, dass es ein Desiderat sei, die Christen in aller Welt (und auch in Griechenland) mit volkssprachlichen Editionen der Heiligen Schrift zu versorgen; gemäß der vom Vater des Pietismus Philipp Jacob Spener in seinen *Pia Desideria* ausgegebenen Losung, „das Wort reichlicher unter uns zu bringen“.⁵⁸ Solang sie in Halle waren, blieb ihnen da kaum eine Wahl, auch wenn sie sich später, wie Alexander Helladius in seiner Schrift *Status Praesens Ecclesiae Graecae*, wieder von diesem Standpunkt distanzieren und gegen die bi-bleditorischen Projekte der Pietisten stark polemisierten.⁵⁹

Dank des Briefwechsels zwischen den ehemaligen Kollegiaten Heinrich Milde und Anastasios Michail aus dem Jahre 1721/22 (er erfolgte also ca. 15 Jahre, nachdem die Griechen aus Halle abgereist waren), lässt sich etwas von den frommen Praktiken und der religiösen Performanz erahnen, die von den Griechen in Halle verlangt wurden. Dieser Briefwechsel dokumentiert, dass das geistliche Liedgut hierbei eine besondere Rolle spielte. Milde schrieb im September 1721 einen Brief an Michail nach Russland, wo dieser eine steile theologische Karriere absolviert hatte, und machte dem Griechen ein Erinnerungsangebot. Er gedachte darin der Gespräche über die Kraft des Heiligen Geistes, die sie in Halle zusammen geführt hatten, als sie sich abends (nach dem Abendtisch?) zum Spazieren außerhalb der Mauern und hinter dem Waisenhaus, wo Felder lagen, begaben (Abb. 3).⁶⁰

Außerdem erwähnt Milde Lieder, lateinische geistliche Lieder („cantica sacra latina“), die sie einst gemeinsam gesungen hatten; etwa das Lied „Sieh, hier bin ich, Ehrenkönig“ nach Psalm 57, 8, das vom Autor geistlicher Lieder Joachim Neander

57 Schneider war entzückt, dass sich Nikolaos Pavlou über den Karneval in Venedig schockiert zeigte: „Er hat auch ein hertzliches Misfallen bezeuget, über dem Gottlosen Carnevale da die Menschen sich in Schweins=, Kälber=, Bocks=, Ochsen=, ja Teuffels=figuren bey Tag und bey Nacht verkleiden; ausgenommen den Freytag, da sieht man nichts, da halten sies am Tage vor Sünde. Ich habe die gute Hoffnung gedachter Grieche werde als ein Senffkörlein in sein Land gesäet werden“ (Schneider an Francke, aus Venedig, 13. Januar 1708, Stab/F 27/19: 35).

58 Spener 1676, S. 94.

59 Helladius 1714, Kap. 6. Helladius’ „Argumentation zielt darauf ab, daß das Bildungsniveau in Griechenland durchaus die Lektüre des Neuen Testaments im Original zuläßt“ (Moennig 1998, S. 316).

60 Brief Milde an Michail, aus Halle, 30. September 1721, AFSt/H A 113, Bl. 339r-340v). Milde, der sich 1699 in Halle immatrikulierte, spricht von ihnen als „commilitones“.



Abb. 3: Ansicht Halles mit den Anstalten Franckes hinten rechts und den sich davor erstreckenden Feldern und Wäldern. Stammbuch von Petrus Geier, ca. 1719–1722, AFSt/H D 133.

stammt, die in pietistischen Kreisen sehr beliebt waren.⁶¹ In seiner Antwort vom Februar 1722, die er aus Moskau nach Halle sendete, nahm Michail das Erinnerungsangebot Mildes an. Bei der vom deutschen Kommilitonen angeschlagenen Thematik bleibend, berichtete er von den orthodoxen Hymnen, die beim jüngsten Weihnachtsfest in der Liturgie angestimmt worden seien (u. a. der Hymnus „Χρίστος γεννάται δοξάσατε“). Er teilte die Erinnerung an das von Milde erwähnte Lied, das er in lateinischer Übersetzung zitiert („Ecce, adhum, Rex honorum, ante pedes jaceo etc.“), und fügte noch weitere Lieder hinzu, an die er sich aus seiner Zeit in Halle erinnern konnte; etwa das aus dem vorkonfessionellen Zeitalter stammende Lied „Puer natus in Bethlehem, Bethlehem, und gaudet Jerusalem, Hallae [sic], Halleluia etc.“, das auch in Michael Praetorius’ Liedersammlung enthalten war und zum lutherischen Liederkanon gehörte.⁶²

⁶¹ Neander 2002, S. 66. Zur pietistischen Liedkultur und zu den von Francke und Freylinghausen bereits vor 1700 institutionalisierten und um 1703 ins Waisenhaus verlegten „Singstunden“ De Boor 2002.

⁶² Brief Anastasios Michail an Milde, aus Moskau, 26. Februar 1722, AFSt/H A 116, Bl. 183–186.

Dieser Briefwechsel ist nicht als spontane interkonfessionelle Kommunikation zwischen zwei ehemaligen Kommilitonen zu verstehen. Milde war 1721 nicht bloß ein enger Mitarbeiter Franckes, sondern auch ein wichtiger Mitgestalter der Beziehungen der Pietisten nach Osten.⁶³ Anastasios Michail wiederum war zu diesem Zeitpunkt ein angesehener Gelehrter und Kleriker, der der russischen Kirchenleitung nahestand.⁶⁴ Es handelte sich also um Kommunikation zwischen Kirchen- und Missionsapparaten, die die geteilten Erinnerungen und religiösen Gefühle Mildes und Michails zum Anlass hatte.

Die Gelegenheit zur Korrespondenz mit Michail hatte sich übrigens ergeben, weil Francke in Halle von einem in Leipzig tätigen und mit Russland in Kontakt stehenden Händler aus Konstantinopel namens Pavlos Nikolaou aufgesucht worden war.⁶⁵ In einem zweiten Brief Mildes an Michail, die Antwort auf dessen Antwort, berichtete der Absender, dass Michails Schreiben aus Moskau, in welchem er der griechisch-orthodoxen wie der lutherisch-pietistischen Liedkultur gedacht hatte, im Speisesaal des Waisenhauses beim Abendessen von Milde laut vorgelesen worden war. Die Episode wurde also aus Sicht der Hallenser als Erfolg in ihren Bemühungen um interkonfessionelle Beziehungen gewertet.⁶⁶ Auch an dieser Episode der erfolgreichen Annäherung an die griechisch-orthodoxe Konfessionskultur aus dem Jahre 1721/22 hatte der mittlerweile verstorbene Heinrich Wilhelm Ludolf seinen Anteil gehabt. Ludolf hatte kurz nach seiner Abreise aus Halle im Jahre 1703, wo er bei den griechischen Studenten gewieilt hatte, Francke empfohlen, diese mit dem lutherischen Liedgut in lateinischer Übersetzung zu konfrontieren: „indem die Nation [der Griechen] sehr zum singen nach ihrem sanguinischen temperament geneigt“ ist.⁶⁷ Kommen wir nun zur Frage nach dem Scheitern des ersten Migrati-

63 Milde leitete das *Biblicum Bohemicum*, ein Übersetzungskolleg, und war an der Übersetzung von Arndts *Wahrem Christentum* ins Tschechische beteiligt, s. Winter 1953, S. 90 f., 105 f., 142. Seinen Brief an Michail vom 30. September 1721 hatte er Francke zur Genehmigung vorgelegt (so liest man als Randvermerk darauf: „eodem die Dn. Prof. Franckius litteras vidit et pellegit“). Milde verweist in seinem Brief auf ein weiteres Schreiben, das Francke für Michail verfasst habe und das seinem angehängt sei.

64 Michail war Assessor des von Peter I. eingesetzten Heiligen Synods, s. Moennig 1998, S. 318.

65 Dieser ist nicht mit dem aus Kastoria stammenden und ebenfalls aus Russland zugewanderten Studenten am *Collegium Orientale* Nikolaos Pavlou zu verwechseln. In Franckes Tagebuch erfährt man im Eintrag zum 1. Oktober 1721, dass er „Geschrieben an Mich[ael]. Anastasium, Macedonem in Rußland durch den neul[ich]. hier gewesenenen Griechen Paulum“ (AFSt/H A 169: 17a-m). Vgl. auch den deutschsprachigen Brief des Übermittlers, eines Pavlos Nikolaou, an Francke, signiert mit „πάβλος νηκολάου κονσταντινοπολήτης [sic]“, aus Leipzig, 8. Oktober 1721, AFSt/H A 175, Bl. 154r-154v.

66 „Gratissimae Tuae in coenaculo orphanotrophei Glaucham Hallensis perquam optime mihi sunt redditae“ (Milde an Michail vom 21. Mai 1722, ebd., Bl. 186).

67 Ludolf an Francke, aus Berlin, vom 21. September 1703, AFSt/H A112, Bl. 35.

onsregimes griechischer Studenten in Halle zurück und nach der Rolle, die Normenkonflikte und Normenaushandlungen hierbei spielten.

E Das Scheitern des Migrationsregimes als Ergebnis geringer Spielräume bei der Normenaushandlung zwischen Fernmigranten und Ortsansässigen?

Zunächst waren alle aus dem *Seminarium Graecum* ausscheidenden Studenten sogleich von Nachfolgern ersetzt worden. Das Ausscheiden des Theodorus Vassiliou und des verstorbenen Matthäos Lefas im Jahre 1706 wurde hingegen nicht mehr kompensiert, obwohl Franckes Agent in Venedig Schneider von neuen Griechen berichtete, die gerne in Halle studieren wollten. Alle noch verbliebenen griechischen Studenten reisten dann im Verlauf des Jahres 1707 ab.⁶⁸ In einer 1707 zweisprachig (altgriechisch-lateinisch) gedruckten panegyrischen Abschiedsrede, die Anastasios Michail im Dezember 1706 in Halle gehalten hatte und die an den preußischen König adressiert war, werden als Gründe für den Weggang der Griechen der Gesundheitszustand und die Unverträglichkeit des Klimas genannt.⁶⁹ Auch Helladius hatte gegenüber seinem Mentor Ludolf über gesundheitliche Probleme geklagt. In seiner Schrift von 1714 ist – auf wunderbar doppeldeutige Weise – von der für Griechen unverträglichen Luft in Halle („aer loci Graecis infensissimus“) die Rede. Ob Lefas Erkrankung an der Schwindsucht und sein Tod beim Beschluss zur Abreise eine Rolle spielten, ist unklar.⁷⁰

Beizupflichten ist Moennigs und Makridis' Interpretation, wonach es sich um eine höfliche Entschuldigung handelte, mit der die aus anderen Gründen zur Abreise motivierten Griechen das Gesicht wahren konnten. Moennig und Makridis benennen vor allem zwei Gründe, die die Konflikte zwischen den Migranten und ihren pietistischen Gastgebern eskalieren ließen:⁷¹ Einerseits die Bildungsarroganz des Lehrpersonals und der Mitkollegiaten, der die Migranten ständig ausgesetzt waren. Helladius fand hierfür eine angemessene Kritik, wenn er den deutschen

⁶⁸ *Erzählung von den vier Griechen*, AFSt/H D 84, Bl. 318; Francke 1709, S. 7. Auch von den ursprünglich 12 deutschen Kollegiaten waren 1707 übrigens nur noch fünf im *Collegium Orientale* übrig geblieben.

⁶⁹ Moennig 1998, S. 315.

⁷⁰ Helladius 1714, S. 56; „aus des Griechen Alexander schreiben aber vernehme ich mitleydend daß er seiner Gesundheit halber nicht länger zu Halle bleiben könne“ (Ludolf an Francke, 8. Januar 1707, AFSt/H A 112, Bl. 101–104). Auch der Damaszener Salomon Negri gab später die Unverträglichkeit von Luft, Essen und Trinken in Halle als Grund für seinen Weggang an (Negri 1764, S. 4). Auch griechische Studenten am Athanasius Kolleg in Rom reisten oft aus gesundheitlichen Gründen ab, s. Santus 2017, S. 203.

⁷¹ Moennig 1998, S. 315f.; Makridis 2003, S. 168.

Gelehrten vorwarf, über die Griechen im Osmanischen Reich und ihre Bildung zu urteilen so wie aus den Wolken gefallene neue Catos („quasi novi Catones de coelo delapsi“), und das, ohne jegliche persönliche Anschauung über die zeitgenössische griechische Kultur zu besitzen.⁷² Auch Anastasios Michail reagierte in der Schrift, die er 1708 im Auftrag der *Königlichen Sozietät der Wissenschaften* zu Berlin verfasste, auf den stereotypen Vorwurf der Ignoranz der Griechen, u. a. indem er auf die Existenz von mindestens 40 Schulen oder anderweitigen Bildungsanstalten im griechischen Siedlungsgebiet des Osmanischen Reiches hinwies.⁷³ *Andererseits* waren die Erwartungen, die man in den Griechen geweckt hatte, enttäuscht worden; nicht zuletzt Erwartungen finanzieller Natur. Man hatte sie mit einem königlichen Stipendium („regio stipendio“) gelockt, sie aber dann zu Almosenempfängern gemacht, die von der Mildtätigkeit eines freilich auf dem Gebiet der *Caritas* vorbildlichen Privatmannes (also Franckes) („privatus homo charitate“) lebten.⁷⁴

Auch auf Seiten der Pietisten war das Interesse und Engagement für die Angehörigen der *Confessio Graeca* stark zurückgegangen. Adelong versicherte Francke aus Konstantinopel, der im März 1705 über den Verdruss geklagt hatte, den die Griechen in Halle verursachten, keine neuen Rekruten mehr zu senden.⁷⁵ Francke zeigte sich sogar froh über ihren Weggang. Die deutschen Kollegiaten, die bis dahin auch mit der Unterweisung der Migranten beschäftigt waren, konnten nun ihre ganze Kraft auf das „Bibel-Werck“, die *Biblia Hebraica*, richten.⁷⁶

Am Scheitern des Migrationsregimes hatten auch die erschwerten infrastrukturellen Bedingungen ihren Anteil, unter denen eine Kommunikation zwischen Halle und Konstantinopel und anderen Ursprungsorten der Studenten möglich war. Der Verkehr von Menschen und Informationen zwischen dem Osmanischen und dem Alten Reich sollte sich erst im Verlauf des 18. Jahrhunderts intensivieren. Diese Lage machte es fast unmöglich, dass die Lehrer in Halle mit den Eltern oder klerikalen Mentoren der Studenten eine Korrespondenz führen konnten (was hingegen bei den aus den habsburgischen Territorien im ungarischen Banat zugewanderten orthodoxen Studenten späterer Jahrzehnte gut klappte). Ein Hemmnis war auch, dass sich der Patriarch in Konstantinopel wenig unterstützungsbereit zeigte. Die ihm aus Halle zugeschickten, von Michail verfassten Briefe blieben unbeantwortet.

72 Helladius 1714, *Praefatio*, fol. 2r.

73 Michail 2014, S. 92.

74 So erneut Helladius 1714, S. 327.

75 „Griechen senden wir nicht mehr, ich werde ie länger ie stütziger auff Sie“ (Adelong an Francke, aus Konstantinopel, Brief vom 9. April 1705, Stab/F 6,2/34: 31).

76 Francke 1709, S. 7 (= Dritte Fortsetzung).

Ausschlaggebend waren schließlich die geringen Freiräume, die den Migranten bei der Ausübung konfessioneller Praktiken in Halle belassen wurden. Die griechischen Studenten hatten wiederholt geklagt, vor allem der Priester Nikolaos Michalitsis, dass ihnen die Möglichkeit vorenthalten wurde, den Gottesdienst nach ihrem Ritus zu feiern, obwohl ihnen Christoph Salchow seinerzeit in Konstantinopel das *exercitium religionis* zugesichert hatte.⁷⁷ Johann Heinrich Michaelis, der Francke von den Klagen der Griechen berichtete, führte hiergegen zwei Bedenken an: Einerseits könnten die Studenten durch den orthodoxen Gottesdienst oder das Gebet in ihrer bloß äußerlichen Frömmigkeit gefestigt werden, vor allem wenn solche Praktiken hinter verschlossener Tür stattfänden. Andererseits wandte er ein, dass nur die höchsten Vertreter der kirchlichen oder weltlichen Obrigkeit befugt seien, Privilegien für die „im Römischen Reich verbotenen Religiones“ zu erteilen.⁷⁸ Auf reichsrechtlicher Basis waren nur die katholische, lutherische und reformierte Konfession vollwertig anerkannt. Wir werden sehen, dass man 20 Jahre später keine solchen Bedenken hegte und orthodoxen Studenten ermöglichte, Andachten in Halle zu veranstalten.

Die Analyse des *Seminarium Graecum* in Halle führt zur Erkenntnis, dass es die geringe Flexibilität der für die griechischen Studenten geschaffenen oder mit ihnen ausgehandelten Normen war, die dessen Scheitern verursachte. Zwischen den Extremen totaler Alterität und totaler Assimilation autonome Räume für Migranten zu ermöglichen, entpuppt sich hier als Bedingung für die Anziehung und Bindung von Fernmigranten und ihrer Netzwerke. Man denke erneut an den markanten Unterschied zur griechischen Studentennation, die sich seit dem 16. Jahrhundert am Studio di Padova institutionalisiert hatte. In deren Statuten von 1663 ist nicht zufällig davon die Rede, dass sich diese Korporation als eigenständiges Gemeinwesen im Kleinen, als Staat im Staat verstehe („che a guisa d'una picciol Republica si

77 „Es plaget mich sonderlich der Pappa Nicolaus täglich gar sehr umb einen besonderen Ort da ihrem Gebet, der wie mir deucht, auch Messe nach ihrer Weise daselbst zu halten; und berufft sich unter anderm immerzu auf den seel. Hn. Salchov, der ihnen dieses alles versprochen hätte. [...] Daher ihnen entweder zu wilfahren, oder es auch rotunde abzuschlagen seyn wird“ (Michaelis an Francke, 14. September 1704, in: Winter 1953, S. 35). Auch Schneider meldete aus Venedig, dass viele Griechen in Halle studieren wollten, falls ihnen das Religionsexercitium zugesichert werde („daß etl. Griechen haben ihre Kinder nach Halle schicken wollen, daß Sie da möchten in Studiis unterrichtet werden, wenn Sie nur wüsten, ob Sie liberum exercit. religionis hätten“ (Schneider an Francke, aus Venedig, 1. November 1704, Stab/F 27/19: 3).

78 „Und ob es nicht nun neue Beschuldigung verursachen möchte, als wolte man das executiren der im Römischen Reich verbotenen Religiones aus eigener Macht, ohne permission des Consistorii oder des Königs hier einführen?“ (Michaelis an Francke, 14. September 1704, in: Winter 1953, S. 35).

mantiene e governa“).⁷⁹ Die Gruppe griechisch-orthodoxer Studenten in Halle wurde hingegen in die bestehenden Strukturen eingefügt. Auf die normativen Erwartungen der Migranten wurde dabei wenig Rücksicht genommen. Alle Tätigkeitsbereiche, in denen die Pietisten in Halle aktiv waren, von der Schulbildung und Bibelforschung bis zum karitativen Engagement, aber auch das gemeinsame Essen, Wohnen, Schlafen und Beten, die Planung der Zeit, die Raumgestaltung, wurden durch Francke und seine Mitstreiter in normativen Texten streng reguliert.⁸⁰ Das was die Singularität des hier vorgestellten Migrationsregimes ausmacht, dass es sorgfältigst im Voraus geplant wurde und auf einem Scouting pietistischer Agenten im Osmanischen Reich beruhte, ist auch als dessen Schwachpunkt anzusehen. Im Gegensatz zur spontanen Migration anderer orthodoxer Studenten, Kleriker und Händler ins Alte Reich ließ die ‚Planungswut‘ der Pietisten wenig Spielräume für das, was Homi Bhabha den *Third Space* genannt hat.⁸¹

2 Eine Fortsetzung des Projekts? Serbische, walachische und griechische Studenten an den Franckeschen Anstalten in den 1730er – 1750er Jahren

Mit der Abreise sämtlicher griechischer Studenten aus Halle – die letzten von ihnen waren im Verlauf des Jahres 1707 aufgebrochen – war das *Seminarium Graecum* an Franckes Anstalten vorübergehend zu einem Ende gelangt. Die auf die griechische Konfessionskultur zielenden missionarischen Pläne der Pietisten liefen dessen ungeachtet weiter. Die Edition des Neuen Testaments in einer altgriechisch-neugriechischen Doppelfassung, die von der preußischen Königin Sophie Luise (1685–1735) finanziell gefördert wurde, wartete noch auf ihren Abschluss. Auf der Grundlage der Korrekturen, die Anastasios Michail an der ludolfschen Ausgabe (gedruckt 1703 in London) vorgenommen hatte, brachte der neu angeworbene Grieche Liverios Kolettis nach 1707 das Projekt zu einem Ende. Obwohl das Neue Testament bereits 1710 in der Druckerei des Waisenhauses in Halle erschienen war, erkundigte sich der Berliner Hof 1712 nach dem Stand der Dinge und auch nach dem

79 Statuten, Fassung von 1663, Art. 1, in: Bobou-Stamati 1995, S. 86. Die „nazione Greca“ wählte ihre eigenen Professoren (Art. 1), bildete ein eigenes Leitungsgremium (die *consulta*) (Art. 2) und besaß eine eigene Buchhaltung und einen Kassenwart (Art. 6). Ihre Einnahmen basierten auf den Beiträgen der Studenten (Art. 15–16).

80 Die Nähe dieser Texte zum „policylichen Ordnungsdenken“ hebt Zaunstöck (2010, S. 31) hervor.

81 Bhabha 2004.

Verbleib jener Griechen, die an diesem Projekt mitgewirkt hatten und im Vorwort würdigend Erwähnung fanden.⁸²

Ende 1709 arbeitete Francke wieder an Plänen für eine Wiederbelebung des *Collegium Orientale* und des *Seminarium Graecum*. Man plante für die Kollegiaten ein eigenes Gebäude zu errichten und die bisherige Anzahl von 12 Kollegiaten deutlich zu erhöhen.⁸³ Francke machte dem Mann mit der größten Griechenland-expertise, Heinrich Wilhelm Ludolf, den Vorschlag, sich noch ein weiteres Mal auf eine Missionsreise in den Orient zu begeben. Der mittlerweile 54jährige Ludolf musste den Vorschlag aus Rücksicht auf seine Gesundheit und sein Alter jedoch ausschlagen.⁸⁴ Den Plänen an sich brachte Ludolf aber, wenig überraschend, große Begeisterung entgegen und erteilte Francke sogleich sachkundige Ratschläge. Er riet, dass man dieses Mal einen Hallenser Missionar an den Hof des Fürsten der Walachei Konstantin Brankovan (r. 1688–1713) schicken und dessen Unterstützung gewinnen sollte, um sich über diesem Weg Zugang zum Patriarchenhof in Konstantinopel zu verschaffen.⁸⁵

Ludolf hatte den Stellenwert Bukarests als aufstrebendes kulturelles und wissenschaftliches Zentrum der osmanischen Griechen scharfsinnig erkannt. Brankovans Hof pflegte zudem enge Kontakte zu westeuropäischen Höfen und Gelehrten. Bukarest war damals ein Ort des Aufbruchs und der Reform.⁸⁶ Im Jahre

⁸² Der Hofprediger der Königin schrieb an Francke: „Wo ist der Grieche [Kolettis?] hingekommen? Wird das N. T. Graec. nicht unter die Griechn kommen? Hat der Grieche was aus dem A. T. vertirt? Wird der Druck des N. T. mit der neuen Schriftt bald fertig werden? Es ist viel fragens und großes Verlangen darnach. Gott segne alle ihre arbeit“ (Brief von Johann Porst an Francke, Berlin, 11. Juni 1712, Stab/F 17, 1/1: 16). Zur finanziellen Förderung des Projekts durch die Königin Ludolf an Francke, 13. November 1709, AFSt/H A112, Bl. 169–172.

⁸³ Brief Georg Heinrich Neubauer an Anton Wilhelm Böhme, 24. Dezember 1714, AFSt/HA 185: 77.

⁸⁴ „Bey ieziger bewandniß meiner Leibs und Seelen Kräfte kan ich mich nicht resolviren eine Reise nach Orient wieder anzutretten“ (Ludolf an Francke, 13. November 1709, AFSt/H A112, Bl. 169–172).

⁸⁵ „möchte wünschen daß mann ein recht tüchtiges subjectum bey dem Fürsten von Walachey zu Bukarest unterbringen könte, weil die Griechen viele reflexion auf sothanen Fürsten machen, er auch eine art von neuer academie für die Griechische Kirche angeleget, und selbige mit typis arabicis et turcicis versehen, weil viele von der griechischen Kirche in Aegypten, Palestina und Syria der arabischen Sprache mehr gewohnt, als der Griechischen. [...] Wenn Gott dergleichen subjecta bescheren wolte, und selbige von dem Tzar oder Fürst Walacheyen an den Patriarchen zu Constantinopel recommendiret würde, so würde mann vielleicht reflexion auf sie machen, und gute anschläge zu aufrichtung einiger Schuhlen von ihnen annehmen. Sonst ist die macht der Finsterniß unter den Griechen so groß, daß kein mensch bey ihnen wird durchkommen“ (ebd.).

⁸⁶ Zur vor 1688 gegründeten Akademie in Bukarest, die Brankovan finanziell unterstützte, und zur dort 1699 gegründeten Druckerei Camariano-Cioran 1973, S. 20–40; vgl. Pechlivanos/Pissis/Sarris 2022.

1707 hatte Brankovan Ludolfs alten Bekannten Chrysanthos Notaras, der seinem Onkel Dositheos auf den Jerusalemer Patriarchenthron gefolgt war, darum gebeten, einen Reformplan für die Akademie in Bukarest zu erarbeiten. Ludolf half mit seinem sachverständigen Rat, den Horizont der pietistischen missionarischen Bemühungen zu erweitern, die bis dahin ganz auf Konstantinopel konzentriert gewesen waren. Bereits 1704 hatte er gefordert, auch andere spirituelle und kulturelle Zentren Griechenlands, wie die Athos-Klöster und Ioannina, ins Visier zu nehmen.⁸⁷

Zeitnah zur Korrespondenz mit Ludolf schrieb Francke Ende 1709 auch seinem ehemaligen Agenten in Venedig, Wilhelm Christian Schneider, und erkundigte sich nach den beiden Griechen, einem Priester aus Skopelos und einem weiteren Anwärter von der Insel Patmos, die sich 1705 für ein Studium in Halle interessiert hatten. Francke hatte ihnen damals eine Absage erteilen lassen. Schneider, der mittlerweile in Schlesien (Teschen) weilte, gelang es, die beiden Griechen zu kontaktieren. Er holte über die pietistische Kaufmannsfamilie Pommer in Venedig Informationen über sie ein, musste jedoch erfahren, dass beide anderweitig Anstellung gefunden hatten und nicht mehr zur Verfügung standen.⁸⁸

Die osmanisch-orthodoxe Präsenz in Halle wurde nach 1707 durch die Anwesenheit zweier rum-orthodoxer Syrer verstetigt, die in Franckes Anstalten als Sprachlehrer und Wissensvermittler Spuren hinterlassen haben: Der Damaszener Salomon Negri (Sulaimân al-Aswad Ibn-Ya'qûb, as-Sâlihâni) (ca. 1665–1727) und der aus Aleppo gebürtige Carolus Rali Dadichi (oder Qarâ'ali Dâdîhi) (1693–1734). Beide Syrer, die dem griechisch-orthodoxen Patriarchat von Antiochia unterstanden, erlernten während längerer Perambulationen in Europa die gängigen gelehrten Sprachen (Französisch, Altgriechisch, Latein).⁸⁹ Negri weilte durch die Vermittlung des ihm bekannten Heinrich Wilhelm Ludolf um 1701 für ein Jahr und dann erneut

87 „Absonderlich wolte ich daß man Ioannina an der adriatischn See besuchte, weil ich von derßelbn Erzbischoffs anstalt in einrichtung der Schuln gehöret, auch die frucht davon bey einem und andern daselbst studirtn griechen gespüret“ (*Circa Seminarium Orientale*, AFS/H B71a, Bl. 139 f.). „Were gut wenn sich ein rechtschaffener mensch [aus Halle] auf diesn berge [dem Athos] unter der sehr großn zahl ihrer mönche aufhalten könte, weil solche allenth[a]ll[ben]. alle in der Griechischn Kirche gefördert werden“ (ebd.).

88 Schneider an Francke, aus Teschen, 16. Januar 1710, Stab/F 27/19: 45.

89 Negri und Dadichi, deren ständige Wanderschaft und verworrene Itinerarien nur mühselig rekonstruierbar sind, ähneln sich darin, sich an den Grenzen zwischen katholischen und protestantischen Konfessionskulturen bewegt zu haben. Negris Aufenthalt in Europa begann 1695, jener des jüngeren Dadichi 1707. Bei beiden schlossen sich an Aufenthalte und Tätigkeiten in Frankreich (Paris) und Italien (Rom, Venedig), solche in protestantischen Territorien des Alten Reichs und in England an, s. Seybold 1910; Suchier 1919; Lucchetta 1983; Bochinger 1996, S. 68–78; Kechagioglou 2000; Hage 2011; Ghobrial 2017; Manstetten 2021.

1715/16 an den Anstalten in Glaucha. Dadichi war, als ‚Nachfolger‘ Negris, vom 11. September 1718 bis zum 7. Oktober 1719 in Halle.⁹⁰

Der Werdegang des Leiters des 1728 in Halle gegründeten *Institutum Judaicum et Mohammedicum*, Johann Heinrich Callenberg, wurde durch seine Kontakte mit den beiden Syrern nachhaltig geprägt. Callenbergs *Institutum* kann als institutioneller Nachfolger des 1720 eingegangenen *Collegium Orientale* gelten.⁹¹ Ein Notizbuch, das Callenberg mit Informationen aus seinem Austausch mit Dadichi befüllte, vergegenwärtigt, dass neben dem Arabischstudium auch das Interesse an den arabischen Christen Syriens in ihren Gesprächen eine wichtige Rolle spielte.⁹² Negri und Dadichi erbrachten in den pietistischen Netzwerken im Alten Reich und auch in der ‚Zentrale‘ in Halle ähnliche epistemische Dienstleistungen wie vormals die oben behandelten griechischen Studenten.

Obwohl sie keiner graecophonen Sprachgruppe angehörten, verstanden sie sich in konfessioneller Hinsicht als ‚Griechen‘ (als „Graeci“ bzw. Rum-Orthodoxe). Laut Negris autobiographischer Skizze, die auf das Jahr 1717 zurückgeht, war er „in der griechischen Kirche geboren“ („in ecclesia Graeca natus“).⁹³ Dadichi wiederum bezeichnete sich in einem Bittgesuch, das er im Mai 1718 an die Universität Marburg richtete, um finanziell unterstützt zu werden, wie folgt: „Ego Carolus Dadichi, natione Syrus, patria Aleppo-Antiochenus, religione Christianus, secta Graecus, sermone Arabs“.⁹⁴ In Callenbergs Notizbuch liest man über Dadichi, dass sich seine Familie auf eine byzantinische/konstantinopolitanische Abstammung zurückbe-

90 „Herr Dadichi Ankunft.“ | D.¹ Dadichi Antiochenus hat sich gemeldet, als der gestern abend mit der Kutsche von Jena kommen, mit welchem ich mich zum erstenmal unterredet, u[nd] ihn bey der Mahlzeit behalten“ (Tagebuch Francke, Eintrag vom 11.9.1718, AFSt/H A 172: 1, Bl. 16). Laut Franckes Tagebuch nahm Dadichi in Halle am 7. Oktober 1719 Abschied und zog nach Leipzig weiter (ebd., AFSt/H A 173: 1, Bl. 8).

91 Der 1715 zum Theologiestudium an die Saalestadt gezogene Callenberg erhielt erst von Negri und später von Dadichi Arabischunterricht, s. Bochinger 1994; 1996, S. 19 f. Vgl. Mills 2021.

92 Siehe das undatierte Notizbuch Callenbergs, auf dessen erster Seite vermerkt ist: „Narrata a Cl. Dadichi“ (AFSt/H K 90c, Bl. 1r). Die Quintessenz seiner mithilfe Dadichis betriebenen Sammlung von Wissen zu den Dogmen und zur kirchlichen Organisation der vier christlichen Hauptgruppen im Orient (Griechisch-Orthodoxe, nicht-chalzedonische Syrer, Kopten, Armenier) übermittelte Callenberg an seinen Förderer, den Gothaer Hofgelehrten Ernst Salomon Cyprian, in einer tabellarischen Übersicht, s. unten, S. 438 f.

93 Negri 1764, S. 1. In einem Brief Negris an die „riformatori“ in Venedig von 1705 spricht er von sich selbst als „greco di Damasco in Siria“ (siehe den Brief in Lucchetta 1983, Appendix, S. 21).

94 Hervh. St.Sa. Siehe das Bittgesuch aus den Rektoratsakten des Jahres 1718 im Universitätsarchiv Marburg 305a, Nr. 7501. Diese lateinische Unterschrift wird begleitet von einer arabischen: „Dadihi al-Halabi al-Antaki ar-Rumi“, was laut Hage wörtlich zu übersetzen ist mit „Dadichi, der Aleppiner, der Antiochener, der Rhomäer“ (Hage 2011, S. 21). Die Edition, Übersetzung und Interpretation des Bittgesuchs bei Hage 2011.

sann. Sie hatte ursprünglich nur den Namen „Rali“ (Ράλλης?), habe sich nach der Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen (1453) zunächst in Ägypten und dann in Syrien niedergelassen, das erst 1517 osmanisch wurde. Erst dann habe die Familie den arabischen Namen Dadichi angenommen.⁹⁵

Eine Episode aus Salomon Negri Londoner Zeit (Negri verstarb 1727 in der englischen Metropole) vergegenwärtigt, wie er in die missionarische Arbeit der Pietisten in Halle involviert war und wie seine mangelnden Neugriechischkenntnisse hierbei zur Hürde wurden. Negri leitete 1724 an Francke aus London einen auf Neugriechisch verfassten Brief des Siegelträgers (Protosyngellos) aus dem Patriarchat von Alexandria weiter, der mit Namen Christophoros hieß. Hintergrund dieses Briefwechsels waren die Bemühungen der Pietisten um Kontakte nach Äthiopien und zu den dortigen Christen. Auf Verlangen des Londoner Hofpredigers Anton Wilhelm Böhme hatte sich Negri an den griechischen Geistlichen der russischen Gesandtschaftskapelle in London gerichtet, dem Archimandriten Gennadios. Negri verkehrte in der russischen Gemeinde.⁹⁶ Er bat Gennadios, Erkundigungen zur Tätigkeit der Jesuiten in Äthiopien aus Ägypten einzuholen, was dann mit dem Brief des Christophoros aus Rosetta geschehen war, der über die jüngsten Misserfolge des Ordens in dieser Region berichtete. Im Brief an Francke bittet Negri um Nachsicht für die sprachlichen Mängel seiner französischen Übersetzung des Briefes des Christophoros, die er mithilfe des jungen Neffen des Gennadios – der im Gegensatz zu ihm das Neugriechische beherrschte – angefertigt habe. Ohnehin wisse er, dass man an der Saale in dieser Sprache besonders bewandert sei!⁹⁷

95 Notizbuch Callenberg (wie Anm. 92), Bl. 2r

96 „Russianorum presbyterum Archimandritam, qui & Graecus est & recentiori Graecorum Ser-mone utitur“ (Brief von Negri an Francke, 8. März 1724, Stab 16,1/6: 11).

97 „minime dubitans quin reperiantur apud vos qui vulgare hoc idioma Graecoris calleant; nam neq[ue] ego in ea, neq[ue] ipse Graecus juvenis in lingua Gallica adeo est versatus“ (ebd.). Am Ende des Briefs richtet Negri auch explizit Grüße an Callenberg aus. Zum Archimandriten Gennadios, einem Zyprioten, als Geistlichen der russischen Gesandtschaftskapelle in London und dessen Neffen Vartholomaios Kassanos, der Negri bei der Übersetzung des Briefes zur Hand ging, Harris 2009, S. 35f. Vgl. den neugriechischen Brief, aus Rosetta, vom 20. Februar 1723, signiert von „Χριστόφορος πρωτοσύγγελος“ und eine französische Übersetzung, ebd. Letztere ist betitelt mit „Touchant la question dont le Rev. Docteur [Boëme] desire d’être informé a scavoir s’il est vrai, qu’on a chassé les jesuites de l’Abyssinie?“.

A Neue Ansätze und Anläufe in Johann Heinrich Callenbergs *Institutum Judaicum et Mohammedicum* (gegründet 1728) und unter der Leitung Gotthilf August Franckes

Die Anwerbung von Griechisch-Orthodoxen aus dem Osmanischen Reich für die Schul- und Universitätsanstalten in Halle blieb nach 1707 unter der Direktion des älteren Franckes kontinuierlich im Gespräch. Zu seinen Lebzeiten erfolgten jedoch, abgesehen von der Migration Kolettis, Negrıs und Dadichis, keine größeren Rekrutierungen und Zuwanderungen. Die Fortsetzung und Umsetzung der missionarischen Pläne Franckes und des bereits 1712 verstorbenen Ludolf blieb seinem Sohn und Nachfolger Gotthilf August Francke (1696–1769) sowie Johann Heinrich Callenberg (1694–1760) vorbehalten.

Callenberg, der das Gothaer Gymnasium besucht und in Halle Theologie und Philosophie studiert hatte, gründete im Jahre 1728, kurz nach dem Tod August Hermann Franckes, das *Institutum Judaicum et Mohammedicum*. Er war noch zu Lebzeiten des älteren Francke in den engeren Mitarbeiterstab in Glaucha aufgestiegen und galt als Spezialist für den Orient und die dort gesprochenen Sprachen, weshalb er 1727 an der Universität Halle eine außerordentliche Professur für orientalische Sprachen erhielt.⁹⁸ Nicht weiter vertieft werden brauchen an dieser Stelle die von Callenberg und seinen Mitarbeitern betriebenen Missionspraktiken, die darauf abzielten, Juden und Muslime zu konvertieren. Für die Weiterentwicklung des Migrationsregimes griechisch-orthodoxer Studenten in Halle richtungsweisend war hingegen, dass Callenbergs *Institutum* ab dem April 1746 neben den Juden und Muslimen seine Aufmerksamkeit auch auf die „orientalischen“ Christen und Kirchen lenkte.⁹⁹

Ab 1746 wurden auch neugriechische Drucke in das Editionsprogramm der *Typographia Orientalis* aufgenommen, die Callenberg gegründet und an das *Institutum Judaicum* angegliedert hatte.¹⁰⁰ Zu den von Callenberg in den Druck gegebenen neugriechischen Büchern zählte die Edition der oben mehrfach zitierten

⁹⁸ Bochinger 1994, S. 45 ff; Rymatzki 2004.

⁹⁹ „Aus mehrern Merckmalen vermeinte ich wahrgenommen zu haben, daß es göttlicher Wille seyn möge, den beyden Theilen unsers orientalischen Instituti, welche auf die Juden und die Muhamedaner gerichtet sind, den dritten beyzufügen, welcher in einer nähern und mehrern Bemühung, der Beförderung des Heils der alten orientalischen Kirche zu dienen, bestehe“ (Callenberg 1750, S. 1). In gut pietistischer Manier fasste es Callenberg als Zeichen Gottes auf, dass Geld- und Sachspenden eingegangen waren, mit denen er im April 1746 eine griechische Druckerpresse erworben hatte; vgl. Moennig 1999 und ausführlich zur Mission der Hallenser Pietisten unter den Ostchristen ab den 1740er Jahren das Dissertationsprojekt von Daniel Haas (Hamburg).

¹⁰⁰ Moennig 1999.

Korrespondenz, die Heinrich Wilhelm Ludolf auf Neugriechisch mit Angehörigen des orthodoxen Klerus im Osmanischen Reich geführt hatte, ferner ein fiktives Religionsgespräch zwischen zwei Freunden, das ursprünglich in Tribbechows Neugriechisch-Grammatik von 1705 enthalten gewesen war, schließlich eine neugriechische Übersetzung von Thomas a Kempis' *De imitatione Christi*.¹⁰¹ Callenberg ließ auch die *Confessio Augustana* ins Neugriechische übertragen, wobei ungeklärt ist, ob die Pläne zur Drucklegung dieses protestantischen Schlüsseltextes in der *Typographia Orientalis* jemals umgesetzt wurden.¹⁰² Diese neugriechischen Drucke sollten unter den Griechen im Osmanischen Reich verteilt werden.¹⁰³

Die Aktivitäten der *Typographia Orientalis* stimmten zeitlich überein mit der Anwesenheit einer Gruppe griechisch-orthodoxer Studenten in Halle, die mehrheitlich aus Ungarn stammten, zum Teil aber auch aus dem Osmanischen Reich (u. a. aus der Walachei) eingereist waren. Günstig für diese Zuwanderung wirkte sich dabei aus, dass als Folge der kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Habsburgern und Osmanen und mit dem Frieden von Passarowitz 1718 Ungarn wieder ganz unter habsburgische Herrschaft gelangt war und so leichter zum Operationsraum pietistischer Missionierungsaktivitäten avancieren konnte. Da nun die Orthodoxen in Ungarn in den Fokus gerückt waren, erläuterte Gotthilf August Francke in seinen Missionsberichten für den pietistischen Leserkreis die Struktur der orthodoxen Kirche in Ungarn und benannte die aktuellen Amtsinhaber (die „griechischen Bischöffe unter der Königin [Maria Theresia] von Ungarn Gebiete“).¹⁰⁴

Die orthodoxen Konfessionsverwandten in Ungarn setzten sich einerseits aus Bevölkerungsgruppen zusammen, die in Gebieten ansässig waren, die unlängst den Osmanen entrissen und der Habsburger Monarchie angegliedert worden waren, und andererseits aus serbischen Auswanderern, die sich im Großen Türkenkrieg ab 1690 dort niedergelassen hatten.¹⁰⁵ Die Orthodoxen in Ungarn wurden von den Pietisten als Brückenkopf und Vermittler zur viel größeren Konfessionsgruppe

101 Tribbechows Dialog sollte beim Leser gleichermaßen linguistische und katechetische Lerneffekte erzeugen. Die beiden erstgenannten Werke erschienen 1747, das dritte 1749.

102 Moennig 1999, S. 19, 100.

103 Zu den Plänen, Bücher aus Halle über Venedig nach Smyrna, Thessaloniki und zum Athos zu senden, siehe die Korrespondenz zwischen G. A. Francke und dem pietistisch gesinnten Händler in Venedig Johann Michael Wagner: Wagner an Francke, 3. November 1747, AFSt/H C 456: 62; Francke an Wagner, 14. Dezember 1747, AFSt/H C 456: 63; zu Wagner Ressel 2021, S. 487–491.

104 Bericht über das Jahr 1748 von G. A. Francke an die Missionare in Tranquebar und Madras, 17. Februar 1749, AFSt/M 3 M 3: 3b, fol. 5r-5v. Vgl. auch die Informationen zu den Fortschritten in der Missionierung der orientalischen Christen im Bericht über das Jahr 1747 von G. A. Francke an die Missionare in Tranquebar und Madras, 4. März 1748, AFSt/M 3 M 3: 4, fol. 5–8.

105 Vgl. zum Großen Serbenzug (*Velika Seoba*) oben, S. 9.

Griechisch-Orthodoxer im Osmanischen Reich wahrgenommen. Der junge Francke unterhielt zudem eine regelmäßige Korrespondenz mit orthodoxen Kontaktpersonen in Ungarn, wie serbische Kleriker oder Eltern der in Halle weilenden griechisch-orthodoxen Studenten. Bei der Gestaltung der Beziehungen Halles zu den Orthodoxen in Ungarn arbeiteten Francke und Callenberg eng zusammen.¹⁰⁶

Den Hallenser Pietisten war es gelungen, in Ungarn ein dichtes Netz von Unterstützern aufzubauen. Callenberg entsandte im Herbst 1747 zwei Mitarbeiter, Stephan Schultz und Gottfried Bennewitz, nach Ungarn (nach Preßburg, Buda, Peterwardein), um die Beziehungen zu den Orthodoxen dort zu festigen. Nach Beendigung seines Studiums in Halle hatte aber bereits in den 1730er Jahren Simon Todorski (1700–1754), später eine Schlüsselfigur der Beziehungen Halles nach Russland und Lehrer der Zarin Katharina II. (r. 1762–1796), „unter den Griechen in Ungarn“ gewirkt und Kontakte aufgebaut. Einer der Unterstützer und Kontaktmänner der Hallenser war der Arzt und Schulrektor zu Peterwardein, eine an der Donau an der Grenze zum Osmanischen Reich gelegene Festungsstadt, namens Samuel Csernansky, der in Halle und Wittenberg studiert hatte. Er meldete im April 1748 Francke, dass ein wohlthätiger „raitzischer“ (serbischer) Spender ein jährliches Schullehat über 2000 fl. angeordnet habe und dass diese Mittel für die Studenten „Graeci Ritus“ in Halle verwendet werden sollten. Es sollte also dem uns interessierenden Migrationsregime zugute kommen.¹⁰⁷

Der Anwerbung dieser Studenten war die Aufnahme von freundschaftlichen Beziehungen mit serbischen Klerikern und anderen Repräsentanten der „Raitzen“ (wie die Serben damals auch genannt wurden) vorangegangen, ebenso eine Vernetzung mit griechischen Händlern aus dem Osmanischen Reich, die in Ungarn kommerziell aktiv waren. Wie im Folgenden zu schildern sein wird, waren die missionarischen Tätigkeiten der Hallenser in Ungarn mit vier Interaktionsgruppen besonders stark verflochten: den pietistisch gesonnenen Protestanten in Ungarn, dem dortigen serbischen Klerus, den dort tätigen osmanischen Händlern und auch den katholischen Jesuiten. Höhepunkt dieser Verflechtung war eine bemerkenswerte Episode: Die beinahe zustande gekommene Entsendung eines Hallenser Pietisten als Lehrkraft für die neu gegründete Athos-Akademie in der Nähe des

106 Die wichtigste Quelle für die nun folgende Darstellung ist eine Sammlung von Briefen aus der Korrespondenz G. A. Franckes mit verschiedenen Adressaten in Ungarn, die zwischen 1748 und 1751 geführt wurde und enthalten ist in AFSt/H C 437. Im Missionsarchiv der Franckeschen Stiftungen sind zudem folgende Briefe erhalten, die mit der Bemühung um die Orthodoxen in Ungarn im Zusammenhang stehen: G. A. Francke an den lutherischen Pastor in Preßburg Friedrich Wilhelm Beer, Januar 1748, AFSt/M 2 B 3: 18; Brief des Arztes und Schulrektors in Peterwardein Samuel Csernansky an G. A. Francke, 9. April 1748, AFSt/M 2 B 3: 15.

107 Brief Csernansky an G. A. Francke, aus Peterwardein, 9. April 1748, AFSt/M 2 B 3: 15.

Vatopedi-Klosters in den Jahren 1747/48. Aber folgen wir den Entwicklungen und Ereignissen der Reihe nach. Blicken wir zunächst in das multikonfessionelle Ungarn, mit seinen katholischen, griechisch-orthodoxen, aber auch lutherischen und reformierten Bevölkerungsteilen, und vor allem auf den Grenzraum zum Osmanischen Reich, auf das Miteinander- und Wiedereinanderhandeln verschiedener konfessioneller Akteure, mit denen die Pietisten hier Kontakt aufgenommen hatten.¹⁰⁸

B Unterstützer und Konkurrenten in Ungarn: Jesuiten, serbische Kleriker, griechisch-orthodoxe Händler aus dem Osmanischen Reich, Pietisten auf Missionsreise

Analog zum Rekrutierungssystem, das die Hallenser Pietisten ab 1700 in Konstantinopel errichtet hatten, ist auch im Falle der Orthodoxen in Ungarn zu beobachten, dass zunächst eine Korrespondenz mit Kontaktpersonen vor Ort und auch Migrationen von Hallensern nach Ungarn stattfanden, bevor orthodoxe Studenten von hier aus an die Saale migrierten. Bevor wir uns aber der Entstehung des Netzwerkes widmen, das sozusagen das uns interessierende Migrationsregime wieder in Bewegung setzte, sei kurz die Problematik des Umgangs mit dem Attribut ‚Griechen‘ bzw. ‚Graecus‘ in den Quellen in Erinnerung gerufen. Unter den orthodoxen Studenten, die ab den 1730er Jahren nach Halle migrierten, war der Anteil von Nicht-Griechen im ethnisch-sprachlichen Sinne hoch (etwa Serben, Walachen, Russen). Aufgrund ihrer Konfessionszugehörigkeit wurden sie dennoch in Halle als ‚Griechen‘ bezeichnet und angesprochen, meist ohne zwischen *natio* und *confessio* zu unterscheiden.¹⁰⁹

Hinter den von den Pietisten unspezifisch als ‚Griechen‘ bezeichneten Orthodoxen standen Gruppen und Netzwerke, die durchaus einen starken Drang aufwiesen, sich voneinander abzugrenzen: so *einerseits* griechisch-orthodoxe Händler aus dem Osmanischen Reich, also Reichsfremde, die nach dem Friedensvertrag von

108 Nach 1718 betrieben die Habsburger in der vom Krieg entvölkerten Grenzregion, dem Banat, aktiv Bevölkerungspolitik wobei deutsche, walachische und serbische Bevölkerungsgruppen die Region dominierten. Hierzu und zu den kolonialistischen Zügen der habsburgischen Herrschaft im Banat Fata 2008; Steiner 2014, S. 125–135.

109 G. A. Francke spricht in Bezug auf die mehrheitlich ungarischen Serben von den „hier studierenden und auf dem Waisenhause wohnenden Griechen“, s. Bericht über das Jahr 1747, 4. März 1748, AFSt/M 3 M 3: 4, fol. 5. Unter Griechen versteht Callenberg „der griechischen Kirche zugehane Christen, sie seyn, von welcher Nation sie wollen, z. E. Raitzen, Croaten, Dalmatier, Russen, eigentliche Griechen, Wallachen“ (1754, Bd. 2, S. 2).

Passarowitz (1718) ihre Präsenz in Ungarn und in anderen Habsburger Territorien stark ausbauten, *andererseits* die unter Habsburger Botmäßigkeit stehenden serbischen Bevölkerungsteile, die im südöstlichen Ungarn wohnhaft waren und der Metropole von Karlowitz unterstanden.¹¹⁰ Dass sie es mit unterschiedlichen, bisweilen in Konflikt und Konkurrenz stehenden orthodoxen Migrantengruppen zu tun hatten, war den Hallensern nicht bewusst. So fragte der jüngere Francke in einem Brief an den Abt des Klosters Grabotz (Grabovac, Ungarn) Arsenije Theophanović, der ehemals in Halle studiert hatte, ob man sich nicht um das Geld und die Unterstützung der griechischen Händler bemühen könne, die im nahegelegenen Leipzig zu Messezeiten ihren Geschäften nachgingen.¹¹¹ Er hielt sie für Landsleute Theophanovićs. Dieser antwortete dem Direktor der pietistischen Anstalten forsch, dass es kaum Händler unter seinen Landsleuten gäbe, die nach Sachsen migrierten. Francke meine wohl die Griechen aus der Türkei, die ihm und seinen Landsmännern hingegen fremd und nicht wohlgesonnen seien.¹¹²

Theophanovićs Brief ist erhellend, weil er die binnenkonfessionellen Differenzierungen unter den Orthodoxen auf Habsburger Boden und in anderen Territorien des Alten Reichs festhält. Er ist aber auch irreführend, weil serbische Händler (sowohl aus dem Osmanischen Reich als auch aus Ungarn) sehr wohl in Leipzig präsent waren.¹¹³ Irreführend ist dieses Bild einer völligen Entfremdung zwischen osmanischen Griechen und ungarischen Serben aber auch, weil sowohl die Pietisten als auch ihre serbischen Unterstützer in Ungarn durchaus Dienstleistungen der osmanischen Fernhändler in Anspruch nahmen. Wie wir gleich sehen werden, sandte man den Briefverkehr zwischen Halle und Ungarn über die zur Messe nach Leipzig reisenden griechischen Händler. Callenberg veranlasste zudem, dass unter den graecophonen Besuchern der Leipziger Messe „neugriechische

110 Zum Migrationsregime der Händler und zum Konflikt und zur Konkurrenz zwischen osmanischen Händlern griechisch-orthodoxer Konfessionszugehörigkeit und serbischen Klerikern der Metropole in Karlowitz siehe unten Teil 3, Kap. II. Die Händler entstammten selbst einer für die Bevölkerungen des osmanischen Balkans typischen multiethnischen und multilingualen Auswanderungsgesellschaft.

111 „mercatores Graecos [...] ut studiis suorum hominum promovendis aliquid de suis tribuant“ (Francke an Theophanović, 25. April 1749, AFSt/H C 437: 10).

112 „Mercatores, quidem nostra gentis ad vos raro commigrant, Graeci vero ex Turcia adventantes, alieniores sunt“ (Theophanović an Francke, 7. Dezember 1749, AFSt/H C 437: 13).

113 Callenberg erkundigte sich etwa brieflich nach dem Onkel eines serbischen Schülers an der Latina, Paulus Knesević aus Buda, der in Leipzig zu Messzeiten geschäftlich tätig sei, s. Callenberg an Beer in Preßburg, Januar 1748, AFSt/M 2 B 3: 18. Ein in Leipzig tätiger Händler namens Alexios Laczkovius wiederum, der in manchen Quellen als „griechischer Kaufmann“, in anderen als „raitzischer Kaufmann“ bezeichnet wird, spielte eine Schlüsselrolle bei dem Projekt, eine Lehrkraft aus Halle auf den Athos zu schicken, s. unten, S. 259 ff.

Büchlein“ aus der *Typographia Orientalis* verteilt wurden.¹¹⁴ Als Callenberg Theophanović und den serbischen Händler Laczkovius um Informationen bat, wie seine Mitarbeiter am besten ins Osmanische Reich einreisen könnten, verwies man ihn auf die griechischen Händler in Wien und Peterwardein, die regelmäßig Konvois nach Konstantinopel organisierten.¹¹⁵

Eine Einordnung der orthodoxen Zielgruppen, die in den Fokus der pietistischen Missionsprojekte kamen, nach ethnischer Zugehörigkeit, wie sie etwa mit einem nationalen Wahrnehmungsmuster Eduard Winter vornimmt, geht folglich ebenso wenig auf, wie deren unspezifische Behandlung als homogene Gruppe.¹¹⁶ Auch eine klare Unterscheidung zwischen habsburgischen und osmanischen Orthodoxen ist etwa in Ungarn problematisch. Erstere waren ja erst in der jüngeren Vergangenheit als Migranten aus dem Osmanischen Reich in die Habsburger Territorien eingewandert, etwa die Serben als Folge kriegerischer Auseinandersetzungen, oder aber aufgrund neuer territorialer Grenzziehungen unter die Botmäßigkeit der Kaiser in Wien gekommen. Vielen ging es wie dem orthodoxen Geistlichen in Temeswar (ebenfalls ein strategisch wichtiger Grenzort zwischen Habsburger und Osmanischem Reich) namens Panteleimon Stratimirović, der in seiner Korrespondenz mit Francke betonte, dass er erst vor wenigen Jahren aus der Türkei ausgewandert sei („sed quoniam paucos ante Annos ex partibus Turcicis egresso“). Stratimirović setzte sich dafür ein, dass sein Schützling Johannes Stephanović, ein ehemaliger Sklave, der sich als „Albano-Bratonesiensis“ in die Universitätsmatrikeln eintragen ließ, in Halle aufgenommen wurde.¹¹⁷ Zwei Rekruten, die Schultz und Bennewitz von ihrer Ungarn-Reise nach Halle mitbrachten, Petrus Barbutović und Nikolaus Coleoceus, gaben die Walachei als ihren Herkunftsort an, hatten aber zuvor die Jesuitenschule in Ofen und die Schule in Peterwardein be-

114 Callenberg 1759, Bd. 3, S. 79.

115 Theophanović informierte, dass „jährlich eine Caravane griechischer Kaufleute aus Peterwardein zurück nach Griechenland“ gehe (Callenberg 1750, Bd. 1, S. 34f.). Laczkovius bot an, dass „sie dieselben [die reisenden Mitarbeiter Callenbergs] auch den Griechen empfehlen [könnten], welche von Wien gerade nach Constantinopel reisen; und diese könnten sie dem Patriarchen empfehlen. Als Bedienten der Griechen könnten sie sicher in die Turkey kommen“ (Callenberg 1754, Bd. 2, S. 14). Zur Reise von Callenbergs Mitarbeitern Stephan Schultz und Albrecht Friedrich Woltersdorf ins Osmanische Reich (1752–1756) Haas 2018.

116 Winter 1954 gliedert seine Analyse der Beziehungen Halles nach Südosteuropa in Abschnitte zu einzelnen Nationsverwandten. Die zwischen 1745 und 1751 in Halle den Unterricht genießenden Schüler und Studenten, die uns im Folgenden interessieren werden, handelt Winter im Kapitel zu den ‚Serben‘ ab, ebd., S. 164–174.

117 Brief von Panteleimon Stratimirović an G. A. Francke, aus Temeswar, 20. August 1748, AFSt/H C 437: 6; zu dieser Person Klosterberg/Monok/Csepregi 2015, S. 940. Bratonozići war der traditionelle Name einer der 7 Stämme Montenegros.

sucht. Sie waren Orthodoxe, die multiple habsburgisch-osmanische Zugehörigkeiten aufwiesen.

Die Kommunikation zwischen Halle und Ungarn und die Kooperation zwischen den Pietisten und dem serbischen Klerus bei der Verschickung von orthodoxen Studenten stieß – wenig überraschend – bei den katholischen missionarischen Akteuren auf großes Missfallen. Ein pietistischer Unterstützer, János Tomka-Szásky, Rektor des lutherischen Gymnasiums in Preßburg, berichtete von Nachstellungen der ungarischen Jesuiten („Jesuitae Hungari“).¹¹⁸ 1748 beschlossen die Hallenser und ihre Kontaktpersonen in Ungarn, nachdem einige Briefe von den Jesuiten abgefangen worden waren, zukünftig ihre Korrespondenz nur noch über die zu Messezeiten (an Ostern und im Herbst) in Leipzig anwesenden griechischen Händler laufen zu lassen. Dies wurde für den sichersten Weg der Kommunikation gehalten.¹¹⁹ Den Jesuiten, die mit Unterstützung des Wiener Hofes ihre Präsenz in den neueroberten ungarischen Territorien ab 1718 stetig ausbauten, war daran gelegen, diese Kommunikation zu stören. Die Kooperation Franckes und Callenbergs mit dem Klerus und der Bildungselite der orthodoxen Bevölkerung Ungarns lief den Plänen des katholischen Ordens entgegen.¹²⁰

Erleichtert wurden die Bemühungen der Hallenser um die Orthodoxen in Ungarn dadurch, dass in ungarischen Städten, die an die österreichischen Erblande angrenzten, vor allem in Preßburg (Bratislava) und Raab (Győr), aber auch in Ödenburg (Sopron) und Rust, seit Jahrhunderten der Protestantismus stark verwurzelt war und die Hallenser dort über verlässliche Gesinnungsgenossen verfügten.¹²¹ Über diese protestantischen Brückenköpfe hatte man bereits in der Amtszeit des serbischen Metropoliten von Karlowitz Mojsije Petrović (r. 1726–1730), der uns in Teil 3, Kap. II.1 als Widersacher der griechischen Händler in Wien begegnet wird,

118 Tomka-Szásky an Stephan Schultz, 13. April 1748, AFSt/M 2 B 3: 16.

119 Bei seinem Aufenthalt in Preßburg hatte Schultz von dem dortigen lutherischen Pastor Friedrich Wilhelm Beer erfahren, dass Briefe Franckes, die an Csernansky in Peterwardein adressiert waren und die Beer von Preßburg dorthin weitergesendet hatte, „von den Jesuiten aufgefangen worden, welche schon ehemals sich denen Griechen auf allerley Weise angeboten“ (*Notata aus den Gesprächen H. Schulzen, Missionario ad Iudaeos, das verlangte subiectum auf dem Berg Athos betr.*, ohne Datum, AFSt/M 2 B3: 14). Kurz danach schrieb Callenberg an Beer im Januar 1748, dass „die römische Clerisey mit neidischen Augen ansiehet, daß die Raitzische Nation auf unsere Schulen und Universitäten Gelegenheit suchet, ihrem Mangel in Studiis abzuhelffen und daß sie daher auf dergleichen Briefe ein aufwandsames Auge habe“. Zukünftig sollten die Briefe über die griechischen Händler verschickt werden, welche zu Messezeiten nach Leipzig wanderten (Callenberg an Beer, Januar 1748, AFSt/M 2 B 3: 18). Zu Beer s. Csepregi 2004, S. 27 f.

120 Zu den Aktivitäten der Jesuiten in Ungarn Shore 2012.

121 Zu Raab und Preßburg als Hochburgen des Pietismus in Ungarn Csepregi 2000, 2004. Preßburg wird von Csepregi als „kleines Halle“ bezeichnet (Csepregi 2000, S. 171).

eine Kooperation mit Halle für die Ausbildung der serbischen Jugend eingeleitet. Petrović hatte seinen Schützling und nachmaligen Sekretär Johann Crnojević zunächst an die lutherische Schule in Raab und danach nach Halle entsandt.¹²² János Tomka-Szásky, der Rektor des lutherischen Gymnasiums in Preßburg, schrieb im April 1748 an Schultz, dass er die Bemühungen der Hallenser unterstütze, neben den Juden, auch die „orientalischen Christen“ zum Licht des Evangeliums zu führen und ihnen Bildung zu vermitteln.¹²³ Diese Bemühung finde laut Beer zudem eine Entsprechung im Willen der Serben, enger mit Bildungsanstalten wie dem Gymnasium in Preßburg und den Schulen und Hochschulen in Halle zusammenzuarbeiten. Nicht bloß die „natio Serbica“, sondern die gesamte orthodoxe Kirche in der Türkei („et per eam universa ecclesiae orientalis quae Turcis subest“) vertraue auf die Qualität der Bildungsanstalten in Halle („omenm fiduciam in studiis nostris collocant“). Dass den Serben in Ungarn an einer Zusammenarbeit mit Halle gelegen war, betrachtete Francke als große Chance. Als der Metropolit von Karlowitz Arsenije Jovanović im Januar 1748 verstarb und Isaija Antonović (r. 1748–49) ihm nachfolgte, versprach er sich viel, da der neue Metropolit „den Studien geneigt seyn soll, daß sich die hier studierende [orthodoxe] Jugend viel gutes von ihm versehen“.¹²⁴ Die serbische Bischofssynode war bestrebt, über die Kooperation mit Halle auf dem Laufenden gehalten zu werden. Als sich der ungarische Klerus zur Wahl des Nachfolgers des bereits im Januar 1749 verstorbenen Antonović versammelte, forderte man den bei den Pietisten ausgebildeten Klosterabt Theophanović auf, der Synode über die in Halle weilenden orthodoxen Studenten Bericht zu erstatten.¹²⁵

Die von Callenberg ausgeschiedenen Missionare Schultz und Bennewitz erhielten im Herbst 1747 während ihrer Ungarnreise, die die Stadt Peterwardein an den Toren zum Osmanischen Reich zum Ziel hatte, nicht bloß in Preßburg Unterstützung. Auch in Buda kamen sie mit Personen in Kontakt, die – sicherlich etwas überzeichnet – von Schultz voll Begeisterung als orthodoxes Äquivalent zum Wirken der Pietisten unter den Protestanten dargestellt werden. Dabei handelte es sich um den „Stadtrichter in der Raitzen-Stadt“ (also des Serbenviertels Taban in Buda) namens Petrus Knesević, der später seinen Sohn zum Studium nach Halle schickte, und um den dortigen Notar Abraham Rasković, ferner um deren Prediger Dionysios (No-

122 Zu den lutherischen Schulen in Preßburg und Raab als Anlaufstationen für orthodoxe Serben aus Südungarn Winter 1954. Zu Crnojević ebd., S. 165.

123 „Cum Ebraeis, Christianos orientales, a quibus, et lux evangelii, et litterae mansuetiores ad nos Hungaros dimanavere“ (Tomka-Szásky an Schultz, 13. April 1748, AFSt/M 2 B 3: 16).

124 Bericht für die Missionare in Tranquebar und Madras, 17. Februar 1749, AFSt/M 3 M 3: 3b, fol. 5v.

125 „Negotium de terrigenis nostris ad vos commeantibus in Synodo nuperrime in medium protuli“ (Theophanović, Brief an Francke vom 7. Dezember 1749, AFSt/H C 437: 13).

vacović).¹²⁶ Auf ihrer Überfahrt auf der Donau zwischen Preßburg und Ofen hatten Schultz und Bennewitz hingegen auf dem Schiff einen „Macedonischen Kaufmann griechischer Religion“ kennengelernt und versucht, ihn zu missionieren; also einem Angehörigen des Netzwerkes osmanischer Fernhändler („mit diesem konnten wir uns aus GOTTes Wort, sonderlich dem Neuen Testament unterreden“).¹²⁷

Es lassen sich auch noch weitere unterstützungswillige Kleriker und Schullehrer aufzählen, die im südöstlichen Ungarn den Pietisten ihre Hilfe anboten.¹²⁸ Studenten und Schüler wurden etwa vom Klosterabt Theophanović aus Grabotz nach Halle gesendet.¹²⁹ Mehrere Studenten kamen hingegen durch die Vermittlung des lutherischen Arztes und Schulrektors in Peterwardein Samuel Csernansky dorthin.¹³⁰ Auch Csernansky hatte, wie Theophanović, in Halle studiert, allerdings Medizin. Das Amt des Rektors der griechischen Schule in Peterwardein hatte er wegen des Vertrauens erhalten, das er beim Metropolit von Karlowitz genoß.¹³¹ Ein Student kam auf Veranlassung des Abtes des Klosters von Pakrac (Slawonien), namens Gabriel Davidović, nach Halle. Der orthodoxen Seite war, so zeigen die Quellen, v. a. daran gelegen, in Halle Lehrer für die eigenen Schulanstalten in Ungarn ausbilden zu lassen.

Die Kooperationsbereitschaft der orthodoxen Akteure in Ungarn gegenüber den Pietisten steht in starkem Kontrast zum geringen Interesse an einer Zusammenarbeit beim orthodoxen Klerus in Konstantinopel im frühen 18. Jahrhundert. Diese Kooperationsfreude erschließt sich aus dem starken Konfessionalisierungs-

126 „Ich muß hiebey anmercken: daß Herr Knesewiz, der Notarius der Raitzen-Stadt, Herr Abraham Raschkowiz, und ihr Prediger Herr Doct. Dionysius, wegen ihres gottesfürchtigen ernsthaften Wandels, als Sonderlinge von denen andern angesehen werden; und ist, suo modo, fast ein solcher Streit unter ihnen, als in Teutschland die ehemalige Zänckerey wegen des Pietismi. Herr Dionysus soll wider das gottlose Wesen, so wol unter der Geistlichkeit, als auch unter dem weltlichen Stande, mit Ernst zeugen; was sich weisen lässet, das hängt ihm an, die andern aber hassen, und die Popen beneiden ihn“ (Schultz 1772, S. 235 = Leitungen des Höchsten, Bd. 2).

127 Ebd., S. 213.

128 Callenberg spricht bezüglich dieses Aktionsraums von „den unteren Theilen von Ungarn“ (1750, Bd. 1, S. 30).

129 Zur zentralen Rolle Theophanovićs im pietistischen Netzwerk in Ungarn: Dissertationsprojekt Daniel Haas (Hamburg).

130 Francke hält im Bericht für das Jahr 1747 fest, dass „H. Doctor Czernansky ehedem hier medicinam studirt“ habe. Im Bericht für das Jahr 1748 wird hingegen mitgeteilt, dass „[d]ie zu Peterwaradein sonst gewesene Schule der Griechen, dabey H. D. Zernanczky Rector gewesen, [...] dem Vernehmen nach eingegangen“ sei, weshalb die letzten Schüler nach Halle geschickt worden seien.

131 Csernansky, „ein evangelischer Doctor der Arzeneykunst“, „sey mit den Leuten von der griechischen Kirche freundlich um und ihnen an Hand gegangen. Diese haben ihn, als einen demüthigen und sie wohl bedienenden Mann, ihrem Bischof empfohlen. Der Bischof habe ihn zum Rector des dortigen der griechischen Kirche gehörigen Gymnasii gemacht“ (Callenberg 1750, B. 1, S. 34).

druck, dem die serbische ‚Nation‘ – ebenso wie die aus dem Osmanischen Reich einwandernde griechisch-orthodoxe ‚Händlernation‘ – unter Maria Theresia (r. 1740–1780) ausgesetzt waren. Callenberg war allarmiert über die Bemühungen der Katholiken, die Orthodoxen zur Union zu bewegen.¹³² Ähnlich besorgt zeigte sich der griechische Theologe und Leiter der Athos-Akademie Evgenios Voulgaris in einem Traktat von 1756: das *Bibliarion kata Latinon* (1756 in Konstantinopel und 1757 als Folgeedition in Leipzig gedruckt). Dieser anti-katholische Traktat ist explizit an die Serben auf Habsburger Territorium gerichtet und warnt vor der Unterwanderung und Hybridisierung ihres Glaubens und Ritus durch die katholische Kirche.¹³³ Von 1769 bis 1773 hielt sich Voulgaris übrigens selber in Halle und Leipzig auf, wo er sich an der Hallenser Universität immatrikulierte und zahlreiche Werke bei Hallenser und Leipziger Verlagen in den Druck gab.¹³⁴

C Übersicht über die Studenten

Blicken wir nun genauer auf die zweite Welle der Migration orthodoxer Studenten nach Halle. Eduard Winter hat zu Recht betont, dass der in Halle ausgebildete Simon Todorski eine große Bedeutung für das Zustandekommen des Studentenzufusses aus Ungarn besaß. Todorski hatte von 1729 bis 1735 in Halle studiert. Er wurde später Fürstenerzieher am Zarenhof und Mitglied des Heiligen Synods. Ab 1745 war er dann Bischof von Pskow. Er übersetzte Johann Arndts *Wahres Christentum*, einen pietistischen Schlüsseltext, ins Russische. Im Anschluss an sein Studium in Halle hatte er sich jedoch ab 1735 zunächst „anderthalb Jahr unter den Feinden Jesu Christi, nemlich unter den Jesuiten in Polen, und anderthalb Jahr unter den Griechen in Ungarn“ aufgehalten.¹³⁵ Es ist anzunehmen, dass der Besuch jesuitischer

¹³² Siehe im Hinblick auf Siebenbürgen Callenberg 1750, Bd. 1, S. 50 ff.

¹³³ Siehe Voulgaris 1757, S. 53–89. Vgl. zur antikatholischen Polemik in dieser Schrift Podskalski 1988, S. 346f. und zur Editions- und Rezeptionsgeschichte Makridis 2018a. Zur Ausbildung von Geistlichen für die unierten Gemeinden in Siebenbürgen und Ruthenien durch die Jesuiten im ungarischen Trnava Shore 2012, S. 254, 259–261. In der Zeitspanne als Belgrad unter Habsburger Kontrolle stand (1717–1738) errichteten die Jesuiten dort eine Mission und versuchten die Union zu befördern, s. ebd., S. 243–249.

¹³⁴ Makridis 2011.

¹³⁵ Todorski an Johann Heinrich Grischow, aus Kiew, 14. August 1738, AFSt/H C 350: 1. Callenberg berichtet, dass er sich in Polen in den Bildungsanstalten der Jesuiten aufhielt, wo die russische Jugend ausgebildet werde, „die dann, ob sie wohl nicht papistisch werden, doch den Geist der Jesuiten in sich saugen“. Todorski strebe danach, „künftig desto nachdrücklicher die Rußische Jugend vor ihrer Verführung [zu] warnen“ (Callenberg 1759, Bd. 3, S. 76). Zu Todorskis Rolle für die Anwerbung von Studenten aus Ungarn Winter 1954, S. 165.

Bildungseinrichtungen nicht bloß der ‚Feindbeobachtung‘ diene, sondern auch der wissenschaftlichen Ausbildung Todorskis. Danach habe er eigentlich beabsichtigt, über Ungarn ins Osmanische Reich zu reisen, sei aber durch den Ausbruch des Habsburgisch-Osmanischen Krieges (1736) daran gehindert worden.¹³⁶ Stattdessen habe er in „Ungarn und Servien“ den Priestern der „Griechen“ und „Raitzen“ das Evangelium verkündet und ihnen „von den lieben Halensibus umständlich referiret“. Es sei ihm gelungen, vier Personen für das Studium in Halle zu rekrutieren: „zween Priester und zween von den Rayzen“. Einer der vier, „Papa Parthenio“, weise eine „übermässig grosse superstition“ auf und werde hoffentlich von den „pietatis exercitiis“ und „vom wahrhaftigen lebendigen Gebet“ in Halle profitieren.¹³⁷

Zu diesen vier Rekruten, über deren Ankunft in Halle sich Todorski im soeben zitierten Brief an Grischow von 1738 erkundigt, haben sich in den Archiven kaum Hinweise erhalten. Es ist anzunehmen, dass sich unter ihnen spätere Unterstützer der Pietisten in der Region befanden, etwa Samuel Csernansky, der in Halle Medizin studierte. Unwahrscheinlich ist hingegen Winters Annahme, wonach der wichtige Kontaktmann Theophanović zu ihnen zählte, weil er nachweislich erst 1745 in Halle eintraf.¹³⁸ Laut Callenberg hatte Theophanović nur mit zeitlichem Abstand, sozusagen gerüchteweise, von den missionarischen Aktivitäten Todorskis gehört, was gegen eine persönliche Begegnung spricht. Es waren die Berichte anderer über einen durch Ungarn reisenden „frommen orientalischen Mönch, welcher mehrere Jahre auf der Hallischen Universität zugebracht“, also Todorski, die sein Interesse für ein Studium in Halle weckten. Von diesem Mönch, der mit Todorski identifiziert werden kann, sagte man, dass er die Menschen mit seinen Predigten zu Tränen rührte und dass er

keinen von ihren [serbischen] Bischöfen besucht; sondern sich [...] unter den Griechen aufgehalten: mit diesen habe er das gantze Neue Testament durchtractiret, und von ihnen das Neugriechische erlernt. Durch das Gerücht von diesem Mönch sey er [Theophanović] sehr begierig worden, sich auch an den Ort hinzugeben, wo derselbe studirt habe.¹³⁹

136 „Ich bin auch des Vorhabens gewesen nach Orient zu reisen: Weil aber der unselige Krieg darzwischen kam, so müßte ich meine Gedancken fahren lassen“ (Todorski an Grischow, aus Kiew, 14. August 1738, ebd.).

137 Ebd.

138 Winter meint hingegen, Theophanović sei „der erste Serbe“ gewesen, „der aller Wahrscheinlichkeit nach von Todorski angeret, nach Halle kam“ (Winter 1954, S. 169).

139 Callenberg 1750, Bd. 1, S. 41 f. In Callenbergs *Fürsorge* werden aus Gründen der Geheimhaltung Personennamen durch die Verwendung von Kürzeln unkenntlich gemacht. Im vorliegenden Passus ist etwa vom „illyrischen Mönch K.“ die Rede, der später sein Studium in Halle abbrechen musste, um dem verstorbenen Abt seines Klosters in Ungarn ins Amt zu folgen (also Theophanović).

In einem Brief Todorskis an Anhard Adelong, der in den 1700er Jahren eine führende Rolle beim Aufbau eines pietistischen Außenpostens in Konstantinopel gespielt hatte, findet sich eine Beschreibung davon, wie er bei seinem Aufenthalt in Ungarn auch unter den Angehörigen des Netzwerks griechisch-orthodoxer Händler aus dem Osmanischen Reich Proselytismus betrieb. Todorski berichtete Adelong im November 1737 aus Ungarn, dass er

einige griechische Kaufleute angetroffen, welche mich sehr gebeten nach meiner kurz gehaltenen Predigt, ich möchte nach Ungarn gehen, um sie im Evangelio zu informieren, welches ich auch gethan, nach Ungarn gekommen, und befinde mich jetzt bey einer griechischen Compagnie zu Miszkowcy [Miskolc]. Ich bin von allen meinen Brüdern nach dem Fleisch hertzlich aufgenommen, insonderheit von ihrem Priester; welcher mir vieles Betrübtes, insonderheit von Macedonia referiret. Dahero kan ich nicht fortgehen, bis ich diesen Priester in principis Christi, Mosis und Pauli recht informire, damit er auch, wenn er dermaleins sich bekehret, könnte seine Brüder stärken.¹⁴⁰

Der charismatische Todorski verkehrte somit in der Niederlassung griechisch-orthodoxer Händler aus dem Osmanischen Reich in Miskolc (im Nordosten des Königreichs Ungarns gelegen). Unter diesen Händlern dominierten zahlenmäßig Personen, die aus Makedonien (und vor allem aus dem Handelsknotenpunkt Moschopolis) stammten.¹⁴¹

Todorskis ‚Werbekampagne‘ in Ungarn erstreckte sich über einen Zeitraum von eineinhalb Jahren und dauerte bis zum Jahresbeginn 1738. Sie hatte die Migration von vier Studenten zur Folge. Die nächsten drei Studenten, deren Anwesenheit in Halle besser dokumentiert ist, kamen erst im Herbst 1745 an (s. Tabelle 3); und zwar der laut Immatrikulationseintrag aus Kroatien stammende Arsenije Theopoanović, dann der aus Slawonien stammende Ephraim Georgiević, schließlich der aus Albanien oder Montenegro stammende Johannes Stephanović, dessen Anreisedatum dank der an Francke gerichteten Briefe seines Mentors Panteleimon Stratimirović rekonstruierbar ist.¹⁴² Die ersten beiden schrieben sich sogleich für das Theologiestudium ein, Stephanović war hingegen zunächst Schüler an der Latina und studierte erst ab 1750 in Halle Jura. Weitere Informationen zu Stephanović überliefert Callenberg, der berichtet, dass er ein „Knabe“ und zusammen mit den älteren

¹⁴⁰ Der Brief an Adelong wird zitiert nach Winter 1954, S. 262.

¹⁴¹ Zur von griechisch-orthodoxen Händlern aus dem Osmanischen Reich in Ungarn gegründeten Handelskompanie in Miskolc sowie zur Provenienz der dortigen griechischen Handelsmänner aus Makedonien Mantouvalos 2012.

¹⁴² „Alumnum meum Iohannem Stephanovich, ad famosum illud Musaeum Domicilium Hallam, jam ante tres Annos exmisi“ (Panteleimon Stratimirović an G. A. Francke, aus Temeswar, 20. August 1748 H C 437: 6). Vgl. zu den drei Studenten Klosterberg/Monok/Csepregi 2015, S. 775, 939, 951.

Theophanović und Georgiević angereist sei, wobei er „aus der Türkischen Sklaverey frey gemacht“, also ein freigelassener Sklave war. Anfang des Jahres 1749 wurde Ephraim Georgiević, der im Mönchstand lebte, zum Seelsorger für die russischen Truppenkontingente des preußischen Heeres in Potsdam berufen, wobei diese Tätigkeit bloß jedes Vierteljahr eine Abwesenheit aus Halle nötig machte, er ansonsten dort weiter seinen Studien nachging.¹⁴³

Die Anwesenheit dieser orthodoxen Studenten in Halle war ein sichtbares Zeichen für den missionarischen Erfolg der Pietisten unter den Ostchristen, weshalb sie eine bedeutende Rolle in der Außendarstellung spielten. Man präsentierte sie etwa bei akademischen Feierlichkeiten der Öffentlichkeit; so am 24. Januar 1746, als anlässlich des Geburtstags des preußischen Königs (Friedrich II.) ein Friedensfest gefeiert wurde. In Berichten zu dieser Festivität wird die Anwesenheit Theophanovićs und Georgievićs zur Notiz genommen, ebenso jene eines weiteren orthodoxen Gastes der Pietisten, der uns aus Teil 1, Kap. II. hinlänglich bekannt ist: der Almosenfahrer vom Iviron-Kloster auf dem Berg Athos und spätere Geistliche der griechischen Konfessionsgemeinde in Leipzig Theoklitos Polyeidis.¹⁴⁴

Die nächste Migration fand im Herbst 1747 statt, als Sophronius Kirlović (oder Kyrillowicz) aus Ungarn auf Empfehlung und als Ersatz für den abgereisten Theophanović kam, der sein neues Amt als Klosterabt antreten musste, jedoch auch aus Grabotz weiterhin eine wichtige Rolle für das Migrationsregime spielte. Der Neankömmling berichtete Callenberg, dass er zuvor drei Jahre in Ofen die Jesuitenschule besucht habe, wobei den Griechisch-Orthodoxen dort bloß die Teilnahme am Lateinunterricht erlaubt sei, eine umfassende Ausbildung an dieser Anstalt hingegen nur Konvertiten offenstehe.¹⁴⁵ Zeitgleich mit Kirlović kam ein Student namens Samuel Bellausević, ebenfalls aus Ungarn, der wegen seines schlechten Verhaltens auffiel. Aus nicht erläuterten Gründen sah sich Francke im April 1749 veranlasst, ihn von den Freitischen auszuschließen und ihm sogar den Zutritt zum Waisenhaus

143 Callenberg 1759, Bd. 3, S. 2; Francke an Theophanović, 25. April 1749, AFSt/H C 437: 10.

144 „Auserdem aber wurde den folgenden 24. Jan[uar]. als an dem königl. Geburtstage von der königlichen Friedrichsuniversität ein besonderes Friedensfest celebriret. [...] Immittelst versammelten sich die Zuhörer und unter selbigen auch die zur Zeit daselbst anwesende Hrn. Grafen, Hr. Johann Joseph, des heil. röm. Reichs Graf und Graf von Götzen, und Hr. Christoph, Burggraf und Graf von Dohna; ingleichen ein eben igt sich daselbst aufhaltender grichischer Archimandrite, Theocletus a Polyides, aus Romanien bürtig, in seiner ordentlichen bischöflichen Kleidung, *nebst zween da seyenden Illyriern, in ihrer Landestracht, davon der ältere Arsenius Theophanowicz, und der jüngere Ephrem Georgiowicz heist, und beyde ohnweit Peterwardein zu Hause gehören*“ (Acta Historico-Eclesiastica, Bd. 10, Weimar 1746, S. 88, Hervorh. S.S).

145 Callenberg 1750, Bd. 1, S. 47.

zu verbieten – eine drastische Maßnahme.¹⁴⁶ Callenberg schweigt sich in der *Fürsorge* über den Vorfall aus. Man beachte, dass dies der einzige unannehmliche Fall unter den orthodoxen Studenten ist, die in dieser Phase nach Halle migrierten. Verglichen mit den Studenten, die in den 1700er Jahren aus dem Osmanischen Reich nach Halle gekommen waren, war man mit deren Benehmen und ihren Studienfortschritten offensichtlich um Einiges zufriedener.

Zu Beginn des Jahres 1748 kamen zwei Anwärter für das Theologiestudium nach Halle, die im Herbst 1747 von den reisenden Missionaren Schultz und Bennewitz in Ungarn rekrutiert worden waren: und zwar Petrus Barbutović und Nikolaus Coleoceus. Beide stammten aus der Walachei, hatten an der Jesuitenschule in Ofen Latein gelernt, bevor sie dann (auf Betreiben Csernanskys?) an die Schule nach Peterwardein kamen, wo sie auch als Dozenten der „Raitzischen Kinder“ tätig waren.¹⁴⁷ Die beiden waren ursprünglich unierte Griechen und seien erst bei ihrem Aufenthalt in Peterwardein und dank der Intervention Csernanskys (der Lutheraner war!) „zur eigentlichen Griechischen Kirche“ zurückgekehrt.¹⁴⁸ Barbutović immatrikulierte sich am 8. Februar 1748 für das Theologiestudium.¹⁴⁹ Coleoceus wurde später, wie man Francke nachher berichtete, Leiter der Schule von Neusatz (Novi Sad).¹⁵⁰

Für die Migration der aus Larissa in Thessalien, also aus Griechenland, ange-
reisten Brüder Diamantes und Johannes Petalas hatte ihr vorangegangener Auf-
enthalt an der Bukarester Akademie eine weichenstellende Bedeutung. Laut Cal-
lenberg sei der Wunsch der über die Walachei eingereisten Gebrüder Petalas, in
Halle zu studieren, sogar vom damals in Bukarest anwesenden Patriarchen von
Antiochia Sylvestros I. unterstützt worden. Sylvestros hatte eine gute Meinung von
den Hallenser Anstalten.¹⁵¹ Callenberg zufolge sollte Diamantes in offiziellem Auf-

146 Francke an Petrus Knesević in Buda, dem Vater eines weiteren Studenten in Halle, 11. Januar 1749, AFSt/H C 437: 8; vgl. Francke an Theophanović, 25. April 1749, AFSt/H C 437: 10.

147 Schultz 1772, S. 231. Laut Callenberg trafen sie am 31. Januar 1748 in Halle ein (1754, Bd. 2, S. 3).

148 Francke, Bericht 1747, 4. März 1748, AFSt/M 3 M 3: 4, fol. 6.

149 Klosterberg/Monok/Csepregi 2015, S. 708.

150 Brief Friedrich Wilhelm Beer an G. A. Francke, aus Preßburg, 3. März 1752, Nachlass A. H. Francke 27/8: 21.

151 „Am 9. May kam eben daselbst [in Leipzig] zu mir der Grieche, Aaz. [=Diamantes Petalas] welcher samt seinem zugleich mitgekommenen Bruder in Halle zu studieren begierig war. [...] In Buckarest habe er sich auf die Aristotelische Philosophie gelegt; es werde daselbst in altgriechischer Sprache gelehret. [...] Es sey ietzo in Buckarest der Patriarch von Antiochien zugegen, und habe lassen Arabische Buchstaben giessen. Derselbe habe ihm, da er sein Vorhaben, hieher zu reisen, entdecket, die Benediction ertheilet. Es sey die Hällische Universität dorten in gutem Ruf: und mehrere seyen willens, auf diese zu ziehen; haben ihm aber aufgetragen, vorher den Zustand dieser

trag die Schulen in Halle inspizieren. Diamantes hielt sich ab Mai 1748 für das Medizinstudium in Halle auf, Johannes wurde hingegen Schüler der Latina. In Halle wohnten die Geschwister im Haus des einflussreichen Medizinprofessors Johann Juncker (1679–1759). Diamantes war bereits in den antiken Sprachen bewandert, als er in Halle eintraf.¹⁵²

Zeitgleich mit den Gebrüdern Petalas gelangte am 15. Mai 1748 auch Paulus Knesević, der Sohn des frommen Stadtrichters in Buda, der sich für die Missionare Schultz und Bennewitz engagiert hatte, nach Halle. Er wurde in die Waisenhaus-schule aufgenommen und auf Kosten des Vaters unterhalten.¹⁵³ Francke hielt persönlich und regelmäßig den Vater des Schülers, der nach seinem Schulabschluss am 10. Oktober 1749 für das Theologiestudium eingeschrieben wurde, über dessen Lernfortschritte auf dem Laufenden.¹⁵⁴ Diese Korrespondenz, wie auch jene, die Francke mit anderen Obsorgenden der orthodoxen Studenten in Ungarn unterhielt, wurde auf Latein geführt. Nur einen Tag nach Knesević wurden zwei weitere Personen im Waisenhaus aufgenommen, deren Nachnamen auf eine Verwandtschaft hinweisen könnte, wobei der eine, Petrus Simonowski, aus Kiew, der andere, Theodorus Simonović, laut einigen Quellen aus Poltawa, laut anderen aus Kiew stammte. Auch sie waren zuvor auf die Peterwardeiner Schule gegangen, der offensichtlich eine Schlüsselrolle in der Rekrutierung von Studenten im Migrationsregime zukam.¹⁵⁵ Im Mai 1748 verkündete Callenberg stolz, dass inzwischen ins-

Universität zu erforschen“ (Callenberg 1754, Bd. 2, S. 12); vgl. auch zum Medizinstudium des Älteren und der Aufnahme des Jüngeren in die „Schulen des Waisenhauses“ ebd., S. 15.

152 „Er redet gut alt-griechisch so wohl als neu-griechisch, als seine Mutter Sprache, und etwas lateinisch, und ist sonst in denen griechischen Auctoribus sehr bewandert“ (G. A. Francke, Bericht an die Missionare in Tranquebar und Madras, 17. Februar 1749, AFSt/M 3 M 3: 3b, fol. 5v). Zu Petalas' Studium an der Bukarester Akademie, wo er sich das von Francke hier gerühmte Wissen angeeignet hatte, s. Camariano-Cioran 1973, S. 287.

153 Callenberg 1754, Bd. 2, S. 13. Francke berichtet von der Ankunft eines „Paulus Knesewitz, eines angesehenen und reichen Mannes aus Ofen Sohn“ (17. Februar 1749, AFSt/M 3 M 3: 3b). Vgl. Klosterberg/Monok/Csepregi 2015, S. 819.

154 Siehe folgende Briefe, alle im Bestand AFSt/H C 437: Petrus Knesević an Francke, 2. Juli 1748 (Nr. 2); Francke an Knesević, 11. Januar 1749 (Nr. 8); Knesević an Francke, 30. November 1748 (Nr. 11); Knesević an Francke, 12. September 1749 (Nr. 1); Knesević an Francke, 3. Juni 1750 (Nr. 14); Knesević an Francke, 18. März 1751 (Nr. 16); Francke an Knesević, 1. Mai 1751 (Nr. 17).

155 Callenberg 1754, Bd. 2, S. 13. Vgl. Empfehlung für „Petri Simonovsky“ von Csernansky für Francke, aus Peterwardein, 9. April 1748, AFSt/M 2 B 3: 15; Empfehlungsschreiben für Paulus Knesević und „Theodorus Simonowits Kiovensis“ von Tomka-Szaszky an Schultz, 13. April 1748, M 2 B 3: 16. Im Bericht Franckes für die Missionare in Tranquebar und Madras für das Jahr 1748 ist von der Ankunft des „Theodorus Simonowitz oder Nisenezc aus Pultawa“ die Rede. Er sei „eines Kaufmans in Pultawa Sohn“ (Callenberg, ebd., S. 60).

gesamt „dreizehn Glieder der griechischen Kirche“ in Halle ihren Studien nachgingen.¹⁵⁶ (Tabelle 3)

Tabelle 3: Übersicht über die griechischen Studenten in Halle zwischen 1738 und 1751.

Name	Herkunft	Anreise	Abreise	Curriculum
Papa Parthenio	Griechischer Priester	ca. 1738	?	Einer von vier Studenten, laut Todorski „zween Griechische Priester und zween von den Rayzen“, die einen Studienaufenthalt in Halle antraten.
Samuel Csernanszky	Peterwardein	ca. 1738	?	Studierte in Halle Medizin, später in Wittenberg. Einer jener Studenten, die von Todorski angeworben wurde? Arzt und Rektor der Schule in Peterwardein.
Arsenije Theophanović	Kroatien	Herbst 1745	1747	Seit 1709 im Mönchsstand. 1719 Priesterweihe in Grabotz (Banat). Immatrikulation zum Theologiestudium in Halle am 27. Oktober 1745. Ernennung zum Abt des Klosters Grabotz 1747. 1748/49 Korrespondenz mit G. A. Francke. Später Bischof von Kostajnica (heute an der Grenze zwischen Kroatien und Bosnien-Herzegowina gelegen).
Ephraim Georgiević	Slawonien	Herbst 1745	Mai 1750	Immatrikulation zum Theologiestudium in Halle am 27. Oktober 1745. Ca. April 1749 ist er in Potsdam für die russischen Soldaten in der preußischen Armee seelsorgerisch tätig. Später als orthodoxer Geistlicher in Peterwardein tätig.
Johannes Stephanović	Albano- Bratonesiensis	1745	?	Geb. 1729 und ehemaliger Sklave. Kommt auf Empfehlung des Presbyters Panteleimon Strati-mirović nach Halle. Zunächst an der Latina und dann Immatrikulation zum Jurastudium am 10. April 1750.
Sophronius Kyrillowicz oder Kirlović	Ungarn	Herbst 1747	?	Kommt auf Empfehlung des Theophanović und als dessen Nachfolger nach Halle. Immatrikulation zum Theologiestudium am 7. Oktober 1747.
Samuel Bellausević	Ungarn	Herbst 1747	1749?	Immatrikulation in Halle am 7. Oktober 1747. Fällt wegen schlechter Führung auf. 1749 Ausschluss von den Freitischen im Waisenhaus.

¹⁵⁶ Callenberg, ebd., S. 16.

Tabelle 3: Übersicht über die griechischen Studenten in Halle zwischen 1738 und 1751. (Fortsetzung)

Name	Herkunft	Anreise	Abreise	Curriculum
Petrus Barbutović	Walachei	Januar 1748	?	Zuvor Besuch der Jesuitenschule in Ofen und Lehrer am Gymnasium in Peterwardein. Wurde auf Empfehlung Csernanszkys von Stephan Schultz und Gottfried Bennewitz bei deren Ungarnreise rekrutiert. Immatrikulation zum Theologiestudium in Halle am 8. Februar 1748.
Nikolaus Coleoceus	Walachei	Januar 1748	?	Zuvor Besuch der Jesuitenschule in Ofen und Lehrer am Gymnasium in Peterwardein. Wurde auf Empfehlung Csernanszkys von Stephan Schultz und Gottfried Bennewitz bei deren Ungarnreise rekrutiert. Wurde später Direktor der Schule von Novi Sad.
Paulus Knesević	Buda	Ostern 1748	1751	Sohn des Stadtrichters im „Serbenviertel“ Budas Petrus Knesević. Besuch der Latina in Halle und anschließend Immatrikulation für das Theologiestudium am 10. Oktober 1749. Abberufung durch den Vater im März 1751.
Petrus Simonowski	Kiew	Ostern 1748	?	Kam zusammen mit Knesević nach Halle. War zuvor an der Schule in Peterwardein. Kam auf Empfehlung Cserzanskys nach Halle, um Medizin und Theologie zu studieren.
Theodorus Simonowitz oder Simonović	Poltawa	Ostern 1748	?	Kam zusammen mit Knesević und Simonowski aus Ungarn nach Halle. Schüler an der Latina.
Diamantes Petalas	Larissa (Thessalien)	Ostern 1748	1749	Aus wohlhabendem Hause. Vorher Student an der Akademie Bukarest. Medizinstudium in Halle. 1749 Arzt russischer Soldaten im Preußischen Heer in Potsdam.
Ioannes Petalas	Larissa (Thessalien)	Ostern 1748	1749	Bruder des Diamantes. Schüler an der Latina.
Raphael Razković	„raitzischer Studiosus“	September 1748	April 1751?	Schüler oder Student.
Jacobus Paulović	„raitzischer Studiosus“	September 1748	April 1751?	Schüler oder Student.
Paulus a Wuicz	Ungarn	Ende 1748/ Anfang 1749	April 1750	Als Schüler in den Anstalten. „[E]in Studiosus von einer ansehnlichen Adeliichen Familie in Ungarn,

Tabelle 3: Übersicht über die griechischen Studenten in Halle zwischen 1738 und 1751. (Fortsetzung)

Name	Herkunft	Anreise	Abreise	Curriculum
				Namens Paulus a Wuicz, auch griechischer Religion“.
Sophronius Popović	Pakrac/ Slawonien	1750	?	Aus armen Verhältnissen stammender Diakon, der auf Empfehlung seines Protegés, des Abtes des Klosters Pakrac namens Gabriel Davidović nach Halle kam. Aufnahme in die Latina. Teilt sich ein Zimmer mit Paulović.
Paulus Csernovics de Macsa Aradiensis	Mácsa/ Ungarn	Februar 1751	?	Aufnahme an der Universität in Halle.
Simeon Csernovics de Macsa Aradiensis	Mácsa/ Ungarn	Februar 1751	?	Aufnahme an der Universität in Halle.

Im September 1748 notierte Callenberg die Ankunft „zwey armer raitzischer Studiosi“, deren Namen er mit „Abg.“ und „Abh.“ chiffriert. Dahinter verbergen sich die beiden Studenten oder Schüler Jacobus Paulović und Raphael Razković, von deren Aufnahme Francke in seinem Bericht an die Missionare in Tranquebar und Madras für das Jahr 1748 Kenntnis gibt.¹⁵⁷ Razkovićs Nachname ist mit jenem des frommen Notars aus Buda gleichlautend, mit dem Schultz und Bennewitz auf ihrer Ungarnreise zusammentrafen (Abraham Raschkowiz). Callenbergs Auskunft, dass er aus armen Verhältnissen stammt, spricht aber gegen eine enge Verwandtschaft der beiden. Zum Jahreswechsel 1748/49 kam hingegen ein adeliger Student namens Paulus a Wuicz, ein „Studiosus von einer ansehnlichen Adelichen Familie in Ungarn“, zum Theologiestudium nach Halle, der auf eigene Kosten im Waisenhaus wohne, jedoch nicht dort, sondern vornehmer beim „Traitteur“ speise.¹⁵⁸

Angesichts dieses regen Zulaufs bat Francke im April 1749 Theophanović um Verständnis, dass vorerst keine weiteren orthodoxen Studenten aus Ungarn auf-

¹⁵⁷ Callenberg 1754, Bd. 2, S. 59. „im Herbst abermal durch 2. Schüler; Jacobus Paulowicz und Raphael Razkowich vermehret worden“ (Francke, 17. Februar 1749, AFSt/M 3 M 3: 3b, fol. 5r).

¹⁵⁸ Francke, ebd. Callenberg meldet, dass am 21. Dezember 1748 ein Neuankömmling bei ihm vorgeschrieben habe, ein „edler gr[iechischer]. Studiosum Theologiae“ (Callenberg 1754, Bd. 2, S. 71 f.). Dieser Student, der mit Wuicz gleichzusetzen ist, reiste im April 1750 wieder aus Halle ab, s. Callenberg 1759, Bd. 3, S. 40.

genommen werden könnten, zumindest sofern diese auf „Beneficia“ aus der Waisenhauskasse angewiesen seien. Zudem solle man auf die schriftliche Bestätigung aus Halle warten, bevor man neue Studenten losschicke. Die Aufnahmekapazitäten des orthodoxen Migrationsregimes waren offensichtlich erschöpft. Im Mai 1750 berichtete Callenberg, dass sich derzeit noch 10 Studenten „von der griechischen Kirche“ in Halle aufhielten.¹⁵⁹ Den nächsten eintreffenden Studenten, den Diakon Sophronius Popović, habe es glühend danach verlangt, sich den Studien zu widmen, so das Empfehlungsschreiben des Abtes vom Kloster Pakrac (Slawonien) Gabriel Davidović vom August 1750 für diesen Anwärter. Der Abt erbat sich von Francke für seinen Schützling nicht bloß dessen Aufnahme ins Waisenhaus, sondern zudem die Erlaubnis, in jenen beheizten Räumen untergebracht zu werden, wo schon andere griechische Kleriker hausten, und dort ungestört die religiöse Andacht nach den Vorschriften seiner Kirche abhalten zu dürfen.¹⁶⁰ Im Februar 1751 nahm Callenberg noch zwei adelige Studenten aus Ungarn auf, die ihm vom serbischen Kaufmann Laczkovius empfohlen worden waren.¹⁶¹ Sie waren Sprosse der ungarischen Adelsfamilie Csernović, die mit dem Frieden von Passarowitz (1718) die Grundherrschaft über Mácsa im Komitat von Arad erhalten hatte. In die Universitätsmatrikel trugen sich die beiden als „Paulus“ und „Simeon Csernovics de Macsa Aradiensis Hungarus“ ein.¹⁶² Damit lassen sich insgesamt 20 orthodoxe Studenten erfassen, die zwischen ca. 1738 und 1751 nach Halle migrierten.

D Wohnsituationen, Studiencurricula, Gründe für den Erfolg des Migrationsregimes

Abgesehen von den wenigen betuchten Studenten, wie dem Kaufmannssohn Knešević, den Brüdern Petalas, dem ungarischen Adeligen Wuicz und vermutlich auch den adeligen Brüdern Csernović, die in Halle auf eigene Kosten logierten und gehobeneren Versorgungsangebote in Anspruch nahmen, hausten und speisten sämt-

¹⁵⁹ Ebd., S. 44. Vgl. Francke an Theophanović, 25. April 1749, AFSt/H C 437: 10.

¹⁶⁰ „ut Sophronius Popovics iis in hipocaustis, ubi alii Monachi fuere hospicium habeat existens quoque ille monachus, ut interdum etiam praescripta Ecclesiae nostrae observare queat“ (Davidović an Francke, 31. August 1750, AFSt/H C 437: 15). Francke antwortete Davidović und sicherte ihm das Verlangte zu, s. Francke an Davidović, 5. Mai 1751, AFSt/H C 437: 18. Popović war ein bedürftiger Armer, den Davidović „ex misericordia“ auferzogen habe; s. Brief Davidovićs an Francke, vom 23. Juli 1750, AFSt/H C 437: 20.

¹⁶¹ Callenberg 1759, Bd. 3, S. 80.

¹⁶² Einträge vom 13. Mai 1751, Universitätsarchiv Halle-Wittenberg, UAHW, Rep. 46, Nr. 4 (Matrikel Halle).

liche anderen orthodoxen Schüler und Studenten im Waisenhaus. Deren Unterhalt wurde zudem aus dem Etat des Waisenhauses bestritten, so wie es bereits 40 Jahre zuvor bei den Griechen am *Collegium Orientalis* der Fall gewesen war.¹⁶³ Was die Wohnverhältnisse und die Auswahl der Zimmermitbewohner anbelangt, ging man auf die Wünsche der Zöglinge und vor allem ihrer Obsorgenden (ihrer Väter oder klerikalen Mentoren im Ursprungsterritorium) ein. Kirlović, der den Platz Theophanovićs eingenommen hatte, wurde bei dessen Freund Georgiević einquartiert, wobei auch ein deutscher Präzeptor mit auf dem Zimmer wohnte.¹⁶⁴ Popović wurde erlaubt, auf seinen Wunsch hin zum „Griechischen Studioso Paulowiz“ zu ziehen. Jene orthodoxe Studenten, bei denen es sich um junge Kleriker (Mönche, Diakone) handelte, wohnten zusammen auf einer Stube und sie scheinen besondere Vorrechte besessen zu haben, was ihre Andachten und religiösen Praktiken anbelangt. Diesen orthodoxen Geistlichen wurden Freiheiten eingeräumt, die ihren Vorgängern zu Beginn des Jahrhunderts verwährt geblieben waren.

Dennoch wurde auf sie Druck ausgeübt und darauf hingearbeitet, dass sie sich an das Frömmigkeitsideal und an die kulturellen Konventionen der Pietisten anpassten. So bemerkte Francke, dass zwar Kirlović, der Theophanović ersetzt hatte, „seine Mönchs Kleidung und Bart bisher beybehalten“ habe, dafür der schon länger in Halle weilende Mönch Ephraim Georgiević mittlerweile das Mönchsgewand abgelegt und „ordentliche teutsche Tracht angenommen“ habe.¹⁶⁵ Georgiević versicherte Callenberg, dass er seine orthodoxen Mitstudenten zum richtigen Beten anleite und einen von ihnen gar dazu bewegen konnte, während der Andacht das Marienbild (eine Ikone?) von der Wand zu hängen. Solche Anpassungen an pietistische und lutherische Standards fanden also großen Beifall.¹⁶⁶

Bei den nach Halle migrierenden orthodoxen Studenten handelte es sich um Personen, die in ihren Ursprungsorten durch den Besuch von Schulen und Universitäten (auch von jesuitischen Bildungsanstalten) solide akademische Grundlagen erlangt hatten, etwa im Latein oder in der Kenntnis des Textkanons. Diamantes Petalas hatte zuvor ein Studium der Philosophie und der Alten Sprachen an der Akademie in Bukarest absolviert. Mehrere Zöglinge berichteten, dass sie ihre Lateinkenntnisse auf der Jesuitenschule in Ofen oder an anderen katholischen Bildungsanstalten erlangt hatten. Petrus Simonowski hatte hingegen bei Csernansky in Peterwardein die Schule besucht, „und dieses cum laude“.¹⁶⁷ Im Vergleich zu ihren

163 Francke, Bericht an die Missionare, 17. Dezember 1749, AFSt/M 3 M 3: 3b, fol. 5v.

164 Francke an Theophanović, 3. Oktober 1748, AFSt/H C 437: 3.

165 Francke, Bericht an die Missionare, 4. März 1748, AFSt/M 3 M 3: 4, fol. 6.

166 „R. habe sonsten unterm Gebet vor sich an der Wand das Marienbild hangen gehabt; er habe es aber nun weggethan, und habe auch sonsten gute Einsichten“ (Callenberg 1754, Bd. 2, S. 2).

167 Csernansky an Francke, 9. April 1748, M 2 B 3: 15.

Vorgängern im *Collegium Orientale* in den 1700er Jahren waren die Voraussetzungen also günstiger, um den Leistungsanforderungen der pietistischen Präzeptoren zu genügen.

In einem Brief, den Francke im Oktober 1748 an den Klosterabt Theophanović schrieb, wurde eine Übersicht über die Fortschritte jedes einzelnen Studenten erstellt, wobei die Urteile fast ausschließlich positiv ausfielen. Die Walachen („Valachi“), also Barbutović und Coleoceus, hätten bisher alle Erwartungen erfüllt („ut bene de illis sperare possim“). Der Simonowski aus Kiew lerne gut deutsch („germanicam linguam satis bene callet“). Stephanović und Knesević seien fleißig und rechtschaffen („diligentia et probitate commodabiles“). Der Simonowski aus Poltawa verzweifle an der deutschen Sprache („de addiscenda lingua nostra desperans, satis aliqui probus“). Allein der Bellausević verursache viele Unannehmlichkeiten („Solus Bellauschwitz mihi multas molestias creavit“).¹⁶⁸ Um die Obsorgenden der Studenten auf dem Laufenden zu halten, holte Francke eigens von den betreuenden Lehrkräften Gutachten über sie ein. Francke schrieb etwa im Mai 1751 dem Klosterabt Davidović und erteilte ihm über die Studienfortschritte von dessen Zögling Popović Auskunft. Seinem Brief war ein Gutachten des Inspektors der Latina Werner Rodde über besagten Schüler angehängt:

Auf Ew HochEdl. Verlangen, ertheile was den Griechen Popowics folgende Nachricht. 1. Er hat sich die Zeit her ganz ordentl. verhalten, die Schule fleißig besucht, und keinem eben Noth und Verdruß gemacht. 2. Am Michaelis herum ist er von der Schüler-Stube in des H. Past. Weisens Eingang zu dem Griechischen Studioso Paulowiz gezogen. Die Schule aber hat er dem ohngeachtet biß jezo ordentl. besucht, auch wenn er zu Hause bleiben wolle, sich dazu bey uns die Concession vorher gehohlet und ausgebethen. 3. Seine profectus sind so gar weit wohl eben nicht her; er ist der deutschen Sprache noch nicht recht mächtig, und spricht sehr gebrochen. Wenn er hierinnen zu einiger mehreren Fertigkeit kommt, möchte es sich auch wohl in dem übrigen geben, da er sichs doch einen Ernst seyn zu lassen scheineth, in den Classen was zu profitiren. 4. Im Lat. sizt er jetzt in klein Tertia. Griechisch und Hebraeisch aber hat er noch nicht angefangen, sondern sizt noch im Schreiben und rechnen in beyden letzten Stücken.¹⁶⁹

Dieses Schülerattest zeigt, dass sich die Lehrenden in Halle nicht bloß die Vermittlung des Lateinischen, sondern auch der deutschen Sprache zum Ziel gesetzt hatten. Die Studenten mussten erst diese Sprachen beherrschen, bevor sie mit den Sprachen der Bibel (Griechisch, Hebräisch) beginnen durften. Deutsch war hingegen in den 1700er Jahren für die griechischen Studenten am *Collegium Orientale* kein Unterrichtsfach gewesen. Die ungarischen und osmanischen Studenten zeigten

¹⁶⁸ Francke an Theophanović, 3. Oktober 1748, AFSt/H C 437: 3

¹⁶⁹ Siehe Roddes Gutachten für Franckes Sekretär Andreas Fabricius, vom 5. Mai 1751, AFSt/H C 437: 19.

nun allerdings einen gewissen Verdruss darüber, dass an der Universität in Halle zahlreiche theologische Kollegien nur in deutscher Sprache gehalten würden. Im 18. Jahrhundert war Deutsch als akademische Sprache auf dem Vormarsch. Sie beschwerten sich bei Callenberg, der sich deshalb entschloss, für die Migranten ein theologisches Kollegium in lateinischer Sprache anzubieten.¹⁷⁰

Was die Methode anbelangt, mit der den Migranten die Gelehrtensprache Latein beigebracht oder perfektioniert wurde, so liegt eine gewisse Kontinuität zu den 1700er Jahren vor. Die Lateinendidaktik war auf den Umgang mit der Heiligen Schrift fokussiert. Als Übung mussten die Studenten Bibelstellen ins Lateinische übersetzen und anschließend das Resultat mit der stilistisch für elegant erachteten lateinischen Bibeledition Sebastian Castellions (Basel 1551) abgleichen.¹⁷¹ Castellions Werke waren bereits für die Griechen im *Collegium Orientale* im Lateinunterricht herangezogen worden. So hatte Matthäos Lefas 1706 dem älteren Francke berichtet, dass er und seine griechischen Mitstudenten im Unterricht neben Klassikern wie Nepos, Terenz und Vergil auch die „sacris dialogis Castellonis“ studierten.¹⁷² Sowohl die Studenten, die sich nach ihrer Ankunft in Halle unmittelbar an der Universität einschrieben, als auch jene, die zunächst Schüler an der Latina waren und später an die Universität gingen, studierten meist Theologie (nur selten sind andere Fächer belegt, wie das Medizinstudium Csernanskys und Petalas' oder das Jurastudium des Stephanović).

Wie schon im Fall der Griechen, die am *Collegium Orientale* studiert hatten, war es etwas Seltenes, wenn es orthodoxe Studenten bis zum Hebräischunterricht schafften – in den 1740er Jahren gelang dies nur dem Musterschüler Georgiević. Die ehemaligen Jesuiten-Zöglinge Barbutović und Coleoceus erhielten hingegen von Callenberg persönlich Unterricht in der Lektüre des griechischen Neuen Testaments.¹⁷³ Auch über die Studieninhalte und -erfolge des Theophanović sind wir gut informiert. Er beschäftigte sich im November 1746 mit Freylinghausens *Grundlegung der Theologie*, mit der griechischen Grammatik und dem griechischen Neuen Testament, ein Mitstudent „lese mit ihm eine teutsche Geographie, zur Übung in

170 Die bei Callenberg vorsprechenden Studenten versicherten, „es würden aus HHH. [Ungarn] viele Studirens halber hieher kommen, wenn sie höreten, daß hier die Wissenschaften auch in lateinischer Sprache gelehret würden“ (Callenberg 1754, Bd. 2, S. 72); vgl. Callenberg 1759, Bd. 3, S. 2.

171 Callenberg riet Theophanović, dessen Deutschkenntnisse mittelmäßig waren, die „teutsche Bibel“ (also die Lutherbibel) ins Lateinische zu übersetzen und dann das Resultat mit Castellions zu vergleichen („und sein Latein hernach aus der lateinischen Übersetzung des Castellions zu verbessern“), s. Callenberg 1750, Bd. 1, S. 35. Zu Theophanovićs Deutschkenntnissen Francke an Theophanović, 25. April 1749, AFSt/H C 437: 10.

172 Also Castellions *Dialogorum sacrorum libri quator*; s. Beleg oben, S. 219.

173 Zum Hebräischunterricht Callenberg 1759, Bd. 3, S. 43. Zur Lektüre des Neuen Testaments ebd., S. 30.

dieser Sprache“. Insgesamt habe er „sich bisher im Studiren übernommen, und seine Gesundheit nicht wenig geschwächt“.174 Der kräftezehrende Studieneifer Theophanovićs wurde gelobt, ähnlich wie jener des einstmaligen Student Todorski, über den Callenberg verzückt schrieb:

Des morgens ist er um 4. Uhr aufgestanden, und den gantzen Tag keine Stunde müßig gewesen. Sogar in den unmittelbaren Stunden nach Tisch hat er mehrentheils studirt. Da man ihn einige mal deswegen erinnert, und zugeredet, seiner Gesundheit wahr zu nehmen, es sey nicht gut; so antwortete er lächelnd: das ist eine Regel für die Teutschen, nicht aber für die Russen.¹⁷⁵

Wie schon im Falle der Migranten aus dem Osmanischen Reich, die am *Collegium Orientale* studiert hatten, ist davon abzuraten, die Frage nach Erfolg oder Misserfolg des vorliegenden Migrationsregimes auf die Charakterstärken und -schwächen oder auf die Leistungsfähigkeit der Studenten zurückzuführen. Eher sind erneut Gründe in Erwägung zu ziehen, die mit den strukturellen Rahmenbedingungen der Migration und mit den Freiräumen in der Aushandlung von Normen zusammenhängen. Die Studenten kamen überwiegend aus ungarischen Gebieten und waren Teil der Netzwerke, die die Hallenser Pietisten dort aufgebaut hatten. Sie migrierten also aus Habsburger in Preußisches Territorium. Eine weitere Gruppe von Studenten war aus der Walachei eingereist oder hatte sich, wie die Thessalieten Petalas, zuvor in Bukarest aufgehalten. Die Studenten stammten dieses Mal also aus dem Habsburger Reich oder aus osmanischen Territorien, die daran angrenzten. Die Kommunikation mit den Eltern und anderen Obsorgenden im Ursprungsort gestaltete sich deshalb leichter als in den 1700er Jahren. Diese Kommunikation trug entscheidend dazu bei, dass ein normativer Konsens zwischen Migranten und Ortsansässigen in Halle entstehen konnte. Auch die Nähe zu Leipzig, wohin saisonal zu Messezeiten Händler aus dem Osmanischen Reich migrierten (v.a. nach dem Frieden von 1718), bot Vorteile für den Transport von Menschen, Büchern und Briefen und erleichterte die mit dem untersuchten Migrationsregime verbundene Kommunikation.

Zum Erfolg des Migrationsregimes trug dieses Mal entscheidend bei, dass der hohe orthodoxe Klerus in Ungarn die Migration der Studenten nach Halle guthieß und aktiv unterstützte. Zahlreiche Absolventen machten nach ihrer Rückkehr in ihren Ursprungsterritorien Karriere (als Klosteräbte oder Lehrer). Die Information, dass Theophanović dem orthodoxen Klerus auf der Karlowitzer Synode von 1749

174 Callenberg 1750, Bd. 1, S. 22.

175 Callenberg 1759, Bd. 3, S. 73. Siehe auch das Lob für den Fleiß, mit dem der Student Todorski die theologischen Kollegien besuchte und sich (auch durch fleißige Zusatzarbeit auf der Stube) das Hebräische, Griechische und Deutsche aneignete, ebd., S. 64–67.

über die orthodoxen Studenten in Halle Bericht erstattete, vergegenwärtigt, dass die Verbindungen zwischen Halle und der ungarisch-serbischen Kirche einen offiziellen Charakter besaßen oder erhalten hatten.¹⁷⁶

Ungarn stellte innerhalb der Habsburger Territorien, was die Vielfalt und das Zusammenleben verschiedener Konfessionen und Konfessionskulturen anbelangt, ein Unikum dar. Den dortigen orthodoxen und selbst den protestantischen Konfessionen konzedierte die Kaiser aus Wien Freiheiten, die in anderen Territorien der Habsburger undenkbar gewesen wären; etwa in den Erblanden, wo man bis ins vorangeschrittene 18. Jahrhundert die Herstellung konfessioneller Homogenität anstrebte. Die tief verankerte Multikonfessionalität Ungarns, das zum Großteil erst in der jüngeren Vergangenheit von den Osmanen erobert worden war, bot einen fruchtbaren Boden, auf dem die Hallenser Pietisten Fuß fassen und Netzwerke errichten konnten. Welches Ausmaß an Kooperationsbereitschaft auf orthodoxer Seite vorhanden war, zeigt das Projekt, eine pietistische Lehrkraft auf den Athos zu entsenden, das zeitgleich zur größten Blütezeit des Migrationsregimes orthodoxer Studenten in Halle Gestalt annahm.

E Die Initiative zur Entsendung einer pietistischen Lehrkraft auf den Athos

Es gibt keinen eindeutigen Hinweis dafür, dass die monastischen Institutionen auf dem Athos oder die Kirchenleitung in Konstantinopel dem Projekt, eine in Halle ausgebildete Lehrkraft auf den Heiligen Berg zu schicken, tatsächlich positiv gegenüberstanden. Bereits ein Jahrhundert zuvor, in den 1640er Jahren, hatten die Jesuiten, ebenfalls mit lokaler Unterstützung, sich erfolglos bemüht, eine Bildungs- und Missionsanstalt auf dem Heiligen Berg zu gründen. Schon damals war die Haltung der klerikalen Entscheidungsträger auf dem Athos von Ambivalenzen geprägt und schwankte zwischen Zustimmung und Ablehnung.¹⁷⁷

Dennoch scheinen zumindest einzelne Mönche vom Kloster Vatopedi, aus dem die Initiative zur Gründung der Athos-Akademie (der *Athoniada Scholi*) hervorging, die Kooperation mit Halle gesucht zu haben. Zeitlich koinzidierten die Verhandlungen über die Entsendung der Lehrkraft aus Halle mit der Gründung der Akademie auf dem Athos, die im Dezember 1749 erfolgte und die im Mai 1750 vom Patriarchen in Konstantinopel Kyrillos V. (r. 1748–1751) mit Privilegien ausgestattet wurde. Die Akademie wurde auf Betreiben der Mönche des Klosters Vatopedi und vor allem ihres Protohegumenos Meletios gegründet und in einem Gebäude auf

¹⁷⁶ Winter 1954, S. 170.

¹⁷⁷ Hofmann 1939.

einer Anhöhe in der Nähe des Klosters untergebracht. Die in der Akademie zumindest ab dem Direktorat von Evgenios Voulgaris, der im Juli 1753 die Leitung übernahm, stattfindende Öffnung gegenüber westeuropäischen Denktraditionen und aufklärerischen Denkern wie Christian Wolff, René Descartes und John Locke und gegenüber den Naturwissenschaften zeugt von der Erneuerungsbereitschaft der involvierten Akteure.¹⁷⁸ Die Akademie, an der auch die lateinische Sprache und Literatur unterrichtet wurde, stand wohlgerne nicht nur Angehörigen der Mönchskongregationen des Athos, sondern allen interessierten (männlichen) Klerikern und Laien offen.¹⁷⁹ Allerdings stießen Voulgaris' Lehrmethoden und -inhalte auch auf starken Widerspruch. Zu seinen Widersachern zählten auch Lehrkräfte, die seit der Gründung im Akademie-Vorhaben involviert waren (wie Neophytos Kafsokalyvitis oder Panajotis Palamas). Voulgaris wurde 1759 zum Rücktritt von seinem Posten gezwungen. Es ist also davon auszugehen, dass die Pläne zur Öffnung nach Westen (und damit auch nach Halle) von Anfang an hochumstritten waren.

Ins Rollen gebracht wurden die Verhandlungen zur Entsendung eines Hallenser Lehrers von dem serbischen Kaufmann Alexios Laczkovius aus Peterwardein und einem Vatopedi-Mönch namens Joseph, dem Beichtvater des Metropoliten von Karlowitz Arsenije IV. Jovanović (r. 1737–1748). Laczkovius, der aus geschäftlichen Gründen in Leipzig war, kam mit dem Mönch am 4. Mai 1747 unangekündigt zu einem Besuch nach Glaucha. Da Callenberg gerade abwesend war, wurden die Gäste von Theophanović herumgeführt. Die beiden wollten Callenberg den Vorschlag zur Entsendung einer Lehrkraft auf den Athos unterbreiten und hatten offensichtlich auch vor, die pietistischen Schulanstalten zu inspizieren.¹⁸⁰

Im Gespräch mit Theophanović ging der Mönch Joseph, der zusammen mit seinem Bruder, der ebenfalls dem Vatopedi-Kloster angehöre, und weiteren „jüngeren Mönchen“ die Initiative gestartet hatte, sogleich auf die Kernfragen ein, die auch in der Folgezeit die Verhandlungen beherrschten. Diese Fragen betrafen die notwendigen sprachlichen Kompetenzen des zu entsendenden Dozenten, dann ob dieser an die strengen Fastenregeln der Mönche gebunden sein solle, ferner die

178 Zur *Athoniada* und v.a. zu ihrer ideengeschichtlichen Bedeutung Angelou 1963; Kitromilides 1996, 2018.

179 An der *Athoniada* studierten Protagonisten der neugriechischen Aufklärung, wie Iosipos Moisiodax, Christodoulos Pamplekis und Athanasios Parios (Kitromilides 1992, S. 30 ff; ders., 2018, S. 56 f.; Speake 2002, S. 136–138).

180 Laczkovius machte sich bei der Führung durch die pietistischen Schulanstalten Notizen: Theophanović „habe sie auf dem Waysenhouse, besonders in allen Schulclassen desselben, auch auf dem Pädagogio, herumgeführt; da sich der Kaufmann vieles davon aufgeschrieben“ (Callenberg 1750, Bd. 1, S. 33). Zum Besuch des Laczkovius und Josephs in Halle Moennig 1999, S. 46 ff.

Frage nach der Höhe und Finanzierung seines Gehalts.¹⁸¹ Wegen der Gehaltsfrage wollte man sich um Subventionen „bei den griechischen Kaufleuten bewerben“, wobei Laczkovius bereits seinen Beitrag zugesagt hatte. Zudem versicherte Joseph, dass er die deutsche Lehrkraft persönlich zum Athos begleiten und in Karyes, der ‚Hauptstadt‘ des Athos, abliefern werde. Auch wollte er sich dafür einsetzen, dass der Dozent Fleisch essen dürfe, was den Mönchen strengstens untersagt war.

Callenberg, der nach seiner Rückkehr nach Halle von Theophanović ausführlich über den Besuch und die Vorschläge Josephs informiert worden war, scheint es sehr ernst mit der Sache gewesen zu sein. Sogleich sandte er seinen Missionaren Schultz und Bennewitz nach Polen „Instructionen“, wonach sie sich nach Peterwardein begeben sollten, um mit Laczkovius und dem Mönch Joseph Kontakt aufzunehmen. Auf ihrer Mission nach Ungarn bekamen die beiden – wie oben gezeigt – auch Gelegenheit, orthodoxe Studenten für Halle zu rekrutieren. Der Bericht, den Schultz über seinen Aufenthalt in Peterwardein (November 1747) ablieferte, zeigt deutlich, dass auch der ortsansässige Klerus und der Reformpädagoge Csernansky im Athos-Projekt involviert waren und zusammen mit Laczkovius und dem Mönch Joseph als Brückenköpfe zwischen Halle und dem Athos fungierten.¹⁸² Auch den Direktor Francke hatte man in der Angelegenheit aus Peterwardein angeschrieben.¹⁸³

Am 9. November 1747 wollten Schultz und Bennewitz beim Metropolit von Karlowitz Arsenius IV. vorsprechen. Sie erhielten jedoch keine Audienz, weil dieser „seinen Geburtstag feyerte“. Stattdessen besuchten sie dort den „Pater Joseph vom Berg Athos, der des hiesigen Patriarchen [also Arsenius IV.] Beichtvater ist“.¹⁸⁴ Danach zogen die beiden pietistischen Missionare nach Peterwardein weiter. Mit dem Mönch Joseph, dem Händler Laczkovius und dem Schulrektor Csernansky führten sie am 19. November in Peterwardein Verhandlungen. Die orthodoxen Partner zeigten sich enttäuscht, weil sie davon ausgegangen waren, dass die aus Halle Angereisten jene Personen seien, die als Lehrer sogleich auf den Athos geschickt werden sollten. Schultz und Bennewitz beteuerten jedoch, dass sie nur bevollmächtigt waren, die Verhandlungen fortzusetzen.¹⁸⁵ Auch diese Reaktion der

181 Callenberg 1750, Bd. 1, S. 32–34.

182 Vgl. Schultz 1772, S. 219–230 und *Notata aus den Gesprächen H. Schulzen, Missionario ad Iudaeos, das verlangte subiectum auf dem Berg Athos betr[effend]*, ohne Datum, AFSt/M 2 B3: 14.

183 „Gestern erhielten ein Schreiben aus Peterwaradin, darinnen für die Griechen auf dem Heiligen Berge Athos ein geschickter Mann verlanget wird, der eine Schule nach der hiesigen Einrichtung bey ihnen anlegen solle“ (Brief von Francke an Samuel Theodor Albinus, 16. August 1747, AFSt/M 1 E 8 : 98).

184 Schultz 1772, S. 219 f.

185 Ebd., S. 230.

Verhandlungspartner in Peterwardein zeigt, dass es der griechisch-orthodoxen Seite mit dem Vorhaben sehr ernst war. Der Mönch Joseph verfolgte zudem offensichtlich das Ziel, die auf dem Athos zu gründende Schule nach dem Vorbild der Hallenser Schulanstalten einzurichten. Schultz schreibt darüber, dass Joseph „die Anstalten des Waysenhauses gesehen; die gefallen ihm so wohl, daß er ein Verlangen trägt, sein Closter zu einer solchen Schul-Anstalt einzurichten“ – eine für die Hallenser Pietisten schmeichelhafte und unterstützungswürdige Absicht.¹⁸⁶

Man sprach in Peterwardein weiter über das Gehalt, das sich auf jährlich 180 Taler oder 150 fl. belaufen sollte, über die Fächer und Sprachen, die der Kandidat unterrichten solle („Theologie, Kirchen-Geschichte, hebräische, griechische und lateinische Sprache“). Es war die griechisch-orthodoxe Seite, die erneut auf die strengen Fastengebote der Mönche zu sprechen kam, von denen man – mit interkonfessionellem Fingerspitzengefühl – den protestantischen Lehrer befreien wollte. Er dürfe „nach Belieben Fleisch essen; doch nicht im Closter, sondern in einem Städtlein eine halbe Stunde weit von demselben“. Taktlos und deplaziert war an dieser Stelle Schultzes Entgegnung, der sich über das Fasten der Mönche und das Verbot, auf dem Athos (weibliche) Nutztiere zu halten, lustig machte und fragte: „wer denn denen Sperlingen und Schwalben [...] die Erlaubniß gebe, in ihren Clöstern herum zu hüpfen? Ob sie nicht auch ein Verbot darauf legen könnten?“. ¹⁸⁷ Die Emissäre aus Halle wurden abschließend gebeten, nach ihrer Rückkehr sogleich Francke und Callenberg um eine zügige Vorantreibung des Unterfangens zu bitten. Die Ungarnreisenden brachten Callenberg auch einen Kupferstich vom Vatopedi-Kloster mit: ein Geschenk vom Mönch Joseph.¹⁸⁸

Machte sich die orthodoxe Verhandlungspartei v. a. über die Frage des Gehalts und des Fleischkonsums der Lehrkraft Sorgen, so bereitete den Hallenser Pietisten eher die Frage der Sprachkenntnisse Kopfzerbrechen, hatte man doch gehört, dass

186 Ebd., S. 229.

187 Ebd. Der Bericht, den Schultz in der Schrift *Der Leitungen des Höchsten* von den Gesprächen in Peterwardein gibt, stimmt inhaltlich weitgehend mit dem Protokoll überein, das zu einem Gespräch Callenbergs mit Schultz über seine Missionsreise nach Ungarn unmittelbar nach dessen Rückkehr angefertigt wurde: *Notata aus den Gesprächen H. Schulzen, Missionario ad Iudaeos, das verlangte subiectum auf dem Berg Athos betr[effend]*., ohne Datum, AFSt/M 2 B3: 14. Auch hier liest man, dass es darum ging, auf dem Athos eine „Schule nach dem Fuß des hiesigen Waysenhauses“ einzurichten. Die Orthodoxen hätten als Erfordernis an den Kandidaten sogar verlangt, dass er „der Augsbürgischen Confession zugethan sey“. Im Hinblick auf die Fastengebote der Mönche heißt es hier hingegen: „Wird erfordert, daß er sich accomodire mit den Fasten Speisen der Mönche vorlieb zu nehmen, in dem auf dem Berge Athos in den Clöstern auch nicht einmal für Freunde Fleisch gekocht oder Butter gegessen werde, sondern alles werde mit Öhl gekocht. In dem [Hauß] muß er auch die dortige (doch eben nicht die Münchs-) Kleidung annehmen, welche auch ein Stutzbart gehört“.

188 Callenberg 1754, Bd., 2, S. 3.

die Mönche und Schüler auf dem Athos vor allem Neugriechisch und Serbisch sprächen.¹⁸⁹ Man hatte sich schon auf Details geeinigt, etwa bezüglich der Finanzierung der Anreise des auszuwählenden Kandidaten bis Peterwardein (die Hallenser sollten zunächst die Reisekosten vorschießen, würden das Geld aber dann von orthodoxer Seite erstattet bekommen). Auch wurde die Verabredung getroffen, dass bis zur Leipziger Ostermesse 1748 der Kandidat bereitstehen sollte. Es kam ferner zu einem weiteren Aufenthalt des Laczkovius in Halle (im Mai 1748), der dieses Mal von Callenberg persönlich empfangen wurde.¹⁹⁰ Dennoch war dem Unternehmen kein Erfolg beschert. Francke, der noch kurz zuvor euphorisch vom Projekt auf dem Athos und von den Verhandlungsdetails berichtet hatte, äußerte sich im März 1749 bereits skeptisch:

Wegen des vorm Jahr gemeldeten von den Mönchen auf dem Berg Athos geschehenen Antrags ist noch keine weitere Antwort eingelaufen [...] und scheint sich wohl die Sache, die ohne dem großen Schwierigkeiten unterworfen wäre, wenigstens vor itzo zu zerschlagen.¹⁹¹

Für das Scheitern des Unterfangens mögen Berichterstattungen und Falschmeldungen in deutschen Journalen mitverantwortlich gewesen sein (das Unternehmen sollte auf Wunsch der Mönche geheim gehalten werden).¹⁹² So berichtete die *Berlinische Bibliothek* vom Vorhaben und dass der Hallenser Theologieprofessor Siegmund Jakob Baumgarten (1706–1757) bereits mit den Athoniten in Verhandlung stehe, wobei ein gleichlautender Bericht auch in den *Acta Historico-Ecclesiastica* abgedruckt wurde.¹⁹³ Callenberg war erzürnt über diese Indiskretion und be-

189 „Einige dieser Mönche reden Neu-Griechisch, als die dortige Lands-Sprache, alt-Griechisch, als die Gelehrten-Sprache, und Rascianisch oder Raitzisch als die National-Sprache zu gleich, einige nur neu-Griechisch, einige neu Griechisch und Alt-Griechisch, einige nur Raitzisch“ (ebd.).

190 Callenberg 1754, Bd. 2, S. 13f.

191 Francke, Bericht für das Jahr 1748 an die Missionare in Tranquebar und Madras, 17. Februar 1749, AFSt/M 3 M 3: 3b, fol. 5v. Der Bericht für das Jahr 1747 hatte hingegen bekanntgegeben, dass die Mönche „eine Lateinische Schule nach dem Fuß des hiesigen Waysenhauses anzurichten willens sey[en] und daher um ein subjectum bitten lasse[n], welches der Augsburgischen Confession zu gethan und der hiesigen Einrichtung völlig kundig, mithin im Stande sey, selbige dorten einzuführen“ (Francke, 4. März 1748, AFSt/M 3 M 3: 4).

192 „Sonst soll die Sache aufs möglichste geheim gehalten werden“ (*Notata aus den Gesprächen H. Schulzen, Missionario ad Iudaeos, das verlangte subiectum auf dem Berg Athos betr.*, ohne Datum, AFSt/M 2 B3: 14).

193 „Von hieraus [aus Halle] wird uns berichtet, daß die griechischen Christen auf dem Gebürge Athos in Macedonien von dem Hr. D. Baumgarten einen geschickten Mann verlanget haben, der sie in der Weltweisheit und Gottesgelehrsamkeit unterrichten sollte. Sie sind geneigt ihm jährlich hundert und fünfzig bis zweyhundert Thaler zu geben und überdem selbigen in allem, auch sogar in der Kleidung freyzuhalten. [...] Es soll sich auch schon ein Candidat in der Theologie gefunden

schwerte sich bei den Herausgebern der Journale. Er beschuldigte Baumgarten, dass die Presse durch seine Verlautbarungen davon Wind bekommen habe. Zumindest aus Sicht der Pietisten wirkten sich diese Indiskretionen auf das Projekt sehr negativ aus.¹⁹⁴

Das in den vorigen Kapitelabschnitten dargestellte Migrationsregime, das seit den späten 1730er Jahren mehr als 20 Studenten orthodoxen Bekenntnisses in die Saalestadt geführt hatte und 1747/1748 seinen Höhepunkt erreichte, war ein erfolgreiches interkonfessionelles Projekt. Ohne die Erfolge dieses Migrationsregimes wären die Verhandlungen um die Entsendung eines Hallenser Dozenten auf den Athos gar nicht zu denken. Der Vertrauensvorschuss, der von beiden Seiten aufgebracht wurde, die Tatsache, dass zumindest manche Mönche auf dem fernen Athos ein positives Bild von den pietistischen Schulanstalten in Halle gewonnen hatten, erklären sich auch vor dem Hintergrund dieser Erfolgsgeschichte.¹⁹⁵

haben“ (*Berlinische Bibliothek* 1748, Bd. 2, S. 530 f.); vgl. *Acta Historico Ecclesiastica* Bd. 13, Weimar 1749, S. 311 und Angelou 1963, S. 91 f.

194 „Nachdem unser I[ieber]. H[err]. D[oktor]. B[aumgarten]. die Sache von dem Berg Athos in Berlin zu ruchbar gemacht, daß sie hernach in die Journale gekommen; u. zwar mit unrichtigen Umständen; (indem man sich nicht an Ihn in dieser Sache adressiert hat) so ist dieses gantze geschäfte unterbrochen“ (Callenberg an Bartholomäi, 9.3. 1751, FB Gotha, Chart. A 947, fol. 430r). Bartholomäi war Herausgeber der *Acta Historico-Ecclesiastica*.

195 Angelou 1963 geht hingegen davon aus, dass Polyeidis, der nachweislich mit den Pietisten in Kontakt stand und sich in Halle aufgehalten hatte, für die Vermittlungsversuche zwischen Halle und der Athos-Akademie verantwortlich war. Für eine direkte Beteiligung des Polyeidis konnte in den hier ausgewerteten Quellen jedoch keinerlei Hinweis gefunden werden.

Kap. III Wissenstransfer – Studenten als Wissensträger und Wissensübermittler

Die Pietisten nutzen, ähnlich wie ihre katholischen Konkurrenten, ihre Missionsnetzwerke im nahen und fernen Orient zur Sammlung von Wissen. Die ab 1706 entstehenden Niederlassungen der dänisch-halleschen Mission auf dem indischen Subkontinent, in Madras und Tranquebar, wurden – so wie die jesuitischen Missionen in Indien – zur Schleuse, über die Wissen und gelehrte Objekte nach Halle vermittelt wurden. Der missionarische Wissenstransfer leistete wichtige Beiträge u. a. für die Naturerforschung, die Zoologie, die Sprachwissenschaften und die Ethnologie.¹

Ähnliche epistemische Funktionen erfüllten auch die Expeditionen pietistischer Missionare ins Osmanische Reich, etwa jene Heinrich Wilhelm Ludolfs (1698–1699) oder Anhard Adelungs und seiner Gefährten (1700–1705) oder später die Orientreise von Stephan Schultz und Albrecht Friedrich Woltersdorf (1752–1756). Ludolf leistete nicht bloß grundlegende Beiträge bei der Errichtung einer Infrastruktur, die die Kommunikation und Migration zwischen Konstantinopel und Halle ermöglichte. Er versorgte die pietistischen Netzwerke während und nach seiner Orientreise auch mit Wissen, z. B. über die neugriechische Sprache, über die Topographie der Heiligen Stätten in Jerusalem oder anderer Orte Palästinas.²

Ein solcher Wissenstransfer aus entfernten missionarischen Räumen war voraussetzungsreich und mit einem beträchtlichen Aufwand verbunden. Das Wissen, das auf solchen Kanälen aus dem Osmanischen Reich, aus Amerika oder aus Indien in die Saalestadt gelangte, war zudem schwer überprüfbar. Dass sich zwischen 1703 und 1707 und erneut in den 1730er bis 1750er Jahren zahlreiche orthodoxe Migranten aus dem Osmanischen Reich oder aus daran angrenzenden Regionen zum Studium in Halle aufhielten, muss vor diesem Hintergrund als Situation begriffen werden, die große epistemische Chancen barg. Wie schon im Falle des

1 Zur wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung der dänisch-halleschen Mission s. Trepp 2010, Klosterberg/Liebau/Nehring 2010; Ruhland 2018. Zur Bedeutung nicht-europäischer Missionsgebiete für die Naturerforschung im Jesuitenorden allgemein Friedrich 2016, S. 341–355 und im Hinblick auf Indien Lederle 2009, S. 242 ff. Zur wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung von Missionaren, die periodisch erscheinende Missionsjournale mit Informationen aus den Missionsgebieten versorgten, s. die Beiträge in Friedrich/Schunke 2017.

2 Siehe oben sowie Schröder-Kahnt 2018. Zur Orientreise von Schultz und Woltersdorf Haas 2018. Haas untersucht auch gelehrte Objekte, die Schultze aus dem Osmanischen Reich mitbrachte und die heute in der Wunder- und Naturalienkammer in den Franckeschen Stiftungen aufbewahrt werden, etwa eine hölzerne Hand aus einer byzantinischen Kirche in Konstantinopel und ein Grundrissplan der Grabeskirche, s. ebd., S. 76, 82 f.

Migrationsregimes der Almosenfahrer tritt somit die Beteiligung von Migranten in Verfahren der Produktion von Wissen über entfernte Räume als konstitutives Element in Erscheinung.

Welche epistemische Rolle spielten griechisch-orthodoxe Studenten in den pietistischen Forschungseinrichtungen und Wissensstandorten in Halle? Anhand von drei Aspekten soll nun die enorme wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung des Migrationsregimes der Studenten herausgearbeitet werden: I.) Der Art und Weise, wie Griechisch-Orthodoxe in laufende wissenschaftliche Projekte, in Lehre und Forschung, eingespannt wurden; II.) der Wissensbestände, die die Migranten am Ursprungsort vor ihrer Migration erworben hatten und die sie in die pietistischen Wissenskanäle einspeisten; III.) inwiefern das pietistische Ideal einer Verflechtung von Bildung und Frömmigkeit im Wissenstransfer als Filter fungierte.

(I.) Die Beteiligung von griechisch-orthodoxen Migranten an wissenschaftlichen Projekten ist für das *Collegium Orientale* ungleich besser erforscht, als im Falle der zweiten Phase des Migrationsregimes ab den 1730er Jahren. Erklärungsgrund hierfür ist die bessere Überlieferungslage zum *Collegium Orientale*. In der zweiten Phase war das *Institutum Judaicum et Mohammedicum* der Ort, an dem Wissen zu den *studia orientalia* im Allgemeinen und zu den Ostorthodoxen im Besonderen gesammelt wurde. Was die interne Kommunikation und den nichtpublizierten Schriftverkehr anbelangt, haben sich zu Callenbergs Institut weniger Quellen erhalten als zum *Collegium Orientale*. Dass Callenberg gezielt Fragen an die serbischen Studenten aus Ungarn richtete, um von ihrem Wissen zu profitieren, darf jedoch als gesichert gelten.³ Auch anhand seiner Interaktion mit dem syrisch-orthodoxen Migranten Carolus Rali Dadichi sind epistemische Verfahren rekonstruierbar, wie das Sammeln von mündlich mitgeteiltem Wissen in einem Notizbuch oder die tabellarische Anordnung des dabei erzielten Wissens.⁴

Wir sahen, dass das *Collegium Orientale* als akademisches Prestigeprojekt der Pietisten mehrere ambitionierte Aufgabengebiete ins Auge fasste: v. a. die auf der Kenntnis der Sprachen des Orients basierende bibelwissenschaftliche Forschung, die Ausbildung einer neuen Bildungselite und die Sammlung von Wissen, das Missionsprojekten dienlich sein sollte. Die griechischen Studenten leisteten für alle drei Gebiete wertvolle Beiträge. Einige von ihnen wurden an der Redaktion des neugriechisch-altgriechischen Neuen Testaments beteiligt, das 1710 in Halle gedruckt wurde. Sie überarbeiteten hierfür die ludolfsche Ausgabe von 1703 (Abb. 4).⁵

³ Callenberg befragte beispielsweise den Studenten Theophanović und den Kaufmann Laczkovius nach Reiserouten ins Osmanische Reich (s. Callenberg 1750, Bd. 1, S. 34f.; ders. 1754, Bd. 2, S. 14).

⁴ Zu Callenberg und Dadichi oben S. 234f. Zu der Verwendung von Tabellen unten S. 438ff.

⁵ Ein Exemplar der Londoner Ausgabe des Neuen Testaments von 1703, das in Halle aufbewahrt wird, weist griechische Korrekturen und Annotationen auf. Es dürfte sich um das Exemplar han-

Der 'Musterschüler' Anastasios Michail notierte seine Kommentare und v.a. orthographische Korrekturvorschläge zu dieser Ausgabe auf durchgeschossenen weissen Blättern. Mit der Unterstützung des Muttersprachlers Anastasios Michael entstand auch eine Grammatik des Neugriechischen, die 1705 in Jena gedruckt wurde.⁶

Solche Früchte des *Collegium Orientale* stechen hervor, weil sie als gedruckte Publikationen ihren Beitrag auf dem Markt des gelehrten Wissensaustauschs leisteten. Der Anteil, den die griechischen Studenten an der Edition des Neuen Testaments hatten, wurde im Vorwort dieser gedruckten Schrift lobend erwähnt.⁷ Der Veröffentlichung von gelehrten Schriften gingen jedoch das Sammeln und die Anordnung von Wissen in nichtgedruckten Medien voraus (etwa in Briefen, Exzerptheften und Notizbüchern). Ein Merkmal frühneuzeitlicher Gelehrsamkeit war es, der Sammlung von Wissen, gewissermaßen der Vorstufe zur Erlangung von Forschungsergebnissen, viel Bedeutung beizumessen, selbst wenn die Ergebnisse letztlich nie im Druck erschienen.⁸ Migranten konnten gerade für diesen Arbeitsschritt wertvolle Beiträge liefern. Am Beispiel eines Notizbuchs, das Callenberg in seiner frühen Hallenser Schaffensphase mit Wissen befüllte, das ihm der Arabischlehrer und Syrer Dadichi mündlich zur Verfügung stellte, lässt sich erahnen, wie Migranten neues Wissen zur orthodoxen Konfessionskultur und zu anderen ostchristlichen Konfessionen bereitstellten. Es haben sich leider keine solchen Medien gelehrter Wissensverzeichnung erhalten, die die Rolle der Griechen am *Collegium Orientale* beim Sammeln von Wissen dokumentieren könnten. Die Briefe Ludolfs an Francke vergegenwärtigen immerhin, wie der Erfurter den späteren Hallenser Studenten Serapheim in London mit Fragen zur griechischen Kirche

deln, mit dem Anastasios Michail gearbeitet hat: *Η καινή Διαθήκη του Κυρίου και Σωτήρος ημών Ιησού Χριστού [...] παρά του εν Ιερομονάχοις Μάξιμου του Καλλιουπολίτου, και νυν αυθίς τυπόθεισα διόρθωσει Σεραφείμ Ιερομονάχου του Μιτυληναίου*, London 1703 (Bibliothek Franckesche Stiftungen, Signatur 53 I 6).

⁶ *Brevia linguae ΡΩΜΑΙΚΗ Graecae vulgaris elementa* [etc.], Jena 1705; vgl. Moennig 1998, S. 312. Der Autor dieses Werks war der Informator der griechischen Studenten Johannes Tribbechow. Anastasios Michail, dem es zur Durchsicht vorgelegt wurde, verfasste ein Schreiben mit Korrekturvorschlägen, das Tribbechow zweisprachig (lateinisch-neugriechisch) in seiner *Brevia linguae* mit abdrucken ließ (ebd., unpag., E4v-F5v).

⁷ Siehe die Erwähnung von Anastasios Michail, aber auch von Liverios Kolettis im Vorwort, das von August Hermann Francke verfasst wurde, wie oben S. 205, Anm. 116.

⁸ Zu epistemischen Praktiken von Gelehrten, die nichts oder wenig publizierten Mulsow 2012; Miller 2015.

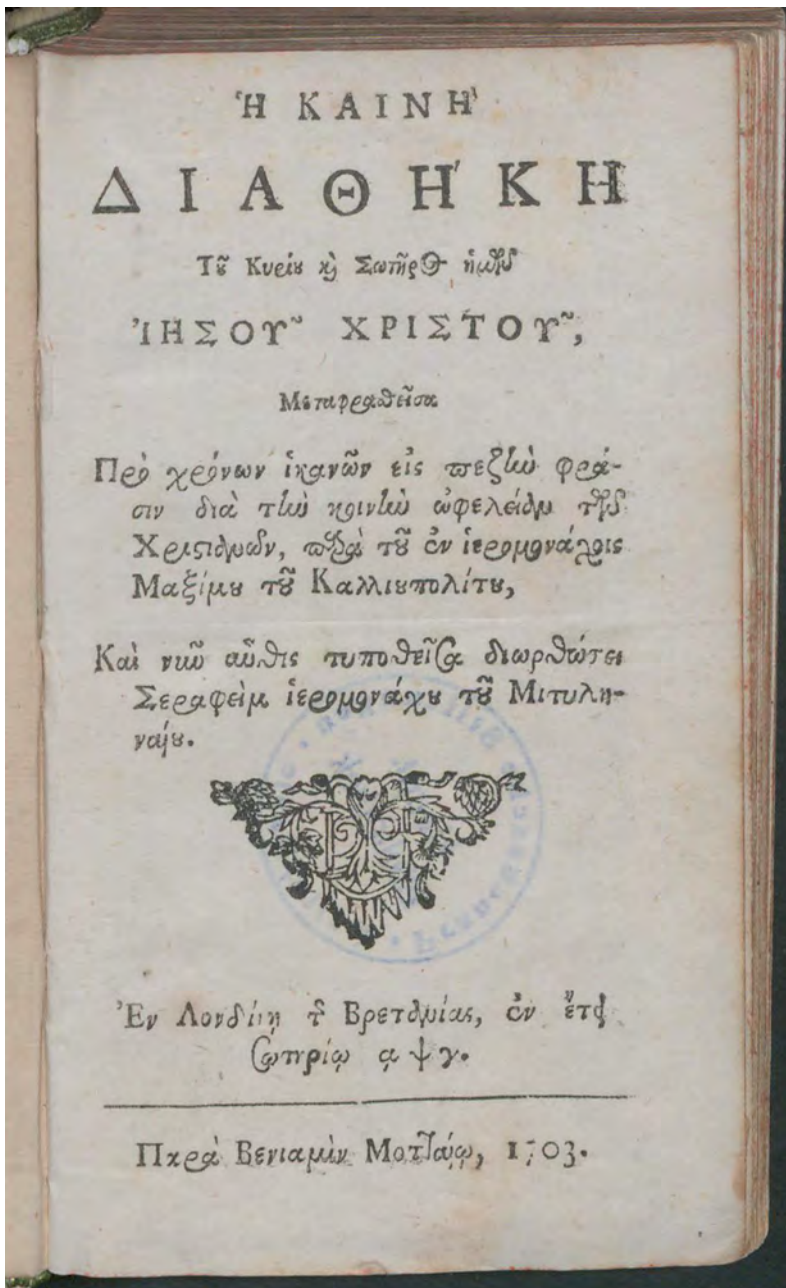


Abb. 4: Titelblatt des Neuen Testaments (London 1703), das von Heinrich Wilhelm Ludolf herausgegeben wurde.

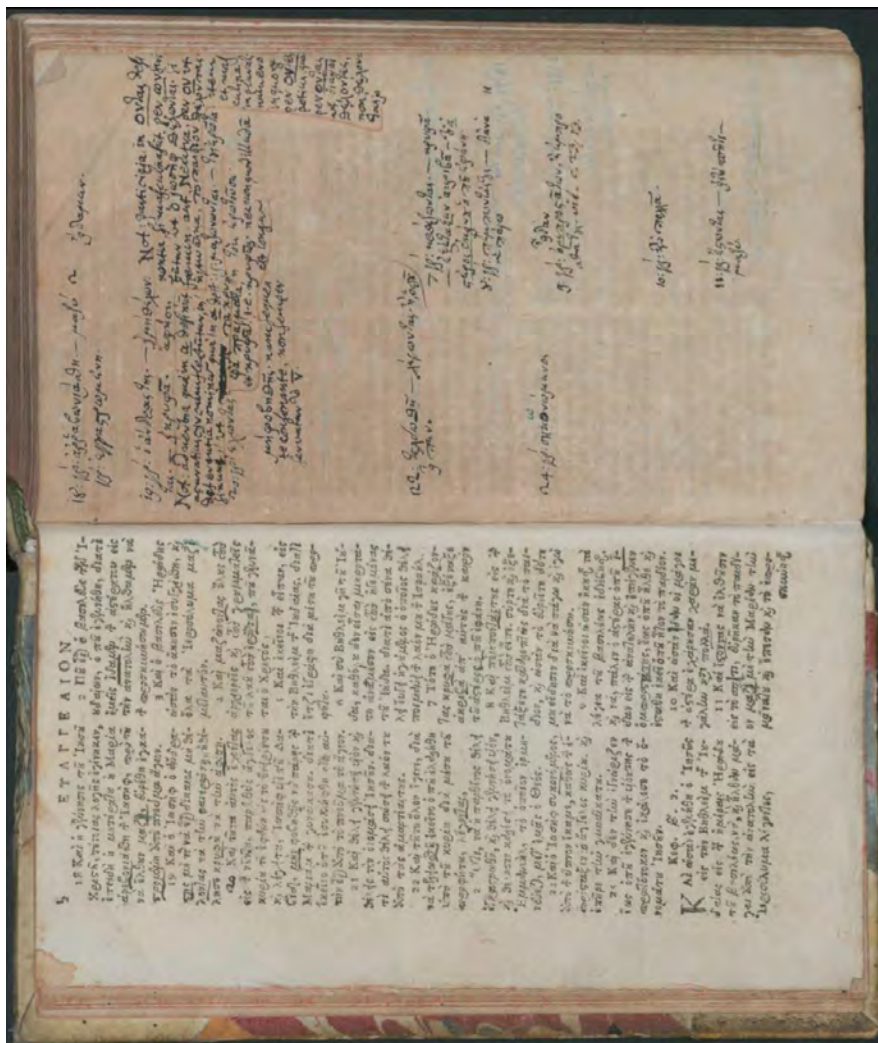


Abb. 5: Korrekturen am ludolfischen Neuen Testament (London 1703) (links); Korrekturen auf durchgeschossenem Blatt (rechts).

konfrontierte. Diese zielten sehr praktisch auf Möglichkeiten ab, unter den Griechen Mission zu betreiben.⁹

9 Ludolf hatte Serapheim zur Machtfülle des Patriarchen befragt, worauf dieser ihm antwortete, „daß ein redlicher mann im Patriarchate mehr von den Metropolitnen selbst als von den Türken zu

Serapheim wurde auch langfristig in epistemische Projekte eingespannt. Ludolf hatte ihn für die Vorbereitung einer neugriechischen Übersetzung des Neuen Testaments engagiert, die auf der Edition von Maximos Kallioupolitis (Genf 1638) gründete und in London im April 1703 in den Druck kam. In der Überzeugung, dass die Erweckung der griechischen Kirche und ihre Bekehrung zum wahren Kern des Christentums letztendlich nur durch Konfessionsverwandte erfolgreich angestoßen werden könne, ließ Ludolf den Mitylenier Serapheim das Vorwort zu dieser Bibledition verfassen.¹⁰ Als Brotgeber des jungen Griechen war sich der Erfurter seines Einflusses auf ihn sehr bewusst. Zur Finanzierung des Drucks sammelte Ludolf in London Spenden von Mitglieder der *Society for Promoting Christian Knowledge*.¹¹

Serapheim entschloss sich in seinem Vorwort zur besagten neugriechischen Bibledition, die Ignoranz offen anzuprangern, die beim niederen und zuweilen sogar beim höheren griechisch-orthodoxen Klerus anzutreffen sei. Er kritisierte zudem, dass die griechischen Geistlichen völlig desinteressiert seien, den Gläubigen das Wort Gottes besser nahe- und beizubringen. Ob diese Kritikpunkte von seinem pietistischen Mentor Ludolf angeregt wurden, ist unklar. Dieser beklagte, dass Serapheims Kritik zu radikal sei.¹² Diese Polemik war natürlich im Hinblick auf den Wunsch der Pietisten, mit den Griechen im Osmanischen Reich interkonfessionelle Beziehungen aufzubauen, kontraproduktiv. Das Vorwort, das Serapheim für seinen Auftraggeber Ludolf verfasst hatte, wurde 1704 zusammen mit der gesamten Londoner Ausgabe des Neuen Testaments vom Patriarchen von Konstantinopel Gabriel III. (r. 1702–1707) offiziell verdammt und verboten. Anton Wilhelm Böhme berich-

besorgen hette. Ist daraus leicht zu schließen, was für heyligen die H. Metropolitzen seyn müssen, weil sie sich alle mit Geld in ihre wüerden kauffen“ (Ludolf an Francke, aus London, 9. April 1702, AFS/H D 71, Bl. 101–103, 102r).

10 Zum Zeitpunkt der Anstellung Serapheims Moennig 2003a, S. 210. Der vollständige Titel der Ausgabe des Neuen Testaments, die in London bei Benjamin Motte gedruckt wurde, in Legrand 1918, S. 30. Das Vorwort ist signiert mit „Ο εν ιερομονάχους ελάχιστος ΣΕΡΑΦΕΙΜ“ (Prolog, ebd., fol. 3r-6v, fol. 6v, auch abgedruckt in Papoulidis 2008, S. 150–165, S. 165). Im Gegensatz zur Genfer Edition von 1638 wurde in dieser Edition nur der volkssprachliche Text abgedruckt und nicht mehr der altgriechische Text zur Seite gestellt. Die Weglassung des griechischen Urtextes wurde im Hallenser Druck des Neuen Testaments von 1710 wieder rückgängig gemacht.

11 Zum Honorar von wöchentlich 10 Schilling für Serapheim Ludolf an Francke, 27. Februar 1703, AFS/H D 23, Bl. 127r und Moennig 2003a, S. 215f. Zur Finanzierung der Edition siehe oben S. 185.

12 Weil die einfachen Geistlichen („ιερείς“) und zuweilen sogar hohe Kleriker („ιερικούς αρχιερείς“) nicht in der Lage seien, das Evangelium in der Originalfassung zu lesen, sei diese Edition vorbereitet worden, hänge doch von ihrer Vermittlung des Wortes Gottes an die einfachen Christen („απλούς χριστιανούς“) nichts weniger als deren Seelenrettung ab (Serapheim 1703, fol. 4v-5v, Papoulidis 2008, S. 155–161). Ludolf beklagte Serapheims „Imprudenz in seiner praefation“ (Brief an Francke, 27. Oktober 1708, AFS/H A112, Bl. 150).

tete aus London, dass dieses Verbot von den griechischen Konfessionsangehörigen in England penibel eingehalten wurde. Selbst über 10 Jahre nach dessen Erscheinen habe man Ludolfs und Serapheims Buch nicht einmal anrühren wollen.¹³

Blicken wir nun auf die Motivationslagen der Migranten. Gab es in Halle, wie im Falle des Wissenstransfers, an dem die Almosenfahrer überall im Alten Reich beteiligt waren, eine reziproke Tauschbeziehung zwischen Migranten und einheimischen Gelehrten/Studenten, die beide Seiten zur Kooperation motivierte? Im Falle der Studenten beruhte die Motivation sicherlich auch auf der Tatsache, dass die Griechen am *Collegium Orientale* (wie viele ihrer Nachfolger ab den 1730er Jahren) – trotz aller Klagen über eine mangelnde Ausstattung – auf Kosten der Waisenhauskasse versorgt wurden. Ebenso bezog Serapheim für seine wissenschaftliche Arbeit zur Revision der Bibelausgabe des Kallioupolis ein regelmäßiges Gehalt von Ludolf. Ihren Brotgebern gegenüber fühlten sich die Migranten zu Gegenleistungen verpflichtet.

Darüber hinaus tauschten Fernmigranten und Ortsansässige am Wissensstandort Halle immaterielle Bildungsgüter aus. Der Schwerpunkt des Unterrichts griechischer Studenten lag auf dem Erwerb oder der Verbesserung von Kenntnissen der lateinischen Sprache und auf dem Studium antiker römischer Autoren, was die Studenten im Sinne einer Propädeutik für höhere Studien befähigen sollte. Dieser Fokus entsprach aber auch genau den Wünschen der Migranten, die aufgrund mangelnder Möglichkeiten zum Lateinstudium an den griechischen Bildungsanstalten im Osmanischen Reich hierdurch für ihre zukünftige berufliche Laufbahn Wettbewerbsvorteile erzielten. Im Gegenzug stellten die Migranten ihre Kenntnisse im Neugriechischen für pietistische Bibeleditionen und auch für deutsche Mitstudenten zur Verfügung. Zukünftige pietistische Missionare konnten mit ihnen in Sprachtandems und in der Konversation das Neugriechische üben. Der Agent Franckes in Venedig, Wilhelm Christian Schneider, hatte am *Collegium Orientale* studiert und von der Präsenz der Griechen profitiert, um deren Sprache zu erlernen. In Venedig verständigte er sich mit Griechen auf Neugriechisch.¹⁴ Trotz andauernder Beschwerden des pietistischen Betreuungspersonals über die wissenschaftlichen oder religiösen Defizite der Griechen dürften alle Seiten von der Zusammenarbeit der griechischen und deutschen Kollegiaten profitiert haben.

¹³ Vgl. das entsprechende synodale Schreiben Gabriels von 1704 mit dem Titel *Γράμμα συνοδικόν κατά της μεταφράσεως των Αγίων Γραφών* in Gedeon 1888, S. 106–109, v. a. die Erwähnung Serapheims ebd., S. 109; „[...] so ist das selbige Exemplar so verhaßt unter den Griechen, daß diejenigen die darumb Wissen, dasselbe kaum antasten wollen“ (Böhme an Carl Hildebrand von Canstein, 12. 9. 1715, AFSt/H A149: 19a, Bl. 239v-240r).

¹⁴ Zu Schneiders Erwerb des Neugriechischen mit der Hilfe der griechischen Studenten Moennig 1998, S. 313.

(II.) Inwiefern der Wissensimport durch griechisch-orthodoxe Migranten den Wissensstandort in Halle bereicherte, wird auch verständlich, wenn man auf die Bildungscurricula und Bildungsanstalten blickt, an denen sich die Griechen vor ihrer Fernmigration aufgehalten hatten. Die Gelehrten im Alten Reich besaßen in der Regel nur rudimentäre Kenntnisse von der Bildungstradition, aus der ihre griechisch-orthodoxen Gäste kamen. Vorherrschend war bei ihnen vielmehr das Stereotyp vom Niedergang der Schulen und akademischen Kulturen der Griechen im Osmanischen Reich. Das Bild, das sich deutsche Gelehrte vom angeblich desolaten Zustand der Bildung in den griechischen Siedlungsgebieten des Osmanischen Reichs machten, wurde zum Teil auch von den Aussagen der Migranten aus diesen Territorien genährt.¹⁵ Je nach Motivationslage der Migranten, konnte die Klage über den Niedergang der Bildung im Osmanischen Reich für sie vorteilhaft sein; etwa wenn man als Almosenfahrer die Not der unterm osmanischen Joch lebenden Ostchristen unterstreichen wollte. Im Rahmen seiner Bewerbung um eine Aufnahme in die gelehrte Gesellschaft der Leopoldina (*Academia Leopoldina Naturae Curiosorum*) stellte der 1689 als osmanischer Gesandter in Wien weilende Pfortendolmetsch Alexandros Mavrokordatos in seinem Curriculum Vitae den Niedergang des Bildungswesens der Griechen als Folge des osmanischen ‚Jochs‘ heraus. Ebenso betonte er seine Verdienste um eine Wiederbelebung der Bildung unter den Griechen.¹⁶ Falls Migranten, wie die Griechen in Halle, wiederum gemäß diesem Stereotyp als wenig gebildet abgestempelt wurden, reagierten sie auf diese Kränkung, indem sie mit Stolz auf die Qualität des Bildungswesens an ihrem Ursprungsort pochten und auf die große Anzahl von griechischen Schulen im Osmanischen Reich hinwiesen.¹⁷ An welchen Bildungsanstalten hatten aber die griechischen, serbischen und walachischen Studenten in Halle ihre Ausbildung genossen, bevor sie ins Alte Reich migrierten?

Unter den rekrutierten Studenten aus der ersten Phase des Migrationsregimes, die in das *Collegium Orientale* integriert wurden, waren einige, die namhafte Bil-

15 Siehe etwa Elßner 1737, S. 316. Und zur Auskunft, die der Almosenfahrer Franciscus Magera Melanchthon im Hinblick auf den (kriegsbedingten) Niedergang des Bildungswesens auf der Peloponnes erteilte, oben, S. 34.

16 „Sed ferme coactus precibus publice philosophiam graeca lingua professus est, ibi cum apud Graecos duro servitutis iugo pressos philosophia penitus exularet“ (Mavrokordatos, Lebenslauf, Archiv der Leopoldina, M1, Matrikel (Mappe), Nr. 166: Alexander Maurocordatus; beigefügt ist ein Schreiben des Mavrokordatos an den Präsidenten der Leopoldina Johann Georg von Volckamer, vom September 1689). Mavrokordatos besuchte das *Collegium Athanasium* in Rom und studierte in Padua und Bologna Medizin; s. Saracino/Makrides 2021.

17 So etwa Alexander Helladius, der gegen die deutschen Gelehrten und ihre Bildungsarroganz gegenüber den Griechen polemisierten, oder Anastasios Michail, der auf die Existenz von 40 Bildungsanstalten hinwies, die in Griechenland existierten, s. oben, S. 229.

dungsanstalten besucht hatten. Seit dem späten 17. Jahrhundert befand sich das griechische Bildungswesen in der Metropole Konstantinopel, aber auch an neuen kulturellen Zentren wie Bukarest in der Walachei und Ioannina im Epirus in einer Phase des Aufschwungs.¹⁸ So hatte Anastasios Michail bereits in Ioannina eine akademische Ausbildung mit Schwerpunkt „im alt Griechischen u[nd]. in d[er] Aristotelischen Philosophie“ genossen.¹⁹ Der Diakon Serapheim von Mitylene hatte hingegen vor 1696 die Patriarchalademie in Konstantinopel besucht.²⁰ Alexander Helladius und Matthäos Lefas wurden vom pietistischen ‚Scout‘ Adelong auf dem Gelände der Schule in Adrianopel angesprochen und für die Reise nach Halle überredet.

Unter den orthodoxen Studenten aus der zweiten Phase des Migrationsregimes begegneten wir ferner mit dem Thessalieten Diamantes Petalas einem Studenten der Bukarester Akademie. Er hatte „in Buckarest [...] sich auf die Aristotelische Philosophie gelegt; es werde daselbst in altgriechischer Sprache gelehret“.²¹ Mehrere unter den Studenten dieser zweiten Generation hatten jesuitische Schulen (in Ungarn oder in Polen) besucht und dort u. a. Latein gelernt.²² Ähnlich wie diese Studenten, die vorher an Jesuitenschulen gewesen waren, hatten auch die nach der Auflösung des *Greek College* in Oxford (1705) für das *Collegium Orientale* in Halle rekrutierten Studenten (Helladius, Plakidas) zunächst längere Bildungsaufenthalte in England genossen. Dass (zumindest einige) Migranten den Ansprüchen genügen konnten, die an sie in der pietistischen Schulstadt in Halle und in den dortigen wissenschaftlichen Institutionen gestellt wurden, hängt mit den Studiererfahrungen zusammen, die sie vorher am Ursprungsort oder aber auf solchen akademischen Wanderungen gemacht hatten.

(III.) Die pietistischen Planer des griechisch-orthodoxen Migrationsregimes in Halle und das Ausbildungspersonal, das ihnen dort zur Seite gestellt wurde, sorgten sich besonders darum, dass Bildung und wissenschaftliches Arbeiten nicht zum pietistischen Frömmigkeitsideal in Konkurrenz traten oder diesem gar zuwiderliefen. Die Studenten in Halle wurden ständig ermahnt, dass es darum

18 Zu Ioannina Kourmanti-Panagiotakou 2007, zur Bukarester Akademie Camariano-Cioran 1973. Dass sich abgesehen von den genannten kulturellen Zentren das Bildungswesen auch in der Peripherie im Aufschwung befand, vergegenwärtigt eine Liste von 36 griechischen Schulen im Osmanischen Reich, die in einem lexikalischen Werk enthalten ist: *Λεξιόν Τετραγλωσσον περιέχον δηλαδή τας τέσσερας αυτάς διαλέκτους, Ελληνικήν, πεζήν ήτοι απλήν Ρωμαϊκήν, Λατινικήν και Ιταλικήν*, Venedig 1757: Antonio Bortoli, S. 10.

19 So Adelong an Francke, aus Wien, vom 21. Juli 1703, Stab/F 6,2/34: 13.

20 Palaiologos 1880, S. 30.

21 Callenberg 1754, Bd. 2, S. 12.

22 So der Serbe Sophronius Kirlovic und die Walachen Petrus Barbutović und Nikolaus Coleoceus in Ofen und Symon Todorski in Polen.

ging, „Schriftgelehrte zum Himmelreich“ zu werden, und nicht darum, einer humanistischen, bloß weltlichen Gelehrsamkeit anzuhängen. Der Tagesablauf wurde deshalb so gestaltet, dass dieses höhere Ziel und die bloß subsidiäre, nachrangige Rolle der *scientiae* ihnen stets vor Augen standen; durch tägliche Bibellektüre, den Besuch des Gottesdienstes, dem Singen geistlicher Lieder, der katechetischen Lehrtätigkeit und den am Tisch und auf der Stube geführten erbaulichen Gesprächen.

Diese Verpflichtung der Gelehrsamkeit gegenüber Glaube und Frömmigkeit ist jedoch kein spezifisch pietistisches Phänomen. Die Genese der *studia orientalia* im frühneuzeitlichen Europa und ihrer verschiedenen Wissensfelder, vom Studium der orientalischen Sprachen und Kulturen bis zur Botanik und Zoologie des Orients, blieben bibelwissenschaftlichen Fragestellungen verpflichtet. Sie sollten das Verständnis der Bibel verbessern. Die *studia orientalia* waren zudem konfessionell stark eingefärbt.²³ Wir sahen bereits am Beispiel des Wissenstransfers, der zwischen Almosenfahrern und Gelehrten im Alten Reich zustande kam, dass konfessionelle Instrumentalisierungen des Wissens und säkulare epistemische Praktiken nebeneinander existierten. Lehre und Forschung blieben in der frühneuzeitlichen Universität (auch in nicht-theologischen Fakultäten und Kollegien) an religiöse Erkenntnisziele gebunden. Die Dozenten und Studenten wurden zu bestimmten Frömmigkeitspraktiken verpflichtet. Die wissenschaftliche Erkenntnissuche durfte ohnehin der von der kirchlichen und weltlichen Obrigkeit sanktionierten ‚religiösen Wahrheit‘ nicht zuwider laufen. Dennoch besaß in den pietistischen Anstalten in Halle die Rückbindung allen Tuns, auch wissenschaftlicher Tätigkeiten, an die religiöse Programmatik des Pietismus einen anderen Intensitätsgrad. Die pietistischen Anstalten ähneln in dieser Hinsicht eher dem Jesuitenorden, einem dezidiert wissenschaftlichen Orden, dessen renommierte Bildungs- und Forschungsinstitutionen jedoch religiösen und missionarischen Zielen dienen.²⁴

Die Auswertung des oben vorgestellten Quellenmaterials hat sowohl Lob pietistischer Akteure für das vorbildliche religiöse Verhalten orthodoxen Migranten als auch, quantitativ sicherlich überwiegend, Tadel für Defizite im Bereich der Frömmigkeit und der Glaubensvorstellungen zum Vorschein gebracht. Ob im universitären Seminar, beim Tisch oder in der Stube wurde das religiöse Verhalten der griechisch-orthodoxen Studenten ständig überwacht und bewertet. Die Forderung der Migranten nach Autonomien und Freiheiten im Hinblick auf die Ausübung

²³ Siehe etwa am Beispiel Hiob Ludolfs Mulrow 2017 sowie am Beispiel der Kapläne der *Levant Company* in Aleppo Mills 2020 („Arabic could prove useful as a bulwark against Popery“, ebd., S. 65).

²⁴ Laut Friedrich ging es in den Bildungsanstalten der Jesuiten „um die Formung von Persönlichkeiten, bei denen Bildung und Frömmigkeit einander unauf löslich durchdrangen“ (Friedrich 2016, S. 303).

ihres Glaubens, ihr Wunsch, die konfessionellen Vorschriften ihrer Kirche auch in der Ferne einhalten zu dürfen, wurde von den Pietisten als hartnäckiges Festhalten an den Verfehlungen der ‚griechischen Kirche‘ ausgelegt.

Die unauflösliche Rückkoppelung und Durchdringung zwischen wissenschaftlichem Arbeiten und pietistischen religiösen Reformvorstellungen wirkte somit in den Wissenswerkstätten der Pietisten als Filter. Erfolgreiche Kooperationen mit Griechisch-Orthodoxen waren vor allem im Bereich der Bibeledition und des – konfessionell weniger vorbelasteten – Fremdsprachenerwerbs möglich. Wenn die Zusammenarbeit scheiterte, so war dies weniger die Folge epistemischer Hürden, wie Bildungsunterschiede, Sprachbarrieren oder inkommensurable philologische oder philosophische Standpunkte (die es freilich auch gab). Es waren vielmehr die vermeintlichen Defizite oder der Unwille der Migrant*innen, diesem hochgestochenen Bildungs- und Frömmigkeitsideal der Pietisten zu entsprechen, die von Angehörigen der Aufnahmegesellschaft festgestellt wurden und bei allen Beteiligten Verdruss und Konflikte verursachten und letzten Endes zu den Kirschen und Misserfolgen im Migrationsregime beitrugen.



Teil III **Händler**

Die Präsenz griechisch-orthodoxer Händler aus dem Osmanischen Reich im Heiligen Römischen Reich ist für die Zeit vor 1718, der Zäsur der politischen und ökonomischen Beziehungen zwischen beiden Reichsgebilden, wenig erforscht. Dennoch bergen die Quellen deutliche Spuren, dass es bereits im 17. Jahrhundert nicht ungewöhnlich war, in Zentren des kontinentalen Warenhandels zwischen Ost und West, wie Leipzig oder Wien, oder auf Hauptwegen des Warentransports, wie der Donau, solche anzutreffen. Im Osmanischen Reich wurden sie (an der Seite armenischer und jüdischer Händler) in der Frühen Neuzeit zu Protagonisten des Innen- ebenso wie des Außen- und Fernhandels. Sie profitierten dabei von den Bestrebungen der Hohen Pforte, durch gesteuerten Import und durch Handelsmonopole die Versorgung der Hauptstadt Konstantinopel – der größten Metropole auf dem europäischen Kontinent – mit Grundnahrungsmitteln wie Getreide krisenresistent zu machen.¹ Auch den Handel mit Luxuswaren (wie Felle und Pelze) aus dem Russischen Reich und dessen Einflussgebieten dominierten griechisch-orthodoxe Händler aus dem Osmanischen Reich und es entstanden bereits zu einem frühen Zeitpunkt Handelsniederlassungen am Messestandort Nischyn (heute Ukraine) oder in Moskau.² Die von Griechen im Fürstentum Siebenbürgen errichteten Handelsniederlassungen und Konfessionsgemeinden, in Sibiu (Hermannstadt) und Braşov (Kronstadt), prosperierten viele Jahrzehnte vor dessen Einverleibung in das Habsburger Reich.³ Auch in Ungarn entstanden bereits im 17. Jahrhundert zahlreiche griechisch-orthodoxe Gemeinden, die von Händlern dominiert wurden.

Die Anwesenheit griechisch-orthodoxer Händler ist auch in Wien und Leipzig sehr früh fassbar. Der lutherische Theologe aus Rostock David Chyträus, der sich 1569 in kaiserlichem Auftrag in Wien aufhielt, machte dort mit mehreren Griechen

1 Stoianovich 1960, S. 234–244; „The victory of the Ottoman Empire symbolized, in the sphere of economics, a victory of Greeks, Turks, renegade Christians, Armenians, and Jews over the two-century-old commercial hegemony of Venice and Genoa. Greek, Armenian, Ragusan, and Jewish merchants rapidly became the chief tax farmers, bankers, and businessmen of the new empire“ (ebd., 240). Vgl. Greene 2002.

2 Karras 2010. Die ersten Handelsprivilegien für griechische Händler in Nischyn/Nizna gehen auf das Jahr 1657 zurück. Die Gründung der griechisch-orthodoxen Bruderschaft dort, in der die Händler korporativ organisiert waren, datiert auf das Jahr 1696, ebd., S. 28, 63. Zum Handel mit Fellen und Pelzen, die deshalb stark nachgefragt waren, weil sie am Hof des Sultans als Distinktionsmittel, etwa als Amtsrobe, eingesetzt wurden, ebd., S. 167f., 177ff, 185f.; Tezcan 2004.

3 Bis 1699 war Siebenbürgen ein unabhängiges Fürstentum, das wirtschaftlich von sächsischen Händlern und konfessionell vom Luthertum dominiert wurde: Cicanci 1976; Karathanassis 1989; Tsourka-Papastathi 1994; Pakucs 2017/2018. Die von griechischen Handelsleuten 1636 begründete Kompanie in Sibiu wurde 1701 durch Privilegien Leopolds I. unter kaiserlichen Schutz gestellt, s. *Privilegium Compagniae Graecorum Negotiatorum Cibinensium in Transylvania, ab Augustissimo Immortalis recordationis Imperatore D(omino) Leopoldo Primo*, Wien, 12. September 1701, in: Tsourka-Papastathi, ebd., S. 379–384.

Bekanntheit, u. a. mit einem Zyprioten (im „Arsenal zu Wien“), der ihm ein Gebetsbuch (ein „Horologium oder Breuier“) vorzeigte, aus dem Chyträus sich über die orthodoxen Glaubensauffassungen des ‚einfachen Mannes‘ informierte.⁴ Ein griechischer Besucher des Tübinger Humanisten Martin Crusius, Jacobus Miloites, berichtete hingegen 1587 von der Anwesenheit griechischer Händler in Leipzig.⁵ Solche frühen, vereinzelt Spuren der Präsenz osmanischer kommerzieller Akteure sind selten, da sich Habsburger und Osmanen erst im 17. Jahrhundert langsam an die Etablierung von Handelsbeziehungen herantasteten.

Der englische Reisende Edward Brown (1644–1708) berichtet in seiner Schrift von 1677, dass er in Wien, während seines Aufenthalts im Herbst/Winter 1669, zahlreiche griechische Händler antraf („divers *Greeks* who trade to *Vienna*, many live in the Town“). Das Interesse des englischen Reisenden an den Händlern dürfte sich in Grenzen gehalten haben, da er keinen von ihnen namentlich erwähnt oder charakterisiert. Anders verhält es sich mit drei ‚Griechen‘, deren engere Bekanntheit er in Wien machte: ein namentlich nicht genannter Abt, der aus seinem Kloster hatte fliehen müssen, weil er bei den osmanischen Behörden in den Verdacht geraten war, mit den Venezianern in Candia in Verbindung zu stehen; ein durch Europa reisender Priester namens Jeremias; schließlich ein Angehöriger der fürstlichen Familie Cantacuzino, Konstantin, der Bruder des Fürsten der Walachei Serban Cantacuzino (1634–1688). Browns Zeugnis veranschaulicht, dass von Anfang an die Händler zwar die griechische Niederlassung in Wien dominierten, aber auch andere Personengruppen dem Migrantenkollektiv in Wien angehörten.⁶ Listen von Mautstationen an der Donau belegen, dass in den 1660er/1670er Jahren, abgesehen von armenischen Händlern, auch einige griechische Händler zugewandert waren. Es handelte sich um die Frühphase der osmanisch-habsburgischen Handelskooperation, die durch den Ausbruch des Krieges 1683 vorerst ein Ende fand.⁷ Auf eine kleine griechische Händlergemeinde trafen 1689 in Wien dann auch die beiden osmanischen Gesandten, der Pfortendolmetsch Alexandros Mavrokordatos ex Aporriton (1641–1709) und der Janitscharenaga Zü l-Fiquar Effendi, die ins Habsburger Reich entsandt wurden, um Friedensverhandlungen anzuregen. Für diese Migranten ließ Mavrokordatos’ seinen Beichtvater und das Inventar seiner Hauskapelle zurück, was als Geburtsstunde der dortigen griechischen Gemeinde gilt. Es

4 Chytraeus 1581, fol. Bii v. Ausführlich zitiert oben, S. 38 f.

5 Er habe dort einen Händler aus Kreta namens Andreas Papadopoulos/Ανδρέας Παπαδόπουλος angetroffen, dessen Geschäftsbeziehungen bis nach Russland reichten (Crusius, *Diarium*, Bd. 3, fol. 650).

6 Brown 1677, S. 108. Zum Wienaufenthalt des erwähnten Cantacuzino Turczynski 1959, S. 188.

7 Rauscher 2015.

gab somit vermutlich das gesamte 17. Jahrhundert hindurch eine (wenn auch kleine) Gemeinde Griechisch-Orthodoxer in Wien.

Die Analyse des Migrationsregimes der Almosenfahrer in Teil I lieferte bereits die Einsicht, dass diese häufig mit konfessionsverwandten Händlern in Leipzig und Wien (und ebenso in Amsterdam, London, Moskau oder in Ungarn) interagierten und Dienstleistungen von ihnen in Anspruch nahmen; etwa in Bezug auf den Geldtransfer oder die Kommunikation mit Ursprungsorten im Osmanischen Reich. Beträchtlich waren auch die Spenden, die Mitglieder der griechischen Handelskolonien für ihre Kollekten beisteuerten. Außerdem wurde gezeigt, dass sich klerikale Almosensammler während ihrer Aufenthalte an ökonomischen Knotenpunkten für die dort anwesenden griechisch-orthodoxen Händler seelsorgerisch betätigten, etwa für andere Migranten die Messe feierten oder die Beichte abnahmen.

Auch das in Teil II untersuchte Migrationsregime der orthodoxen Studenten im pietistischen Halle interagierte mit dem kommerziellen Netzwerk der ‚griechischen Handelsmänner‘ (so ihre Bezeichnung in den Quellen der habsburgischen Behörden).⁸ Griechische Händler in Leipzig kümmerten sich um den Briefverkehr zwischen pietistischen Akteuren und deren Kooperationspartnern in Ungarn (z. B. serbische Kleriker im Banat), wo orthodoxe Studenten für Halle rekrutiert wurden. Die von griechischen Händlern dominierte Handelskompanie in Miskolc (Ungarn) hatte 1737 den pietistischen Missionar Simon Todorski zu Gast und einer der griechischen Studenten am Hallenser *Collegium Theologicum Orientale* war der Händler Nikolaos Pavlou aus Kastoria (Makedonien), der über Kontakte nach Russland verfügte.

Der vorliegende dritte Hauptteil der Untersuchung befasst sich mit dem von griechisch-orthodoxen Händlern in Wien gegründeten Migrationsregime, wie es in der Zeit nach 1718 in Erscheinung trat. Mit dem Passarowitzer Frieden von 1718 wurden die bereits im Frieden von Karlowitz 1699 manifesten Anstrengungen um gute ökonomische Beziehungen zwischen dem Wiener Hof und der Hohen Pforte erneuert. Es brach nun eine Phase der Annäherung zwischen beiden Reichen an. Die griechisch-orthodoxen Händler, die unter diesen neuen Rahmenbedingungen in die Erblanden der Habsburger und in ihre Residenzstadt Wien einwanderten, haben eine reiche und dichte Überlieferung hinterlassen.

In Kapitel I sollen zunächst die Voraussetzungen für die Genese des Migrationsregimes der Händler geklärt werden. Rahmenfaktoren im Ursprungs- und Zielterritorium, die für die Migranten und ihr Handelsgewerbe eine wichtige Rolle spielten und hier untersucht werden sollen, waren das zwischen dem Osmanischen und dem Habsburger Reich sich entwickelnde Handels- und Transportnetz sowie

⁸ Zum Quellenterminus ‚griechische Handelsmänner‘ Seirinidou 2007.

die Haltung des habsburgischen Staates zur Einwanderung ‚nicht unierter‘ griechischer Händler. Kapitel II behandelt dann die Genese des Migrationsregimes in Wien an der Wende zum 18. Jahrhundert und die heftigen Normenkonflikte, die von den Händlern mit der serbischen Metropole in Karlowitz und dem habsburgischen Staat ausgetragen wurden. Ebenfalls dargestellt werden in Kapitel II die multiplen Dienstleistungen, die von der griechischen Konfessionsgemeinde in Wien (der vor 1726 gegründeten Bruderschaft zum Hl. Georg) für Migranten angeboten wurden. Als weitere spezifische Merkmale des Migrationsregimes werden das Heiratsverhalten der Wiener Griechen sowie die von ihnen begründeten frommen und karitativen Stiftungen in den Blick genommen werden, die von den beiden griechisch-orthodoxen Gemeinden in Wien verwaltet wurden (der besagten Georgsbruderschaft und der erst 1787 gegründeten Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit). Durch die genannten Aspekte, die Normenkonflikte, die Dienstleistungen für osmanische Migranten, das Heiratsverhalten sowie die letztwilligen karitativen Stiftungen der Migranten, sollen die Besonderheiten der Funktionsweise des kommerziellen Migrationsregimes im Vergleich zu jenen der Almosenfahrer und Studenten herausgestellt werden. In Kapitel III wird schließlich auf die Bedeutung von griechischen Händlern und des von ihnen geschaffenen Milieus im Wiener ‚Griechenviertel‘ für den Transfer und die Produktion von Wissen eingegangen.



Abb. 1: Die beiden griechisch-orthodoxen Gemeinden in Wien im baulichen Erscheinungsbild des 19. Jahrhunderts (Hl. Dreifaltigkeit links, Hl. Georg rechts). Stich von Rudolf von Alt und Foto von Nathalie Soursos.

Kap. I Voraussetzungen des Migrationsregimes im Ursprungs- und Zielterritorium

1 Merkantilismus und Toleranzpolitik: Die Haltung des habsburgischen Staates gegenüber der Einwanderung der *nicht unierten Griechen*

Die Haltung der Habsburger gegenüber der Einwanderung orthodoxer Migranten im Allgemeinen und ‚griechischer Handelsmänner‘ im Besonderen erschließt sich aus einer Gemengelage von Motiven und Interessen: dem ökonomischen Interesse, Händler und Waren aus dem Osmanischen Reich anzuziehen, dann dem politisch-militärischen Interesse an einer Konsolidierung der Grenze zum osmanischen ‚Erbfeind‘, schließlich der konfessionellen Gelassenheit, es in den nicht unierten Griechen mit Konfessionsfremden zu tun zu haben, aus deren Dogmen und Riten geringere Bedrohungen ausgingen, als von den Protestanten. Bedingt durch variierende Rahmenbedingungen durchliefen diese drei Grundkoordinaten der habsburgischen Einwanderungspolitik gegenüber den ‚Griechen‘ von der Regierungszeit Leopolds I. (r. 1658–1705) bis zu jener Franz’ II. (r. 1792–1806) unterschiedliche Konjunkturen. Die Entwicklung dieser Einwanderungspolitik während des 18. Jahrhunderts ist Gegenstand des vorliegenden Abschnitts.

Die habsburgische Haltung gegenüber den Griechisch-Orthodoxen nahm zunächst in Ungarn Konturen an. Eine massenhafte Einwanderung von Serben in die neuerworbenen Habsburger Territorien an der Grenze zum Osmanischen Reich ereignete sich als Folge der Türkenkriege bereits in den 1690er Jahren. Die Serben erhielten von Leopold I. 1690 ein Religionsprivileg, das erstmalig orthodoxen Konfessionsangehörigen offiziell die Religionsausübung gestattete, sowie Ende der 1700er Jahre die Erlaubnis, in Karlowitz eine Metropole zu gründen.¹ Die unter der „türkischen Tyrannei“, so heißt es im Privileg von 1690, leidenden christlichen Völker wurden ermuntert, nach dem gerechten und glorreichen Sieg der Habsburger zur Beförderung des christlichen Glaubens („Religione Christiana promovenda“) in das ungarische Königreich einzuwandern. Ihnen wurde zudem eine freie Ausübung ihres Glaubens („libertas Religionis“) zugesichert.² Im Kalkül des habs-

1 Es bestehen verschiedene Ansichten über das Gründungsdatum der Karlowitzer Metropole zwischen 1708 und 1710 (Ransmayr 2018, S. 40f.; vgl. Vasin/Ninković/Radulović 2020). Zum sogenannten *velika seoba*, dem großen Serbenzug von 1690, oben, S. 9.

2 Im Privileg werden folgende ‚Länder‘ aufgezählt und angedeutet: „Albania, Servia, Mysia, Bulgaria, Schistria, Illyria, Macedonia, Rascia“, s. Privileg Leopolds I., 6. April 1690, HHStA, Ungarische Akten,

burgischen Staates sollte die Einwanderung von mehreren Zehntausenden Personen, die im *Serbenzug* Realität wurde, der Besiedlung der durch die Kriege mit der Pforte entvölkerten und verwüsteten Landstriche Südostungarns dienlich sein; eine Einwanderung, die zugleich die *Militärgrenze* zwischen der Adria und Siebenbürgen zu konsolidieren half. Diese Strategie des Wiener Hofes zur ‚Impopulation‘ Ungarns sah bekanntermaßen auch die gelenkte Ansiedlung von südwestdeutschen Bevölkerungsgruppen (den sog. ‚Donauschwabern‘) vor.³ Nachdem die osmanische Herrschaft über große Teile Ungarns zusammengebrochen war, und die Habsburger dort an die Macht gelangten, nahm auch die Einwanderung von Händlern aus den griechischen Gebieten des Osmanischen Reichs im 18. Jahrhundert zu, die in Städten wie Semlin, Temeswar, Tokaj, Keckskemét, Pest und Miskolc Körperschaften gründeten (Handelskompanien, Bruderschaften, Kirchengemeinden).⁴

Die Grundlage für den Orienthandel der Habsburger Monarchie ebenso wie für die kommerziellen Aktivitäten der griechischen Händler in deren Territorien bildete der Friedensvertrag von Passarowitz (1718). Karl VI. (r. 1711–1740) und Ahmed III. (r. 1703–1730) bekannten sich hierin zur wirtschaftlichen Zusammenarbeit. Dies spiegelte den Willen beider Potentaten wider, nach der langen Periode kriegerischer Auseinandersetzung in den Modus der friedlichen Kooperation zu wechseln. In einem gesonderten Artikel (Art. 13), der einen ähnlichen Passus aus dem Karlowitzer Vertrag von 1699 (dort Art. 14) erneuerte, wurde das Ziel ins Auge gefasst, den Handel zwischen beiden Reichsterritorien zu fördern. In einem angehängten Handelsvertrag wurden zudem Vorkehrungen getroffen, die den Händlern aus dem jeweils anderen Reich im eigenen Territorium den Handel erleichtern sollten; darunter von zentraler Bedeutung die Festlegung eines einmalig bei der Ein- oder Ausfuhr zu entrichtenden Warencolls von 3%, der weit unter den gewöhnlichen Zolltarifen lag.⁵

196/197, Allgemeine Akten, Fasc. 196, fol. 1r-3v, v. a. 1v. Hierin enthalten auch die Bestätigungen der Privilegien für die Serben und der Rechte ihrer Metropolen durch Joseph I. (1709) und Karl VI. (1713), ebd., fol. 4r-20r.

3 Zur Militärgrenze und zur Ansiedlung orthodoxer Bevölkerungsgruppen an der Grenze Amstadt 1969; Kaser 1986; Fata 2008. Zur Impopulations-Strategie und zu den Donauschwabern in Ungarn Fata 2020, S. 125–127.

4 Füves 1972; Hering 1993, 1995; Mantouvalos 2012; Katsiardi-Hering/Mantouvalos 2014, S. 25–31.

5 *Handelsvertrag von Passarowitz*, 27. Juli/16. August 1718, in: *Theatrum Europaeum*, Bd. 21, Frankfurt a. M. 1738, Art. III, S. 60; vgl. zu den Bestimmungen des Passarowitzer Friedensvertrages und Handelsabkommens Seirinidou 2011, S. 99 f.; Elibol/Kücükkarlay 2011; Pešalj 2011; Molnár 2013. Bereits in den zögerlich in Gang kommenden Friedensverhandlungen mit der osmanischen Gesandtschaft, die 1688–1692 in Wien weilte, wurden von habsburgischer Seite Forderungen gestellt, die die Befreiung der kaiserlich-königlichen Händler im Osmanischen Reich von Zöllen und Steuern betrafen, s. Jobst 1980, S. 276.

Prinzipiell konnten von diesen Bestimmungen sowohl Handeltreibende aus dem Osmanischen Reich profitieren als auch jene aus den Habsburger Territorien. Die Außenhandelspolitik, die Karl VI. verfolgte, etwa durch die Proklamation der Freiheit der Schifffahrt auf der Adria (1717), durch die Ernennung von Triest und Fiume/Rijeka zu Freihäfen (1719) und durch die Gründung einer (Zweiten) *Orientalischen Kompanie*, die von 1719 bis 1740 bestand, zielte zuallererst auf die Förderung des eigenen Handelssektors und der Expansion der Aktivitäten der eigenen Händler auf dem Balkan und in der Levante ab. Aber auch die Dynamisierung der Handelstätigkeiten osmanischer Kaufleute brachte kommerzielle Vorteile für die Habsburger. Aus dem Patent Karls VI. für die *Orientalische Kompanie* (vom 27. Mai 1719) geht deutlich hervor, dass die in Passarowitz beschlossenen Maßnahmen als Teil einer groß angelegten Initiative zur Förderung des reichseigenen Handels- und Wirtschaftssektors gedacht waren.⁶ Aus den Bestimmungen des Handelsvertrags von Passarowitz entnimmt man, dass den Schiffen und Händlern habsburgischer Provenienz der Zugang zu Handelsposten im Osmanischen Reich erleichtert werden sollte. Diese hatten bisher unter der Dominanz von Händlern anderer europäischer Nationen (Frankreich, Holland, England) gestanden.⁷

Es sollte sich aber letztendlich herausstellen, dass die Händler aus den habsburgischen Territorien gegenüber jenen aus dem Osmanischen Reich auf dem sich nun entwickelnden habsburgisch-osmanischen Markt nicht wettbewerbsfähig waren. Die uns interessierenden Händler, die von Stoianovich als „conquering Balkan orthodox merchants“ bezeichnet wurden, vermochten den Warentransport kostengünstiger abzuwickeln. Außerdem waren ihre Kontakte und Netzwerke in den habsburgischen Destinationsorten solider und älter als die der habsburgischen Händler im Osmanischen Raum.⁸

Seit dem Ende der byzantinischen Ära und dem Wechsel zur osmanischen Herrschaft hatten die griechischen Händler im (maritimen) Fernhandel u. a. mit Wein, Getreide und Textilien zwischen der osmanischen Metropole Konstantinopel und dem Schwarzen Meer im Osten sowie den venezianischen Territorien im Westen Erfahrungen gesammelt.⁹ Als sich für sie 1718 im Alten Reich und in den außerhalb des Reichs liegenden habsburgischen Territorien neue kommerzielle

6 OeStA, FHKA, SUS Patente 50.21, 27. Mai 1719, zitiert bei Hutterer 2011, S. 147. Zur Portofranco-Deklaration für Triest als habsburgische Kampfansage an Venedig Ressel 2021, S. 148–154.

7 An mehreren Stellen wird im Vertrag festgehalten, dass die „Kayserlich königlichen Kauff-Leute“ gleichbehandelt werden sollen wie die Händler „anderer mit dem Ottomanischen Reiche in Freundschaft stehender Nationen“, *Theatrum Europaeum*, ebd., Art. III, S. 60; Art. IV, S. 61.

8 Stoianovich 1960, S. 294 ff; Hutterer 2011, S. 149.

9 Zur Expansion des Handels griechischer Händler im 16. Jahrhundert Greene 2002; dies. 2015, S. 94–103.

Chancen eröffneten, verstanden diese Händler es am besten, diese zu ihren Gunsten zu nutzen. Noch 1796 besann man sich in behördlichen Dokumenten darauf, dass die „griechische Nation“ wie keine andere in der „Commercialindustrie“ hervorgehe.¹⁰

Die von Karl VI. den griechisch-orthodoxen Konfessionsangehörigen zugesicherten religiösen Rechte und Privilegien sind als Anreiz zu verstehen, durch die im Sinne seiner kammeralistisch-merkantilistischen Wirtschaftspolitik die Zuwanderung von Händlern, Waren und Devisen aus dem Osmanischen Reich stimuliert werden sollte. Dies veranschaulicht ein Flugblatt aus dem Jahre 1720. Es wurde im Namen einer korporativen Vereinigung aller griechischen Händler im Heiligen Römischen Reich gedruckt. Serapheim von Mytilene, den wir bereits als betrügerischen Almosenfahrer und als querulanten Studenten in Halle antrafen, war vermutlich dessen Autor.¹¹ Die Unterstützung des „Kaisers der Römer“ für sich reklamierend, rekapituliert das Dokument nicht bloß die in Passarowitz beschlossenen Handelsprivilegien für griechische Händler aus dem Osmanischen Reich.¹² Den orthodoxen Händlern, die im Flugblatt zur Immigration ins Habsburger Territorium ermuntert werden, würde der Kaiser eine freie und ungestörte Religionsausübung zusichern:

10 „Bekanntermassen haben es die Griechen in der Commercialindustrie so weit gebracht, daß sie dießfalls alle Nazionen zu übertreffen scheinen, indem sie den Vortheil zu benutzen wissen, von der ersten Hand zu kaufen und an die letzte zu verkaufen, sie sind also auch in dieser Rücksicht als sehr nützliche Glieder des Staats anzusehen“ (*Bericht der nö. Landesregierung die von den Vorstehern der k.k. nicht unierten griechischen Gemeinde allhier gebetene Ausfertigung ihres Privilegii betreffend*, NÖLA, Nö. Reg. C-Akten C 21 (de 1796), Karton 424, Nro 3431 ad Nro 2031, 22. Juni 1796; zitiert nach Ransmayr 2018, S. 439).

11 Der Name der Vereinigung ist dort angegeben als „Gesellschaft der Griechen und neuen Vasallen seiner katholischen Majestät, des Kaisers der Römer“ („Σοσιετὰς των Γραικῶν νεοβασάλων της αυτού καθολικής μεγαλωτίτος αυτοκράτωρος των Ρωμαίων“), s. das in Krakau gedruckte Flugblatt im Archivio Storico Propaganda Fide, S. C., Greci, Bd. 2 (1701–1756), f. 243r und in Tsirpanlis 1975. Serapheim von Mytilene kann wegen zwei Indizien als dessen Autor angenommen werden: *Einerseits* erwähnte Serapheim in seinem Verhör in St. Petersburg 1732 ein Pamphlet („προκήρυξις“), das er erfolglos im Jesuiten-Kolleg im ungarischen Tyrnau zu drucken versuchte, dann aber in Krakau veröffentlichte, s. Palaiologos 1880, S. 40. *Andererseits* taucht im Faszikel aus dem Archiv der *Propaganda Fide*, in dem die Flugschrift überliefert ist, der weltliche Name des Klerikers Serapheim „Stefanos Pogonatos“ auf, s. den Brief eines Stefanos Serafeim Pogonatij an den Bischof von Durazzo Filoteo Zassi, APF, S.C., Greci, Bd. 2, f. 239r-240r; in Tsirpanlis 1975, S. 160. Serapheim übernahm offenbar für das entstehende Händlernetzwerk koordinatorische und repräsentative Aufgaben.

12 Das Abkommen und die Bestimmungen des Friedens von Passarowitz („τας συνθήκας και δεκρέτα της αγάπης του Πασάροβητζ“) würden nicht bloß den freien Handel zu Land und zu Wasser zwischen beiden Reichen befördern, sondern einen Warencoll von 3% festlegen („πλερόνωντας άπαξ εις ένα τόπον μόνον τρία τα εκατό το κουμέρκι, τόσον εις το έμπα όσον και εις το εύγα“) (Tsirpanlis 1975, S. 164).

Sie sind immer frei und ungestört in ihrem Glauben und in allem, was ihre Konfession angeht, ihren Ritus unbeeinträchtigt und ungehindert in ihrer Kirche auszuüben, gemäß den Patenten und Dekreten, die Seine katholische Majestät ausgestellt hat.¹³

Solche Garantien und allgemein die Bestimmungen von Passarowitz zeigten schnell Wirkung. Die intensivierete Zuwanderung schlägt sich darin nieder, dass griechische Händler in Wien in den 1720er Jahren erstmals namentlich fassbar werden.¹⁴ Das erste erhaltene Privileg, das der Körperschaft griechisch-orthodoxer Händler in Wien (der Georgsbruderschaft) verliehen wurde, datiert auf das Jahr 1726. In anderen Reichsteilen und gegenüber anderen nicht-katholischen Konfessionsgruppen, etwa gegenüber den Protestanten in Böhmen, verfolgte Karl VI. übrigens einen ähnlichen merkantilistisch motivierten Kurs der religiösen Duldung.¹⁵

Die Initiativen Karls VI. zur Förderung von Wirtschaft und Gewerbe kamen insgesamt nicht über die Planungsphase hinaus. Erst unter der Regierung Maria Theresias und nach dem Ende des Erbfolgekrieges im Oktober 1748 konnte sich in den österreichischen Erbländern und in Böhmen ein Manufakturwesen herausbilden, was aber auch die Nachfrage an Waren aus dem Osmanischen Reich ansteigen ließ. Attraktiv für den Markt, der mit dieser protoindustriellen Entwicklung verbunden war, waren im Textilgewerbe benötigte osmanische Rohstoffe und Halbrohstoffe, wie Wolle, Baumwolle und das türkische rote und weiße Garn.¹⁶

Unter Maria Theresia begegnet man daher auch wirtschaftspolitischen Initiativen, die darauf abzielten, von den Importen aus dem Osmanischen Reich unabhängig zu werden, die allerdings wenig erfolgreich waren. 1755 förderte der Hof etwa das Pilotprojekt einer kleinen Gruppe von griechischen Unternehmern, die in der Nähe Wiens eine Produktionsstätte für rotes und weißes Garn errichten wollten. Es sollte den einheimischen Markt vom Import dieser Waren aus den Manufakturen in Thessalien (v. a. Ambelakia, Agia) unabhängig machen. Kreditgeber für

13 „είναι πάντι ελεύθεροι και ατάραχοι εις την πίστιν και εις όλα τους τα θρυσκευτικά, να κάνουση το ριτόν τους ακολύτως τε και ανεμποδίστως εις την Εκκλησίαν τους, κατά τας πατέντας και δεκρέτα της αυτού καθολικής μεγαλωτίτος“ (ebd., S. 165, Übersetzung St. Sa).

14 Fünf der 1766/67 in einer Konskription in Wien erfassten griechischen Händler gaben an, in der Phase nach dem Passarowitzer Frieden und vor dem Habsburgisch-Osmanischen Krieg von 1736–39 erstmals in die habsburgischen Landen eingewandert zu sein. Ihre erstmalige Einreise liege zwischen 35 und 43 Jahren zurück: Nr. 11: Dimo Mavrodi (vor 40 Jahren), Nr. 28: Georg Constantin (vor 38 Jahren), Nr. 45: Constantin Popovitz (vor 37 Jahren), Nr. 58: Georg Buno (vor 43 Jahren), Nr. 66: Kiro Georg Pescar (vor 35 Jahren). Sämtliche hierin konskribierten Muslimen, Juden und Armenier wanderten erst nach dem Frieden von Belgrad 1739 ein, s. *Konskription der türkischen Untertanen in Wien*, OeStA/HHStA StAbt Türkei V 27–6; Enepekidis 1959, S. 6 f., 15, 24, 30, 34. Zur einige Dutzend Personen zählenden griechischen Gemeinde in den 1720er Jahren s. unten.

15 Winter 1971, S. 86 f., 119 f.

16 Adler 1903; Stoianovich 1960, S. 260; Mittenzwei 1998, S. 46; Katsiardi-Hering 2003, S. 57 ff.

dieses Unternehmen war der aus Ioannina stammende Händler Demeter Sava (1722–1784), der auch Vorsteher der Bruderschaft zum Hl. Georg in Wien war und später eine karitative Stiftung gründete, die von dieser Gemeinde verwaltet wurde und bis 1914 fortbestand.¹⁷ Um den Import von Baumwolle, die aus den Hochebenen Makedoniens eingeführt wurde, zu reduzieren, versuchte man sogar, die Baumwollpflanze auf Habsburger Boden heimisch werden zu lassen. Der aus Makedonien (aus Dorjani) stammende Händler und ungarische Großgrundbesitzer Christopher Nako von Nagy Szent Miklos (1749–1800) – eine prägende Figur in der Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit in Wien – erwarb sich durch seine Versuche zur Anpflanzung der Baumwollpflanze Meriten; auch wenn diesen botanisch-agrarischen Experimenten wegen des widrigen Klimas kein Erfolg beschert wurde.¹⁸

In den letzten Dekaden des 18. Jahrhunderts wuchs schließlich das Textilgewerbe im Habsburger Territorium rapide an; ein Wachstum, das durch die gestiegene Nachfrage an hochwertiger Kleidung für die bürgerlichen Schichten und den großen Bedarf an Uniformen für das Militär angetrieben wurde.¹⁹ Als Folge der Kontinentalsperre (1806–1814) und des Wegfalls überseeischer Importe stieg zudem die Bedeutung importierter Textilien aus dem Osmanischen Reich noch zusätzlich an. Nutznießer waren die griechischen Handelsleute, deren Vermögen und deren Niederlassung in Wien sich in dieser Zeit stark vergrößerten.²⁰

Auch unter Maria Theresia standen sich protektionistische Maßnahmen, die die Abhängigkeit von den ‚griechischen Handelsmännern‘ und ihrem Warenimport verringern sollten, und die Einsicht in deren Unverzichtbarkeit und Nutzen für Staat und Wirtschaft spannungsvoll gegenüber. Einerseits hielt ihre Regierung an der Bestimmung fest, die bereits von Karl VI. 1725 implementiert worden war, wonach es Osmanen auf Habsburger Boden untersagt war, mit nicht-importierten Gütern Handel zu treiben oder sich im Kleinhandel zu betätigen. Diese Maßnahme war zwar nicht geeignet, um Importe zu verringern, aber durchaus um den hei-

17 Zur Garnmanufaktur, die am 18. Januar 1755 von Maria Theresia ein kaiserliches Privileg erhielt, Katsiardi-Hering 2003, S. 99 ff. Das technische Know-How wurde von den Handwerkern Panajoti Vangelino und Zafiri Nicko zur Verfügung gestellt; s. das Privileg in OeStA, HKA, Kommerz Niederösterreich, rote Nr. 234, Fasz. 22rv, abgedruckt in Katsiardi-Hering, ebd., S. 277–279. Zu Demeter Savas Stiftung Saracino 2018b, S. 278–280.

18 Katsiardi-Hering 2003, S. 82. „Christoph Nako gebürtig aus Makedonien, machte in den neuern Zeiten, die ersten glücklichen Versuche mit dem Samen der macedonischen Baumwolle, in der Gegend um Temesvár. Zum Lohne seiner Industrie, erhielt derselbe von Joseph II. eine goldene Gnadenmünze, mit einem Belohnungsdecret, datirt den 11. Oct. 1782“ (Schwartner 1809, S. 327). Zu Nako und seinen Stiftungen unten, S. 373 f., 386.

19 Otruba 1950, S. 43–47; Mittenzwei 1998, S. 42–61; Katsiardi-Hering 2003; Seirinidou 2011, S. 44 f., 90 f.

20 Ransmayr 2018, S. 259.

mischen Handelssektor vor Konkurrenz zu schützen.²¹ Andererseits bemühten sich die Behörden unter Maria Theresia, durch strengere Einreiseregeln und Grenzkontrollen sowie durch Konskriptionen (darunter die schon mehrfach erwähnte Konskription von 1766/67), die staatliche Vigilanz über die Tätigkeiten der reichsfremden Händler zu erhöhen.²²

Vor allem in Kriegszeiten war die hohe Mobilität und Standortungebundenheit der Angehörigen des griechisch-orthodoxen Handelsnetzwerks dem Staat suspekt. So gerieten während des Siebenjährigen Krieges (1756–1763) drei griechische Händler in den Verdacht der Spionage. Ihr ständiger Standortwechsel wurde ihnen dabei zum Verhängnis, da sie sich

nur von zeit zu zeit in Wien aufgehalten, wie [auch] mehr andere solche Rätzische Händler zu thun pflegen, welche unter den Vorwand des Türkischen Schutzes als solche Unterthanen öfters auch ohne treibenden öffentlichen Handl vielfältige Reisen durch fast alle Kay: König: Erblanden vornehmen.²³

Von einem der drei Beschuldigten, Anton Adam Limbozole, erfährt man, dass er sich meistens in Miskolc und Erlau in Ungarn aufhielt, aber auch öfters nach Böhmen und Preußen reiste; vom Zweiten, Georg Dorotheij, dass er „mit mehreren schlechten Waaren zu der Kay[serlich]: König[lichen]: armee wehrend gegenwärtigen Krieges hin- und her[reiste]“, zudem in Sachsen und Preußen Geschäfte betrieb, eigentlich aber in Pest wohnhaft war.²⁴ Der dritte Verdächtige, Nicolas Manduca, war vorbestraft. 1754 war er in Wien zum Pranger und zu vier Jahren „Schanzarbeit“ in der Grenzfestung von Osijek verurteilt worden, jedoch während des Transports entflohen. Auch in Preußen, wohin er sich damals abgesetzt hatte, geriet er mit dem Gesetz in Konflikt und wurde inhaftiert. In Wien glaubte man,

21 Stoianovich 1960, S. 266; Seirinidou 2011, S. 50 f., 100. Ein Händler aus Makedonien namens „Mahau Malavistian“, der in der Konskription von 1766/67 aufscheint, berichtete, dass seine Waren konfisziert wurden, weil er sich im Kleinhandel betätigt hatte: „und anno 1759 seyen ihm 140 Eymmer Muscat-Wein allhier in Wien wegen ausgeübten alla Minuta-Handel confisciret worden“ (Enepekidis 1959, S. 23).

22 Zur behördlichen Praxis der Konskription griechischer Händler Katsiardi-Hering 2011; Mantovalos 2012. Zum wachsenden Kontrollbedürfnis des Habsburger Staates über die Bevölkerung anhand der Durchführung von Haus- und Seelenkonskriptionen und zu deren fiskalischen, militärischen und ‚polizeylichen‘ Zwecken s. Tantner 2007.

23 Joseph Freiherr von Mannagetha, *Allerunterthänigste Nota. Die drey griechischen Kaufleute Anton Adam Limbozole, Niclas Manduca, und Georg Dorotheij betr[effend]*, 12. März 1759, HHStA, St Abt, Türkei I 228, Turcica: Nachträge und Varia, 1737–1770, fol. 114r-116r; hier fol. 114v.

24 Ebd., fol. 114v. In der Konskription von 1766/67 gab ein befragter ‚Grieche‘, Apostolo Simeon Popovitz, in Wien an, er sei im „letzten Preussischen Krieg“ bei der Armee „Caffeiesieder“ gewesen (Enepekidis 1959, S. 39).

dass er „nach denen Preußischen Maximen, um einen Spion abzugeben, von dem arrest befreyet worden“ sei.²⁵

Eine weitere wahrgenommene Bedrohung, die in den Quellen häufig thematisiert wird, war die Gefahr der Devisenabwanderung durch griechische Händler. Die Obrigkeit war sich im Klaren, dass die Handelsbilanz zwischen der Habsburger Monarchie und dem Osmanischen Reich zugunsten des letzteren Imperiums ausfiel.²⁶ Ein Instrument, um die griechischen Händler und ihre Devisen an die heimische Wirtschaft zu binden, das in den 1770er Jahren zunächst in Ungarn getestet wurde, war ihre Einbürgerung und Naturalisierung. Ein Dekret vom 10. Dezember 1774 verfügte, dass osmanische Händler, falls sie langfristig in Ungarn geschäftlich tätig sein wollten, den Treueeid ablegen und ungarische Untertanen werden sowie ihre Familien innerhalb eines halben Jahres aus ihrem Ursprungsort nachholen mussten. Dieses Dekret war zwar nur in Ungarn in Kraft, löste aber auch in Wien einen für das Migrationsregime prägenden Trend unter den Griechen aus, k.k. Untertanen zu werden.²⁷

Welche Rolle spielten konfessionelle und konfessionspolitische Erwägungen im Umgang mit den ‚griechischen Handelsmännern‘? Im Gegensatz zu der von der Aufklärung stark beeinflussten Toleranzpolitik ihres Sohnes und Nachfolgers Josephs II. (r. 1780–1790) trat Maria Theresia für einen konfessionellen Rigorismus ein. Im Unterschied zu den meisten Herrschern ihrer Zeit hatte sie das Ziel einer Wiederherstellung der konfessionellen Homogenität (zumindest in den österreichischen Erbländern) nicht aufgegeben. Leittragende dieser Politik waren vor allem die protestantischen Minderheiten.²⁸ Kaum Schaden nahm hierdurch die prinzipielle Besserstellung der *Graeci non uniti* gegenüber den anderen, im Behördenjargon als ‚akatholisch‘ bezeichneten Konfessionen. Fortgesetzt wurde die Politik ihres Vaters (Karl VI.) und Großvaters (Leopold I.), die Orthodoxen auf habsburgischem Boden großzügig mit Privilegien auszustatten. Solche Privilegien verlieh die Kaiserin im Jahre 1751 den Griechen („greci“) und Serben („illyrici“) in Triest, im

25 Mannagetha, *Allerunterthänigste Nota*, 115r; 116r.

26 Die Quantifizierung der Handelsbilanz für die Zeit 1747–1771 in Seirinidou 2011, S. 110 f. Zur Phobie vor der Devisenabwanderung ins Osmanische Reich ebd., S. 409; Stoianovich 1960, S. 300, Herzfeld 1919, S. 252.

27 Zur Treueeidverordnung vom 10. Dezember 1774 und zum Einfluss dieser nur für Ungarn verbindlichen Regelung auf die Entscheidung von Wiener Griechen, sich einbürgern zu lassen, Ransmayr 2018, S. 76–79.

28 „Für Maria Theresia war das konfessionelle Zeitalter noch nicht vorüber“ (Stollberg-Rilinger 2017, S. 630). Zum „Kryptoprottestantismus“ als konfessionelle Untergrundkultur in den Habsburger Territorium und zur Verfolgung und Deportation von Protestanten aus Oberösterreich, der Steiermark und Kärnten unter Maria Theresia Leeb/Scheutz/Weikl 2009; Steiner 2014, S. 266–298, ders. 2021; Stollberg-Rilinger 2017, S. 644–666.

März 1776 der Georgsgemeinde in Wien, im Jahre 1777 der griechischen Handelskompanie in Sibiu.²⁹

Die Haltung der Regentin gegenüber der Konfession der einwandernden orthodoxen Händler bringt ein Dokument vom September 1776 auf den Punkt, mit dem sie über das Ansuchen der Griechisch-Orthodoxen im ungarischen Miskolc, eine Kirche bauen zu dürfen, eine Entscheidung traf. Hierin kommt deutlich zum Ausdruck, dass die Kaiserin die *Confessio Graeca* in dogmatisch-ritueller Hinsicht eigentlich für ungefährlich, ja anererkennungswürdig hielt. Die Griechen sah sie nicht als Quelle der Verführung zu religiöser Devianz an. Dennoch zögerte sie mit einer Gleichstellung zu den Katholiken, weil sonst jeder Anreiz für die nicht Unierten entfallen wäre, nach der Union zu streben. Leitlinie im Umgang mit den Orthodoxen sollte deshalb eine Gratwanderung sein: Ihnen sollte zwar mehr gewährt werden, als das *exercitium privatissimum* (die ohnehin nicht zu unterbindende Ausübung religiöser Praktiken im Privatgemach). Dennoch hatten sich die Gemeinden der nicht Unierten vom *exercitium publicum* deutlich zu unterscheiden, das den Katholiken vorbehalten blieb:

Die nicht unirte Secte [!] ist zwar von keiner solchen Gefahr der Verführung, wie den Protestanten begleitet, da jene strengere Pflichten, als die Catholische Religion zum Grunde hat. Indeßen muß man den Augenmerk dahin richten, womit die Union so viel möglich erleichtert werde. Hierinne ist der Mittel Wege die einzige Straße, worauf man mit Hofnung eines guten Erfolges wandeln kann. Haben sie ein Exercitium publicum mit Kirche, und Pfarren, so kleben sie an dieser Bequemlichkeit, ohne sich um etwas anderes zu bekümmern, und werden in ihrem Irrthum immer mehr befestiget. Gestattet man ihnen nun ein Privatissimum, so sehen sie es als eine übertriebene Härte an, fassen Abneigung, und wissen, daß man ihnen dieses in jedem Hauße für sich alleine ohnedem nicht verbieten könne. Ein privatum aber, nach welchem sie in einem sonst bewohnten Hauße lediglich unter Beywohnung eines Poppen, ohne Geläuthe, oder äußerl.^{en} Zeichen ihren Religions-Übungen obliegen, kann sie einerseits befriedigen, und andererseits werden sie immer mehr, und mehr geneigt seyn, näheren Begriff von unserer Religion zu erreichen, folglich sich viel eher als bey einem schon genießenden Exercitio publico vereinigen. [...] Hierdurch dürften wahrscheinlich die non uniti zu Miskolez sich zufrieden stellen, andere können nichts mehreres begehren, und somit scheinete weder Härte noch Nachgiebigkeit zu unterwalten.³⁰

²⁹ Siehe die Privilegien vom 13. August 1777 für die Kompanie von Sibiu, die ältere Privilegien aus der Zeit Leopolds I. (1701) erneuerten und ausweiteten, in: Tsourka-Papastathi, S. 394–398. Zu den 1751 verliehenen Privilegien für die griechisch-orthodoxe Gemeinde in Triest, die sich dann 1784 in eine serbische Gemeinde (Hl. Spiridon) und eine griechische Gemeinde (Hl. Nikolaos) aufspaltete, Katsiardi-Hering 1986, Bd. 1, S. 85 ff.

³⁰ Note vom 14. September 1776, OeStA, AVA, Kultus, AK, Akatholisch, Griechisch Orthodox, Karton 9, Fasz. „Gottesdienst“, fol. 2–5. Im Widerspruch zu dieser Richtlinie steht allerdings, dass Maria Theresia im März 1776 den Griechen in Wien ein öffentliches Religionsausübungsrecht verliehen hatte und auch den rechtlichen Status bestätigt hatte, der von ihren Vorgängern den serbischen

Aber bereits einige Jahre zuvor hatte die Kaiserin Leitlinien verfasst, wie mit Forderungen der Griechisch-Orthodoxen nach freier Religionsausübung in ihren Herrschaftsterritorien zu verfahren sei. Hintergrund war der heftige Konflikt, den damals die griechischen Händler (und osmanischen Untertanen) in Wien mit den serbischen Klerikern (und k.k. Untertanen) in Karlowitz über den Status der von Ersteren gegründeten und unterhaltenen Kapelle zum Hl. Georg führten. In ihren Ländern seien die mit der Religionsausübung verbundenen Rechte der Orthodoxen einzig auf Zugeständnisse seitens des Staates, auf positive Rechtsetzung („par les Lois de l’Etat ou par des traités et Conventions“) zurückführbar (also nicht auf höhere Quellen der Rechtschöpfung, wie das göttliche Recht oder das Naturrecht). Seien solche allerdings einmal vom Staat einer Konfessionsgruppe verliehen worden, wie im Falle der Griechisch-Orthodoxen, dürfe man Konfessionsverwandte, die fremden Potentien unterstünden (wie Untertanen der Pforte oder des russischen Kaisers), nicht anders behandeln als jene, die eigene Untertanen seien. Ganz anders als im Fall der Protestanten war somit die rechtliche Anerkennung der nicht Unierten für die Regentin grundlegende Staatspraxis.³¹

Die Toleranzpolitik Josephs II. ist reich an Facetten. Deren kulturelle, konfessionelle, politische und wirtschaftliche Dimensionen und Implikationen wurden von der Forschung herausgestellt.³² Auch wurden Momente der Kontinuität zwischen den unter Joseph II. eingeleiteten wirtschaftlichen, staatlichen und kirchlichen Reformen sowie der Reformpolitik seiner Mutter betont und ältere Ansichten revidiert, die von einer harten Zäsur zwischen beiden Regenten ausgingen.³³ Als Mitregent und Kaiser des Heiligen Römischen Reiches (seit 1765) konnte er die Politik seiner Mutter ohnehin mitgestalten und beeinflussen. Von Joseph selbst, den ihn umgebenden Reformern bei Hof und von der Wiener Öffentlichkeit wurde die neue Toleranzpolitik vor allem als wirtschaftlich motiviert aufgefasst.³⁴

Metropolien in Ungarn (Karlowitz, Karlstadt, Temeswar) eingeräumt worden war. Vgl. zum Konfessionalisierungsdruck, dem Griechisch-Orthodoxe unter Maria Theresia v.a. in Ungarn und Siebenbürgen ausgesetzt waren, Makridis 2018a; Shore 2012.

31 Note von 1761, HHStA, StAbt, Türkei I 228, Turcica: Nachträge und Varia, 1737–1770, fol. 134r-134v.

32 Winter 1971, S. 161–171; Barton 1981; Reinalter 2008; Hartmann 2011, S. 431–435; Scheutz 2012.

33 Etwa Reinalter 2011, S. 26; Scheutz 2012, S. 323.

34 In einer gegen Joseph gerichteten Schmähschrift, die den Kaiser als „[d]es Martin Luthers Anhänger und Nachfolger“ diffamierte und die am Eingang zum Gelände des ehemaligen Königinklosters in der Nähe der Hofburg vorgefunden wurde, das der 1783 gegründeten lutherischen Gemeinde Wiens überlassen worden war, heißt es: „Nach Gelde durstend und von schändlicher Gewinnsucht entflammt, begünstigt und befördert er alle Ketzereyen, und ist selbst kein Mann von Religion. Nun hat er ein seit Jahrhunderten unerhörtes Beyspiel gegeben, eben diesen Tempel, zum Sammelplatz der Greuel, diebischer Weise verkauft und angewiesen“ (*Pasquill gegen den Kaiser, so an der Lutherischen Kirche in Wien gestanden*, 1783, abgedruckt in: Weinberger 1982, S. 49); vgl. zur

Der aufklärerische Kerngedanke, dass sich der Staat in Gewissensangelegenheiten der Untertanen nicht einzumischen habe, war für die josephinische Toleranzpolitik richtungsweisend. Das am 13. Oktober 1781 unter Joseph II. erlassene Toleranzpatent für Lutheraner, Reformierte und Griechisch-Orthodoxe (1782 folgte ein separates Toleranzpatent für die Juden) weitete die religiösen Rechte, die bis dahin nur die Griechisch-Orthodoxen genossen hatten, auch auf die anderen ‚Akatholiken‘ aus. Joseph setzte aber auch die Strategie seiner Mutter fort, Unterschiede zur vollwertigen katholischen Konfession aufrechtzuerhalten. Grundsätzlich durften Nicht-Katholiken, denen durch dieses Edikt das „Privat-Exercitium“ gewährt wurde, ihren Ritus nur dann ausüben, wenn er für das öffentliche Leben unsichtbar blieb. Sie durften sich nur in unscheinbaren „Bethäusern“ versammeln, die „keine Glocken, Thürme und keinen öffentlichen Eingang“ besaßen.³⁵ Hiervon ausgenommen blieben die Griechisch-Orthodoxen in Wien, denen durch separate Privilegien auch das *exercitium publicum* eingeräumt wurde (durch das Privileg, das 1782 der Gemeinde zum Hl. Georg, und jenem, das 1787 der Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit verliehen wurde). Diese Besserstellung lässt sich mit der hohen ökonomischen Relevanz dieser Gruppe erklären, aber auch mit der grundsätzlich wohlwollenden Politik der Habsburger gegenüber den nicht unierten Griechen.

Der Nutzen, den man sich aus der Gewährung religiöser Privilegien an die ‚Akatholiken‘ für Staat und Wirtschaft versprach, blieb im Hinblick auf die Griechisch-Orthodoxen auch unter Josephs Nachfolgern im Visier. Als in den 1790er Jahren eine Entscheidung über die Frage anstand, ob Franz II. (r. 1792–1806), der viele Reformen aus dem Josephinischen Jahrzehnt rückgängig gemacht hatte, die Privilegien für die Gemeinden der ‚Griechen‘ in Wien erneuern sollte, riefen seine Berater die „Staatsklugheit“ Josephs in Erinnerung. Dem Staat sei großer Nutzen entstanden, dadurch dass man die konfessionellen Bedürfnisse der griechischen Gemeinden zufriedengestellt habe. So liest man in einem Dokument von 1796:

Die nicht unirten Griechen allhier sind meistens sehr bemittelt, und die Begünstigung derselben mit Privilegien, auf welche sie sehr eifersüchtig sind hat schon mehrere griechische Nationalen aus dem Turcico zum Vortheil des inländischen Staats zu k.k. Unterthanen gemacht. Ihre Begünstigung wird diese Wirkung noch künftig hervorbringen, und bemittelte Handelsleute aus dem turcico herüber ziehen. Aus diesen Umständen ergeben sich mehrere politische Gründe, die zum Vortheil der griechischen Nation überhaupt das Wort sprechen, und einer ausdrücklichen Anführung nicht bedürfen. Die *Staatsklugheit* des höchstseeligen Kaiser Josephs des II. Mayst. hat daher den hiesigen k.k. nicht unirten Griechen nicht nur die – von denselben angesuchten Privilegien ertheilt, sondern ihnen noch überdieß einen Thurm

Bedeutung der wirtschaftlichen Räson für die Toleranzpolitik Josephs II. Winter 1971, S. 81, 165; Scheutz, 2009, S. 218; Katsiardi-Hering/Mantouvalos 2014.

35 Joseph II. 2006.

mit Glocken zu erbauen die Befugniß ertheilt, sie sind solchergestalt beinahe als rezipirte Religions-Verwandte anzusehen.³⁶

Dass Joseph II. der Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit 1787 erlaubt hatte, einen Glockenturm zu bauen, wovon im soeben zitierten Passus die Rede ist, war übrigens ein deutliches (auch im Stadtbild wahrnehmbares) Zeichen (Abb. 4) dafür, dass die nicht unierten Griechen in Wien einen religiösen und rechtlichen Sonderstatus genossen. Dieser ging weit über das im Toleranzpatent gewährte „Privatexercitium“ hinaus. Sie wurden in dieser Hinsicht weitaus besser behandelt als die Lutheraner, die 1783 auf eigene Kosten den Glockenturm der ihnen in Wien zugewiesenen Kirche des ehemaligen Königinklosters abtragen lassen mussten, damit ihre Versammlungsstätte die Auflagen des Toleranzpatentes erfüllte.³⁷

Auch die zahlreichen von den griechischen Händlern letztwillig angeordneten und von den beiden Wiener griechischen Gemeinden verwalteten Stiftungen, durch die Kapital langfristig am Finanzplatz Wien gebunden wurde, zogen die Aufmerksamkeit des Staates auf sich. Der Hofagent Joseph Hartl empfahl im März 1793 dem Kaiser, der sich mit der Verlängerung der Privilegien für die griechischen Gemeinden in Wien sehr viel Zeit ließ, deshalb:

Nicht minder hat die gute Verfassung der hiesigen griechischen Kirche schon mehrere ihrer vermöglichen Religionsgenossen bewogen, fromme Vermächtnisse für die Kirche und zum Besten der Armen zu machen, welche Vermächtnisse alle in hiesigen k.k. Banko für ewige Zeiten unaufkündlich gegeben wurden, und seit der kurzen Zeit des allhier geschehenen Kirchenbaues [1787] sich schon über 150 000 f belaufen, und nächstens, wie es bereits bekannt ist, mit einer ansehnlichen Summe werden vermehret werden. – Alle diese Vortheile, welche für den Staat, der dadurch so viele reiche Unterthanen bekommt, und große Kapitalien unaufkündlich erhält, gewiß nicht gleichgültig sind, gehen demselben für die Zukunft ganz verloren, so bald man die dermalige Verfassung der Kirche ändert, und jene Seelsorger, welchen die Nazion ihr ganzes Vertrauen schenket, entfernen will.³⁸

36 *Bericht der nö. Landesregierung die von den Vorstehern der k.k. nicht unierten griechischen Gemeinde allhier gebetene Ausfertigung ihres Privilegii betreffend*, NÖLA, Nö. Reg, C-Akten C 21 (de 1796), Karton 424, Nro 3431 ad Nro 2031, 22. Juni 1796, abgedruckt in: Ransmayr 2018, S. 439 f., Hervorh. St. Sa.

37 Zum Bau des Glockenturms für die Kirche zur Hl. Dreifaltigkeit unten, S. 333. Zum Glockenturm des von den Lutheranern genutzten Kirchengebäudes und dessen Demontage Preidel 1881, S. 15 f. Die Reformierten, deren Gemeinde 1784 gegründet wurde, beschlossen, aus eigenen Mitteln auf der Parzelle des ehemaligen Klostergeländes, die ihnen zugewiesen worden war, ein neues Bethaus errichten zu lassen, s. Karner 1986.

38 NÖLA, Nö. Reg, C-Akten C 21 (de 1796), Karton 424, Nro 3431 ad Nro 2031, in: Ransmayr 2018, S. 426. Die von Hartl hier angekündigte große Stiftung, von der man unlängst erfahren habe, ist jene des osmanischen Untertanen Demeter Pauli, der am 8. Januar 1793 verstorben war und eine Stiftung mit einem Kapital von 50.000 fl. angeordnet hatte. Der staatliche Nutzen aus der Pauli'schen Stiftung

Hartl riet also dem Kaiser, die Privilegien der griechisch-orthodoxen Gemeinde, darunter die Bestallung von Gemeindegeistlichen aus dem Osmanischen Reich, zu bestätigen. Die seit dem 17. Jahrhundert von den Habsburgern verfolgte Maxime, den Status der griechisch-orthodoxen Migranten und ihre Forderungen nach freier Religionsausübung vor dem Hintergrund der Staatsutilität zu beurteilen, war somit auch nach dem Josephinischen Jahrzehnt und nach der Wende zu einer aufgeklärten Staatsökonomie weiterhin in Konjunktur. Der ökonomische Nutzen der Griechen, ihre rechtliche Besserstellung gegenüber anderen Nicht-Katholiken und gleichzeitig die Anwendung subtiler Manipulationsstrategien, durch die sie zur Union mit der katholischen Kirche bewegt werden sollten, waren somit koexistente Motive der Politik von der Regierungszeit Leopolds I. bis zu jener Franz' II.

2 Das kommerzielle Netzwerk der ‚griechischen Handelsmänner‘: Organisation von Mobilität, Migrationsrouten, Herkunftsräume, Handelswaren und Handelsfirmen

Nachdem die Haltung des habsburgischen Staates gegenüber der Einwanderung der griechisch-orthodoxen Händler dargestellt worden ist, soll nun das von diesen Migranten errichtete Handelsnetzwerk untersucht werden. Die Untersuchung des transimperialen Netzwerks, das die „conquering Balkan orthodox merchants“ (Stoianovich) zwischen dem Osmanischen Reich und dem Alten Reich sowie anderen Territorien der Habsburger Monarchie und Russlands ausgespannt hatten, ist notwendig, um die Voraussetzungen ihrer Migration im Ursprungsterritorium zu rekonstruieren.³⁹ Nicht nur in Wien errichteten die ‚griechischen Handelsmänner‘ Niederlassungen, sondern auch an anderen Orten des Alten Reichs und in den außerhalb dieses Reichs gelegenen Besitzungen Preußens und der Habsburger.⁴⁰ In

wird auch betont im *Bericht nach Hof zum Gesuch von Andreas Pauli zur Begründung der Demter Pauli'schen Stiftung*, 11. November 1794, NÖLA, No. Reg., N-Akten, Fasz. 13, Z. 20050/1794; vgl. Matrizen, Hl. Georg, 1777–1839, Tod, S. 193.

³⁹ Stoianovich 1960; Stassinopoulou/Chatziioannou 2005; Seirinidou 2011, S. 31–124; Katsiardi-Hering 2012; Karras 2010, 2015; Katsiardi-Hering/Stassinopoulou 2016.

⁴⁰ Der Begriff ‚Handelsniederlassung‘ ist jenem der ‚Handelskolonie‘ vorzuziehen, weil Letzterer Assoziationen zu den staatlich koordinierten Unternehmungen weckt, durch die europäische Mächte in der Frühen Neuzeit Handelsposten aufbauten, die zu Wegbereitern des Kolonialismus wurden (man denke an die englische Levant Company oder die niederländische Vereinigte Ostindienkompanie). Im Folgenden wird es hingegen um multilaterale Handelsnetzwerke zwischen an-

Leipzig existierte eine griechisch-orthodoxe Händlergemeinde, deren Spuren bis ins 17. Jahrhundert zurückreichen und die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts massiv expandierte.⁴¹ Goethe, der sich 1765 nach Leipzig begeben hatte, um dort Jura zu studieren, schildert den Eindruck, den die orientalisches gekleideten Händler dort auf ihn machten (Abb. 2):

Als ich in Leipzig ankam, war es gerade Meßzeit, woraus mir ein besonderes Vergnügen entsprang [...]. Ich durchstrich den Markt und die Buden mit vielem Anteil; besonders aber zogen meine Aufmerksamkeit an sich, in ihren seltsamen Kleidern, jene Bewohner der östlichen Gegenden, die Polen und Russen, vor allem aber die Griechen, deren ansehnlichen Gestalten und würdigen Kleidungen ich gar zu oft zu Gefallen ging.⁴²

Kurz nach dem Ende des Siebenjährigen Krieges (1756–1763) entstand auch im kursächsischen Chemnitz eine Händlergemeinde, die vor allem aus makedonischen Händlern bestand und das dortige Textilgewerbe mit Rohstoffen versorgte.⁴³ Händler dominierten auch die griechische Gemeinde im schlesischen Breslau. Die Religionsprivilegien dieser Gemeinde wurden erweitert, nachdem die Stadt 1741 unter preußische Herrschaft gelangt war, wie in einem Bericht über ihren Gottesdienst in den *Acta Historico-Ecclesiastica* zu lesen ist.⁴⁴

Es wäre verfehlt, die griechisch-orthodoxen Händler als einem einzigen Standort oder einer einzelnen Niederlassung angehörig anzusehen. Durch ihre hohe berufsbedingte Mobilität fluktuierte die Anwesenheit von ‚griechischen Handelsmännern‘ stark. Ebenso waren auch die Grenzen zwischen Handelsniederlassungen – etwa Wien und Leipzig – im 18. Jahrhundert fließend. Als 1766, wenige Jahre nach Kriegsende, alle osmanischen Untertanen in Wien konskribiert wurden, gaben zahlreiche der 82 erfassten „griechisch nicht Unierten“ an, in der Vergangenheit ebenfalls in Leipzig sowie in vielen anderen Städten und Regionen

grenzenden Reichsgebilden gehen, die von osmanischen Händlern ohne direkte politische Einflussnahme errichtet wurden, vgl. Zakharov/Harlaftis/Katsiardi-Hering 2012, S. 1.

⁴¹ Das Archiv der griechisch-orthodoxen Gemeinde in Leipzig (Hl. Dreifaltigkeit) wurde im Zweiten Weltkrieg zerstört, wohingegen im Falle der Wiener Gemeinden deren Archive in den orthodoxen Kirchengemeinden zum Hl. Georg und zur Hl. Dreifaltigkeit noch heute existieren. Zur griechisch-orthodoxen Händlergemeinde in Leipzig Turczynski 1959, S. 100–103, Suppé 2003. Laut Turczynski belegen die Messeberichte ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine stete Zunahme der Präsenz von Griechen in Leipzig (Turczynski 1959, S. 101).

⁴² Goethe 2019, S. 182.

⁴³ Zöllner 1886, S. 418ff; Anagnostopoulos 1940; Turczynski 1959, S. 103f.

⁴⁴ Bericht von dem Gottesdienst der Gri[e]chen in Breslau, welcher den 10 May 1744 seinen Anfang genommen, in: *Acta Historico-Ecclesiastica*, Weimar 1745, S. 180–197. Vgl. Turczynski 1959, S. 104f.



Abb. 2: Grafik mit dem Titel „Griechische Kaufleute und eine Bürgerin“ aus den *Wiener Szenen und Volksbeschäftigungen* von Georg Emanuel Opitz und Joseph Eder, ca. 1804 (Wiener Stadtmuseum).

des Reichs Handel getrieben oder Handelspartner besessen zu haben.⁴⁵ Siebzehn Personen (und damit über 20 Prozent) gaben an, mit Leipzig in kommerziellem Kontakt zu stehen oder gestanden zu haben. Aber auch Städte wie Graz, Linz, Regensburg, Hamburg, Reichenberg, Berlin und Breslau sowie das Kurfürstentum Sachsen und das Königtum Preußen wurden von den befragten griechisch-orthodoxen Händlern in Wien als Orte genannt, wo sie geschäftlich tätig waren. Diese Orte fanden allerdings erheblich seltener Erwähnung als der kommerzielle Knotenpunkt Leipzig.⁴⁶ Gelegentlich wurde auch allgemein das weitläufige „Römische Reich“ als Operationsbereich der befragten Händler genannt.⁴⁷

Es ist auffällig, dass wichtige freie Reichsstädte und Handelsknotenpunkte wie Augsburg, Nürnberg und Frankfurt a.M. in der Quellendokumentation zu den griechischen Händlern fast völlig abwesend sind. Womöglich ist dies damit zu erklären, dass die dort operierenden Netzwerke (etwa protestantische Händler, die über Venedig und Livorno mit der Levante Handel trieben), die ‚griechischen Handelsmänner‘ als Konkurrenten von diesen Standorten auszuschließen vermochten.⁴⁸ Die Auskünfte der in Wien Konskribierten belegen ebenfalls enge Beziehungen nach Triest, Ungarn und zu ihren Ursprungsorten (vorwiegend in Makedonien, Epirus und Thessalien) sowie zu anderen kommerziellen Knotenpunkten im Osmanischen Reich (v. a. Konstantinopel und Smyrna). Über bestehende Han-

45 *Konskription der türkischen Untertanen in Wien*, OeStA/HHStA StAbt Türkei V 27–6 (1766–1767). Zu dieser wichtigen Quelle, in der 82 Griechen, 13 (muslimische) Türken, 18 Juden und 21 Armenier erfasst werden, Ransmayr 2018, S. 247–250. Die Edition der Quelle durch Enepekidis 1959 umfasst nur die Griechen. Bei 10 der 82 Griechen handelte es sich nicht um Händler. Diese gaben an, Bedienstete von Handlungsfirmen (Nr. 15, 16, 22, 51), Barbieri (Nr. 56, 80), Kirchendiener (Nr. 79) und Dolmetscher (Nr. 68) zu sein bzw. machten keine Angaben zum Beruf (Nr. 61, 63). Behördlich notierte man, dass die „Handlungsgesellen und Bedienten, von welchen ein jeder Prinzipal wenigstens einen, oder zwey hat“ in der Konskription nicht erfasst wurden (ebd., fol. 228).

46 Es werden folgende Orte/Räume genannt: **Leipzig**: Nr. 1 (Johann Narantzi), Nr. 5 (Lotho Poliso), Nr. 13 (Kiriak Basili), Nr. 18 (Demeter Filzoglu), Nr. 19 (Anastasi Demetri Kephala), Nr. 26 (Xephteri Brassoli), Nr. 28 (Georg Constantin), Nr. 43 (Mahau Malavistian), Nr. 50 (Lazar Georg), Nr. 55 (Christoph Nicolovitz), Nr. 57 (Johann Miletik), Nr. 62 (Rali Diamandi), Nr. 64 (Anastasi Constantin Pap), Nr. 65 (Apostolo Christodolo), Nr. 70 (Johann Constantin Argiri), Nr. 74 (Theodor Nicola), Nr. 78 (Demeter Panuschi); **Sachsen**: Nr. 12 (Demeter Hatzi Kotzio), Nr. 43 (Mahau Malavistian); **Regensburg**: Nr. 2 (Constantin Hagi Johann), Nr. 3 (Demeter Psara); **Hamburg**: Nr. 72 (Leoni Amiro); **Reichenberg**: Nr. 8 (Nicola Saphir); **Berlin**: Nr. 78 (Demeter Panuschi); **Preußen**: Nr. 58 (Georg Buno); **Breslau**: Nr. 40 (Nicola Suirto), Nr. 60 (Johann Papapolis); **Graz**: Nr. 22 (Dimitri Georgi), Nr. 47 (Manoli Sava); **Linz**: Nr. 28 (Georg Constantin).

47 Gemeint waren Orte, die weder zu Habsburg, noch zu Preußen, noch zu Sachsen gehörten. Siehe oben, S. 27.

48 Zum Levantehandel protestantischer Händler aus dem Reich über Venedig und Livorno siehe Ressel 2021.

delsbeziehungen zu anderen europäischen Märkten, etwa nach Frankreich, Holland und England, äußerten sich nur wenige, wobei die Befragten auch gar nicht aufgefordert waren, hierüber Auskunft zu erteilen.⁴⁹ Der Handel der Wiener Griechen erstreckte sich auch ins Russische Reich.⁵⁰

Aufgrund ihrer hochgradigen Mobilität war die Zugehörigkeit der Händler zu orthodoxen Migrantengemeinden im Alten Reich und in Europa unbeständig. Ihr Handelsschwer- und Lebensmittelpunkt veränderte sich oft. So gab etwa Mahau Malavistian, ein Händler aus dem makedonischen Bitola, in Wien an, dass er früher in Leipzig wohnhaft gewesen sei und dass sein Sohn in London geschäftlich tätig sei. Auf die Frage, wie lange er beabsichtige, in der Donaumetropole zu bleiben, konnte (oder wollte) er den Behörden keine Auskunft geben, weil er erst auf die Ankunft seines Sohnes aus England warten und nachher mit ihm gemeinsam diesbezüglich eine Entscheidung fällen wollte.⁵¹ Mehrere der in Chemnitz aktiven griechischen Händler, bei denen es sich vor allem um Makedonier (aus Kozani, Kastoria, Serres) handelte, die im Baumwollhandel tätig waren, wurden später Gründungsmitglieder der Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit in Wien.⁵² Auch der Mitbegründer der 1755 in der Nähe Wiens errichteten Garnmanufaktur, der Thessaliote Panajoti Vangelino, migrierte nach deren Scheitern 1767 nach Chemnitz, um dort zusammen mit dem dortigen Bleichmeister Christian Gottlieb Seiffert eine „Türkischrothfärberei“ (für türkisches rotes Garn) zu gründen.⁵³

Die Anzahl der von Griechisch-Orthodoxen in Wien geführten Handelsfirmen wuchs am Ende des 18. Jahrhunderts beachtlich. Auf der Grundlage der Auswertungen von Quellen aus dem Wiener Merkantilgericht und der Niederösterreichischen Kommerzaufsicht hat Vaso Seirinidou deren Anzahl ermittelt. Demnach gab

49 London: Nr. 43 (Mahau Malavistian); **Holland/Amsterdam:** Nr. 6 (Nicola Lazar), Nr. 7 (Andreas Türka), Nr. 72 (Leoni Amiro); **Frankreich:** Nr. 72 (Leoni Amiro).

50 Einer der konskribierten Händler, Georg Buno, der angab 1722 in die Habsburger Territorien eingereist zu sein, ist auch in Quellen zur griechischen Händlergemeinde in Moskau greifbar, aus denen hervorgeht, dass er von 1758 bis 1763 aus Russland Schweine und Rinder einfuhrte, s. Karras 2010, S. 184. Zur Beteiligung der Wiener Griechen am Handel zwischen Habsburger und Russischem Reich Seirinidou 2011, S. 123 f.

51 Enepekidis 1959, S. 23.

52 Eventuell entstand die griechische Niederlassung in Chemnitz nach Ende des Siebenjährigen Krieges als Zweigstelle von Wiener Handelshäusern. In einer mir durch Peer Ehmke vom Schlossbergmuseum Chemnitz zur Verfügung gestellten Liste der „Mazedonischen Baumwollhändler in Chemnitz“ (Stand Februar 2016), die 29 Personen umfasst, finden sich die Namen prägender Figuren aus der Gründungsphase der Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit in Wien, u. a. Georg Johann von Karajan, Constantin Moscha, Christoph Nako de Nagy Szentmiklos und Johann Georg Paziazi. Später befanden sich die griechischen Händler in Chemnitz mit den griechischen Händlern in Wien und Leipzig in starker Konkurrenz: Zöllner 1886, S. 418 f.

53 Ebd., S. 422; vgl. Katsiardi-Hering 2003, S. 123.

es im Jahr 1792 insgesamt 63 Firmen griechischer Händler, die osmanische Untertanen waren, und im Jahr 1802 ebensoviele Firmen (63) von griechischen Händlern mit habsburgischer Untertanenschaft.⁵⁴

Neben den von Einzelindividuen oder Familien geführten Firmen, die freilich oft Filialen an anderen Orten unterhielten, kam es auch zur Gründung komplexerer Handelsorganisationen. So wurde die Einfuhr des aus den thessalischen Manufakturen in Ambelakia und Agia stammenden Rotgarns in den letzten Jahrzehnten des 18. und im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts über die sog. *koini syntrofia* (κοινή συντροφία/allgemeine Genossenschaft) abgewickelt. Dabei handelte es sich um eine Handelsgesellschaft oder ein Kartell der in diesem Markt führenden griechischen Handelsfirmen, wobei es 1780, 1795 und 1805 zu drei aufeinanderfolgenden, vertraglich geregelten Zusammenschlüssen kam.⁵⁵ Neben Wien unterhielt das thessalische Kartell Zweigstellen in verschiedenen Städten des sächsischen und fränkischen Reichskreises sowie Böhmens. In Sachsen und Böhmen als Räume der protoindustriellen Textilproduktion war die Nachfrage an Produkten aus Thessalien hoch.⁵⁶

Wie das Netzwerk griechisch-orthodoxer Händler funktionierte und wie es die Mobilität zwischen dem Osmanischen und dem Alten Reich förderte, lässt sich retrospektiv anhand des Berichts des Panajoti Naoum aus Kastoria über seine Reise nach Leipzig im Jahre 1822 veranschaulichen – ein seltenes Ego-Dokument dieser Art, das Rückschlüsse auf das uns interessierende Migrationsregime erlaubt. Der Bericht dürfte ebenfalls in Migrationsformen und Reiseerfahrungen aus dem 18. Jahrhundert Einblicke liefern.⁵⁷ Der (erst zwölfjährige!) Panajotis war von seinem Bruder Konstantinos, einem Händler, nach Leipzig gerufen worden. Die Reise begann Anfang September 1822. Naoum reiste in Begleitung von Landsleuten aus Kastoria zunächst von Kastoria über Bitola nach Belgrad, dem Grenzgebiet zum Habsburger Reich. Nach dem Grenzübergang verweilte er vorschriftsgemäß 40 Tage

⁵⁴ Seirinidou 2011, S. 379–383.

⁵⁵ Hierzu Georgiou 1951; Petmezas 1990; Katsiardi-Hering 2003; Seirinidou 2011, S. 186 ff.

⁵⁶ Aus der Auflösungsvereinbarung der zweiten *koini syntrofia* (gegründet 1795, aufgelöst 1801) geht hervor, dass die aufzulösende Gesellschaft in Grottau, Reichenberg, Leipzig, Hof, Mähren und Wien Niederlassungen unterhielt (vom 31. Juli 1801, WStLA, Merkantilgericht, Griechen, A 6–3 (Fasz. 6); Nr. 281–372, CCLXLIII, fol. 43r-44v, abgedruckt in Katsiardi-Hering 2003, S. 295–298). Im Gründungsdokument für die dritte *koini syntrofia* (gegründet 1805) werden als Stammsitz Ambelakia, als Hauptfilialen jene in Konstantinopel, Smyrna und Wien sowie als „kleinere Häuser“ jene „in Deutschland, nemlich jene von Triest, Sachsen, Böhmen und Mähren“ genannt (vom 1. Januar 1805, WStLA, Merkantilgericht, Griechen, A 6–3 (Fasz. 6), Nr. 281–372, CCLXLIII, fol. 11r-14v, abgedruckt in Katsiardi-Hering 2003, S. 301–311, S. 301 f.).

⁵⁷ Noum schrieb seine Memoiren erst 1871 nieder. Siehe die Edition in Moullas 1993, S. 117–165.

in Semlin in der dortigen Quarantänestation.⁵⁸ Als ihm dort das Geld ausging, konnte er sich welches von einem griechischen Händler und Bekannten seines Bruders leihen und so seine Reise fortzusetzen. In Pest machte er im „Kaffeehaus der Griechen“ („καφενείο των Γραικών“) Bekanntschaft mit einem Mann aus Kastoria (einem Händler?), der ihm für die Weiterreise nach Wien einen Platz in der Postkutsche (άμαξαν) reservierte, ihm diesen auch bezahlte und der ihm zudem den ersten Sprachunterricht erteilte.⁵⁹ In Wien war er für 15 Tage Gast des dortigen Händlers aus Kastoria Demeter Betly, wobei Naoum an anderer Stelle ausführt, dass sein Bruder Konstantinos geschäftlich exzellent mit den Wiener Griechen vernetzt war.⁶⁰ Betly gab Naoum, der als nächstes nach Prag weiterreiste, ein an die dort sesshaften Brüder Veldari (αδελφοί Βελδάρη) gerichtetes Empfehlungsschreiben mit. Schließlich erreichte er am 5. Oktober 1822 sein Ziel Leipzig und es kam zur allerersten Begegnung der zwei Brüder, da der ältere Konstantinos Kastoria noch vor der Geburt von Panajotis verlassen hatte.⁶¹

Der Reisebericht veranschaulicht zwei wichtige Aspekte des griechisch-orthodoxen, transimperialen Händlernetzwerks: Hilfs- und Kooperationsbereitschaft im Händlernetz gründeten einerseits auf der gemeinsamen *lokalen und regionalen Herkunft* sowie andererseits auf der *familiären Zugehörigkeit*. Unter den Händlern einer Stadt (im Falle Naoums jenen aus Kastoria) existierte ein hohes Maß an Solidarität und Hilfsbereitschaft, das nicht bloß bei der Nachholung jüngerer Familienmitglieder Hindernisse beseitigte. Obwohl Konstantinos sicherlich Vorkehrungen getroffen hatte, damit die Reise seines jüngeren Bruders komplikationsfrei verlief, kam es zu unvorhergesehenen Problemen, die dank der Hilfe von Landsleuten aus Kastoria überwunden wurden. Die griechischen Händler aus dem Osmanischen Reich schlossen sich, man denke auch an die thessalischen Handelskartelle, gemäß ihrer regionalen Herkunft zusammen. Auch die Gemeindevorsteher in der Wiener Georgsbruderschaft wurden nach einem regionalen Repräsentationsprinzip bestellt. Ähnliche Phänomene der regionalen Gemeinschaftszugehörig-

58 Ebd., S. 140; vgl. zu den Quarantänevorschriften Katsiardi-Hering 2011.

59 Er hatte Naoum auf einen Zettel die Wörter „Wasser“ und „Brot“ in deutscher Sprache aufgeschrieben: „και μ'έδωκε με ελληνικά γράμματα γεγραμμένας επί μίας κόλλας χάρτου τας δύο ταύτας λέξεις: Wasser (ύδωρ) και Brot (άρτος), δια να μοι χρησιμεύσωσιν εις τας ανάγκας μου“ (Moullas 1993, S. 140).

60 Ebd., S. 141, 153. Zur Familie Betly und den Stiftungen der Witwe von Demeter Betlys Bruder Georg Konstantin Betly namens Juliana Betly Saracino 2016, S. 348–359.

61 Moullas 1993, S. 144f. Zu Recht moniert Moullas, dass entweder das von Naoum angegebene Abreisdatum (September 1822) oder das Ankunftsdatum (5. Oktober 1822) falsch sein muss, schon allein weil er angab, 40 Tage in Semlin in Quarantäne und 15 Tage in Wien verbracht zu haben (ebd., S. 145).

keit oder des ‚Mikropatriotismus‘ waren auch für andere Handelsniederlassungen in der Frühen Neuzeit typisch.⁶²

Selbst bei der Verwaltung der frommen und karitativen Stiftungen griechischer Händler kam in den beiden Wiener Gemeinden diese regionale Suborganisation zum tragen. Repräsentant und Bevollmächtigter einer Gruppe von wohlhabenden Händlern und Stiftern aus dem Epirus, die zwischen 1780 und 1810 in Wien zahlreiche hochdotierte Stiftungen zugunsten ihres Ursprungsorts Ioannina bzw. für die dortigen Kirchen, Schulen und Armenanstalten gründeten, war der erfahrene Händler und langjährige Gemeindevorsteher Stavros Ioannou. Dieser war von 1775 bis 1811 in Wien sesshaft und blieb, wie die stiftungsadministrativen Unterlagen in Wien und in Ioannina zeigen, auch nach seiner Rückkehr in die Heimat bis zu seinem Tod 1822 die zentrale Figur in der Verwaltung besagter epirotischer Stiftungen.⁶³

Der Fall von Panajotis Naoum ist auch aufschlussreich, weil er die Bedeutung der Familie und familiärer Bande für das uns interessierende kommerzielle Netzwerk vergegenwärtigt. Auch wenn er sich später für eine militärische Laufbahn (zunächst in Sachsen, dann in Preußen) entschloß und in seinem Bericht nirgends davon die Rede ist, dass Panajoti seinem Bruder in dessen Firma half, so war es ansonsten durchaus typisch, dass jüngere Brüder den älteren oder aber Söhne ihren Vätern nachzogen bzw. mit ihnen mitzogen, um in deren Handelsfirmen zu helfen und ausgebildet zu werden.⁶⁴ Für die griechischen Händler in Wien fungierten enge männliche Verwandte (Brüder, Väter) als Handelspartner im Osmanischen Reich oder aber in anderen auswärtigen Filialen.⁶⁵ Dass es ferner Usus war, Söhne oder

62 Die am 26. November 1777 gewählten 12 Vorsteher der Georgsbruderschaft vertraten etwa folgende Regionen: Walachen bzw. Aromunen (Βλάχους), Händler aus Siatista (Σιατισταίους), aus Kastoria (Καστοριανούς), aus Ioannina (Ιωαννίτας), aus Ambelakia (Αμπελακιώτας), aus Tyrnavo (Τυρναβίτας), aus Konstantinopel (Πολίτας), aus Thessaloniki (Θεσσαλονικείς), aus Meleniko (Μελενικιώτας), aus Agia und Larissa (Αγιότας και Λαρισσαίους) (Efstratiadis 1912, S. 165). Zwischen 1787 und 1790 wurde jeweils ein Vorsteher gewählt, der die Slawen (Σκλαβούνους) vertrat, und zwar der aus Trebinje in Herzegowina stammende Maximos Kurtovic, s. ebd., S. 168 f. und zu Kurtovics Stiftung unten. In Venedig wurde der *Fondaco dei Tedeschi* im 17. Jh. von oberdeutschen Händlern dominiert, die den Ausschluss der Niederdeutschen und Schweizer aus dieser Handelskorporation durchsetzten (s. Ressel 2021, S. 256–268). Vgl. zur regionalen Herkunft als Strukturprinzip in den hugenottischen und sephardischen Gemeinden in der Frühen Neuzeit Monge/Muchnick 2019, S. 89 f.

63 Saracino 2018b, S. 290 f. Stavros Ioannou stammte aus Ioannina und war der Vater des Gründers der griechischen Nationalbank Georgios Stavrou.

64 Dass die Migration in familiären Gruppenverbänden stattfand, zeigt Mantouvalos (2012, S. 127) im Hinblick auf das 18. Jahrhundert am Beispiele der griechischen Niederlassung in Kecskemet (Ungarn).

65 Ein Großteil der Händler, die in der Konskription von 1766/67 erfasst wurden, gab an, dass entweder Brüder oder (seltener) Väter/Söhne bzw. Schwäger als Handelskompagnons im Osmani-

andere Verwandte zur Famulatur zu Geschäftspartnern in auswärtige Niederlassungen zu schicken, damit sie den Kaufmannsberuf erlernten, bezeugt ein Passus aus den Statuten des Kartells thessalischer Garn- und Textilhändler von 1805 (der dritten *koini syntrofia*).⁶⁶

Die enge Kooperation zwischen Personen mit engem Verwandtschaftsgrad erzeugte Wettbewerbsvorteile. Hierdurch konnten Kosten (für Personal oder Dienstleistungen) eingespart und die Effizienz und die Vertraulichkeit der Geschäftspraktiken gesteigert werden.⁶⁷ Taufpatenschaften und Hochzeiten erzeugten zudem zwischen nichtverwandten Mitgliedern der orthodoxen Händlergemeinden, zwischen Partnern oder selbst zwischen Konkurrenten, verwandtschaftliche Bindungen, die auch kommerziell sinnvoll waren.⁶⁸

Rückgrat des Netzwerkes waren schließlich neben der Familie und der lokalen Herkunft die griechisch-orthodoxen Konfessionsgemeinden, die abgesehen von liturgisch-seelsorgerischen Funktionen ebenfalls kommerzielle und karitative Dienstleistungen ausübten und für die Gruppe der Händler Vermittlerdienste ausübten, etwa in Verhandlungen mit staatlichen Behörden. Laut Turczynski war die Genese von Konfessionsgemeinden mit einer gefestigten Form (reguläre Einnahmen, feste Anwesenheit eines Geistlichen, regelmäßige Gottesdienste) nicht so sehr eine Auswirkung, sondern vielmehr ein ursächlicher Faktor dafür, dass sich im Alten Reich größere Handelsniederlassungen Griechisch-Orthodoxer bilden konnten.⁶⁹

schen Reich, an anderen Orten des Alten Reichs oder aber in Transitgebieten wie Ungarn, Triest, Siebenbürgen fungierten. Die im Zeitraum zwischen 1780 und 1850 dokumentierten 134 Firmen, die von Griechen in Wien geführt wurden, hatten in 37% der Fälle Verwandte ersten Grades zu Handelskompagnons (Seirinidou 2011, S. 181).

66 „§19. Wenn einer von uns seinen Sohn, oder einen seiner Angehörigen auf irgend einen Handlungsplatz senden wollte, damit er sich unter der Aufsicht der Unserigen, im Handel üben könne, so sollen die Reisekosten bis dahin, die Erhaltung, die Kleidung, und die Lehrer von demjenigen bestritten werden, der ihn sendet“ (Statut der dritten *koini syntrofia*, Ambelakia, 1. Januar 1805, wie oben, S. 301, Anm. 56). Zur ausgeprägten Hierarchie unter den Mitgliedern von Firmen griechisch-orthodoxer Händler am Beispiel Amsterdams Tsampika-Lampitsi 2021.

67 Stoianovich 1960, S. 295 f.; Katsiardi-Hering 2003, S. 226 f.; Seirinidou 2011, S. 182.

68 Zur Konsolidierung kommerzieller Beziehungen durch Taufpatenschaften/Trauzeugenschaften am Beispiel von Angehörigen der Wiener Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit im 19. Jahrhundert Chatzioannou 2005, S. 153 f.; Seirinidou 2011, S. 251. Zum Geschäftskalkül als Movens für endo- bzw. homogame Eheschließungsstrategien unter den Wiener griechisch-orthodoxen Familien aus der Stadt Moschopolis (Gyra, Zettiry, Sina) ebd., S. 248 f. Zu Eheschließungen zwischen Mitgliedern von Wiener und Leipziger griechischen Händlerfamilien Suppé 2003, S. 35. Zur Endogamie in verschiedenen frühneuzeitlichen Diasporagemeinden Monge/Muchnik 2019, S. 118–128.

69 Turczynski 1959, S. 89.

Blicken wir nun auf die Migrationsrouten, Herkunftsräume, Reisemodalitäten und Handelswaren der ‚griechischen Handelsmänner‘. Als Zuwanderungsrouten standen griechisch-orthodoxen Händlern aus dem Osmanischen Reich hauptsächlich drei Optionen zur Verfügung:

- 1) Man konnte sich auf oder entlang der Donau fortbewegen, was den kürzesten, aber auch kostspieligsten Weg darstellte. Zudem war der Fluss im 18. Jahrhundert aufgrund natürlicher Hindernisse nicht durchgehend schiffbar; etwa der gefährliche Flussabschnitt beim Eisernen Tor unweit von Belgrad zwang frühneuzeitliche Reisende (darunter auch kaiserliche Gesandtschaften auf dem Weg nach Konstantinopel), auf den Landweg umzusteigen.⁷⁰
- 2) Übers Mittelmeer konnte man über Häfen mit griechisch-orthodoxen Migrantengemeinden wie Triest, Venedig oder Livorno in die Habsburger Territorien einreisen, wobei die Einfuhrzölle hier höher waren als jene, die an der ungarischen Grenze erhoben wurden.⁷¹
- 3) Schließlich konnte man, wie Panajotis Naoum, überm Land, über den Balkan, zur ungarischen Grenze reisen, wobei die meistgenutzten Grenzübergänge jene von Temeswar, Orsowa/Mehadia und Belgrad/Semlin waren.⁷²

Dass in unserem Quellenmaterial die Einreise über die kontinentale Route und über die Grenzstationen an der ungarischen Grenze weitaus häufiger begegnet als über maritime Routen, ist in einen anderen und größeren Zusammenhang zu stellen. So hat die Forschung herausgearbeitet, dass sich im 18. Jahrhundert zwei parallele Handelsnetzwerke griechisch-orthodoxer Händler aus dem Osmanischen Raum

⁷⁰ Aus Stephan Gerlachs posthum veröffentlichtem Reisediarium erfährt man, dass im Juni 1572 der von David Ungnad angeführte Gesandtschaftskonvoi, der 60 Personen, 61 Pferde und 5 Schiffe zählte, angesichts der nach Belgrad einsetzenden unwegsamen Flussläufe vor die Alternative gestellt war, entweder mit kleineren Schiffen oder aber auf dem Landweg weiterzureisen und den Konvoi auf Kutschen und Karren umzuladen, wobei man sich zu Letzterem entschloss, s. Gerlach 1674, S. 5–20, v. a. S. 16. Zur Donau als Grenz- und Kontaktraum zwischen Osmanischem Reich und Habsburger Monarchie Katsiardi-Hering/Stassinopoulou 2016, S. 1–16.

⁷¹ Herzfeld 1919, S. 292. Zu Livorno, das 1737 an die Habsburger fiel, Vlami 2000; Grenet 2010; zu Triest Katsiardi-Hering 1986.

⁷² 58 der 82 in Wien konskribierten griechisch-orthodoxen Händler hatten angegeben, über Semlin eingereist zu sein. Auch in einer von Mantouvalos untersuchten Konskription, die von den habsburgischen Behörden unter den Griechen im ungarischen Miskolc 1770 durchgeführt wurde, gaben 32 der 56 Befragten Semlin als Einreiseort an (s. Mantouvalos 2012, S. 129). In Semlin existierte ebenfalls eine griechisch-orthodoxe Handels- und Konfessionsgemeinde, s. Stoianovich 1960, S. 301 f. und Papadrianos 1988.

entwickelten, deren eines *landbezogen*, das andere *meeresbezogen* war.⁷³ Der Fernhandel überm Kontinent befand sich in der Hand der uns hier interessierenden Händler aus den Bergregionen des Balkans, die heute zwischen den Staaten Albanien, Nordmazedonien und Griechenland liegen. Händler aus Konstantinopel, Smyrna und aus den ägäischen Inseln (u. a. Chios, Mytilene, Kreta), dominierten hingegen den Handel übers Meer. Sie steuerten neben Triest, Livorno und Venedig, als Anlaufstationen zum Habsburger Territorium, auch die holländischen und englischen Märkte sowie über das Schwarze Meer das Russische Reich an.⁷⁴ Die Herkunftsregionen der griechischen Händler in Triest offenbarten im Gegensatz zu jenen in Wien enge Kontakte zum maritimen Netzwerk, jene der Wiener Griechen hingegen zum kontinentalen Netzwerk.⁷⁵ Allerdings kam es auch zu Überlappungen und Überschneidungen der beiden Netzwerke. Angehörige des maritimen Netzwerks und Personen aus Insel-Griechenland begegnen auch in Wien, jedoch selten.⁷⁶

Was die Herkunftsregionen der Händler in Wien anbelangt, so kam die Mehrheit aus den Bergregionen des Balkans. Besonders häufig begegnen hier Orte, die im großflächigen osmanischen Pashalik von Thessaloniki gelegen waren, wie Siatista, Kastoria, Serres, Kozani (heute in Griechenland), Bitola (heute in Nordmazedonien), aber auch Meleniko (heute Melnik, Bulgarien) und Philippoupolis (heute Plowdiw, Bulgarien). Ebenfalls stark repräsentiert sind Städte in Epirus bzw. im Pashalik von Ioannina wie Ioannina, Argyrokastro (heute Gjirokastra, Albanien) und Moschopolis (heute Voskopoja, Albanien), schließlich die thessalischen Städte

73 Habsburgische Funktionäre bezeichneten ersteren als „orientalischen“, letzteren als „levantinischen“ Handel. So konstatierte der Hofkammerpräsident Rudolph Chotek 1766, dass sich der Handel mit dem Osmanischen Reich aufteile „in den Levantinischen und Orientalischen Handel, wovon der erstere zur See, der letztere hingegen durch die Turkey an des *Turcicum* gränzende Kay: König: erblande getrieben wird“ (zitiert nach Do Paço 2015, S. 82).

74 Katsiardi-Hering 2003, S. 90–95; dies. 2012; Chatziioanou 2005; Karras 2010, ders. 2015.

75 In einer Liste von 69 Firmen griechisch-orthodoxer Händler, die vom Triester Handelsgericht zwischen 1787 und 1823 zugelassen wurden, begegnen als Herkunftsorte, die von diesen Händlern angegeben wurden, sehr oft Smyrna, Orte auf der Peloponnes, Chios und Kreta (Katsiardi-Hering 1986, Bd. 2, S. 588–591).

76 In der Wiener Konskription von 1766/67 gaben 4 Händler an, über Triest eingereist zu sein: Nr. 40 (Nicola Suirto aus Epirus), Nr. 44 (Christoph Margarit aus Ioannina), Nr. 48 (Christoph Curtovitz aus Trebinje/Herzegowina), Nr. 42 (Konstantin Ziringotti aus Kreta). Ein Händler berichtete, über Fiume eingereist zu sein (Nr. 57: Johann Miletik aus Bosnien). Der Händler Leoni Amiro (Nr. 72), der aus Chios gebürtig war, berichtete über Holland und Hamburg eingereist zu sein. 1747 nahm ein Alexandros Gerakida aus Mytilene bei der Bruderschaft des Hl. Georg ein Darlehen über 45 fl. auf (Efstratiadis 1912, S. 81).

Ambelakia, Tyrnavos und Larissa.⁷⁷ Ein beträchtlicher Teil der aus dieser Region zugewanderten Händler gehörten der sprachlichen Gruppe der Aromunen an, deren Eliten sich im Verlauf der Frühen Neuzeit gräzisiert hatten und in urbane Zentren gezogen waren, so etwa in die aromunische ‚Hauptstadt‘ Moschopolis – am Übergang zum 18. Jahrhundert ein florierendes Handelszentrum.⁷⁸ Die Skills der Aromunen für die Migration und für die Betätigung im Fernhandel entsprangen auch daraus, dass die Menschen in diesen Bergregionen ursprünglich von der pastoralen Wirtschaft lebten und saisonal große Entfernungen zurücklegten. Sie besaßen daher gute Kenntnisse über die Bergpässe und Höhenwege.⁷⁹ In den 1760er Jahren nahm die Emigration aus dem aromunischen Zentrum Moschopolis ins Habsburger Reich stark zu, nachdem diese Stadt von marodierenden Räuberbanden heimgesucht und 1769 nahezu völlig zerstört worden war.⁸⁰ Die politische und ökonomische Unsicherheit, die Ende des 18. Jahrhunderts in manchen Herkunftsräumen der ‚griechischen Handelsmänner‘ vorherrschte, etwa durch Warlords wie Ali Pasha Tepedelenli (ca. 1741–1822) in Ioannina, die nach Unabhängigkeit von der Pforte strebten, wirkte sich ebenfalls förderlich auf die Migration in die Habsburger Lande aus, und auf die Verlagerung von Kapital und Handelsaktivitäten in ausländisches Territorium.⁸¹

Im 18. Jahrhundert war in Wien die Anzahl von Händlern aus den Regionen Makedoniens und Epirus’ größer als von solchen, die aus Thessalien stammen. In der Konskription von 1766/67 sind Siatista und Moschopolis die mit Abstand am häufigsten genannten Ursprungsorte. Jeweils 12 Personen teilten den Behörden mit, aus diesen Städten zu stammen, wobei aus den angegebenen Daten der Ersteinreise hervorgeht, dass viele von ihnen bereits in den 1730er/1740er Jahren eingewandert waren.⁸² Dass später Händler mit Herkunftsorten aus Thessalien jene aus den anderen Regionen deutlich überholt hatten, zeigt ein Dokument von 1808: Ein Register aller in Wien befindlichen Griechen, die osmanische Untertanen waren und somit

77 Für Wien, Triest und zahlreiche ungarische Städte sind die Herkunftsregionen der griechischen Händler sehr gut erforscht: Für Wien Seirinidou 2011, S. 32 ff.; Ransmayr 2018, S. 245–253; für Miskolc Mantouvalos 2012; für Pest Füves 1972; für Tokaj Hering 1995, für Triest Katsiardi-Hering 1986, Bd. 2, S. 588–591.

78 Das Aromunische ist ein neulateinisches, mit dem Rumänischen verwandtes Idiom, s. oben, S. 19f.

79 Stoianovich 1960, S. 265; Peyfuß 1989, S. 10 f.; Seirinidou 2011, S. 34f.

80 Zur Zerstörung der Stadt Peyfuß 1989, S. 41–46. Zum großen Anteil von Familien aus Moschopolis in der griechischen Gemeinde von Pest Füves 1972, S. 68 und von Miskolc Mantouvalos 2012, S. 127 ff.

81 Fleming 1999; Kokolakis 2003, S. 143–145; Saracino 2018b.

82 Die in der Konskription von 1766/67 am häufigsten genannten Geburtsorte sind: Siatista (12), Moschopolis (12), Kastoria (7), Tyrnavo (5), Meleniko (4), Ioannina (4), Argyrokastro (4), Larisa (2), Konstantinopel (2).

der Gemeinde zum Hl. Georg angehörten. Die Anzahl von Thessalieten unter den in diesem Dokument registrierten 300 Personen liegt etwas über derjenigen der Makedonier, wobei der Herkunftsort Ambelakia (ein damals pulsierendes protoindustrielles Zentrum) mit Abstand am häufigsten begegnet. Allerdings ist zu bedenken, dass in dieser Quelle lediglich osmanische Untertanen erfasst wurden. Zur Provenienz der Griechen, die Habsburger Untertanen geworden waren und die 1787 eine eigene Gemeinde (Hl. Dreifaltigkeit) gegründet hatten, liegen keine vergleichbaren Angaben vor. Händler aus den griechischen Inseln spielten in Wien im 18. Jahrhundert nur eine marginale Rolle.⁸³

Welche Waren wurden aber über die geschilderten Routen transportiert, um mit ihnen in Wien, Leipzig und an anderen Orten Handel zu treiben? Es wurde bereits betont, dass der Import von Rohstoffen, die vom Textilgewerbe nachgefragt wurden, wie Wolle, Baumwolle und Leder, oder Rohwaren, wie das rote und weiße türkische Garn, einen hohen Stellenwert im Handel dieses Netzwerk hatten.⁸⁴ Eine große Vielfalt an importierten Waren kommt auch in der Konskription von 1766/67 zum Vorschein: neben den genannten Rohstoffen für das Textilgewerbe u. a. Tabak, Safran, Wein, Olivenöl, Kaffee, Feigen, Reis und Süßwaren.

Blicken wir schlußendlich auf die Modalitäten des Reisens. Wie wir gesehen haben, legte Panajoti Naoum einen Teil seiner Reise (zwischen Pest und Wien) in der Kutsche zurück. Seit 1723 existierte ein Postkutschendienst zwischen Wien und Konstantinopel, der ab 1746 seine Frequenz steigerte.⁸⁵ Der Transport von Waren und Menschen aus dem Osmanischen ins Habsburger Reich über das unwegsame, bergige Gelände im Balkan wurde in der Regel mit privaten Pferdetrucks oder Pferdekarawanen abgewickelt. Diese bestanden meist aus mehreren hundert Tieren und zahlreichen Wägen, was das Risiko reduzierte, von Räubern überfallen zu

⁸³ *Register der Namen Aller hier befindlichen Griechen, welche Türkische Unterthanen sind*, AHG, G7, F18. Zur Datierung dieses Dokuments Ransmayr 2018, S. 250–253. 83 Thessalieten stehen 79 Makedonen und 38 Epiroten gegenüber. Die am häufigsten genannten Orte sind: Ambelakia (31), Ioannina (17), Bitola (13), Thessaloniki (12), Tyrnavos (12), Metsovo (10), Moschopolis (9), Kozani (9), Kastoria (9), Siatista (8), Serres (8), Meleniko (8), Argyrokastro (8). Die Zahl der Händler aus Chios nahm in Wien erst im 19. Jahrhundert stark zu, s. Seirinidou 2011, S. 190–194. In der Konskription von 1766/67 findet sich lediglich eine Person, die aus Chios stammt (Nr. 72: Leoni Amiro). Im Register von 1808 sind 8 Personen Chioten.

⁸⁴ Katsiardi-Hering 2003, S. 85; Seirinidou 2011, S. 48, 111f. Es gab aber auch Händler, die zusätzlich oder ausschließlich in anderen Handelszweigen ihr Glück versuchten. Georg Buno etwa verkaufte „Borstenvieh [...] theils in Sächsischen und Preussischen Landen, theils auch in dem Römischen Reich“, importierte aber auch Vieh aus dem Russischen Reich, s. Enepekidis 1959, S. 3.

⁸⁵ Zur Verbindung Konstantinopel-Wien Patera 1996. Zur Reform und Konsolidierung des Postwesens im Alten Reich im 18. Jahrhundert Behringer 2003, S. 127ff.

werden.⁸⁶ Die Fähigkeit, Risikofaktoren zu minimieren, wie Überfälle, schlechte Straßen, die Beschädigung der Waren beim Transport oder die Willkür von Zollbeamten, war ausschlaggebend für den ökonomischen Erfolg frühneuzeitlicher Fernhändler.⁸⁷ Es war auch üblich, dass griechische Händler in Wien ins Osmanische Reich zurückreisenden Handelspartnern oder Bekannten Waren und Geldbeträge mitgaben, damit sie dort in ihrem Namen Geschäfte tätigten. Die Wiener Firmen entsandten ihre Handlungsangestellten an die Grenzstationen in Ungarn, um die aus dem Osmanischen Reich zugeschickten Waren in Empfang zu nehmen und deren Weitertransport nach Wien zu beaufsichtigen.⁸⁸ Dass das berufsbedingte Reisen zwischen den beiden Reichen gefährlich war, belegt die Praxis der Fernhändler, sich als Teil der Reisevorbereitungen vor der Abreise die Sakramente spenden zu lassen oder ihr Testament zu machen.⁸⁹

86 Zur Größe und Organisation von Pferdetrucks für den Handel griechisch-orthodoxer Händler aus dem Osmanischen Reich mit den Habsburger Territorien Seirinidou 2011, S. 62f. und für deren Handel mit dem Russischen Reich und dessen Einflusszonen Karras 2010, S. 37ff. Karras berichtet auch davon, dass die Trecks bewaffnet waren, um sich vor Überfällen zu schützen.

87 Gräf/Pröve 1997; Seirinidou 2011, S. 63f.; Karas 2010, S. 123–148. Der griechische Handelsmann Mahau Malavistian gab in der Konskription von 1766/67 an, dass er 1754 „bey Mehadia durch Räuber um sein Haab und Guth gekommen“ war (Enepekidis 1959, S. 23, Nr. 43).

88 Johann Georg, der „Handlungsbedienstete des Mino Philipp eines griechischen Kaufmanns“ aus Makedonien, gab an, „öfters nacher Mehadia reisen [zu müssen] um die von seinem Prinzipalen ihm überschikte Waaren anhero zu führen“ (Enepekidis 1959, S. 27).

89 Im Tetsament von Demeter Oeconomus (Oikonomou), einem einflussreichen Händler aus Kozani (Makedonien), liest man: „Der vieljährige Aufenthalt in einem und demselben Orte gewöhnt uns an das, was um uns ist, und wir werden furchtlos gegen die unbestimmte Zeit des Todes, als ob wir ganz sicher wären; wenn man sich aber von den Seinigen zu entfernen und in weit entfernte Länder zu reisen gedenkt, so wird man von der Furcht ergriffen. Da also auch ich heute nach Jassy, und von dort nach Constantinopel zu reisen im Sinn habe, und es mir vom allgemeinen Rufe bekannt ist, daß dort das menschliche Leben, sowohl wegen des unaufhaltsamen und schädlichen Haßes, den die Mahomedaner gegen die Christen wahren, als auch wegen der Pest, täglichen Gefahren unterworfen ist, so verfüge ich, wie folget, über alles was als mein eigenes Vermögen sich ausweisen werden wird“ (Testament, 6. März 1801, WStLA, Zivilgericht, A10, Testamente, 307/1806). Zum Usus der Händler, vor der Abreise die Sakramente (Kommunion, Beichte) zu empfangen, s. unten, S. 324.

Kap. II Genese des Migrationsregimes, Normenaushandlung und Spezifika

Das Migrationsregime der griechisch-orthodoxen Händler weist, was auch im Falle der Almosensammler und Studenten festgestellt wurde, mehrere institutionelle Anker auf. Diese institutionellen Anker begünstigten ihre Mobilität ebenso wie sie ihren gesellschaftlich-rechtlichen Status am Einwanderungsort konsolidierten. Einige sind in Kapitel I bereits zur Sprache gekommen, wie die positive Haltung des habsburgischen Staates gegenüber der Zuwanderung osmanischer Händler orthodoxen Bekenntnisses oder die dem Händlernetz inhärente Logik der Solidarität und Zusammenarbeit, die an die regionale/lokale Herkunft der Händler sowie an familiäre Verbindungen gekoppelt war. Einen weiteren wichtigen Anker für das Migrationsregime bildete die Konfessionsgemeinde. Die wichtige Rolle, die der Konfessionsgemeinde in der Normenaushandlung zwischen den Zugewanderten und den Obrigkeiten am Einwanderungsort zukam, soll nun fokussiert werden.

Wie auch bei den Almosenfahrern und Studenten war die Aushandlung von Normen im Falle der Händler und der sie repräsentierenden Konfessionsgemeinden mit Normenkonflikten verbunden. Diese Konflikte wurden durch die konfessionelle und kulturelle Alterität der Migranten heraufbeschworen, bei denen es sich um reichsfremde Untertanen des Sultans handelte. Erst ab den 1770er Jahren wurden Personen aus dem Milieu der ‚griechischen Handelsmänner‘ in Wien vermehrt zu habsburgischen Untertanen, wobei die Migranten trotz ihrer Naturalisierung am orthodoxen Bekenntnis und an Normen und Bräuchen ihrer Ursprungskultur festhielten. Teilweise wurden Normenkonflikte aber auch von Angehörigen der Einwanderungsgesellschaft inszeniert und dramatisiert.

Das vorliegende Kapitel ist in vier Unterkapitel gegliedert. Kapitel II.1 befasst sich mit der Entstehung und Entwicklung der von den griechischen Händlern in Wien gegründeten Bruderschaft (*αδελφότης*) des Hl. Georg. Ihr trat erst am Ende des 18. Jahrhundert eine zweite Gemeinde, die Hl. Dreifaltigkeit, für Griechisch-Orthodoxe mit habsburgischer Untertanenschaft, zur Seite. Die frühe Geschichte der Georgsbruderschaft ist bisher wenig erforscht und soll hier auf der Grundlage neuer Quellenfunde in den Mittelpunkt gestellt werden.¹ Deren Ursprünge lassen

1 Forschungen zu den Wiener griechischen Gemeinden fokussieren das späte 18. und das 19. Jahrhundert: Plöchl 1983, Seirinidou 2011, Ransmayr 2018. Nur äußerst knapp wird hierin die Zeit vor 1776 behandelt, dem Jahr der Verleihung des mariatheresianischen Privilegs an die Georgsgemeinde. Dies gilt auch für ältere Darstellungen, die von Autoren aus dem direkten Umfeld der beiden griechischen Gemeinden angefertigt wurden, wie Pallatides 1845, Koimzoglu 1912, Dudos 1920. Die Ausnahme ist hier Efstratiadis 1912, S. 6–20.

sich mindestens bis in die späten 1680er Jahre zurückverfolgen. Ihre ersten schriftlichen Privilegien, die ihr von der Obrigkeit verliehen wurden, datieren in die 1720er Jahre. Zudem wird es um den Konflikt der Georgsbruderschaft mit der serbischen Metropole in Karlowitz gehen, der höchsten ostkirchlichen Instanz auf Habsburger Boden. Dieser Konflikt, der während den Amtszeiten der Metropoliten Mojsije Petrović (r. 1726–1730) und Pavle Nenadović (r. 1749–1768) am heftigsten ausgefochten wurde, ist von drei Konfliktlinien geprägt: 1.) den ethnischen Vorbehalten, die die graecophonen Händler aus dem Osmanischen Reich gegenüber dem slawophonen Klerus und viceversa hegten; 2.) der Konflikt zwischen (wohlhabendem) Laientum und (hohem) Klerus, schließlich 3.) der Konflikt zwischen reichsfremden osmanischen Untertanen und k.k. Untertanen. Somit bestimmten im 18. Jahrhundert eigentlich binnenkonfessionelle Differenzen die Normenaushandlungen ebenso wie den Alltag der griechisch-orthodoxen Gemeinde in Wien. Nur nachrangig von Bedeutung war in Wien der für andere habsburgische Territorien (Ungarn, Siebenbürgen) relevante interkonfessionelle Konflikt mit den Katholiken, die als Mehrheitskonfession Druck auf die Migranten ausübten, sich der Union mit Rom anzuschließen.² Schließlich werden die 1776 von Maria Theresia an die Gemeinde zum Hl. Georg und 1787 von ihrem Sohn und Nachfolger Joseph II. an die Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit verliehenen Privilegien ausführlich untersucht.³

Die in Kapitel II.2–4 angeschnittenen weiteren Themenfelder zielen darauf ab, den Aspekt des Normenkonflikts und der Normenaushandlung aus weiteren Blickwinkeln zu perspektivieren. So wird es zunächst um die Eigenschaft der Georgsbruderschaft als multifunktionellen Dienstleister gehen, der abgesehen von seelsorgerisch/gottesdienstlichen Aufgaben das Leben und den Alltag der Migranten in Wien in vielerlei Hinsicht erleichterte. Darauf folgend werden das Heiratsverhalten der Angehörigen der beiden Wiener Gemeinden und die Konflikte im Zusammenhang konfessioneller Mischehen untersucht. Den Schluss des vorliegenden Kapitels wird dann die Analyse der von Angehörigen des griechischen Migrantenkollektivs Ende des 18. Jahrhunderts letztwillig angeordneten karitativen und

2 Shore 2012, S. 99f, 245 und Makridis 2018a. Zum Druck zur Union, der von den katholischen Obrigkeiten auf Griechen in Italien ausgeübt wurde, und zur kirchlichen *Congregazione per la riforma dei Greci viventi in Italia* (gegr. 1577) Frazee 1983; Greene 2010, S. 67–73, 100ff; Lavenia 2014; Falcetta 2016; Santus 2017.

3 Das Kriterium der Untertanenschaft war in Wien das zentrale Unterscheidungs- und Strukturprinzip, nach welchem die Mitgliedschaft in den zwei Gemeinden organisiert wurde, s. Ransmayr 2018. Vgl. zu ähnlichen strukturgebenden Auswirkungen der Differenz zwischen Griechisch-Orthodoxen, die venezianische oder aber osmanische Untertanen waren, in der griechischen Gemeinde von Venedig Greene 2010, Kap. 1.

frommen Stiftungen machen, für deren Verwaltung die beiden Gemeinden bis ins 20. Jahrhundert Sorge trugen.

1 Normensetzung im Zeichen des Streits: Die Gründung und Entwicklung der beiden griechisch-orthodoxen Gemeinden in Wien

A Ursprünge: Die Gesandtschaftskapelle des Alexandros Mavrokordatos in Wien, die ersten Privilegien (1723/1726) und der Beginn des Konflikts mit der Metropole von Karlowitz

Die Gesandtschaftskapelle des aus Chios gebürtigen osmanischen Gesandten Alexandros Mavrokordatos ex Aporrion (1641–1709) ist als Keimzelle der Georgsgemeinde in Wien anzusehen. Mavrokordatos, der seit 1673 an der Hohen Pforte das Amt des Pfortendolmetschs versah, war 1683 als Berater Kara Mustafas Zeitzeuge der zweiten Belagerung Wiens. Als osmanischer Chefunterhändler leistete er später einen wichtigen Beitrag zum Frieden von Karlowitz (1699). Weniger bekannt ist, dass er im September 1688 mit dem Janitscharenaga Zü l-Fiqar Effendi erneut nach Wien entstandt wurde, wo er mit Unterbrechungen bis 1692 weilte (in einem Quartier auf der Landstraße und auf Schloss Pottendorf).⁴

Bei seiner Abreise aus Wien ließ Mavrokordatos seinen Beichtvater („Gabriel genannt“) und die Gerätschaften und Besitztümer seiner Kapelle auf Bitten der in „sehr geringe[r] Anzahl [...] damahls anwesend gewesenen griechischen Handels-Leuten türk. Unterthanen“ zurück.⁵ Mavrokordatos hatte als osmanischer Gesandter orthodoxen Glaubens die Erlaubnis erhalten,

4 Zu Alexandros Mavrokordatos Camariano 1970; Kreutel 1982; Janos 2006/2007. Mavrokordatos, Effendi und ihr Gefolge, zu dem „sowohl Türcken alß Griechen“ zählten, wurde unter strengsten Sicherheitsauflagen und permanenter Bewachung im „absteig quartier auf der landtstrasse in dem Volantischen Hausz“ (auch Gasthaus zum Goldenen Engel genannt) untergebracht. Siehe *Relation. Die der Türck. Alegation den 8. Sept: 1688 in dem Lager vor Belgrad beschehene ankunfft, fernere Reyß nacher Potendorf und hernachmahls in der zu Wien den 8. Febr: 1689 gehabte Kay: Audienz mit Ihnen observierte Ceremonialien betreffend*, verfasst vom kaiserlichen Dolmetsch Johann Adam Lachowitz, Februar 1689, HHStA, StAbt, Turcica I, 153, fol. 41r-50r sowie den Abschlussbericht Effendis für die Hohe Pforte in Jobst 1980, S. 316–318, 343.

5 So laut einem Memorandum, das die Georgsbruderschaft für den russischen Gesandten in Wien im Jahre 1761 anfertigen ließ, s. HHStA, StAbt, Türkei I/228–3, 3. November 1761, §1–2.

aus Einem Zimmer der Ihme damahls eingeraumten Wohnung Eine würrliche Kapel zu formiren, gleichwie sein oberwehnter Beicht-Vatter auch darinnen wehrend sein Aufenthalt allhier, alle gewöhnliche Gottesdienst hielte, und zugleich Sacra administrirte.⁶

Mavrokordatos' Wienaufenthalt ereignete sich kurz vor der serbischen Auswanderung (dem ‚großen Serbenzug‘) unter Leitung des Metropoliten von Peć Arsenije Čarnojević (r. 1690–1706) und der Erteilung des Privilegium Leopoldinum (1690). Diese Genealogie war den Wiener griechisch-orthodoxen Händler in ihrem späteren Konflikt mit der serbischen Metropole in Karlowitz sehr wichtig, verbürgte sie doch einen separaten Ursprung ihrer Bruderschaft von demjenigen der auf das Privilegium Leopoldinum von 1690 zurückgehenden serbischen Kirche auf Habsburger Territorium. Ebenso wie bereits die bescheidene Kapelle des Mavrokordatos als diplomatische Institution einen extraterritorialen Charakter und einen besonderen Schutz genossen hatte, forderten die griechisch-orthodoxen Händler und osmanischen Untertanen in der Folge einen analogen Sonderstatus und Schutz für ihre Gemeinde ein. In einer dem Chef der Staatskanzlei Wenzel Anton Graf von Kaunitz 1760 überreichten Denkschrift, die gegen die Anmaßungen und Eingriffe des serbischen Metropoliten Nenadović in die Angelegenheiten und Besitztümer der Georgskapelle Protest einlegte, spielten zwei Argumente eine zentrale Rolle: *Einerseits* der bis 1688 zurückreichende Ursprung der Georgskapelle, *andererseits* der geschützte Status der Kirchen, die katholische Untertanen auf osmanischem Boden ungestört unterhalten durften.⁷

Eine Parallele tut sich hier zu den institutionellen Ursprüngen der protestantischen (lutherischen und reformierten) Gemeinden in der Haupt- und Residenzstadt Wien auf. Das (Über)Leben der Protestanten war dort vor dem Toleranzedikt von 1781 ganz von den Gesandtschaftskapellen protestantischer Mächte und deren

6 Ebd. Quellen aus der Zeit von Mavrokordatos' Wienaufenthalt berichten vom Hausaltar, den er vor dem Eingang zu seinem Zimmer für den Gottesdienst einrichten ließ (s. *Puncta. So von denen Türckhischen Herrn Abgesandten umb deren beßerer accomodirungs-willen beygebracht worden*, 4. November 1688, HHStA, Turcica I, 153, fol. 79r-82v, 79r. Vgl. zur Kapelle des Mavrokordatos auch Efstratiadis 1912, S. 6 f.; Turczynski 1959, S. 90; Seirinidou 2011, S. 275 f. Zu seinem Wienaufenthalt ab 1688 Saracino/Makridis 2021.

7 „L'esercizio publico di Religione stato clementissimamente accordato a Greci mercanti sudditi della porta, dimoranti in Vienna è un privilegio corrispondente à quello, di cui godono pacificamente in Constantinopoli i sudditi di S. M. imperiale ed altri europei. Li prelati tanto di rito greco, che romano, che dimorano ne' stati della porta ottomana non hanno mai avuto alcuna ingerenza, ne preteso di mettere i capellani, ne di mischiare nell'economia delle capelle Romane o Greche spettanti agli europei e sudditi stranieri. Si lusinga la confraternita di S. Giorgio, ch'esso pure in Vienna sarà mantenuta nel possesso di tali prerogative e non sarà resa d'infiorere condizione di quello sieno li sudditi di S. M. I. in Constantinopoli“ (*Pro Memoria de Sudditti della Porta, Graeci Ritus in Vienna*, 21. November 1760, HHStA, StaAbt, Türkei I/228, fol. 128r-133r, 130r-130v).

Legationspredigern abhängig, der dänischen und schwedischen Gesandtschaftskapelle für die Lutheraner und der niederländischen Gesandtschaftskapelle für die Reformierten.⁸ War es aber im Falle der Protestanten die katholische Kirchenleitung, etwa der Wiener Erzbischof Graf Kollonitsch im Jahre 1736, die sich beim Kaiser heftig darüber beschwerte, dass in den Kapellen der protestantischen Gesandten der Gottesdienst und das Gemeindeleben der ‚Akatholiken‘ prosperieren könne, so war es im Falle der Orthodoxen ihr eigener Metropolit in Karlowitz, der sie, wie wir sehen werden, wegen Insubordination, mangelnder Loyalität zum Kaiserhaus und religiösem Fehlverhalten anzeigte. Auf die Beschwerde Kollonitschs gegen die protestantischen Gesandtschaftskapellen reagierte der Kaiserhof übrigens abweisend. Mit Rücksicht auf die von katholischen Mächten im Ausland unterhaltenen Legationskapellen mussten auch jene der protestantischen Mächte in Wien geduldet und geschützt werden.⁹

Über das Zeitintervall von der Abreise des Mavrokordatos aus Wien (April 1692) bis zu den ersten schriftlichen Privilegien, die der Georgsbruderschaft in den 1720er Jahren im Anschluss an den Frieden von Passarowitz gewährt wurden, schweigen sich die zur griechischen Konfraternität aus. Die ältesten erhaltenen Quellen, die im Zusammenhang ihrer Finanzgebarung entstanden sind, wie Quittungen zum bezahlten Mietzins für angemietete Räumlichkeiten, Schuldscheine, Inventare, Rechnungen, datieren aus den späten 1720er Jahren. Generell sind die Quellen bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts karg.¹⁰ Ob diese Quellenarmut, wie es in älteren Werken behauptet wurde, eine Folge der Beschlagnahmung von Eigentum der Kapelle durch die Metropolie von Karlowitz ist, lässt sich heute nicht mehr überprüfen.¹¹ Bereits in den 1700er Jahren, als auch die Metropolie in Karlowitz gegründet wurde, sollen sich die griechischen Handelsmänner in Wien bemüht haben, dass ihre Kapelle und der von ihnen darin abgehaltene Gottesdienst offiziell vom Staat anerkannt würden.¹² Auch erfährt man, dass ihnen bereits im Jahre 1723 dank der Fürsprache Prinz Eugens von Savoy von Kaiser Karl VI. eine Urkunde überreicht worden sei, die

⁸ Chemnitz 1761; Kühnert 1953; Rippel 1986; Karner 1986; Scheutz 2009; Steiner 2021.

⁹ Rassl 1983, S. 15; Schnettger 2008, S. 608; vgl. zu katholischen Gesandtschaftskapellen als institutionelle Träger von ‚Kryptokonfessionalität‘ in protestantischen Territorien (etwa am Dresdner Hof) Schunka 2006.

¹⁰ Aus den 1720er-1760er Jahren sind solche Dokumente erhalten in AHG, G48, F2 und AHG, K5, F25. Erst für die Zeit nach dem mariatheresianischen Privileg (1776) nehmen die Quellenbestände dann massiv zu.

¹¹ Laut Koimzoglu (1912, S. 27) seien viele „auf die Gründung der Kirche bezughabende Dokumente in Verlust geraten, als sich die Serben widerrechtlich der Kirche bemächtigten und alle Schriftstücke an sich rissen“.

¹² Turczynski 1959, S. 90f.; Plöchl 1983, S. 29f.

ihre Rechte verbrieft. Die Bruderschaftsmitglieder beschuldigten später ihren Erzfeind Nenadović dieses Dokument entwendet zu haben.¹³

Wie Anna Ransmayr gezeigt hat, ist ein vom Hofkriegsrat, dessen Präsident Prinz Eugen bis 1736 war, ausgestelltes Privileg vom 9. Juni 1726 die erste sicher überlieferte rechtliche Urkunde der Georgskapelle. Aus deren Wortlaut ist jedoch ersichtlich, dass es sich um die Bestätigung eines älteren Privilegs handelte. In ihrer Eigenschaft als „Türkhi[sche] unterthanen und forestiers der Griechi[schen] Religion“ wird ihnen in dem vom Hofsekretär Joseph Ferdinand Rechberger von Rechron aufgesetzten Dokument das Privileg erteilt, ihren Glauben frei auszuüben (*exercitium religionis*).¹⁴ In diesem Dokument wird angedeutet, dass sich die griechisch-orthodoxen Konfessionsverwandten an die Obrigkeit wenden mussten, nachdem es zu Beeinträchtigungen ihres Gottesdienst gekommen war („und daß Sie keines weegs hierin fahls möchten beeinträchtigt werden“).¹⁵ Was es mit den Beeinträchtigungen auf sich hatte, ist heute nicht mehr rekonstruierbar. Vermutlich standen sie im Zusammenhang mit dem Konflikt mit Karlowitz, der zu dieser Zeit seinen Anfang nahm.

Eine von Charalampos Papastathis edierte Quelle belegt, dass der Metropolit Petrović unmittelbar nach seiner Amtseinführung im Jahre 1726 anfang, belastendes Material gegen die Leitfiguren des damals noch überschaubaren Bruderschaftskollektivs zu sammeln: Georg Trapezuntios (Γεώργιος Τραπεζούντιος) und Demetrios Paraskowitz (Δημήτριος Παράσκοβιτζ).¹⁶ Der in dieser Quelle erwähnte greise

13 Im Memorandum (§ 3) an den russischen Gesandten von 1761 ist vom Privileg zum „freyen Exercitium Religionis“ vom Jahre 1723 die Rede, das die „Griechisch Handels-Leüthen Demetrio Paraskovich und Georgio Trapezont“ erhielten, jedoch vom Metropoliten entwendet wurde. Zum Privileg von 1723 Efstratiadis 1912, S. 7.

14 „Türkhi: unterthanen und forestiers der Griechi: Religion allhier Bitten umb Manutenez in puncto exercitii religionis und daß Sie keines weegs hierin fahls möchten beeinträchtigt werden. Beschl: Denen Supplicanten widerumb hinaus zu geben, und lasset man es bey dem exercitio allhier suae religionis, auch als gebräuchiger pflegung ihres gebetts auf arth: und weiß, wie solches Ihnen Allerg[nä]d[ig]st zugestanden worden, ferners bewenden, also das Sie darinen ohngekränckther Continuiren können, und bey Ihnen beschehend widerigen Zuemuethung es zu erkantnus: und fürkherung des weitheren anzuzeigen haben. v. Rechron Wienn den 9 t: Junii“ (OeStA/KA, ZSt, HKR, HR, Bücher, 581 exp., fol. 844, abgedruckt in: Ransmayr 2018, S. 45).

15 Efstratiadis und Koimzoglu erwähnen darüber hinaus eine auf Italienisch verfasste Petition der Bruderschaft aus dieser Zeit, die an den Hofkriegsrat gerichtet war und von Belästigungen und Störungen berichtete, die Anlass für das Privileg gegeben hätten. Siehe leider ohne Quellenangabe Efstratiadis 1912, S. 8 f.; Koimzoglu 1912, S. 27.

16 Papastathis 1983. Die griechische Quelle aus dem Archiv der Metropole von Karlowitz beinhaltet für den Zeitraum vom Januar 1726 bis März 1727 protokollartig Informationen zu Vorgängen in der Georgskapelle. Papastathis vermutet, dass die Information dem Patriarchen in Konstantinopel zu-

Priester Gabriel („τον παπά Γαβριήλ τον γέροντα“) kann mit dem von Mavrokordatos 1692 zurückgelassenen gleichnamigen Beichtvater identifiziert werden.¹⁷ Ethnische Ressentiments und Vorurteile spielten in den Konflikten zwischen griechischen Händlern und serbischem Klerus im 18. Jahrhundert eine gewisse Rolle, auch wenn die Nationalhistoriographie diese zu stark in den Vordergrund gerückt hat. Den Serben (die in den griechischen Quellen mal als „Σέρβοι“, mal als „Βούλγαροι“, in den deutschen Quellen mal als „Illyrer“, mal als „Raitzen“ bezeichnet werden) wurden von griechischer Seite Wesenszüge wie Wankelmuth und Halsstarrigkeit zugesprochen, sogar ein barbarisches Wesen, das auch einst dem byzantinischen Kaiserreich zum Verhängnis geworden sei.¹⁸ Nenadović soll hingegen die Stimmung dadurch angeheizt haben, dass er die Griechen (die in den einschlägigen Quellen als „Γραίκοι“ und „Ρωμαίοι“ bezeichnet werden) „öffentlich vor Zigeiner und Zintzare od[er] Auswurf deren Arnauten [i. e. Albanern] declarirete“.¹⁹

Es ist an dieser Stelle zu betonen, dass serbische und andere slawischen Kaufleute von Anfang an zur Georgskapelle zählten und das Gemeindeleben prägten. Serben finden sich unter den Empfängern karitativer Unterstützung oder der auf Kosten der Bruderschaft zu Grabe Getragenen. Mitte des 18. Jahrhunderts soll bis zu einem Dutzend serbischer Kaufleute unter ihnen geweiht haben.²⁰ In der Konskription von 1766/67 wird unter den „Griechisch nicht unirten“ ein Händler aus Trebinje (Herzegowina) und einer aus Sarajevo (Bosnien) aufgelistet.²¹ 1790 hatten

gespielt werden sollten (ebd., S. 586). Denkbar ist aber auch, dass der Metropolit beabsichtigte, die Griechen bei der Habsburger Obrigkeit zu denunzieren.

17 Eintrag vom Januar 1726, ebd., S. 588.

18 Paraskowitz habe sich auf diese Weise zum Niedergang des Byzantinischen Reichs gegenüber dem in Wien weilenden Fürsten Cantacuzino geäußert, der von einer byzantinischen Kaiserfamilie abstammte: „αυτοί οι Βούλγαροι είναι και χριστιανοί πλην είναι και βάρβαροι, και δυνατοκέφαλοι από τους οποίους ήταν και ο χαϊμός της ρωμαϊκής βασιλείας“ (Eintrag vom Januar 1727, Papastathis 1983, S. 597 f.). Im Memorandum von 1761 wird „unsere Griechische Zuneigung zu der stätten Beobachtung der Christlichen Liebe Einigkeit [und] beständigen Friedens“ mit dem „Räitzischen Wandelmuth“ kontrastiert (§5).

19 Memorandum 1761, §25.

20 Im Memorandum von 1761 wird eingeräumt, dass sich in Wien „zu Marckts Zeiten“ mal 5, mal 8, und sehr selten 10 oder 12 „Räitzische Kaufleuten“ aufhielten (§ 11). Auch ist die Rede von „armseeligen Räizen“, die mit „Capellgeldern“ unterhalten wurden, und von verstorbenen Serben, die „gleich einem unserer reichsten griechischen Handels-Leuten, mit allen Kirchen Ceremonien auf unsere griechische Unkosten zur Erde bestätigt“ wurden (§37). In einem Inventar von 1753–1755 finden sich u. a. folgende Ausgabenposten: 2 fl. für einen armen „bulgarischen“ Studenten im Februar 1754; 2 fl. für einen „bulgarischen Gesandten“ vom Oktober 1753 (s. Inventar, 25. November 1755, AHG, G48, F2). 1746 zählte man 21 „bulgarische“ also slawische liturgische Bücher zum Besitz der Kapelle, s. Inventar, 1. August 1746, AHG, K5, F25.

21 Und zwar „Johann Miletik“ (Nr. 57) und „Christoph Curtovitz“ (Nr. 48), s. Enepekidis 1959, S. 27, 30.

die Serben/Slawen in der Bruderschaft einen eigenen Repräsentanten unter den Gemeindevorstehern, und zwar den Händler Maximos Kurtovic aus Trebinje.²² Dass Trapezuntios es dem Gemeindegeistlichen Germanos untersagt haben soll, Seelenmessen für serbische Kaufleute zu zelebrieren, belegt nur, dass die Serben in die rituellen Praktiken und in das seelsorgerische Dientsleistungsangebot der Kapelle fest einbezogen wurden.²³

Der Priester Gabriel, der ebenso wie der zweite in den Quellen erwähnte griechische Geistliche namens Germanos dem Metropoliten Gehorsam leisten wollte, stellte Trapezuntios wegen seines Verhaltens zur Rede, wobei dieser ihm entgegnete, dass die Gründung der griechischen Kirche („εκκλησίαν“) in Wien allein auf seinen Anstrengungen beruhe („εγώ μοναχής μου την έκαμα“). Diese sei allein für die Händler aus der Türkei gegründet worden („δια τους πραγματευτάς όπου έρχονται από τα μέρη της Τουρκίας“). Rechenschaft sei er nur dem Kaiser, Prinz Eugen und dem Bischof von Wien schuldig, die ihm explizit ihre Erlaubnis erteilt hätten.²⁴ Dass sich Trapezuntios hier auf die Unterstützung des Wiener Bischofs Kollonitsch beruft, zeigt, dass er gute Beziehungen zur katholischen Kirche unterhielt. Unaufrichtig erscheinen deshalb die Vorwürfe, die er den Serben machte, sie würden die Union mit den Katholiken anstreben. Den Metropoliten von Karlowitz und den Prinzen Cantacuzino versuchte er als Unierte („ουνιάτοι“) und Papisten („παπίστας“) zu verunglimpflichen.²⁵ Den von serbischer Seite erhobenen Vorwurf, dass die Griechen in ihren Gottesdiensten nicht den Kaiser commemorierten, habe man damit pariert, dass die Christen in Konstantinopel auch nicht den Sultan commemorieren bräuchten. Dies zeigt, dass die Georgskapelle, laut dem Selbstverständnis ihrer Mitglieder, als Pendant zu den Legationskapellen christlicher Mächte am Bosphorus aufgefasst werden sollte.²⁶

Vikentije Jovanović, der Metropolit von Arad war und später Metropolit von Karlowitz wurde, zelebrierte 1726 in der Georgskapelle zusammen mit einem von ihm mitgeführten serbischen Priester, der in der Georgsbruderschaft angestellt werden sollte, vor der versammelten Bruderschaft die Weihnachtsmesse in serbischer Sprache, worüber sich Trapezuntios heftig verärgert zeigte.²⁷ Die kapital-

22 Efstatiadis 1912, S. 169. Er sollte explizit die Slawen („σλαβούβους“) repräsentieren.

23 Eintrag vom März 1727, in Papastathis 1983, S. 605.

24 „μήτε έχει να δώση κανενός δια τούτο λογαριασμόν, εμή του Κέσαρος, του πρίντζιπ Ευγένιου, και του επισκόπου της Βιέννης, από τους οποίους έχει και άδειαν“ (26. Januar 1726, ebd., S. 588).

25 Eintrag vom 20. Januar 1727, ebd., S. 596. Vgl. hierzu Ransmayr 2018, S. 43 f.

26 Eintrag vom 1. März 1727, in: Papastathis 1983, S. 605.

27 Eintrag vom 2. Februar und November 1726, ebd., S. 589 und 595 f.

kräftigen griechischen Händler machten ferner den Serben den Vorwurf, kaum pekuniäre Beiträge zur Kapelle beizusteuern.²⁸

Ein vorläufiges Ende fanden die beschriebenen Streitigkeiten noch 1727 durch ein Machtwort des Patriarchen von Konstantinopel Paisios II. (r. 1726–1732). Dieser hatte zugunsten der serbischen Seite entschieden und den Vorwurf zurückgewiesen, dass die serbische Geistlichkeit nach der Union strebe.²⁹ Die proto-nationalistischen Ressentiments zwischen Griechen und Serben kamen in diesem Konflikt eher als Folge der aus anderen Gründen entstandenen Streitigkeiten zum Vorschein und sollten nicht als deren hauptsächliche Ursache angesehen werden. Die eigentlichen Streitpunkte waren, wie auch in späteren Jahrzehnten, die Frage nach dem rechtlichen Status der Kapelle und ihrer Autonomie von Karlowitz, nach der Sprache des Gottesdienstes und nach der Hoheit der laikalen Bruderschaft über die Finanzen und Besitztümer der Kapelle.

Was wissen wir aber über die Größe, den Ort der Zusammenkunft und die leitenden Gestalten des Bruderschaftskollektivs in den 1720er Jahren? Über den Vorsteher Paraskowitz sind kaum Informationen erhalten, außer dass er – wie das Gros der Bruderschaft – ein Händler („πραγματευτήν“) war und dass er aus Konstantinopel („από την πόλιν“) stammte.³⁰ Weitaus besser fassbar ist hingegen dessen Kollege im Vorsteheramt Georg Trapezuntios, dessen Name eine direkte oder entferntere Herkunft aus Trapezunt (am Schwarzen Meer) verrät. Trapezuntios (dessen Nachname auch als Hypoménas überliefert ist) war um 1690 in der Bukarester Akademie Student des Sebastos Kymenites (1630–1702). Er studierte später mit einem Stipendium des Fürsten der Walachei Konstantin Brankovan (auch Brâncoveanu) (r. 1688–1713) in Padua Medizin. Vor seiner Zeit in Wien war er in Bukarest am Hof Brankovans sowie später am Hof von dessen Nachfolger, dem Parvenüfürst Nikolaos Mavrokordatos (r. 1716, 1719–1730), angestellt. Der ehemalige Sekretär Brankovans, der Florentiner Anton Maria del Chiaro, lobt in seinem Geschichtswerk *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valacchia* (Venedig 1718) nicht bloß Trapezuntios' Fähigkeiten als Leibarzt, sondern auch seine unverbrüchliche Treue gegenüber der Familie des 1713 von der Pforte abgesetzten und in Konstantinopel enthaupeten Brankovan.³¹ Aus Dankbarkeit hierfür habe die Witwe des gestürzten

²⁸ Ebd., S. 591, 593 f.

²⁹ Ransmayr 2018, S. 46.

³⁰ So die Einträge vom 22. Februar und 1. März 1727, in: Papastathis 1983, S. 600 und 606.

³¹ Er habe trotz des expliziten Verbots des Nachfolgers Brankovans, Stephanos Cantacuzino, die Töchter des Hingerichteten medizinisch betreut (Del Chiaro 1718, S. 191). Hier ebenfalls die Information, dass er auf Kosten Brankovans in Padua Medizin studierte. Auch im Dokument von 1726/27 ist von Trapezuntios als Arzt die Rede („Ιορδάκιον ιατρόν τον εκ Τραπεζούντος“), s. Papastathis 1983, S. 588; vgl. Camariano-Cioran 1973, S. 294.

Fürsten, Marica Brankovan (gest. 1729), Trapezuntios noch vor 1718 als ihren Agenten nach Venedig und Wien entsandt.³² Der anonyme Informant, der dem Karlowitzer Metropolitan Informationen über die Wiener Bruderschaft zuspielte, sah in Trapezuntios in erster Linie den Agenten der Witwe Brankovans („ένα υπηρέτην της κυρίας του“).³³

Durch sein Profil als medizinischer und humanistisch gebildeter Gelehrter sticht Trapezuntios unter den Konfraternitätsmitgliedern hervor. Im Gegensatz zum Metropolitan Petrović besaß er, so soll er sich überschwänglich selbst gelobt haben, die erforderlichen sprachlichen und intellektuellen Fähigkeiten, um dem Patriarchen in Konstantinopel zu schreiben – beide Seiten drohten einander, in der Sache den Patriarchen einzuschalten. Wo Petrović nur Serbisch spreche und schreibe, beherrsche er Griechisch und Latein und sei sehr gebildet – ein *philosophos*.³⁴ Trapezuntios war übrigens nicht nur als Mediziner und Gelehrter, sondern in Wien auch als Händler tätig, eventuell im Auftrag seiner Dienstherrn in Bukarest.³⁵

Auch wenn Trapezuntios und Paraskowitz als Leitfiguren besonders hervorstechen, so sind durch das Protokoll aus dem Jahre 1726/27 auch über ein Dutzend weitere Personen greifbar, die in der Gemeinde zum Hl. Georg damals verkehrten und dem Gottesdienst in ihrer Kapelle beiwohnten. Neben den Geistlichen Gabriel und Germanos trifft man auf die in Wien weilenden Brüder aus dem walachischen Herrschergeschlecht der Cantacuzino, Radu (1699–1761) und Konstantin (1703–1768), die Söhne des wegen seiner guten Beziehungen zum Wiener Hof 1716 von der Pforte abgesetzten und in Konstantinopel hingerichteten Fürsten der Walachei Stephanos Cantacuzino (r. 1714–1716). Auch deren Sekretär Vladul Malaesko (Βλάδουλ Μαλαέσκο) hat in Wien Spuren hinterlassen. In der Georgskapelle wurde 1761

32 „[M]andandolo in Vienna, ed in Venezia pe' suoi domestici interessi in qualità di suo Agente, nel che in vero non poteva l'Altezza Sua trovar Soggetto nè più capace, nè più fedele di esso Trapezuntio“ (Del Chiaro 1718, S. 191). Im Jahre 1719 ist Trapezuntios Anwesenheit in Bukarest belegt, wo er an dem im selben Jahr dort gedruckten Fürstenspiegel *Peri ton Kathikonton* des Fürsten der Walachei Nikolaos Mavrokordatos in der Editionsarbeit mitwirkte. In diesem Druck wird er als Lehrer der Bukarester Akademie angeführt („Γεώργιος Τραπεζούντιος διδάσκαλος της εν Βουκουρεστίω αυθεντικής σχολής“), s. Legrand 1918, S. 153–155.

33 Papastathis 1983, S. 600.

34 „ηξεύρω ρωμαϊκά, και λατινικά, και είμαι φιλόσοφος“ (ebd., Eintrag vom 22. Februar 1727).

35 Trapezuntios' kommerzielle Tätigkeiten sind in einer Urkunde des von Karl VI. unterstützen Wiener Konstantinsordens belegt (s. zum Konstantinsorden oben, S. 150 ff). Zum Handelsprivileg, das dem Trapezuntios und seinen Brüdern Gregorios, Konstantinos und Ioannes vom Konstantinsorden verbrieft wurde, datiert auf den 1. Juli 1723, s. Gastgeber 2018, S. 360. Trapezuntios war Mitglied des Ordens.

ein „Kasten“ mit Habseligkeiten des Malaesko aufbewahrt.³⁶ Schließlich stößt man auf einige weitere Personen, bei denen es sich überwiegend um Händler handelte.³⁷

Es lohnt, noch einen Augenblick bei der Verbindung zu verweilen, die zwischen der in Wien im Exil weilenden walachischen Fürstenfamilie Cantacuzino und der Georgsbruderschaft existierte. Die Brüder Radu und Konstantin gelangten, nach ihrer Flucht aus Konstantinopel, im Jahre 1716 nach Wien, wo sie am Kaiserhof Aufnahme fanden. Radu war anschließend Befehlshaber eines illyrischen Husarenregiments.³⁸ Da Konstantin mitten im Erbfolgekrieg, in der schweren Krise des habsburgischen Staates, in eine Verschwörung verwickelt war, sank der Stern dieses Geschlechts in Wien jedoch rasch wieder. Konstantins Verhandlungen mit dem Pascha von Belgrad, die darauf abzielten, im ungarischen Grenzgebiet mithilfe der serbischen Bevölkerung einen Aufstand anzuzetteln, wurden den Habsburgern vom Metropolit in Karlowitz Arsenije Jovanović (r. 1737–1748) angezeigt. Konstantin wurde zusammen mit seinem Sekretär Malaesko und zwei namentlich nicht genannten griechischen Geistlichen im Mai 1746 verhört und in die Festung der Wiener Neustadt in Haft gesetzt.³⁹

36 „Ein Kasten des Vladal Malaesco, worinn viele Tausend Gulden werth Sachen“ (*Bericht, welchen mir ein Geistlicher von Jerusalem Hieromonachus Pachomius allhier zu Carloviz den 20. 7ber St. vet. 1761. münd. und schriftlich erstattet*, HHStA, StAbt, Türkei I 228, Turcica: Nachträge und Varia, 1737–1770, fol. 153r).

37 Konstantin aus Meleniko („Κωνσταντίνος του Μεληνικίου“), Maximos Mokanos aus Belgrad („Μάξιμος Μοκάνος εκ του Μπελιγραδίου“), der Albaner Georg („Αρβανίτην Γεώργιον“), Markos, Sohn des Dimtzou („Μάρκος του Δήμτζου“), Novak aus Belgrad („Νόβακ από το Μπελιγράδι“), Nikolaos und Dimitrios Dimiskiou („Νικόλαον και Δημήτριον Δημησκίου“), Petros Karatza („Πέτρος Καρατζά“), der Albaner Georgios („ο Αρναούτης Γεώργιος“), Athanasios aus Meleniko („Αθανάσιον Μεληνικιώτην“), Giannis Mechantzis („Γιάννης Μεχαντζής“), ein Arzt namens Iannis („Ιωάννης ο ιατρός“).

38 Zu den Kontakten Stephan Cantacuzinos nach Wien als Grund seiner Absetzung und Hinrichtung Del Chiaro 1718, S. 198, S. 202–206. Zur Flucht der Witwe Pagona und ihrer beiden minderjährigen Söhne aus Konstantinopel nach Wien ebd., S. 206. Zur Förderung und Ausbildung der beiden Söhne durch Karl VI. und Maria Theresia Turczynski 1959, S. 189f. Zur Rolle Radus als Großmeister des Konstantinsordens Olar 2011.

39 Quellen zu dieser Verschwörung finden sich einerseits in der Korrespondenz Anton Corfiz Graf Ulfelds (1699–1769), damals eine zentrale Figur in der habsburgischen Außenpolitik und unter Karl VI. Gesandter in Konstantinopel, s. HHStA, Große Korrespondenz 251–253, Anton Corfiz Graf Ulfeld (Ulfeldt), 1743–1752, Fasz. 252/2, Konv. Familie Cantacuzeno an Ulfeld, fol. 1–22. Darunter auch ein in neugriechischer Sprache verfasstes Schreiben des Paschas von Belgrad vom 9. Juli 1745, das Cantacuzino zu einer Reise nach Belgrad einlud, um wichtige Angelegenheiten zu besprechen, ebd., fol. 6r. Weitere Quellen, darunter das Verhörprotokoll von der Vernehmung des Cantacuzino vom 28. Mai 1746 und zahlreiche denunziatorische Schreiben des Metropolitens Jovanović vom November 1745 und Mai 1746, die die habsburgischen Behörden über die Pläne Cantacuzinos in Kenntnis setzten, in HHStA, StAbt, Türkei I/228, Turcica: Nachträge und Varia, 1737–1770.

Die walachische Herrscherfamilie der Cantacuzino unterhielt auch Beziehungen zu den griechischen Händlern in Wien. Im Testament der Mutter von Radu und Konstantin, der im habsburgischen Braşov (Siebenbürgen) wohnhaften Witwe Stephan Cantacuzinos Pagona/Pauna, firmiert als Zeuge und Beichtvater („confessor“) ein Mönch vom Heiligen Grab in Jerusalem namens Azarias. Derselbe Mönch nahm im Jahre 1748 bei der Georgsbruderschaft einen Kredit auf.⁴⁰ Beim Verhör gab Konstantin Cantacuzino an, von griechischen Händlern in Wien unterstützt worden zu sein. Als Gegenleistung dafür, dass der Fürst seine Kontakte am Wiener Hof einsetzte, um ausstehende Geldforderungen der griechischen Handelsmännern in Erinnerung zu rufen, hätten diese dem chronisch an Geldmangel leidenden Konstantin Geld zugeschossen und ihm dabei geholfen, Reisen ins Osmanische Reich zu organisieren.⁴¹ Verschiedene Griechen seien auch öfters in die Hauskapelle des Fürsten gekommen. Diese stand also Migranten als weiterer Ort orthodoxen Gottesdienstes in Wien zur Verfügung.⁴² Die „in Wienn befind[lichen] Türck[ischen] Handelsleuthe“ hätten zudem für ihn Briefe an den Pascha von Belgrad überstellt.⁴³

Die Wiener Hauskapelle der Familie Cantacuzino fand übrigens bereits 20 Jahre zuvor Erwähnung, einerseits weil zum Missfallen von Trapezuntios und Paraskowitz griechische Händler dort die Messe besuchten, anstatt in den Gottesdienst in der Kapelle der Bruderschaft zu gehen.⁴⁴ Andererseits wurden die Nachkommen des walachischen Herrschergeschlechts im Streit zwischen der Georgskapelle und der

40 Siehe den Schuldschein, unterschrieben von „Azarias Priestermonch vom Allerheiligsten Grab“ („αζαρίας ιερομόναχος του παναγιου τάφου“), vom 9. Oktober 1748, in AHG, G48, F2. Vgl. Testament, Prinzessin Pagona Cantacuzena, OeStA/AVA, Inneres, NÖLR, Testament 23, Kt 1, 9.1.1746.

41 „Ein Griechischer Kauffmann namens Theodor, welcher einige zeit allhier auff der Biberbastey bey dem grünen Baum gewohnet hat, seye auch öftters zu ihme fürsten Cantacuzeno gekommen, umb seine an den hiesigen Stadt-Banco ausständige geldforderung durch ihne fürsten Cantacuzeno bey dem Hoff Cammer Rath Schwandtner recommendiret zu machen, welches er auch vor darumben gethan, und bewürcket habe, weilen dieser Theodor ihme fürsten auff seiner obbesagten reise zu Ofen gefälligkeiten erwiesen, und leztlich auch einiges geld ihme vorgestrecktet würde“ (*Summar. Aussag de dato 28ten Maji 1746 welche von dem Fürst Constantin Cantacuzeno auffgenommen worden ist*, HHStA, StAbt, Türkei I/228, Turcica: Nachträge und Varia, 1737–1770, fol. 64r-71v, Zitat fol. 65r-65v).

42 „Sonsten seyen auch verschiedene Griechen öftters zu ihne fürsten gekommen, und besonders auch in die dasige Kirch, wovon ihme die nahmen nicht mehr beyfallenten“ (ebd., fol. 66r). Auch der Metropolit Jovanović habe anlässlich seines Aufenthaltes in Wien „der heil: Lythurgie, oder Messe“ in dessen „Haus Capelle“ beigewohnt (s. Brief Jovanovićs, vom 23. Mai 1746, ebd., fol. 81r-83r).

43 Brief des Metropoliten Jovanović, 4. November 1745, ebd., fol. 89v.

44 Paraskowitz bezeichnete die Kapelle der Bruderschaft als authentisch orthodox, jene im Haus des Fürsten als schismatisch, d. h. als uniert („Διατί εδώ είναι μια εκκλησία ορθόδοξος, και η άλλη σχισματική, δηλαδή η καπέλλα της αυτών ψηλότητος“ (November 1726, Papastathis 1983, S. 595). Trapezuntios führte ein Bußgeld von 10 Dukaten für Besucher der Kapelle der Cantacuzino ein (vom 2. Februar 1726, ebd., S. 589 f.).

Karlowitzer Metropole offensichtlich von beiden Seiten als Mediatoren angesehen. So traf sich Vikentije Jovanović, damals noch Bischof von Arad und als Abgesandter des Metropoliten in Wien, im Mai 1726 im Haus der Prinzen mit den Geistlichen und einigen ehrenhaften Händlern („με καμπόσους ιερείς και πραγματευτάδες τιμίους“) aus der Georgskapelle, um über die Wiederherstellung von Frieden und Eintracht („να γένη ειρήνη, αγάπη“) zu sprechen. Paraskowitz bemühte sich hingegen, die walachischen Prinzen auf die Seite der Griechen zu ziehen („επαράκάλεσε να είναι οι πρίντζιποι της Βλαχίας με τους Ρωμαίους ένα εις μίαν ομόνοιαν“).⁴⁵

Wo war aber die Georgskapelle als Ort der Versammlungen und Gottesdienste der Konfraternität untergebracht? Trapezuntios und Paraskowitz hatten für die Bruderschaft eigens Räumlichkeiten angemietet. Die Quittungen für den entrichteten Mietzins, in denen beide als Verantwortliche firmieren, sind die ältesten im heutigen Kirchenarchiv dieser Gemeinde erhaltenen Dokumente. Sie erstrecken sich vom April 1725 bis zum April 1727.⁴⁶ Es geht aber weder aus diesen Quittungen noch aus den übrigen Quellen klar hervor, ob die Räumlichkeiten bereits im Steyrerhof (heute Ecke Griechengasse/Rotenturmstraße) gelegen waren, wo die Kapelle mit Sicherheit zur Jahrhundertmitte untergebracht war.⁴⁷ Im Steyrerhof blieb die Gemeinde zum Hl. Georg bis ins Jahr 1803, als das Haus von seinem Eigentümer veräußert wurde und die Kapelle notgedrungen ausziehen musste. Mit der Unterstützung des griechischen Händlers aus Kozani Georg Johann von Karajan, der als Reichsfreiherr und habsburgischer Untertan eigentlich der Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit angehörte, war es der Bruderschaft, deren Mitglieder als osmanische Untertanen keinen Immobilienbesitz erwerben konnten, dann möglich, das Haus Nr. 758 (heute Hafnersteig) zu erwerben. Dort befindet sich die Kirche zum Hl. Georg und ihr Archiv noch heute (Abb. 1).⁴⁸

45 Eintrag vom Januar 1727, ebd., S. 592 und 597.

46 Der halbjährliche Mietzins variierte erheblich zwischen 40 fl. und 80 fl., s. die Quittungen vom 6. Mai 1725, vom 29. November 1725 und vom Oktober 1726 in AHG, G48, F2.

47 Das Protokoll von 1726/27 erwähnt bereits den Steyrerhof („Στάερχοφ“) als Ort der Zusammenkunft, wobei in dieser Nennung unklar bleibt, ob es sich auch um die Räumlichkeit handelte, in der sich die Kapelle befand (Papastathis 1983, S. 606). Laut Ransmayr soll sich die Kapelle zuvor im Dempfingerhof befunden haben, s. Ransmayr 2018, S. 47f. Auffällig ist außerdem, dass laut einem Einnahmen- und Ausgabenverzeichnis der Bruderschaft aus dem Jahre 1755 für die Räumlichkeiten im Steyrerhof deutlich höhere Mietbeträge verbucht wurden, als jene aus den Quittungen der 1720er Jahre. Jeweils halbjährlich, am 3. Mai/8. Oktober 1754 und 2. Mai/11. Oktober 1755, bezahlte die Bruderschaft 193 fl. als Miete (s. unten, S. 344).

48 Ransmayr 2018, S. 113f.

B Die Eskalation des Konflikts unter dem Metropolitnen Nenadović (1760–1762)

Der Konflikt der Wiener Georgsbruderschaft mit Karlowitz drehte sich auch in der Folgezeit um dieselben Streitpunkte und verlief auf ähnlichen Bahnen wie zuvor, bloß dass es in der Wahl der Worte und Mittel unter der Amtszeit des Metropoliten Pavle Nenadović (r. 1749–1768) zu einer bemerkenswerten Eskalation kam. Am Ende der Amtszeit von Nenadovićs Vorgänger, Arsenije IV. Jovanović (r. 1737–1748), hatte sich eigentlich eine Normalisierung der Beziehung zur Georgskonfraternität abgezeichnet. Bei einem persönlichen Besuch der Kapelle im Steyrerhof hatte dieser 1746 zugesichert, Freiräume zu gewähren und die alte Ordnung zu respektieren, auch wenn er, wie ein Schreiben an die Bruderschaft vom 4. Juni dieses Jahres dokumentiert, prinzipiell an der Weisungsbefugnis der Metropole über die Konfraternität festhielt.⁴⁹ Auch die Bruderschaftsmitglieder zeigten sich kompromissbereit und bereitwillig, über ihr Finanzgebaren Rechenschaft abzulegen, wie die erhaltenen Verzeichnisse der Einnahmen und Ausgaben der Kapelle aus den Jahren 1746 bis 1755 offenbaren, die nach Karlowitz geschickt wurden. Ein Stück weit scheint man also bereit gewesen zu sein, die Suprematie von Karlowitz anzuerkennen.⁵⁰ Zur Eskalation kam es erst 1759. Auslöser war, dass der griechische Gemeindegeistliche der Bruderschaft verstorben war und dessen Nachfolge geklärt werden musste.

Anlass zur Eskalation gab einerseits die Person Nenadovićs, der in seinem Amt ehrgeizige Reformpläne verfolgte und dessen konfliktfreudiger Führungsstil auch bei anderen hohen orthodoxen Klerikern und auch bei den Habsburger Behörden aneckte.⁵¹ Die Verschärfung des Konflikts erfolgte andererseits als Konsequenz des rasanten Wachstums der von den griechischen Händlern in Wien und in anderen habsburgischen Territorien gegründeten Gemeinden; eine Entwicklung, die sowohl das Selbstbewusstsein der osmanischen Händler stärkte als auch das Problembewusstsein des Karlowitzer Klerus im Hinblick auf deren Autonomie erhöhte.⁵² Auch in den orthodoxen Konfessionsgemeinden in Pest und Triest kam es in dieser Zeit zu Konflikten zwischen Serben und Griechen, die später zu Abspaltungen und Gründungen separater Gemeinden führten (in Triest 1782, in Pest 1790).⁵³

⁴⁹ Dazu Memorandum 1761, §9; vgl. das Schreiben von Arsenije IV. in Efstratiadis 1912, S. 13–16.

⁵⁰ Siehe die Auswertung dieser Quellen weiter unten, S. 340 ff.

⁵¹ Zu Nenadović siehe Slijepčević 1979.

⁵² Ransmayr 2018, S. 48. Im Memorandum der Bruderschaft für den russischen Gesandten von 1761 liest man, dass „die Kapel für den alltäglichen Zuwachß unserer griechischen Bruderschaft zu eng geworden“ sei (§30).

⁵³ Katsiardi-Hering 1986, S. 115; dies./Mantouvalos 2014, S. 29; Füves 1972, S. 66 f.

In den Quellen, die aus der Perspektive der Georgskonfraternität verfasst wurden, werden die Charakterschwächen und usurpatorischen Neigungen des Metropoliten hervorgehoben. Als ranghöchster orthodoxer Kleriker auf habsburgischem Boden besaß dieser aber ein nachvollziehbares Interesse, seine obrigkeitliche Kontrolle über die von osmanischen Untertanen gegründeten orthodoxen Gemeinden nicht völlig aufzugeben. Die Konfraternität berief sich ihrerseits auf die Freiheiten, die katholische Bruderschaften von ihren Bistümern genossen – eine Autonomie, die tatsächlich eher in einer kirchenrechtlichen Grauzone existierte und ähnliche Konkurrenzsituationen und Konflikte um rechtliche Statusfragen verursachen konnte, wie die hier geschilderten. Erneut zeigt sich hier die flexible Haltung der Migranten, die zur Durchsetzung ihres Autonomieanspruchs mal auf den (extraterritorialen) Status ihrer Kapelle als Vereinigung reichsfremder osmanischer Untertanen pochte, mal ihren Charakter als Bruderschaft und als Äquivalent zu ortsüblichen katholischen Konfraternitäten betonte.⁵⁴

Der Streit verschärfte sich, wie erwähnt, erst 1759, nachdem der Gemeindegeistliche im Hl. Georg Genadios verstorben war.⁵⁵ Der Konflikt um die Neubesetzung dieses Amtes setzte eine Konfliktspirale in Gang, an deren Ende die Schließung der Georgskapelle, die Beschlagnahmung ihrer Besitztümer und das selbstgewählte Exil ihrer Mitglieder zur russischen Gesandtschaftskapelle in Wien stand. Nach dem Tod ihres Gemeindegeistlichen habe der Metropolit den von den griechischen Händlern als Nachfolger erkorenen „Ierosolimitanischen Prothosyngel German[os]“, also einen ranghohen Kirchenmann aus dem Osmanischen Reich, rundum ausgeschlagen und stattdessen den vom Kloster Remata (in der Vojvodina) stammenden „Räitzischen Guardian Athanasium“ der Kapelle aufoktroiyert. Während der Fastenzeit zum Osterfest 1760, in der an die 300 Personen aus dem Osmanischen Reich das seelsorgerische Angebot der Georgskapelle in Wien in Anspruch nahmen, habe dieser Athanasius die Griechen völlig vor den Kopf gestoßen. Den ins Osmanische Reich Abreisenden habe er Sakramente verweigert – offensichtlich eine wichtige Dienstleistung der Bruderschaft angesichts der hohen Mobilität ihrer Mitglieder. Sie hätten sich „ohne mit Tränen abverlangte Beicht und Communion, auf ihre weitschichtige und gefährliche Reise, so trostloß“ begeben.

54 „Nach dem Jure Canonico, so wohl der römisch-Catholischen Occidentalischen- als der Orientalischen Griechischen Kirche die Herren Ordinarii, Erz- und Bischöffe die Capitalien, Geräthschaften und Effecten der Bruderschaften nicht eigenmächtig wegnehmen [...] können“ (Vorsteher des Hl. Georg an Hofkommission, 9. Dezember 1771, AHG, G1, F1, in: Ransmayr 2018, S. 388–390, Zitat S. 389). Zu den Bemühungen katholischer Bruderschaften und bruderschaftsähnlicher Körperschaften, sich dem Suprematieanspruch der kirchlichen Obrigkeit zu entziehen, Klieber 1999, S. 20; Hersche 2006, S. 396–418; Lobenwein/Scheutz/Weiß 2018.

55 Zum Tod des Priesters Genadios Efstratiadis 1912, S. 123.

Viel lieber wären die Bruderschaftsmitglieder beim Kandidaten in die Beichte gegangen, der von Karlowitz ausgeschlagen worden war und „beede Sprachen ex fundamento“ beherrschte, also Serbisch und Griechisch. Sie seien aber gezwungen worden, bei Athanasius zu beichten, der „in dem Griechischen gar im Geringsten nicht“ versiert gewesen sei. Auf dem Totenbett habe er Sterbenden sogar angedroht, das Sakrament zu verweigern, falls sie ihn nicht als Testamentsverfasser auswählten und großzügige Legate an den Metropolit von Karlowitz anordneten.⁵⁶

Nach diesem Affront und angesichts der bevorstehenden Osterfeierlichkeiten hätten die Bruderschaftsmitglieder entschieden, eigenmächtig und auf eigene Kosten einen neuen Geistlichen anzustellen: den Mönch Meletios, der in der griechisch-orthodoxen Gemeinde von Triest (gegründet 1751) als Seelsorger tätig war.⁵⁷ Völlig unhaltbar für die Bruderschaft war, dass Nenadović für die Anerkennung des Meletios nun nicht nur von den Griechen forderte, ebenfalls einen „rätzischen Geistlichen auf eigene Kosten zu unterhalten“, sondern dass künftig jeweils zwei Griechen und zwei Serben ins Vorsteheramt gewählt werden sollten.⁵⁸

Gegenüber dem russischen Gesandten Hermann Carl von Keyserlingk in Wien wurden die Bruderschaftsmitglieder wüste Beschimpfungen über Nenadović los. Er sei ein Wolf im Schafspelz, ein Monster in Menschengestalt, unter dessen „über alles geglaubten Heiligkeit“ sich der „anfangs zwar über Todten Menschen sehr weinende und heülende hernach aber Solchen gänzlich verzehrende Wallfisch /: vulgo Kyton :/ verborgen“ habe.⁵⁹ Der Ton, den die Bruderschaftsmitglieder für ihren Protest wählten, hätte kaum rauer sein können.

56 Memorandum 1761, §14–18: „[W]as eben dieser wahre Guardian hat einem andern gleichfals sehr gefährlich krank dahin gelegenen Griechen [...] erwiedern lassen: daß Wann er als kranker nicht will durch ihn /: Guardian :/ das Testament aufgesetzt und des H. Metropolitae mit einem ansehnlichen Legato darinnen gedacht haben, So soll er ohne anverlangende Beicht und Communion, als ein anderer Hund dahin crepiren“ (ebd., § 18).

57 Ebd., §19. Zu Meletios und den Kosten, die man seitens der Bruderschaft für seine Reise, Unterbringung und Besoldung ausgab und die von der Metropole angefochten und zurückgefordert wurden: *Zahlungsbescheid der Metropole von Karlowitz*, 12. August 1765, AHG, G48, F2, fol. 2.

58 Memorandum 1761, §20–22. Im Gegensatz zur späteren Anzahl von 12 Gemeindevorstehern (Dodekas) wurden Dokumente aus dieser Zeitspanne in der Regel von 4 Vorstehern/Επίτροποι signiert. Ein Inventar aus dem Jahre 1746 wird signiert von Ioannis Konstantinou (Ιωάννης Κωνσταντίνου), Konstantinos Zimbovits (Κωνσταντίνος Ζήμποβιτς), Demeter Pauli (Δημήτρης Παβλής) und in slawischen Lettern von Ioannis Meletik, s. AHG, K5, F25. Ein Schreiben vom 7. Januar 1760, das bei Efstriadiadis abgedruckt wird, führt als Vorsteher an: Georgios Konstantinos (Γεώργιος Κωνσταντίνου), Pavlos Hatz Michail (Παύλος Χ. Μιχάλη), erneut Konstantinos Zimbovits (Κωνσταντίνου Ζημβοβίτση) sowie Demeter Sava (Δημήτριον Σάββα).

59 Memorandum 1761, §13.

An diesem Punkt beschloss die Konfraternität ihr Schicksal in die Hände des Staates zu legen und verfasste eine Denk- oder Bittschrift in italienischer Sprache, die Staatskanzler Kaunitz übergeben wurde, in der Hoffnung, dass dieser zu Gunsten der Griechen bei Hof intervenierte.⁶⁰ Viele der schon bekannten Argumente tauchen in diesem Papier erneut auf: So die Berufung auf die seit 1723 bestehende Autonomie der Kapelle, der Verweis auf den Schutz, den katholische Gesandtschaftskapellen im Osmanischen Reich genöÙen, dass die Kapelle allein dank der finanziellen Unterstützung der Griechen unterhalten werde, dass die Versuche Nenadovićs unerhört seien, der Bruderschaft einen serbischen Geistlichen aufzuzwingen, der nicht einmal Griechisch könne, dass sich der Metropolit in ihre Finanzangelegenheiten einmische. Eigentliches Kernargument ist dabei die Kontrastierung des Status der einst als heimatlose Flüchtlinge in die Habsburger Länder eingewanderten und hier permanent sesshaften gewordenen Serben und ihres Klerus mit jenem der flottilen, handeltreibenden osmanischen Untertanen, deren Kommerz zudem der Staatskasse zum Vorteil gereiche („da cui ridonda non mediocre emolumento all'erario di S[ua]. M[aestà].“).⁶¹ Das Schreiben schließt mit der Bitte, eine normative Rechtsgrundlage zu schaffen („ed avere una regola fissa, che possi servire di norma“), die das Verhältnis der Georgsbruderschaft zu Karlowitz und zum serbischen Klerus klarstelle.⁶²

Dass diese Denkschrift der Griechen im engsten Machtkreis des habsburgischen Staates diskutiert wurde, zeigt ein ihr beigefügtes Dokument, das Stichpunkte enthält, die von Maria Theresia persönlich diktiert wurden und den Streit um die Kapelle des Hl. Georg betreffen.⁶³ Wie reagierte aber die Monarchin auf die Forderung der Georgsbruderschaft? Statt das von den Griechen erhoffte Rechtsdokument zu produzieren, das die Unabhängigkeit der Georgskapelle ein für alle Male festgelegt hätte, beschloss die Kaiserin per Dekret vom 3. Januar 1761, dass die Vorsteher der Konfraternität dafür Sorge zu tragen hatten, „daß ihre Geistlichen mit denen Illyrischen den Gottesdienst in der alhiesigen Capelle denen vorhin ergangenen Verordnungen gemäß, alternative“ zelebrieren. Außerdem erteilte Maria

⁶⁰ *Pro Memoria De Sudditti della Porta, Graeci Ritus, in Vienna*, 21. November 1760, HHStA, StAbt, Türkei I 228, Turcica: Nachträge und Varia, 1737–1770, fol. 128r-133r. Zur Übergabe dieser Schrift an Kaunitz siehe Memorandum 1761, §28.

⁶¹ *Pro Memoria*, fol. 130r.

⁶² Ebd., S. 132r.

⁶³ *Memoire au sujet de la chapelle des Grecs et de celle des Illyriens dans la Ville de Vienne. Dicté par S. A. Elle même*, von 1761, ebd., 134r-134v. Vgl. auch oben, S. 293, Anm. 31.

Theresia der Metropole den Auftrag, in der Kapelle für Ordnung zu sorgen. Der Vorstoß seitens der osmanischen Händler war somit auf ganzer Linie gescheitert.⁶⁴

Die Vermittlungsversuche gingen auf serbischer Seite dennoch weiter. Der Bischof von Karlstadt Daniel Jakšić – der in den Quellen als sanftmütig beschrieben wird – wurde als Mediator zur Georgskapelle entsandt. Sein Versuch, die Wogen zu glätten, scheiterte jedoch an der Kompromisslosigkeit der Griechen. Diese pochten beharrlich darauf, allein der kirchlichen Jurisdiktion des Patriarchen von Konstantinopel zu unterstehen und forderten eine völlige Autonomie von Karlowitz. Laut Jakšić waren bei seinem Besuch in der Kapelle 40 Personen zugegen, unter ihnen ihre namentlich genannten vier Gemeindevorsteher.⁶⁵

Die unversöhnlichen Konfraternitätsmitglieder beschlossen daraufhin, den Mietvertrag für die genutzten Räume aufzulösen und die Kapelle zu schließen, auch um ihr Besitzrecht unter Beweis zu stellen. Als nun Nenadović und seine Anhänger bei Hof Informationen streuten, wonach die griechischen Händler die Kirchengüter außer Landes, ins Osmanische Reich, zu schaffen beabsichtigten, reagierten die Behörden vehement. Am 4. September 1761 wurden die Habseligkeiten und Gerätschaften der Kapelle im Beisein von 24 Musketieren, die sogar die Bajonette „aufgepflanzt“ hatten, konfisziert und ins nahe gelegene „Zwölfer Haus“ gebracht. Den Bruderschaftsvorsteher Konstantin Zimbovits ließ man verhaften.⁶⁶

Die Bruderschaft plante offenbar, so wurde Nenadović von seinem Informanten unterrichtet, eine Delegation an den Sultan zu entsenden, um an der Pforte förmlich gegen die Behandlung seiner Untertanen in Wien Beschwerde einzulegen.⁶⁷ Zu Jahresende hatten die Griechen in der Angelegenheit mit der russischen Botschaft Kontakt aufgenommen. Das von ihnen verfasste, 28 Seiten zählende Memorandum,

64 HHStA, StK, Provinzen Niederösterreich, 4–5, abgedruckt in Ransmayr 2018, S. 50. Zur Order der Kaiserin, in der Georgskapelle „die vorige Ruhe, und Ordnung einzuführen“, Brief Nenadović an Kaiserin, 15. Mai 1761, HHStA, StAbt, Türkei I 228, Turcica: Nachträge und Varia, 1737–1770, fol. 147r-148r.

65 „Georgius L[e]onda, Constantinus Popovich, et Constantinus Schrinbovich [Zimbovits] Epytropi, sic etiam Demetrius Hapsza“ (Bericht von Jakšić über seinen Aufenthalt in der Georgskapelle, 20. Juli 1761, ebd., fol. 136r-137r). Die Konfraternität wolle von der „iurisdictioni spirituali Archi Episcopi et Metropolitae Pauli Nenadovich“ befreit sein. Vgl. Brief Nenadović an Maria Theresia, 24. Juli 1761, ebd., fol. 149r und undatiertes Konzept eines Briefes an den Metropoliten, vermutlich von Bartenstein, ebd., fol. 141r.

66 Memorandum 1761, §30–35; vgl. Brief Nenadović an Maria Theresia, 15. Mai 1761, HHStA, StAbt, Türkei I 228, Turcica: Nachträge und Varia, 1737–1770, fol. 147r-148r; Brief Nenadović an Maria Theresia, 24. Juli 1761, ebd., fol. 149r-149v. In einem Schreiben des „illyrischen Interpreteurs“ Samuel Sabba Lasarević vom 3. September 1761 wird behauptet, dass die Griechen „in Geheim ad interim zusammen geschaffene fünfzig Tausend Gulden“ außer Landes bringen wollten, ebd., fol. 151r-152r.

67 *Bericht, welchen mir ein Geistlicher von Jerusalem Hieromonachus Pachomius allhier zu Carloviz den 20. 7ber St. vet. 1761 mündl. und schriftlich erstattet*, ebd., fol. 153r.

das den russischen Gesandten über ihre Sicht der Dinge ins Bild rücken sollte, wurde einem Dolmetscher namens „Sabba Lasarevits“ anvertraut, der auch „Kaiserlich Königlich Illyrischer Interpretus“ war, damit er es ins Russische übersetze. Doch hatte man hier jemanden engagiert, der wenig vertraulich war, denn Lasarević spielte das Dokument stattdessen den habsburgischen Behörden zu. Nach den Vorfällen vom September 1761 wurde die russische Gesandtschaftskapelle nun für über ein Jahrzehnt zum Ausweichquartier der Bruderschaft.

Maria Theresia hatte bisher versucht, den Streit zwischen Griechen und Serben zu schlichten, indem beide Seiten zufriedengestellt, aber grundsätzlich die Position der Metropole in Karlowitz gestärkt werden sollte. Ihre Interventionen hatten aber nicht wirklich den Charakter eines Kompromisses. Auch in den 1770er Jahren setzte sie diesen Kurs zunächst fort. Ein neuer Vorstoß bestand etwa darin, dass man den orthodoxen Geistlichen aus Raab (Győr) Athanasius Szekeres, der „die Lieb und Achtung der in Wien handelnden Griechen“ genoss, als neuen Gemeindegeistlichen der verwaisten Kapelle im Steyrerhof einsetzte. Es fügte sich, dass man gerade für die 1770 gegründete illyrische Druckerei in Wien einen Bücherzensor für die dort gedruckten slawischen Bücher benötigte, weshalb Szekeres zugleich für dieses Amt und zum Geistlichen der „öden Pfarre im Steyerhofe“ ernannt wurde. Die Griechen sahen in Szekeres aber nur ein Werkzeug von Karlowitz und begegneten ihm mit „entschiedener Abneigung und öffentlicher Geringschätzung“.⁶⁸ Dennoch gelang es ihm, 12 Familien der „abtrünnigen türkischen Unterthanen“ wieder an die Georgskapelle zu binden. Auch zahlreiche Griechisch-Orthodoxe, die Habsburger Untertanen geworden waren und ebenfalls die russische Kapelle aufsuchten, hatte er zur Rückkehr in den Steyrerhof bewegen können.⁶⁹

C Die institutionelle Verfestigung des Migrationsregimes: Kaiserliche Privilegien für den Hl. Georg (1776) und Entstehung einer zweiten Gemeinde (Hl. Dreifaltigkeit 1787)

Noch im November 1775 legte Maria Theresia den Griechen einen weiteren Lösungsvorschlag vor, der im Wesentlichen auf den selben parithetischen Prinzipien gründete, die schon Nenadović eingefordert hatte: Bestellung von zwei Geistlichen, einem serbischen und einem griechischen, Alternanz von Gottesdiensten für beide

⁶⁸ So liest man in einem Bericht der Niederösterreichischen Landesregierung von 1796, der auf der Auskunft des Athanasius Szekeres über die Vorfälle in den 1770er Jahren beruht: NÖLA, Nö. Reg. C-Akten, C21 (de 1796), Karton 424, Nro 3431 ad Nro 2031, 22. Juni 1796, abgedruckt in Ransmayr 2018, S. 433–441.

⁶⁹ Ebd., S. 436.

ethnische Gruppen, Bestätigungsrecht des Metropoliten in Karlowitz bei der Bestellung der Geistlichen. Die osmanischen Untertanen reagierten erneut mit entschiedener Ablehnung.⁷⁰ Das am 3. März 1776, also nur wenige Monate später, von der Kaiserin der Georgsgemeinde verliehene Privileg stellte deshalb eine ganz deutliche und überraschende Kehrtwende dar. Denn es kam auf ganzer Linie den Forderungen der griechischen Konfliktpartei nach (Abb. 3).

Laut Präambel diente das Privileg „zu Behebung deren seit einigen Jahren [...] unter ihnen“, d. h. unter den in Wien sich aufhaltenden nicht unierten Glaubensverwandten, „entstandenen Irrungen und zur Herstellung einer allgemeinen Einigkeit, Ruhe und Ordnung“.⁷¹ Die Hoheit über die Verwaltung der Kapelle und ihrer Finanzen wurde der Bruderschaft und ihrem laikalen Gemeindevorstand belassen, statt sie der Metropole in Karlowitz oder dem Gemeindegeistlichen zu übertragen (Art. 1 und 4). Der zu bestellende Gemeindegeistliche sollte fortan „zu allen Zeiten ein einziger Pfarrer“ sein und musste „sowohl in Ansehung der Nazion, als auch der Religion“ Grieche sein und „aus einem in der Turkey befindlichen Mönchkloster“ stammen (Art. 2), was sicherstellte, dass er des Griechischen mächtig war.⁷² Die Serben waren berechtigt auf eigene Kosten einen „illyrischen“ Beichtvater („lediglich zu dem Beichthören“) anzustellen, der sich jedoch weder in die administrativen Geschäfte der Vorsteher, noch in die Liturgie einzumischen hatte (Art. 2). Dem Metropoliten in Karlowitz sollten die Gemeindeglieder die gebührende Ehre entgegenbringen, u. a. durch die Nennung seines Namens in der Messe (Art. 3). Neue Gemeindegeistliche waren ihm zwar zu melden, diese mussten aber vom Metropoliten „ohne einigen Vorwande, oder Widerspruch“ bestätigt werden (Art. 3). Die Wahl der Vorsteher und der Geistlichen erfolgte nach dem Prinzip der Stimmenmehrheit. An ihr konnte sich, was auch in katholischen Bruderschaften geläufige Praxis war, jedes Konfraternitätsmitglied beteiligen (Art. 5). Die im Privileg von 1776 für die Gemeindeorganisation festgelegten Normen blieben auch im 19. Jahrhundert in Kraft. Zudem wurde das Privileg zum Vorbild und Re-

70 Ebd., S. 55f.

71 Text des Privilegs von Maria Theresia für die Gemeinde zum Hl. Georg vom 3. März 1776, in: Plöchl 1983, S. 133–136; vgl. Ransmayr 2018, S. 58–61.

72 In einer dreisprachig (deutsch-griechisch-kirchenslawisch) gedruckten Fassung der Erneuerung des Privilegiums für die Georgsgemeinde durch Joseph II. von 1783 wird im griechischen Text die Wendung „Griechischer Nazion“ mit „Γένοϋ Ρωμαιοι“ übersetzt, was eine noch eindeutiger Abgrenzung von den Serben zum Ausdruck bringt, die bisweilen auch als „Griechen“ bezeichnet wurden, s. Joseph II. 1783, Art. 2.

ferenzpunkt der Gemeindeordnung für die 1787 gegründete griechisch-orthodoxe Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit.⁷³

Wie lässt sich der drastische Kurswechsel der Kaiserin gegenüber der Georgsbruderschaft und ihrem Autonomiebestreben erklären? Mehrere Gründe dürften hierbei eine Rolle gespielt haben. Dass durch das selbstgewählte Exil der Bruderschaftsmitglieder in die russische Gesandtschaftskapelle der Einfluss der russischen Krone auf die in Wien weilenden griechischen Handelsmänner stieg, war sicherlich ein Dorn im Auge, zumal sich nach Ende des Siebenjährigen Krieges Russland an den ‚Erzfeind‘ Preußen außenpolitisch angenähert hatte. Die russische Kapelle war durch diesen Exodus zum Magnet geworden, selbst für Orthodoxe, die kaiserlich-königliche Untertanen waren und deren Anzahl in den 1780er Jahren in Wien derart zunahm, dass sie bald eine eigene Gemeinde gründen konnten. Die Bruderschaft hatte nicht bloß ihren Kaplan, sondern selbst die Gemeindefürsorge in die Gesandtschaftskapelle mitgenommen.⁷⁴ Laut Anna Ransmayr war es vor allem die wachsende Bedeutung der griechischen Händler als ‚Wirtschaftsfaktor‘, die den Ausschlag für den Gesinnungswechsel der Regentin gab.⁷⁵ Wirtschaftliche Erwägungen setzten sich gegen kirchenpolitische, wie die Stärkung von Karlowitz oder Beförderung der Union mit Rom, letztendlich durch.

In die Zeit nach dem Tod Maria Theresias und nach dem Beginn der Regierungszeit Josephs II. fällt die Entstehung und Abspaltung einer zweiten orthodoxen Konfessionsgemeinde in Wien. Hintergrund dieser Entwicklung war die vom Staat geförderte Zunahme an Einbürgerungen griechisch-orthodoxer Migranten aus dem Osmanischen Reich. Zwar kam es auch anderswo im Habsburger Reich im späten 18. Jahrhundert zu Abspaltungsbewegungen innerhalb der orthodoxen Gemeinden, die osmanische Migranten gegründet hatten, jedoch vollzogen sich diese ganz anders als in der Haupt- und Residenzstadt. Andernorts waren solche Neugründungen durch ethnische Differenzen unter ihren Mitgliedern motiviert, etwa zwischen Griechen und Serben, wie bei der Gründung der Gemeinde *San Niccolò dei Greci* 1782 in Triest, die sich von der serbisch dominierten Gemeinde *San Spiridone* ab-

73 Zu den Bestätigungen des mariatheresianischen Privilegs für den Hl. Georg durch Joseph II. im Jahre 1782, durch Leopold II. im Jahre 1791 und durch Franz II. im Jahre 1794 Ransmayr 2018, S. 71–76.

74 Zu den Legaten für den griechischen Priester und die griechischen Gemeindefürsorge in der russischen Kapelle („εις την Μοσχοβιτικην καπέλαν“) von Demeter Sava aus dem Jahre 1769 unten, S. 371. Laut Szekeres seien „selbst die nicht unirten kaiserl. Unterthanen [...] zur Haltung ihres Gottesdienstes allmählig in die Kapelle einer fremden Macht hinüber gelockt“ worden (wie S. 328, Anm. 68).

75 Ransmayr 2018, S. 56f.



Abb. 3: Originales Exemplar des Privilegs Maria Theresias für die Bruderschaft zum Hl. Georg von 1776 (aufbewahrt im Archiv der Gemeinde zum Hl. Georg in Wien).

gespaltet hatte. In Wien war hingegen die Staatsbürgerschaft das strukturgebende Differenzierungsprinzip.

Für die Zunahme von Einbürgerungen gab es mehrere Gründe. Wir sahen oben, dass die aus merkantilistischen Erwägungen entsprungene Treueeidverordnung von 1774 griechische Händler im Königreich Ungarn dazu zwang, ungarische Untertanen zu werden, falls sie ihre Geschäfte dort langfristig fortsetzen wollten. Diese Einbürgerungswelle wirkte sich auch auf das Migrantenkollektiv in der Haupt- und

Residenzstadt aus, weil es zwischen Wien und den Niederlassungen orthodoxer Händler in Ungarn zahlreiche Verflechtungen gab. Nach der Zerstörung des prosperierenden Handelsknotenpunkts Moschopolis (heute Voskopoja, Albanien) in den späten 1760er Jahren wanderten zudem stark entwurzelte Personen von dort nach Ungarn, aber auch nach Wien ein, die sich leichter assimilieren ließen.⁷⁶ Ein weiterer wichtiger Anreiz zur Einbürgerung bestand darin, dass die Übernahme der habsburgischen Untertanenschaft zur Betätigung im Kleinhandel und zum Immobilienerwerb berechtigte, was Reichsfremden verboten war. Um sich möglichst viele rechtliche und kommerzielle Vorteile zu sichern, verfolgten manche griechische Handelsfamilien und Handelsfirmen die Strategie, dass manche ihrer Mitglieder die Staatsbürgerschaft wechselten, andere osmanische Untertanen blieben. Es kam auch zu Missbrauch, der an die Scheinkonversionen der Almosenfahrer als Strategie des Fundraisings erinnert. Manche Händler seien nur dem Schein nach k.k. Untertanen geworden, für die Dauer ihres Aufenthalts auf Habsburger Boden.⁷⁷

Die Griechisch-Orthodoxen, die nach der Gründung einer zweiten Gemeinde strebten, erhielten von Joseph II. am 29. Januar 1787 hierfür ein Privileg. Die Verhandlungen mit dem Kaiserhof über die Gemeindegründung und den Bau einer Kirche hatten jedoch geräumige Zeit vorher eingesetzt. Bereits am 13. Januar 1786 waren 32 Personen zusammengekommen, um einen Gemeindeausschuss zu konstituieren und die ersten Vorsteher ins Amt zu wählen.⁷⁸ Die Gründung der Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit fällt in eine Phase, in der in verschiedenen Habsburger Territorien griechisch-orthodoxe Gemeinden entweder ganz neu entstanden, neue Kirchenbauten errichteten oder ihre Gemeindeverfassung veränderten.⁷⁹ Diese Welle von Neugründungen ist nur bedingt auf die josephinische Toleranzpolitik

76 Zur Treueeidverordnung von 1774 und zur Zerstörung von Moschopolis und ihren Folgen oben, S. 291, 307.

77 „Da sich nicht selten der Fall ereignete, daß derley türkische Unterthanen nur zum Schein dem oesterr. Scepter huldigten, und dann mit dem in Staaten gesammelten Vermögen in ihr Vaterland zurückkehrten, und daselbst verblieben“ (NÖ Merkantil-Wechselgericht an Hl. Dreifaltigkeit, 6. November 1806, AHD, G12, F1).

78 Der Text des Privilegs für die Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit in Plöchl 1983, S. 137–140. Die erste Exas, die ins Amt gewählt wurde, bestand aus folgenden sechs Personen: Nikolaus Demeter, Konstantin Moscha, Johann Chatzimichail, Constantin Damscho, Demeter Zettiri, Michael Vreta Zupan; s. AHD, G55, Kassabuch der Kirche (1786–1799), S. 1 und *Namen und Sach-Register über die Verhandlungen seit 1786 bei der Kirchen-Gemeinde*, AHD, G107, Buchstabe S: Sitzungen.

79 Man denke an die Neugründung der Gemeinde in Miskolc als Bruderschaft als Folge der Treueeidverordnung (1774), den Kirchneubau in Miskolc (1784), die Gründung der als Bruderschaft organisierten Gemeinde San Niccolò dei Greci in Triest (1782), die Gründung der Hl. Dreifaltigkeit in Braşov/Siebenbürgern (1787), die Gründung der Gemeinde zur Entschlafung Mariens in Pest (1790); s. Katsiardi-Hering 2007; Saracino 2018a.

zurückzuführen, hatten die Griechisch-Orthodoxen doch als einzige unter den ‚Akatholiken‘ bereits lange vor 1781 Privilegien zur Religionsausübung erhalten, die dem josephinischen Toleranzpatent entsprachen oder es sogar übertrafen. Sie ist eher mit der Blüte der Geschäfte der griechischen Händler zu erklären, was auch deren Niederlassung in Wien anwachsen ließ.⁸⁰

Im Gegensatz zur Gemeinde zum Hl. Georg, die sich in Erinnerung an ihre historischen Anfänge als Kapelle (καπέλαν) oder Bruderschaft (αδελφότης), bisweilen auch als Gemeinde (κοινότης) bezeichnete, setzte sich bei der Hl. Dreifaltigkeit in Wien nur die Selbstbezeichnung als Gemeinde (κοινότης) bzw. Kirche (εκκλησία) durch. Man wählte hier nicht die Körperschaftsform der Konfraternität, um sich eventuell von der Nachbargemeinde zum Hl. Georg stärker abzugrenzen. Wegen der finanziellen Potenz ihrer Mitglieder wurde vonseiten der Behörden darüber hinweggesehen, dass die neugegründete Gemeinde weit unter der vom Toleranzedikt vorgeschriebenen Mindestgröße für akatholische Gemeinden (100 Familien resp. 500 Personen) lag. Auch beim Bau des Kirchengebäudes am Alten Fleischmarkt (Haus Nr. 749) sah man von den Einschränkungen des Toleranzediktes für die akatholischen Bethäuser ab. Joseph II. erlaubte ihr als einziger unter den akatholischen Gemeinden in Wien den Bau eines Glockenturms. Vorschriftsgemäß und wie auch für andere akatholische Bethäuser üblich war hingegen, dass es keinen von der Straße sichtbaren Eingang gab. Die Fassade glich einem gewöhnlichen Wohnhaus (Abb. 4).⁸¹

Auf diese Besserbehandlung der ‚Griechen‘ reagierten die Migranten mit Herrscherverehrung. An der Fassade des Hauses, das der neuen Kirche direkt gegenüber gelegen war und das dem griechischen Händler, ungarischen Landadeligen und Gründungsmitglied der Dreifaltigkeitsgemeinde Christoph Nako de Nagy Szentmiklos eigentümlich gehörte, wurde rechts und links einer vergoldten Reliefdarstellung Josephs II. eine Inschrift angebracht, die an die (soteriologischen) Folgen der josephinischen Toleranzpolitik für die Griechen erinnert: „Vergänglich

80 In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wuchs deren Anzahl auf 300–500 Individuen, zwischen 1800 und 1815 sogar auf über 1000 Personen an (Ransmayr 2018, S. 282f.). Seirinidou (2011) identifiziert aus der Zeit zwischen 1780 und 1850 Geschäfts- und Verlassenschaftsakten von 174 griechischen Händlern.

81 Mit Verweis auf vorangegangene Bewilligungen gegenüber orthodoxen Gemeinden in Ungarn habe man der „Erbauung eines Thurmes auf ihrem Bethause, und die Anschaffung der Glocken“ bewilligt, s. NÖLA, Nö. Reg. C-Akten C 33 (de 1787), Karton 340, Nro 21088 ad Nro 3425, 5. Oktober 1787, zitiert in Ransmayr 2018, S. 105). Zu den Verhandlungen über den Glockenturm und dessen symbolische Bedeutung ebd., 104–108.

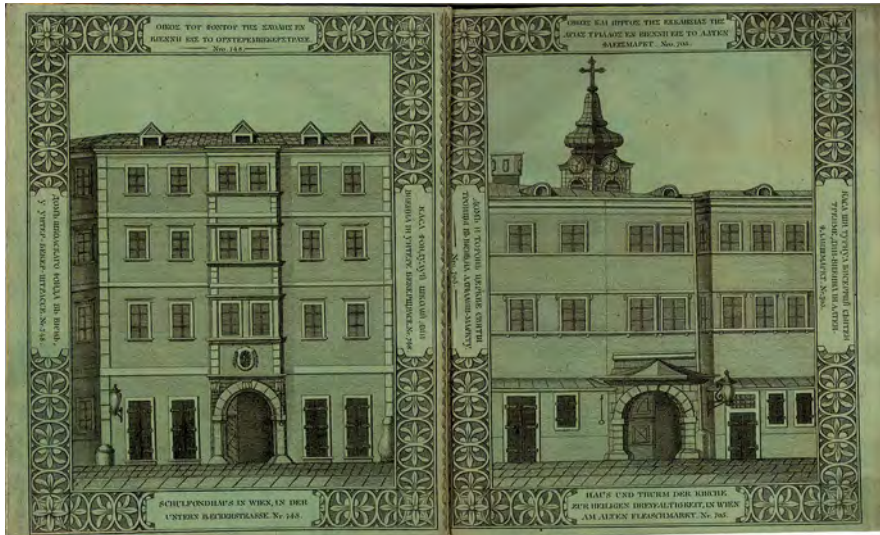


Abb. 4: Glockenturm der griechischen Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit (Titelblatt in Franz II. 1822).

ist dies Haus, doch Josephs Nachruhm nie / Er gab uns Toleranz, Unsterblichkeit gab sie“ (Abb. 5).⁸²

Dass es in Wien überhaupt zu einer Aufteilung der Gruppe der griechischen Migranten in zwei Gemeinden nach dem Kriterium der Untertanenschaft kam, ist erklärungsbedürftig. Abgesehen von der höheren Assimilationsbereitschaft der k.k. Untertanen im Vergleich zu den flotilen, standortungebundenen osmanischen Untertanen spielte hier wohl eine wichtige Rolle, dass die Georgsbruderschaft durch den Streit mit Karlowitz traumatisiert war. Als Konsequenz verweigerte sie hartnäckig den Konfessionsverwandten, die k.k. Untertanen geworden waren, einige Rechte innerhalb ihrer Körperschaft (z.B. das Recht, in das Vorstandsgremium gewählt zu werden). Diese konnten somit ihrer wirtschaftlichen Position keinen adäquaten Ausdruck in der Gemeindehierarchie verleihen.⁸³ Man befürchtete wohl, dass Karlowitz über die Konfessionsverwandten mit k.k. Untertanenschaft wieder an Einfluss gewinnen könnte. Diese hatten den Bruderschaftsmitgliedern im

⁸² Die Joseph II. von den Wiener Protestanten entgegengebrachte Huldigung fiel ähnlich intensiv aus. In ihrem Bethaus in der ehemaligen Kirche des säkularisierten Königinklosters weit der Hofburg ließen die Lutheraner über dem Altar eine Inschrift zu Ehren Josephs II. anbringen: „JOSEPHO SECUNDO / OPTIMO MAXIMO / GRATI / AUGUST. CONFES / ADDICTI / P. P. / MDCCLXXXIII“ (vgl. Preidel 1881, S. 17; Rassl 1983, S. 22).

⁸³ Zum Ausschluss der k.k. Untertanen vom Vorsteheramt im Hl. Georg Ransmayr 2018, S. 92 f.



Abb. 5: Fassade des Hauses gegenüber der Kirche zur Hl. Dreifaltigkeit mit Reliefdarstellung Kaiser Josephs II. und Inschrift (Foto von Stefano Saracino).

Hl. Georg das Angebot gemacht, dass man gemeinsam ein Grundstück erwerben und eine Kirche darauf erbauen könnte (was den am Steyrerhof eingemieteten osmanischen Untertanen als Reichsfremde ja untersagt war). Im Gegenzug sollte ihnen aber das Recht eingeräumt werden, ins Vorsteheramt gewählt zu werden. Das Angebot wurde im Hl. Georg abgelehnt.⁸⁴

Für die Griechisch-Orthodoxen und k.k. Untertanen in Wien, unter denen ein Großteil aus Makedonien stammte und aromunischer Herkunft war, gab es in der Konsequenz einen großen Anreiz, sich zu einer separaten Körperschaft zusammenzuschließen. Da viele der Gründungsmitglieder sehr wohlhabende Händler waren, fanden sich schnell große Summen für den Ankauf des Hauses und den Bau der Kirche und des Glockenturms.⁸⁵

84 Der Vorschlag wurde in der Bruderschaft diskutiert, jedoch mit deutlicher Mehrheit, mit 47 zu 5 Stimmen, abgelehnt; s. das Protokoll der Versammlung vom 27. März 1784 in Efstratiadis 1912, S. 167.
85 „Bis 1788 hatten sowohl die diesseitig als die der Ottomanischen Pforte unterthänigen Griechen in dem sogenannten Steyrerhofe eine gemeinschafts Kapelle und Pfarre. Nun wurde die Ehrbegierde in den diesseitigen Unterthanen, welche sich von der zahlreichen Parthey der türkischen in man-

Das Privileg Maria Theresias für den Hl. Georg von 1776 war an die „in Unser k.k. Residenz Stadt Wienn sich aufhaltende griechische Handelsleute, und türkische Unterthanen“ ergangen. Jenes von Joseph II. von 1787 für die Hl. Dreifaltigkeit richtete sich an die „in unserer kaiserlich-königlichen Residenzstadt Wien ansässige griechisch- und wallachische Nazione der griechisch nicht vereinigten Religion“.⁸⁶ Da in dieser Gemeinde sowohl griechische als auch aromunische Einwanderer stark vertreten waren, sah das Privileg als Besonderheit eine parithetische Vertretung beider Gruppen in den Leitungsgremien vor.⁸⁷ Wir sahen hingegen dass man sich im Hl. Georg gegen eine parithetische Vertretung von Griechen und Serben vehement gesträubt hatte. Die Koexistenz von Aromunen und Griechen in der Nachbargemeinde am Fleischmarkt scheint keine größeren Spannungen erzeugt zu haben.⁸⁸ Was die Bestellung der Geistlichen, die Kompetenzen des laikalen Vorstehergremiums und die Gemeindeorganisation anbelangt, so ähnelt, wie bereits erwähnt, das Privileg für die Hl. Dreifaltigkeit von 1787 jenem aus dem Jahre 1776 für die Georgsgemeinde weitgehend. Über weite Strecken liegt sogar eine verbatim Übereinstimmung vor.⁸⁹

Am Ende unserer Rekonstruktion der Genese und Entwicklung der beiden griechisch-orthodoxen Konfessionsgemeinden in Wien angelangt, lassen sich einige Charakteristika dieses Prozesses der Normsetzung zusammenfassen. Die Konstitution von Grundnormen für diese Gemeinden erfolgte im – bisweilen konfliktgeladenen – Austausch zwischen der Gruppe der Eingewanderten sowie den staatli-

chen Fällen hintan gesetzt merkten, auf einmal rege. Fünf- und zwanzig bis 30. Familien, worunter 4. auch den ungarischen Adel haben, und im Bannate ansehnliche Güter besitzen, entzogen sich ihrer Gemeinschaft, die Wohlhabenderen schoßen reichliche Summen zusammen, erkaufte sich auf dem sogenannten alten Fleischmarkte ein Haus, und bauten sich eine besondere Kapelle“ (Bericht von Athanas Szekeres, wie oben, S. 328, Anm. 68).

86 Plöchel 1983, S. 137. Vgl. den viersprachigen Druck (deutsch, griechisch, aromunisch, kirchenslawisch) des Privilegs, das 1796 unter Franz II. für die Hl. Dreifaltigkeit erneuert wurde, in Franz II. 1822; vgl. Peyfuss 1975.

87 „Jedoch muss die Gemeinde bey der Wahl des Ausschusses genau daraufsehen, dass immer drey Griechen und Wallachen, die in der Blutverwandtschaft im 1ten, und 2ten, in der Schwägerschaft aber im 1ten Grade nicht stehen, auch keine Compagnons von einer und derselben Handlung sind, gewählt werden“ (Statuten, von Johann Georg Paziazi, 1. April 1805, von der Generalversammlung beschlossen, in: Ransmayr 2018, S. 481–498, 482).

88 Zu Konflikten zwischen Griechen und Aromunen in der 1790 gegründeten Gemeinde in Pest Hering 1993.

89 Nur gelegentlich finden sich Modifikationen: etwa im Hinblick auf die Seelsorger, wonach dem Gemeindegeistlichen nach Bedarf auch ein Vikar zur Seite gestellt werden könne. Pfarrer und Vikare sollten, wie im Hl. Georg, „sowohl in Ansehung der Nazione, als auch der Religion, Griechen, und von einem Mönchsorden seyn“ und „aus einem in dem Archipelagus befindlichen Mönchkloster“ rekrutiert werden (Art. 2).

chen und kirchlichen Obrigkeiten auf Habsburger Boden. Der über weite Strecken im 18. Jahrhundert alles beherrschende Streit mit der Metropole in Karlowitz zeigt dabei eine Janusköpfigkeit auf. Einerseits ist er als Konflikt im Binnenraum einer konfessionellen Minderheit interpretierbar, die ab dem späten 17. Jahrhundert durch Emigration aus dem Osmanischen Reich entstanden war. Andererseits traten die Metropole und ihre Geistlichen als Vertreter der kirchlichen Obrigkeit des Habsburger Reiches in Erscheinung und versuchten in die Körperschaften der reichsfremden osmanischen Untertanen disziplinierend einzugreifen. Mehrere Konfliktlinien prägten diesen Prozess der Normensetzung: Die Differenz zwischen Griechisch-Orthodoxen mit habsburgischer vs. osmanischer Botmäßigkeit, divergente Standes- und Berufsmentalitäten, unterschiedliche Sprachen der Liturgie, ethnische Differenzen und liturgische Spezifika.⁹⁰ Die Normenaushandlung zwischen den griechisch-orthodoxen Zuwanderern, dem habsburgischen Staat und der katholischen Mehrheitskonfession war insgesamt durch Pragmatismus und Flexibilität gekennzeichnet. Die griechischen Migranten waren keineswegs einseitig der disziplinierenden oder konfessionalisierenden Kraft von Staat und Kirche passiv ausgeliefert. Vielmehr lässt sich das von Schunka postulierte „normbildende Potential der Interaktionen zwischen Zuwanderern und Aufnahmegesellschaften“ auch aus Sicht unseres Fallbeispiels bestätigen.⁹¹ Im Fall der Wiener Griechen waren es ja diese selbst, die v. a. aus kommerziellem Kalkül die Untertanenschaft zum entscheidenden Strukturprinzip im Migrationsregime erkoren hatten, wohingegen der Staat eher eine Reichsuntertanen und Reichsfremde übergreifende Ordnung für die nicht unierten Gemeinden favorisiert hätte.

⁹⁰ Orthodoxe Theologen im Osmanischen Reich befürchteten, dass die räumliche Nähe zu den Katholiken bei den Serben in den Habsburger Territorien zur latenten Infiltration durch dogmatische ‚Fehler‘ der katholischen Konfession oder sogar zu einer bewussten Akkommodation an dieselbe führen könnte. So liest man in einem 1757 in Leipzig gedruckten offenen Brief des einflussreichen Gelehrten und Theologen Evgenios Voulgaris (1716 – 1806) an die Serben im Habsburger Reich (s. Voulgaris 1757). Ähnlich prangerte Georg Trapezuntios die Liturgie und die Gestaltung des Kirchenraums in der Kirche des Karlowitzer Metropoliten an (etwa das Fehlen einer Abgrenzung/βημόθυρα des Altarraums), s. Papastathis 1983, S. 598.

⁹¹ Schunka 2006; 2009; 2014, S. 40.

2 Die Konfessionsgemeinde als multifunktionaler Dienstleister für Migranten: Kreditgeber, kommerzieller Dienstleister, ‚Sozialversicherung‘, Reiseagentur, Jenseitsfürsorger

Der Inhalt der Privilegien für die beiden Wiener griechisch-orthodoxen Gemeinden vermittelt den Eindruck, als hätte es sich um Institutionen gehandelt, die vorwiegend religiöse und konfessionelle Dienstleistungen anboten, wie den Gottesdienst, die Spendung der Sakramente, die Erhaltung der Kirchen und die Bestreitung der hierfür notwendigen Kosten.⁹² Auch Inventare der Gegenstände, die die Gemeinden besaßen, u. a. Rauchfässer, Kreuze, Evangeliare, Leuchter und Messgewänder, bestätigen diesen Eindruck.⁹³ Zweifelsohne spielten der Gottesdienst und andere konfessionelle Praktiken im Gemeindeleben eine wichtige Rolle. Dennoch soll nun gezeigt werden, dass sich die von griechisch-orthodoxen Migranten auf Habsburger Boden gegründeten Konfessionsgemeinden in zahlreichen weiteren Tätigkeitsfeldern engagierten, die nicht primär konfessionell oder religiös konnotiert waren.

Die griechischen Gemeinden in Wien entzogen sich einer eindeutigen Definition, „da sie sowohl als religiöse, ökonomisch-professionelle als auch ethnisch-nationale Institutionen aufgefasst wurden“.⁹⁴ Die Georgsgemeinde fungierte im 18. Jahrhundert, so soll nun gezeigt werden, als multifunktionaler Dienstleister für Migranten. Anhand der Quellen lassen sich drei Gruppen von Nutznießern unterscheiden: 1.) die kapitalkräftigen Händler und vollwertigen Bruderschaftsmitglieder, 2.) Personen, die zum Umfeld der Bruderschaft gehörten, wie unterstützungsbedürftige Arme, Familienangehörige der Händler oder Angestellte ihrer Handelsfirmen, 3.) auf der Durchreise befindliche Gemeindefremde.

92 Etwa das Privileg für den Hl. Georg von 1776: Die Georgskapelle sei „allein dem öffentlichen Gottes Dienste der nicht unirten griechischen Kirche in der k.k. Residenz Stadt [...] gewidmet“ (Plöchl 1983, 133). Der Gemeindepfarrer solle „alle geistlichen Funktionen nach der Ordnung der gedachten nicht unirten orientalischen Kirche, nämlich das heilige Meßopfer, die Taufe, die Ehe, die Begräbnisse [...] administrieren“ (ebd., S. 134). Die Vorsteher seien berechtigt, „zu sammeln, und das von den Christen freywillig und freygiebig zu Bestreitung der Unkosten und Erhaltung der Kapelle hergegebene Allmosen in ihre Verwahrung zu nehmen“ (ebd., S. 135).

93 Etwa das während des Exils der Georgsbruderschaft bei der russischen Gesandtschaftskapelle angefertigte *Verzeichniß Der Geräthschaften der Illyrischen nicht unirten Capelle im Steyerhof, 1775*, AHG, G48, F2.

94 Ransmayr 2018, S. 14. In den griechisch-orthodoxen Gemeinden auf Habsburger Territorium begegnen verschiedene korporative Organisationformen, wie Handelskompanien (z. B. in Sibiu, Tokaj) und Bruderschaften (z. B. in Miskolc, Wien, Triest). Trotz dieser Unterschiede in der Form ähnelte sich deren Dienstleistungsangebot stark, s. Katsiardi-Hering 2007; Saracino 2018a. Zu den beruflichen Körperschaften im Osmanischen Reich und ihren Einfluss auf die 1693 gegründeten griechische Handelskompanie im ungarischen Tokaj Hering 1995.

Im Falle der Wiener Konfraternität zum Hl. Georg haben wir es nicht mit einer Handelsgesellschaft im engen Sinne zu tun, wie jene, die von Griechisch-Orthodoxen z. B. in Sibiu und Braşov (Siebenbürgen) oder in verschiedenen ungarischen Städten gegründet wurden. Dennoch spielten kommerzielle Dienstleistungen, die von der Konfraternität für die griechischen Handelsmänner und die von ihnen in Wien unterhaltenen Handelshäuser erbracht wurden, eine wesentliche Rolle. Eine Parallele tut sich auch hier zum katholischen Bruderschaftswesen auf, das ebenfalls als religiöse Konfraternitäten organisierte berufliche Zusammenschlüsse (wie Gilden, Zünften oder Zechen) kannte.⁹⁵ Bereits die Mitgliedschaft in der Bruderschaft des Hl. Georgs und die Erhebung der Mitgliedsbeiträge scheinen nach Firmen und nicht nach Individuen organisiert gewesen zu sein.⁹⁶ Im Protokoll der Konfraternitätsversammlung vom 24. Januar 1815 wird die Besorgung auch kommerzieller Angelegenheiten („την εκτέλεσιν εμπορικῶν υποθέσεων“) zum Wohle ihrer Mitglieder explizit als Aufgabengebiet der neugewählten Vorsteher festgehalten – ein Aufgabengebiet, auf dem die Gemeindevorsteher jedoch bereits seit Jahrzehnten aktiv gewesen waren.⁹⁷

Die Bruderschaft trat für die orthodoxen Händler gegenüber dem Staat als Interessensvertreter auf, etwa in fiskalischen Belangen.⁹⁸ Als der Staat während der Napoleonischen Kriege aus Geldnot von den griechischen Händlern außerordentliche Abgaben forderte, versuchte die Bruderschaft für ihre Mitglieder (mit Hinweis auf deren Status als Reichsfremde) Sonderkonditionen auszuhandeln. Eine geschickte Strategie war es, in den Suppliken an die Regierungsstellen nicht mit Loyalitätsbekundungen und Huldigungen zu sparen. Man würdigte etwa die Eigentums- und Rechtssicherheit in der Habsburger Monarchie.⁹⁹

⁹⁵ Zum Charakter von Gilden und anderen Berufsgruppen in Salzburg als Bruderschaften Klieber 1999, S. 341–360 und im venezianischen Kreta Panopoulou 2012.

⁹⁶ Siehe die Auflistung von Mitgliedsbeiträgen nach Handelsfirmen (z. B. „Gebrüder Karajan 100 f.“ oder „Simon Sina & Papajanopulo 100 f.“), undatiert, ca. 1800, AHG, G3, F6. In den Statuten für die Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit wird von diesem Organisationsprinzip dezidiert Abstand genommen: „Unter Gemeindeglied der hiesig ansässigen Griechen und Wallachen wird als ein solches jede einzelne hier ansässige Person betrachtet, folglich begreift eine Handlungs Compagnie oder Firma so viel Gemeindeglieder, als sie Personen zählet, in sich“ (Statuten, verfasst von Johann Georg Paziazi, 1. April 1805, §2, in Ransmayr 2018, S. 457).

⁹⁷ Siehe das Protokoll in Efstratiadis 1912, S. 183 f.

⁹⁸ Die Bruderschaft erbat etwa für die griechischen Handelshäuser erfolgreich längere Fristen für die abgabenfreie Niederlegung der „Türkischen Schaaß- und Baumwolle an den Contumanz Stationen“; s. Bescheid des Rats der niederösterreichischen Regierung Franz Georg Ritter von Keess, 29. Oktober 1773, AHG, G1, F1.

⁹⁹ Etwa in den mit den Kriegsabgaben von 1799 verbundenen Suppliken: *Antrag bei der hochlöblichen in Kriegs Steuer Sachen aufgestellten Hof-Kommission*, 29. Januar 1800, AHG, G3, F6, S. 2f.;

Die Bedeutung kommerzieller Angelegenheiten für die Bruderschaft kommt auch deutlich zum Vorschein, wenn man auf die Gemeindeökonomie, auf die Einkünfte und Ausgaben der Bruderschaft und auf ihre ‚Kreditpolitik‘ blickt. Ihr war es zwar gemäß Privileg von 1776 (Art. 1) verboten, Schulden aufzunehmen. Von einem Verbot, Darlehen zu gewähren, ist dort hingegen nirgends die Rede. Ähnlich wie es auch für die katholischen Konfraternitäten überliefert ist, fungierte die Georgsbruderschaft daher als Darlehensgeber.¹⁰⁰ Dank der Verzeichnisse von Einkünften und Ausgaben, die von den Gemeindevorstehern des Hl. Georg erstellt und der Karlowitzer Metropole vorgelegt wurden, sind wir für das Jahrzehnt zwischen 1746 und 1755 gut über die Gemeindeökonomie im Bilde.¹⁰¹ Sie zeigen, dass die Einkünfte größtenteils durch die von den Vorstehern eingesammelten Mitgliedsbeiträge (in Bargeld oder Obligationen), aber auch durch die Einnahme von Zinsen aus Darlehen erzielt wurden. Der Verkauf von Kerzen („λαμπάδες“) an die Gläubigen und die Kirchenkollekten brachten ebenfalls Geld in die Gemeindekasse (Tabelle 1).

Tabelle 4: Übersicht über die Einkünfte der Georgsbruderschaft in Wien.

Art der Einkünfte	Zeitraum	Betrag
Von den Vorstehern gesammeltes/eingebrachtes Kapital (Obligationen, Bargeld, Beiträge?) ¹⁰²	1746	1257 fl. 15 kr.
	1747 – 1751	1753 fl. 46 kr.
	1753 – 1755	3035 fl. 26 kr.

zitiert oben, S. 15, Anm. 51; vgl. zur Rolle der Gemeinde als Supplikant mit Blick auf die kriegsbedingte Silberabgabe von 1809/10 Stassinopoulou 2015. Die ‚freiwilligen‘ Beiträge der griechischen Händler für den 1797 aufgestellten „allgemeinen Aufgebotsfonds“ finden sich aufgelistet (in gesonderte Sparten für „Griechische Handelsleute, und k.k. Unterthanen“ und „Griechische Handelsleute, und türkische Unterthanen“) in der *Wiener Zeitung*, Nr. 45, 7. Juni 1797, S. 1645 f.; vgl. Friess 1921. Zur strategischen Rolle großer Geldgeschenke im Candia-Krieg für den Lobbyismus der Händler am *Fondaco dei Tedeschi* in Venedig Ressel 2021, S. 274 f., 278.

100 „Die Bruderschaften gehörten zu den wichtigsten kirchlichen Kreditorganisationen der frühneuzeitlichen katholischen Welt“ (Hersche 2006, S. 411). Zu Bankfunktionen von Bruderschaften in Italien Franck 2018.

101 Siehe folgende Verzeichnisse der Einnahmen und Ausgaben: vom 20. Juli/1. August 1746, AHG, K1, F25; *Λογαριασμός των τεσσάρων επιτρόπων*, 1752, in: Efstratiadis 1912, S. 80 f. und *Τέλειος λογαριασμός ο που Δήδωμεν ομοίς οι υποκάτοθεν Γεγραμένοι επιτρόποι της αυτής καπέλας της εξελεντζιά του αρχιεπισκόπου κ. μητροπολίτη*, vom 25. November 1755, AHG, G48, F2.

102 „επαρέδωσαν οι πρώτοι επιτρόποι εις ομολογίας και μετρητά“ (Efstratiadis 1912, S. 80); „από τους πρότους επιτρόπους εις ομολογίας κ μετρητά ως δια το καταστίχον“ (AHG, G48, F2).

Tabelle 4: Übersicht über die Einkünfte der Georgsbruderschaft in Wien. (Fortsetzung)

Art der Einkünfte	Zeitraum	Betrag
Sammlungen in der Kirche (für die Kirche und für die Armen, δίσκος της εκκλησίας, δίσκος των πτωχών)	1746	k.A.
	1747 – 1751	1733 fl. 20 kr.
	1753 – 1755	320 fl. 53 kr.
Verkauf von Kerzen (λαμπάδες)	1746	k.A.
	1747 – 1751	3974 fl.
	1753 – 1755	1823 fl. 51 kr
Zinsen aus Darlehen	1746	k.A.
	1747 – 1751	202 fl.
	1753 – 1755	1225 fl. 57 kr.
Gesamt	1746	1645 fl. 38 kr.
	1747 – 1751	8437 fl.5 kr
	1753 – 1755	5790 fl. 59 kr.

In den Quellen ist für diesen Zeitraum nicht explizit von Mitgliedsbeiträgen die Rede und es bleibt unklar, ob solche regelmäßig, zu gegebenen Anlässen oder einmalig beim Eintritt in die Bruderschaft erhoben wurden. Eventuell hatte der Verkauf von Kerzen oder die Sammlung in der Kirche einen beitragsähnlichen und obligatorischen Charakter. Zumindest wurde dies später in der Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit zur Konvention, wo die Erbringung des jährlichen Mitgliedsbeitrags mit dem Kauf einer „Wachskerze“ an Neujahr verbunden war.¹⁰³

¹⁰³ Statutenentwurf, Johann Darvar, 17. Oktober 1807, Abschnitt 12, §5–6, in: Ransmayr 2018, S. 498–541, 536 f.

Dass man auf die wirtschaftlichen Möglichkeiten der Beiträger Rücksicht nahm, wie das später auch in der Hl. Dreifaltigkeit der Fall war, wo die Mitglieder in fünf Klassen mit abgestuften Beitragssätzen eingeteilt wurden, ist wahrscheinlich. Die Konfraternität führte im Jahre 1761, auf dem Höhepunkt des Konflikts mit Karlowitz, eine Sammlung durch, um zwei Brüder „als deputierte an den türkischen Sultan nacher Constantinopel“ zu senden. Jedes Mitglied bzw. jede Firma sollte 50 Dukaten oder „nach Proportion ihres Handls“ mehr beisteuern.¹⁰⁴ Als 1803 der Kauf und Umbau eines neuen Kirchengebäudes finanziert werden musste, legte man eine Art „Einkommenssteuer“ fest. Jedes Mitglied hatte künftig einen Gulden pro kommerziell eingenommenen 1000 Gulden an die Bruderschaft abzugeben.¹⁰⁵

Legate und Stiftungen, die in Testamenten griechischer Händler zugunsten ihrer beiden Gemeinden in Wien veranlasst wurden, bildeten hingegen erst ab den 1780er Jahren eine wichtige Einnahmequelle und standen auch im 19. Jahrhundert in der Blüte. Dass Stiftungen, über die in der Bruderschaft akribisch Buch geführt wurde, vor 1776 keine nennenswerte Rolle spielten, ist wohl auf die unsichere Rechtslage der Gemeinde als Folge des Konflikts mit Karlowitz zurückzuführen, was ihre Rolle als Stiftungsverwalter erschwerte.¹⁰⁶

Über die ‚Kreditpolitik‘ der Georgsbruderschaft sind wir einigermaßen im Bilde, weil einerseits in den Verzeichnissen der Einnahmen und Ausgaben für die Jahre 1746–1755 und 1760/61 Darlehen dokumentiert sind, die auf den Namen der Bruderschaft ausgestellt wurden (mit einem Wert von insgesamt über 9000 fl.).¹⁰⁷ Andererseits haben sich zahlreiche Schuldscheine im Gemeindearchiv erhalten.¹⁰⁸

104 Bericht, welchen mir ein Geistlicher von Jerusalem Hieromonachus Pachomius allhier zu Carlovitz erstattet, wie oben, S. 327, Anm. 67, fol. 153r. Vgl. Statuten, Hl. Dreifaltigkeit, 1805, Abs. 12, §10.

105 Gemeindeversammlung, Protokoll, 8. Juli 1803, in: Efstratiadis 1912, S. 175.

106 Siehe den Katalog von Schenkungen und Legaten, die Bruderschaftsmitglieder ab 1784 veranlassten, in Efstratiadis 1912, S. 85. Unter den Stiftern finden sich ehemalige Gemeindevorsteher, wie Johann Meletik („ο Μελετικός εκ Βοσνίας“) mit einem Legat von 1794 über 100 fl., ebenso Demeter Sava (1786) und Demeter Pauli (1795), deren karitatives Engagement weiter unten noch genauer behandelt werden wird, oder 1794 der russische Botschafter Fürst Gallitzin („ο Πρίγκιψ Δημήτριος Γαλλίτζινος“) mit einem Legat von 500 fl.

107 In der Aufstellung der Ausgaben und Einnahmen von 1755 werden für die zurückliegenden Jahre (November 1753 bis November 1755) Darlehen im Gesamtwert von 5624 fl. genannt, die den in Tabelle 1 aufgezeigten Darlehenszins über 1225 fl. 57 kr. abwarfen. 1765 werden 17 alte (abgeschriebene) Obligationen im Wert von 177 fl. 57 kr. verzeichnet sowie Obligationen, die von der Bruderschaft 1760/61 neu ausgeteilt wurden, im Wert von 3470 fl., s. *Zahlungsbescheid der Metropole von Karlowitz*, 12. August 1765, AHG, G48, F2, fol. 5.

108 19 Schuldscheine aus dem Zeitraum 1735–1766 in: AHG, G48, F2. Vgl. die Schuldscheine für Nikolas Chatzimichail (Νικόλαος Χατζιμιχαήλ) und Dimitri Psara (Δημήτρη Ψαρά), der mit „Demeter Psara“ (Nr. 4) in der Konskription von 1766/67 ident ist, vom 30. Mai 1796 über 1087 fl. zu 10% Zinsen, in: AHG, G2, F4.

Der Hl. Georg vergab eher kleine und mittelgroße Kredite. Die Möglichkeiten der gesamten Konfraternität als Darlehensgeber wurden, was das Kredit- und Investitionsvolumen anbelangt, wohlgermerkt schon von einer einzelnen griechischen Handelsfirma weit übertroffen.¹⁰⁹ Die Höhe der Zinsen, für die Geld verliehen wurde, lag zwischen 10 und 12 Prozent. Die Laufzeiten der Darlehen waren kurz. Sie liefen meist nur über wenige Monate und selten über einige Jahre.

In einigen Fällen ist es möglich, die Identität der Schuldner zu klären. Sie stammten überwiegend aus dem Binnenraum der Gemeinde. Einige können mit Händlern identifiziert werden, die 1766/67 von den Behörden in Wien konskribiert wurden.¹¹⁰ Die Konfraternität verlieh also (zumindest in diesem Zeitraum) schwerpunktmäßig griechisch-orthodoxen Händlern in Wien Geld, nicht selten sogar ihren eigenen Gemeindevorstehern. Gelegentlich sind auf den Schuldscheinen Standes- und Berufsbezeichnungen angegeben: darunter ein Darlehen über 79 fl. 20 kr. für die Handelsfirma Georg Emanuel und Kompanie („Γεώργιος Εμανουήλ του νικόλα e Comp“) von 1735, dann ein Darlehen über 82 fl. 30 kr. für den Obrist-Leutnant eines illyrischen Regiments namens Raiko Präradovich von 1745, ferner ein Darlehen über 40 fl. für den Beichtvater der Fürstenwitwe Pagona Cantacuzina, namens Azarias, von 1748, schließlich ein Schuldschein über 400 fl., unterschrieben von einem Mitglied der russischen Fürstendynastie Mesherchersky („Principe Sergio Meschersky“) von 1761.¹¹¹

Blickt man auf die Seite der Ausgaben, so fallen diese weitaus heterogener als die wenigen essentiellen Einnahmequellen aus: Von den Kosten zum Kauf von Kerzen über allfällige Reparaturen in den Räumlichkeiten der Kapelle oder Instandhaltungen der Gerätschaften bis zur Anschaffung von Utensilien für den Gottesdienst (Weihrauch, Ikonen, Mobiliar, Messgewänder). Regelmäßige und große

109 Die Vermögensteile, Darlehen und Kredite in der Bilanz der Firma Georg Haggi Nicola und Nanno Veliovitz belaufen sich auf 125.627 fl. Vgl. *Βιλάντζον του Γεωργίου Χ. Νικολάου και Νάννου Βέλιοβιτζ*, 1794, AHG, G2, F4. Zum 1794 verstorbenen Haggi Nicola als Stifter unten.

110 Im Register von 1746: Darlehen über 26 fl. für Auxendi Agorastos (αυξεντή αγοραστός), ist ident mit „Alexander Augurasto (‘Auxendi‘)“ aus Servia/Thessalien (Nr. 61 in der Konskription). Register von 1752: Darlehen über 800 fl. für Nikolaos G. Lazarou (Νικόλαος Γ. Λαζάρου), ist ident mit „Nicola Lazar“ aus Siatista (Nr. 6). Im Register von 1755: Darlehen über 350 fl. für Dimo Chatzi Kotzi (δημο χατζι κότζι), ist ident mit „Demeter Hatzi Kotzio“ aus Siatista (Nr. 12), der im Jahre 1777 Epitrop der Bruderschaft war, s. Efstratiadis 1912, S. 72. Darlehen über 600 fl. für Iovo Miletik (ιώβο μηλετικός), ebenfalls als Vorsteher belegt, der mit „Johann Miletik“ (Nr. 57) aus Sarajevo ident ist. Darlehen über 703 fl. an Georg Konstantin (Γεώργιον κωνσταντίνου), in den 1760ern Vorsteher, der mit „Georg Constantin“ (Nr. 28) aus Siatista übereinstimmt.

111 Die erwähnten Schuldscheine in AHG, G48, F2; vgl. Efstratiadis 1912, S. 91.

Posten auf der Ausgabenseite betrafen den Mietzins (halbjährlich 193 fl.)¹¹² sowie die Bezahlung des Gemeindegeistlichen.¹¹³

Die Ausgabenregister eröffnen auch Einblicke in das Gemeindeleben und die Art und Weise, wie Kirchenfeste von der Bruderschaft begangen wurden. Am 20. März 1753 findet man etwa Sonderauslagen anlässlich des Osterfestes, für die Reinigung („πλήσιμο“) (der Kirche?), für die Leuchter am Epitaphion („τα κανδήλια μανουάλια δια ἐπιτάφιον“) und für die in der Osternacht traditionell verspeiste Ostersuppe (mit dem aromunischen Begriff „λιανόμενα“ angegeben). Am Georgstag (23. April) fielen Ausgaben für Kaffee („καϊβάν“) und andere Getränke an, die den Händlern bei einem Empfang gereicht wurden („φίλευμα δια πραγματευτάδες την ημέραν του αγίου γεωργίου“). Auch versäumen die Quellen nicht, die Ausgaben hervorzuheben, die man für den Metropolit von Karlowitz tätigte, etwa als dieser in Wien zu Besuch war und auch in der Georgskapelle weilte.¹¹⁴

Die Analyse der Ausgaben führt uns zum nächsten Betätigungsfeld der Bruderschaft: ihr karitatives Engagement und ihre Eigenschaft als ‚Sozialversicherung‘. Die Sammlung und Verteilung von Almosen an Arme, Kranke und anderweitige Bedürftige stellte ein typisches Betätigungsfeld für katholische Bruderschaften (aber auch für ihr griechisch-byzantinisches Pendant) dar.¹¹⁵ Die Georgskapelle engagierte sich vermutlich seit ihrem Bestehen auf diesem Feld. 1742 existierte bereits eine Armenkasse („cassa di charità“), wie ein Schuldschein aus diesem Jahr belegt, auf dem notiert ist, dass der Schuldner (ein Reisender namens Giuseppe Venturini) von der Gemeinde neben einem Darlehen über 10 fl. auch 2 fl. aus der

112 Der Mietzins (halbjährlich 193 fl.) wird in der Auflistung der Ausgaben für die Jahre 1753 bis 1755 aufgeführt. Im Jahre 1760 betrug der Mietzins, vermutlich halbjährlich, 200 fl.; s. Memorandum von 1761, §34.

113 Im Verzeichnis von 1746: 24 fl. 36 kr. für das Gehalt von Zacharias, für seine zweimonatige Tätigkeit als Gemeindegeistlicher nach der Abreise des Parthenios. Laut Verzeichnis für die Jahre 1753–1755 bekam der Geistliche Germanos folgende Gehaltszahlungen: 50 fl. (20. März 1754), 100 fl. (10. Juli 1754), sowie 240 fl. (26. Oktober 1755). Der aus Triest ‚importierte‘ Mönch Meletios bekam halbjährlich 30 fl., wobei auch die Ausgaben für seine Anreise (84 fl. 34 kr.) und „Zimmer-Einrichtung“ (174 fl. 25 kr.) überliefert sind, s. *Zahlungsbescheid der Metropole von Karlowitz*, 12. August 1765, AHG, G48, F2, fol. 2.

114 Für den Sekretär des Metropoliten (16 fl., 30 kr.), für dessen Archidiakon (8 fl. 15 kr.), für die Kutsche (1 fl.), für einen Boten nach Karlowitz (5 fl. 25 kr.), für grünes Tuch anlässlich der vom Metropolitenelebrierten Messe (19 fl. 30 kr.), wegen eines Besuchs des Metropoliten (22 fl. 48 kr.), für eine ihm geschenkte Ikone (3 fl. 30 kr.) (s. Verzeichnis 1755, AHG, G48, F2). 1761 beschwerte sich die Konfraternität, „daß uns Griechen seine [des Nenadović] allemahlige Herauf-Kunfft und allhiefiger Aufenthalt weit größere Unkosten erweißlich verursacht, als Er mit seinen Nationalisten jährlich der Capell contribuirt haben“ (Memorandum, 1761, §37).

115 Für Byzanz Nesbitt/Witta 1975; Horden 2008; Rapp 2016; vgl. Kontogeorgis 2014.

Armenkasse ausbezahlt bekam.¹¹⁶ Das Einnahmen-Ausgaben-Register für die Jahre 1753–1755 spezifizierte, dass die Armenalmsen in einem Kasten oder auf einem Diskus („κουτή των πτωχών“, „δίσκον των πτωχών“) gesammelt und einmalig an Bedürftige ausgeteilt wurden. Almsen erhielten unbemittelte Kranke und Studenten (zwischen 2–4 fl.) oder wurden für Begräbnisse von Armen ausgegeben, die mit Beträgen über 35 fl. stark ins Gewicht fielen.¹¹⁷

Eine etwas andere Eigenschaft hatten wohl die Zuwendungen für Auxendi Agorasto, der im Register für das Jahr 1755 gleich vier Mal als Empfänger von Almsen registriert wurde und in diesem Jahr insgesamt 24 fl. 20 kr. erhielt.¹¹⁸ 1747 hatte Auxendi von der Bruderschaft einen Kredit über 36 fl. erhalten, wurde also damals noch für kreditwürdig angesehen. Scheinbar geriet er danach in eine wirtschaftlich prekäre Lage. Über ihn sind wir auch dank der Konskription aus dem Jahre 1766/67 informiert, wo er angab, aus Thessalien zu stammen und 80 Jahre alt zu sein. Er sei „vor 25 Jahren [also ca. 1742] wegen einen im Königreich Hungarn mit der Stadt Ketschkemet gehaltenen Process[es]“ aus dem Osmanischen Reich eingereist und sei derzeit bei einem griechischen Händler, der ebenfalls in der Konskription aufscheint, namens Georg Buno (einem Viehhändler aus Kozani), untergekommen. Er besaß aber „keine Niederlag noch weniger einen Compagnon [...], weil er keine Handlung treibe“.¹¹⁹ Nach seinem wirtschaftlichen Abstieg, dessen Ursache in den Quellen nicht verraten wird, war er auf Unterstützungen der Gemeinde angewiesen. War Auxendi in Altersarmut geraten? War er durch juristische Konflikte Konkurs gegangen?

Die größten Ausgaben karitativen Charakters entstanden in den 1750er und 1760er Jahren, weil sich die Bruderschaft an Sammlungen von Almsenfahrern beteiligte, die aus dem Osmanischen Reich zugewandert waren. Sie waren Angehörige des Migrationsregimes, das in Teil I dieser Arbeit untersucht wurde. Im April 1755 weilte etwa der Siegelträger (Protosyngellos) des Patriarchen von Alexandrien in Wien, wobei die Konfraternität für seine Unterkunft (3 fl.) aufkam und sich mit

¹¹⁶ Schuldschein vom 2. April 1742, in AHG, G48, F2.

¹¹⁷ Einem Dimitri Miskovitzi (δημήτριη μησκοβήτζη) wurden wegen seiner Krankheit 4 fl. zugeteilt und kurz darauf für seine Beerdigung 35 fl. 13 kr. ausgegeben. Jeweils 2. fl. gab man einem „bulgarischen“ (serbischen) Studenten („του σουτέντου βούργαρου“) und einem waisen Studenten („εις ορφανού σουτέντου“) sowie 4 fl. einem weiteren Studenten. 37 fl. 2 kr. werden für das Begräbnis eines namenlosen Armen verbucht („δια έναν πτωχόν όπου επέθανεν δια το θαψημόν του“).

¹¹⁸ Siehe die Posten für Αυξέντη Αγοραστού: 10 fl. am 1. Januar 1755, 8 fl. 20 kr. am 2. Mai 1755, 4 fl. am Tag des Hl. Demetrius (26. Oktober 1755), 2 fl. zu Beginn der vorweihnachtlichen Fastenzeit (14. November 1755).

¹¹⁹ Enepekidis 1959, Nr. 61, S. 32. Zu Buno ebd., Nr. 58, S. 30.

einem sehr hohen Betrag (100 fl.) aus der Kasse der Kapelle an seiner Kollekte beteiligte.¹²⁰

Die in großen Mengen erhaltenen Armenbriefe und Suppliken, die Bedürftige an die Georgsgemeinde adressierten und vor allem aus dem 19. Jahrhundert, aber zahlreich auch aus den 1790er Jahren erhalten sind, veranschaulichen die Kontinuität im karitativen Engagement der Konfraternität. Die Armenbriefe zeigen, dass man weiterhin ähnliche Gruppen von Bedürftigen unterstützte: Einerseits Gemeindearme mit enger Anbindung zur Konfraternität, die wiederholt gefördert wurden, andererseits einmalig geförderte Personen, die keine unmittelbare Beziehung zu ihr aufweisen oder bei denen es sich um Durchreisende oder sogar um Anwärter aus dem Ausland handelte.¹²¹

Diese Briefe lassen erstmals auch Frauen bzw. Migrantinnen in Erscheinung treten, etwa bedürftige Witwen. Ansonsten sind Frauen im 18. Jahrhundert in den Quellen zu den griechisch-orthodoxen Gemeinden Wiens und zu den ‚griechischen Handelsmännern‘ kaum fassbar. Wir stoßen etwa auf die Witwe Maria Vendoti, geb. Sfungara, deren Ehemann Georgios Vendotis (1757–1795) aus Zakynthos stammte und in Wien zunächst als Mitarbeiter in der Druckerei Joseph Baumeisters an der Drucklegung griechischer Bücher beteiligt war und dann 1791 die erste griechische Buchdruckerei in Wien in Betrieb nahm.¹²² Vendotis hatte vier minderjährige Kinder hinterlassen. Maria, die zeitweilig die Leitung der Druckerei ihres Mannes übernommen hatte, appellierte in mehreren Suppliken an die christliche Nächstenliebe der Bruderschaftsmitglieder („της υμετέρας χριστιανικής αγάπης“), da sie nicht mehr imstande war, die Miete zu bezahlen und fürchtete, mit ihren Kindern auf die Straße gesetzt zu werden. Laut einem späteren Bittbrief Aikaterina Sfungaras (Αικατερίνα Σφουγγάρα), ebenfalls Witwe und vermutlich die Mutter Marias, hatte sie Maria und deren Kinder in ihren Wiener Haushalt aufgenommen, weshalb

120 *Τέλειος λογαριασμός*, 1755, AHG, G48, F2. Zu den großzügigen Spenden, die die Bruderschaft in den Jahren 1760/61 an „Wanderleuthe“ aus „in fremden Potentien gelegenen Clöstern“ verteilte, oben, S. 103f.

121 Die Armenbriefe belegen in der Regel nur, welche Personen sich um Almosen bei der Konfraternität bewarben, nicht ob sie solche auch erhielten. Siehe die 27 Briefe aus der Zeit von 1791 bis 1799 in AHG, G17, F39. An die 1000 Armenbriefe aus dem 19. und frühen 20. Jh. in AHG, G18, F40–41 und AHG, G19, F42–44.

122 Zu Vendotis und seiner Druckerei unten, S. 409. Später, im 19. Jahrhundert, traten wohlhabende Witwen in den beiden griechischen Gemeinden Wiens auch als Stifterinnen in Erscheinung, wobei sie sich besonders für konfessionsverwandte arme Witwen engagierten und diese gezielt unterstützten (Saracino 2016).

auch sie die Unterstützung der Konfraternität ersuchen musste.¹²³ Auch die sich als arme Witwe („πτωχήν χήραν“) zu Wort meldende Maria Panousina (Μαρία Πανούσινα) sah sich außerstande, die Miete für ihre Unterkunft zu bezahlen, und appellierte an die Hilfsbereitschaft der Konfraternität.¹²⁴

Mehrmals unterstützt wurde ein Armer namens Konstantinos Kyrou, wie er in seinen Suppliken dankend hervorhebt. In seinen Bittbriefen stimmt er auch kritische Töne gegenüber dem Reichtum und den kapitalschweren Geschäften der Bruderschaftsmitglieder an. Es falle ihm, einem Arbeitsunfähigen, schwer, um ein Almosen zu bitten, dessen Rückzahlung er gelobe. Aber was seien die von ihm erbetenen kleinen Summen schon im Vergleich zu den Tausende Gulden zählenden Kreditgeschäften, die die griechischen Händler oft abschreiben müssten („εις άλλου δανίζονται χιλιάδες, κ χάνονται“). Nicht Reichtum, sondern Hilfsbereitschaft gegenüber unverschuldeten Armen kennzeichne menschliche Güte.¹²⁵

Manche Supplikanten nahmen aus dem Ausland Kontakt zur Bruderschaft auf, wie die Schwester des verstorbenen Bruderschaftsmitglieds Sari Manoli in einem aus Thessalien zugeschickten Brief (vom 5. November 1799). Andere waren Durchreisende, wie ein Mönch vom Lavra-Kloster auf dem Athos namens Jeremias.¹²⁶ Lavrentios Alexandros Prevezaios benötigte Geld für seine Rückreise aus Russland nach Preveza (Epirus). In seinem Ansuchen vom 10. Oktober 1797 berichtet Prevezaios, dass er sogar in einer von Lutheranern bewohnten Stadt („εις μίαν πόλιν λουτράνων“) mit Almosen unterstützt worden sei, weshalb er sich nun mit Zuversicht an seine Konfessionsverwandten („συνδρομηταίς ομοθρήσκους αδελφούς“) in Wien wende. Ein Priester namens Ioannis Bryonnios (Ιωάννης Ιερεύς Βρυόννιος) war in Not, weil er in Litauen während einer Mission, die ihn nach Russland führen sollte, überfallen, seiner fürstlichen Geleitbriefe und Barschaften beraubt und als Gefangener gehalten worden sei.¹²⁷ Ioannis Nikolau aus Siatista war mit seiner Familie vor der ‚Pest‘ („πανούκλα“) aus seiner Heimat nach Wien geflohen.¹²⁸

Die karitativen Praktiken der Georgsbruderschaft im 18. Jahrhundert bilden eine thematische Verbindungsstelle zwischen verschiedenen karitativen Ökono-

123 Die Briefe Maria Vendotis vom 3. Mai 1796, 24. September 1797 und Aikaterina Sfungaras vom 20. März 1797 in AHG, G17, F39. Marias Mutter hieß Aikaterina und war seit 1782 verwitwet (Pampas 2008, S. 171).

124 Vom 23. April 1799, ebd.

125 Brief vom 5. Juni 1798 Supplik, Wien, 5. Februar 1798, vgl. die Supplik Kyrous vom 7. August 1798, beide ebd.

126 Brief vom 5. Juni 1798. Durch widriges Glück („κακή τύχη“) sei ihm das Geld ausgegangen („μην έχω τα έξοδα του δρόμου“).

127 Brief vom 17. September 1794, ebd.

128 Brief, in Wien verfasst, 19. August 1794, ebd.

mien, an denen orthodoxe Einwanderer im Alten Reich beteiligt waren und die in dieser Arbeit untersucht werden. So lässt sich die soeben beschriebene ‚Almosenpolitik‘ der Bruderschaft in Wien sowohl mit dem Migrationsregime der Almosenfahrer als auch mit der im nächsten Abschnitt zu analysierenden Stiftungstätigkeit von griechisch-orthodoxen Migranten verbinden.

Die von Migranten begründeten Konfessionsgemeinschaften weisen darüber hinaus die Eigenschaft einer ‚Sozialversicherung‘ auf: sprangen sie doch für verarmte Mitglieder oder deren Verwandte oder auch für Konkurs gegangene Händler helfend ein. Ein Supplikant, der an die Hilfsbereitschaft der Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit appellierte, betonte etwa, dass er von 1809 bis 1816 in Wien erfolgreich einen „bedeutenden Tuchhandel in Großo“ geführt habe und damals „bei jeder Gelegenheit zur Erhaltung dieser Kirche und Schule“ beigetragen habe, nach seiner Verarmung aber auf ihre Unterstützung angewiesen sei.¹²⁹ Dass die Gemeinden es als Pflicht ansahen für die Hinterbliebenen ihrer Mitglieder zu sorgen, zeigt das Statut der Konfraternität im ungarischen Miskolc (von 1801). Es gebot, für Waisen und Witwen aufzukommen und sie wie eigene Familienangehörige zu behandeln.¹³⁰

An den Beihilfen, die von den Gemeinden für konfessionsverwandte (oder ab und an auch für konfessionsfremde) Migranten und Reisende geleistet wurden, wird ferner die besondere Solidarität greifbar; die zwischen Migranten existierte. Die vormoderne Wohlfahrt benachteiligte Ortsfremde. Auch im Habsburger Reich war der Anspruch auf Armenhilfe an das ‚Heimatrecht‘ gekoppelt, über das Nah- und Fernmigranten nicht verfügten.¹³¹

Die nächste Dienstleistungssparte, die bereits im Kontext der karitativen Tätigkeiten der Georgsbruderschaft, ist die einer Reise- oder Logistikagentur.¹³² Die Erfahrungen und Expertisen der hochgradig mobilen griechisch-orthodoxen Händler prädisponierte sie dazu, sich auch auf diesem Feld zu betätigen. Sie konnten anderen mobilen Akteuren mit Rat und Tat zur Seite stehen. Eine hohe Standesperson, wie der oben angeführte Fürst Konstantin Cantacuzino, ließ sich von ihnen bei der Organisation seiner Reise ins ungarisch-osmanische Grenzgebiet unterstützen.

129 Undatiertes Schreiben, AHD, G2, F8. Zur 1804 gegründeten griechischen Schule in Wien unten, S. 367 ff.

130 Statut der Bruderschaft in Miskolc, 1801, § 26, in Katsiardi-Hering 2007, S. 296 f.

131 Laut Dekret Josephs II. vom 18. April 1789 mussten Arme, um vom „Armeninstitut“ versorgt zu werden, mindestens eine zehnjährige „Aufenthaltsfrist“ am Ort der Antragstellung nachweisen (Swieceny 1861, S. 10).

132 Zu katholischen Bruderschaften in der Habsburger Monarchie als ‚Reisebüros‘ und als Organisatoren von Mobilität im Rahmen des bruderschaftlichen Wallfahrtswesens siehe Winkelbauer 2018.

Selbst Durchreisende, die während ihrer Reise in Not geraten, aber der Gemeinde gänzlich fremd waren, wie einige der oben erwähnten Bittsteller, wurden mit Geld oder Informationen versorgt. Einer von ihnen mag auch Giuseppe Venturini gewesen sein, der 1742 zur Bestreitung seiner Reisekosten („per il mio viaggio“) von der Georgsbruderschaft einen Kredit von 10 fl. und ein Almosen von 2 fl. erhielt.¹³³ Um das Risiko eines (aus frühneuzeitlicher Sicht) schlechten, weil unvorbereiteten Todes zu verringern, konnten sich Händler und andere Migranten vor ihrer Abreise oder Rückreise ins Osmanische Reich in der Gemeinde die Sakramente (Beichte, Kommunion) spenden lassen. Sie schlossen quasi eine soteriologische Reiseversicherung ab.

Die letzte zu behandelnde Dienstleistung griechisch-orthodoxer Konfessionsgemeinden ist die der Jenseitsfürsorge. Für ihre verstorbenen Mitglieder versah die Gemeinde den Totenkult und die Kommemoration.¹³⁴ Sie nahm für Migranten fern ihrer ‚Heimat‘ die Funktion eines Garanten für die pflichtbewusste und korrekte Einhaltung der Wünsche wahr, die mit den ‚letzten Dingen‘ verbunden waren.¹³⁵ In dieser Garantie lag die Attraktivität der orthodoxen Konfessionsgemeinden auf Habsburger Boden begründet. Sie motivierte ihre Mitglieder dazu, ihnen einen Teil ihres materiellen Vermögens zur Verfügung zu stellen oder letztwillig zu vermachen.¹³⁶ Auch für die katholischen Bruderschaften ist betont worden, dass totenkultische Dienstleistungen, wie die von der Bruderschaft organisierten Begräbnisse, Seelenmessen, Gebete der Laienbrüder und Bruderschaftsgeistlichen für verstorbene Mitglieder, und der mit ihnen verbundene Erwerb von Sündenablass einen zentralen Stellenwert besaßen.¹³⁷ In einem Inventar der von der Georgsbruder-

133 In Teil I wurde bereits auf logistische Dienstleistungen eingegangen, die das griechische Händlernetzwerk für aus dem Osmanischen Reich stammende Almosensammler verrichtete (z. B. Transfer von Geld und Briefen). Zu den Hilfeleistungen für Cantacuzino s. oben, S. 321.

134 Dass in der Bruderschaft des Hl. Georgs in Wien Seelenmessen für verstorbene Mitbrüder veranstaltet wurden, ist bereits für die frühen Jahre ihrer Existenz belegt. So soll der Vorsteher Georg Trapezuntios im März 1727 veranlasst haben, dass für Serben in der Georgskapelle keine Seelenmessen mehr zelebriert wurden. Anlässlich des Todes zweier Mitbrüder wurde gemäß dem Brauch („κατά την συνήθειαν“) der Bruderschaft für diese im November 1755 die intensive Form der Kommemoration im „Σαρανταλείτουργο“ (das Zelebrieren von Messen an jedem Tag während der ersten vierzig Tage nach dem Tod) veranlasst; hierfür wurden 24 fl. ausgegeben, s. *Τέλειος λογαριασμός*, 25. November 1755, AHG, G48, F2.

135 Dies betonen auch Seirinidou 2011, S. 280 und Katsiardi-Hering/Mantouvalos 2012, S. 26.

136 Dies wird im Folgenden im Kapitelabschnitt zu den Stiftungen der Gemeindeglieder des Hl. Georg und der Hl. Dreifaltigkeit in Wien noch vertieft werden, die in der Regel mit Seelenmessen oder anderen Gebetsleistungen für verstorbene Stifter verknüpft waren.

137 Zur Rolle von Ablässen Hersche 2006, S. 412; zum „totenkultischen Schwerpunkt“ der katholischen Bruderschaften Klieber 1999, S. 24–26, 136 f; Verbrüderungen ermöglichten, mit Klieber, „eine

schaft besessenen Gegenstände finden sich bezeichnender Weise „einige schwartz Mantel zur Leiche“ aufgelistet.¹³⁸ Sie wurden von den griechischen Migranten für das letzte Geleit verstorbener Mitbrüder angezogen. Verstorbenen Mitgliedern das letzte Geleit zu erweisen war auch ein typisches Merkmal katholischer Bruderschaften. Griechische Migranten fanden in der katholischen Mehrheitskonfession durch die Institution der Bruderschaft also Normenbestände und Bräuche vor, an die sie fast reibungslos anknüpfen konnten.

Das Pflichtbewusstsein der Konfessionsgemeinden als Jenseitsfürsorger war laut einer Auskunft aus Joseph Pezzls *Skizze von Wien* (1786) sogar so groß, dass es die „hiesigen Griechen“ (und vermutlich die griechische Bruderschaft zum Hl. Georg als ihr Sprachrohr) dazu nötigte, als erste und am lautesten gegen die von Joseph II. im August 1784 dekretierten radikalen Reformen des Bestattungswesens zu protestierten.¹³⁹ Eine weitere Auswirkung der josephinischen Reformen des Bestattungswesens war aber auch, dass die Angehörigen der orthodoxen Konfession, nach der vom Reformkaiser beschlossenen Verbannung sämtlicher Bestattungsplätze aus der Stadt, künftig auf dem St. Marxer Friedhof am Linienwall bestattet wurden und dort eine Parzelle zugewiesen bekamen. Die Angehörigen der griechisch-orthodoxen Gemeinden in Wien wurden fortan dort bestattet und liegen noch heute dort. Die heute noch vorhandenen Grabmonumente stammen zwar aus dem 19. Jahrhundert. Sie zeugen dennoch von der Kontinuität in der Bestattungskultur und Jenseitsfürsorge des Migrationsregimes der griechisch-orthodoxen Händler in Wien.¹⁴⁰

Vervielfachung der Totenkultleistungen“ (ebd., S. 37); zu Bruderschaften als „burial clubs“ in Byzanz Horden 2008, S. 38 f.

138 *Verzeichniß Der Geräthschaften der Illyrischen nicht unirten Capelle im Steyerhof, 1775*, AHG, G48, F2.

139 Die Reform sah u. a. die Einführung von Leichensäcken statt Särgen vor: „Keine Verordnung wirkte ein so allgemeines Mißvergnügen, als dieses Sa[c]kbegräbniß. Die hiesigen Griechen machten zuerst eine Vorstellung dagegen, indem sie anzeigten, daß es gegen ihren Ritus sey“ (Pezzl 1786, S. 145). Zur Sorge der holländischen Handelsnation in Livorno um die ordentliche Bestattung ihrer Mitglieder Ressel 2021, S. 309, 314.

140 Bis in die 1780er Jahre wurden die Griechen auf dem Nicolaifriedhof auf der Landstraße und auch auf dem Mariazeller Gottesacker (auch *Schwarzspanierhof* genannt), im Bereich des 1784 errichteten *Allgemeinen Krankenhauses* gelegen, beigesetzt, s. Pampas 2015, S. 21 f. Der lutherische Geistliche der dänischen Gesandtschaftskapelle in Wien berichtet, dass auf dem Gottesacker der „so genannten schwarze Spanier“, wo auch die evangelischen Konfessionsangehörigen begraben würden, ein „kleiner Theil davon abgesondert und zum Begräbnis der Griechen“ verwendet würde (Chemnitz 1761, S. 33). Zum St. Marxer Friedhof Pampas 2015.

3 Die Stiftungen der Wiener Griechen (1769 – 1815)

Auch vor dem Hintergrund des soeben beschriebenen Schwerpunkts griechisch-orthodoxer Gemeinden auf dem Feld des Totenkults und der Jenseitsfürsorge für Migranten entwickelte sich in den letzten Dekaden des 18. Jahrhundert unter den Wiener Griechen eine Kultur des letztwilligen Stiftens. Die von den orthodoxen Migranten und meist wohlhabenden Händlern ins Leben gerufenen frommen und karitativen Stiftungen wurden von den beiden griechisch-orthodoxen Gemeinden in Wien (Hl. Georg, Hl. Dreifaltigkeit) verwaltet. Die in den Stiftungsdokumenten festgelegten karitativen Zwecke, für die die Erträge aus dem Stiftungskapital verwendet werden sollten, erzeugten ein komplexes Dreiecksverhältnis zwischen drei Gruppen von Empfängern: und zwar zwischen den Stiftungsverwaltern und Stiftungsbegünstigten *erstens* in den Ursprungsorten der Stifter im Osmanischen Reich, *zweitens* im Binnenraum der orthodoxen Konfessionsgemeinden auf Habsburger Boden sowie *drittens* in öffentlichen Fürsorgeanstalten Wiens und anderer Orte des Habsburger Reiches.¹⁴¹ Da die vorliegende Untersuchung das frühneuzeitliche Migrationsregime griechisch-orthodoxer Händler im Alten Reich zum Gegenstand hat, werden im Folgenden nur Stiftungen berücksichtigt, die von griechisch-orthodoxen Stiftern bis zur Zäsur von 1815 veranlasst wurden (also bis zum Ende der Napoleonischen Kriege mit dem Wiener Kongress). Wohlgemerkt erlebte das Stiftungswesen, das mit den beiden Wiener Gemeinden verbunden war, erst im vorangeschrittenen 19. Jahrhundert seine größte Blütephase.¹⁴²

Testamente werden in der Regel kurz vor dem Tod oder zumindest im ‚Herbst des Lebens‘ verfasst. Die im Folgenden analysierten letztwilligen Anordnungen stammen von Menschen, deren Sozialisierung oft weit zurücklag, als sie ihren letzten Willen verschriftlichten. Es waren Migranten, die meist lange vor dem josephinischen Reformjahrzehnt (1780 – 1790) und vor den Modernisierungsschüben am Ende des 18. Jahrhunderts geboren worden waren. So finden sich unter den hier erfassten 38 Stiftern (s. Appendix II) einige, die am Anfang des Jahrhunderts zur Welt gekommen waren, beispielsweise die aus Ioannina stammenden Demeter Sava und Panajoti Haggi Nico oder der aus Moschopolis stammende Johann Emanuel. Andererseits finden sich aber auch solche, die erst nach 1780 geboren wurden, wie der 1814 bei einem Unfall, der durch einen herabstürzenden Dachziegel verursacht

141 Zu Stiftungen und Stiftern der Griechen in Triest und Ungarn Karadima 2010; Mantouvalos 2017.

142 Saracino 2016; Soursos/Saracino/Stassinopoulou 2017; Saracino 2018b.

wurde, tödlich verletzte und mit 33 Jahren verstorbene Philipp Papa Sakellarios aus Sistov.¹⁴³

Manche Testatoren konnten nur in allerletzter Sekunde Vorkehrungen treffen, wie Papa Sakellarios von seinem Sterbebett aus oder auch der ans Bett gefesselte 55jährige Michael Konstantin Curti, dessen Familie aus Moschopolis stammte.¹⁴⁴ Andere sorgten rechtzeitig vor, wie Demeter Oikonomou aus Kozani, der im Jahre 1801 anlässlich einer bevorstehenden Reise nach Iași (Moldau) und Konstantinopel sein Testament machte.¹⁴⁵ Konstantin Ziringotis († 1809), der aus Kreta stammte und wie alle anderen bisher angeführten Stifter in Wien als Händler tätig war, entschloss sich erst im Alter von 74 Jahren und von Krankheit geplagt, seinen letzten Willen aufzusetzen.¹⁴⁶ Insgesamt ist für Testamente als Quellengattung typisch, dass sie nur eine Momentaufnahme vom Lebensende einer Person liefern, die nicht unbedingt Rückschlüsse auf frühere Lebensphasen ermöglicht.¹⁴⁷

Dass Stiftungen zu einem prominenten Untersuchungsgegenstand von Gesellschafts- und Kulturhistorikern avanciert sind, ist eine Entwicklung, die von den Forschungen Michael Borgoltes und seiner Schule angestoßen wurde. Bei der anthropologischen und soziologischen Studie von Marcel Mauss (*Essai sur le don*, 1925) ansetzend, hat Borgolte für eine Öffnung der Konzeption von Stiftungen jenseits ihres rechtlichen und verwaltungstechnischen Charakters plädiert. Sich auf Mauss stützend, der die Handlung des Schenkens, des Austauschs von Gaben und Gegen Gaben als „totales soziales Phänomen“ beschrieben hatte, akzentuiert Borgolte, dass auch Stiftungen Tauschbeziehungen erzeugen, die mit zahlreichen gesellschaftlichen Teilsystemen (Religion, Ökonomie, Kunst, Kultur) verstrickt sind.¹⁴⁸ Zudem hat Borgolte insistiert, dass Stiftungen kein europäisches Spezifikum darstellen und auch nicht unbedingt vom Verständnis der Dauerhaftigkeit juristischer Personen abhängig sind, wie es im *Codex Iustinianus* ausgeprägt wurde. Der Anfangspunkt

143 Haggi Nico wurde 1709 geboren (s. Saracino 2018b, S. 281 f.). Demeter Sava, der im Jahre 1769 die älteste der hier erfassten Stiftung gründete, gab bei der Konskription von 1766/67 an, 45 Jahre alt zu sein, Johan Emanuel hingegen, 52 Jahre alt zu sein, s. Enepekidis 1959, S. 31, 37. Zur Todesursache von Pappa Sakellarios siehe den Eintrag in den Sterbematrizen des Hl. Georg (HG, 1777–1839, Tod, S. 202).

144 Testament, Michael Konstantin Curti, 8. August 1809, WStLA, Zivilgericht, A10 Testamente, 565/1809, S. 1

145 S. 309, Anm. 89. Er verstarb am 1. April 1806 im Alter von 43 Jahren (Matriken HD, Tod, 1790–1857, S. 176).

146 In der Konskription von 1766/67 gab Ziringoti an, 32 Jahre alt zu sein, s. Enepekidis 1959, S. 22. In seinem Testament von 1809 heißt es, dass er von seiner Krankheit derart geschwächt gewesen sei, dass er nur mit einem Kreuz unterschreiben könne („Μη δύναμενος δια την αρρωστίαν να γράψω έκαμα τω σταυρώ“), Testament, 1. Juni 1809, S. 4; vgl. Matriken HG, 1777–1839, Tod, S. 200.

147 Loukos 2000; Herzog/Hollberg 2007; Guzzetti 2007, S. 32 f.; Pammer 2004, S. 506; ders. 2007, S. 80 f.

148 Borgolte 1993. Vgl. die von Borgolte angeregten Forschungen von Göttler 2000; Scheller 2004.

ihrer Geschichte ist mindestens bis zu den Hochkulturen Mesopotamiens und Altägyptens zurückzudatieren.¹⁴⁹

Ein erstes transkulturelles und transepocholes Definitionsmerkmal von Stiftungen ist laut Borgolte, dass es sich um Institutionen handelt, die potentiell für die Ewigkeit angelegt sind. Das Stiftungskapital gelte als unveräußerbar, nur dessen Erträge dürften für die vom Stifter vorgegebenen Zwecke verwendet werden. Stiftungen erschaffen dynamische und wandelbare soziale Beziehungen zwischen Stiftern, Stiftungsverwaltern und den Stiftungsbegünstigten. Fortleben und Erfolg einer Stiftung hängen dabei maßgeblich davon ab, ob eine stabile Beziehung zwischen Stifter und Stiftungsverwaltern entsteht, die den Stifter überdauert. Stiftungen beruhen auf der Bereitschaft der mit ihrer Verwaltung Betrauten oder durch sie Begünstigten, den Stifterwillen zu vergegenwärtigen und einzuhalten. Die Verbindlichkeit des Stifterwillens wird allein durch den rechtlichen Charakter der Stiftung nicht gewährleistet.¹⁵⁰

Um der für Stiftungen charakteristischen Beziehung zwischen Lebenden und Toten Dauer zu verleihen, spielt die Memoria, das Andenken an den Stifter und an seine mit der Stiftung verbundenen Wünsche und Vorstellungen, eine zentrale Rolle – dies ist laut Borgolte das zweite transepochole und transkulturelle Definitionsmerkmal.¹⁵¹ In den vorreformatorischen christlichen Konfessionen manifestierten sich memoriale Praktiken im Stiftungsgeschehen vor allem in Form von Gebeten und Andachten, die Stiftungsverwalter und Stiftungsbegünstigte für das Seelenheil der Stifter verrichteten – gewissermaßen als Gegengabe für die Gaben des Stifters. Aber auch die Ambition von Stiftern, in rein innerweltlicher, säkularer Hinsicht im Andenken der Nachlebenden präsent zu bleiben, ist nicht zu vernachlässigen, schon wegen der Bedeutung memorialer Vergegenwärtigung für das Funktionieren von Stiftungen.¹⁵²

149 Borgolte 2016; vgl. Borgolte et al. 2014ff. Siehe die Kritik an der älteren (eurozentrischen) Sichtweise auf Stiftungen, etwa von Liermann 2002 [1963], in Borgolte 2012, S. 47.

150 Borgolte 2012, S. 92f. Die soziale Dynamik und Variabilität von Stiftungen wird von Borgolte durch das dichotome Begriffspaar „Stifterwille“ und „Stiftungswirklichkeit“ erfasst (Borgolte 2000).

151 Borgolte 2016, S. 593–602; Scheller 2004, S. 20. Borgolte beruft sich auf die erinnerungshistorischen Arbeiten des Mediävisten Otto Gerhard Oexle; s. Borgolte 1993, S. 6f.; 2012, S. 373. Zur wegweisenden Rolle des altägyptischen Stiftungswesens, weil in ihm sowohl der Totenkult für Stifter ausgeprägt war als auch die soteriologische Auffassung, wonach Stiftungen sich auf die postmortale Existenz des Stifters positiv auswirken, s. Borgolte 2016, S. 598; vgl. zur Bedeutung des Totenkults für Erinnerungskulturen Assmann 1992, S. 61.

152 Der Händler und Stifter Demeter Theocharides, der sein Haus auf der Biberbastei in Wien der Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit als Stiftung vermachte, wünschte dadurch sein Seelenheil *und* ein immerwährendes Andenken zu befördern („διά ψυχικὴν αὐτοῦ σωτηρίαν αἰώνιαν μνήμην“), s. Stiftbrief 1836, §6. Der Wunsch, das innerweltliche Andenken nach dem Tod zu erhalten, war laut

Selbst wenn Stifter zuversichtlich das ewige Bestehen ihrer Stiftungen planten, so offenbaren auch die Stiftungen der Wiener Griechen, dass der Zahn der Zeit an noch so ambitionierten Memorialprojekten nagte, nicht nur weil ökonomische und politische Krisensituationen Stiftungskapitale beeinträchtigen, sondern weil Stifter (v. a. nach Absterben ihrer Verwandten und Bekannten, die sie kommunikativ im Gedächtnis behalten hatten) in Vergessenheit geraten konnten – vor allem wenn sie nicht Vorkehrungen trafen, durch die ihre Namen bei Seelenmessen oder durch Inschriften bei den Mitgliedern der griechisch-orthodoxen Gemeinden in Erinnerung gehalten wurden. Größere memoriale Effekte erzielten Stiftungen, die an Gebäude gebunden waren, die den orthodoxen Gemeinden vermacht wurden (etwa mehrstöckige Wohnhäuser, die im ‚Griechenviertel‘ in der inneren Stadt gelegen waren).¹⁵³ Weil sie das Stadtbild prägten und von den Gemeinden genutzt wurden, intensivierten die gestifteten Häuser die Memoria an den Stifter.

Aus einer migrationsgeschichtlichen Perspektive ist zu betonen, dass die im Folgenden untersuchten Stifter von unterschiedlichen Stiftungskulturen beeinflusst wurden. Ihre Stiftungen wurden von diversen religiös-kulturellen Ausprägungen besagter transkultureller Merkmale des Stiftungswesens beeinflusst. Einflüsse aus der griechisch-byzantinischen Stiftungskultur kommen hier ebenso in Betracht wie solche aus dem osmanischen (islamischen) Stiftungswesen.¹⁵⁴ Schließlich drückte auch die Stiftungskultur des habsburgischen Wien den Stiftungen ihren Stempel auf, die im 18. Jahrhundert immer noch auf einem katholisch-nachtridentinischen Verständnis von Wohltätigkeit aufbaute, aber nun auch neuen säkularisierenden und aufgeklärten Tendenzen folgte. Angesichts dieser mehrschichtigen kulturellen und religiösen Verwurzelung der karitativen und letztwilligen Praktiken orthodoxer Migranten leisteten deren Stiftungen sowohl einen kulturellen als auch einen ökonomischen Transfer zwischen dem Habsburger und dem Osmanischem Reich: Migranten importierten kulturelle und konfessionelle Konzeptionen von Wohltätigkeit ins Habsburger Territorium. Ihre Stiftungen exportierten von dort Stif-

Loukos (2000, S. 260) bei Testatoren und Stiftern der gemischtkonfessionellen Insel Syros im 19. Jahrhundert stark ausgeprägt. Er war dominante Triebfeder selbst für Memorialpraktiken religiösen Charakters (wie fromme Stiftungen oder Seelenmessen).

153 Solche Häuserstiftungen begegnen unter den Wiener Griechen aber erst im 19. Jahrhundert. Zu den Häuserstiftungen von Constantin Panadi Stassinopoulou 2016 und von Anna Alexandrou Saracino 2016.

154 Zur byzantinischen Stiftungstradition Thomas 1987; Chitwood 2014, 2017. Zu Stiftungen (*vakifs*) im Osmanischen Reich als gesellschaftlich und wirtschaftlich sehr einflussreiche Institutionen Anderson 1951; Barnes 1986; Orbay 2012, 2017; zur Gründung von Armenküchen (*imaret*) als Stiftungen Singer 2002 sowie von Krankenhäusern Shefer-Mossensohn 2009, S. 110–117. Zur jüdischen Stiftungskultur und dem talmudischen Konzept des *zedaka* Amsel 1994. Siehe auch die Beiträge zum islamischen, jüdischen und byzantinischen Stiftungswesen des Mittelalters in Borgolte 2014 ff.

tungserträge und karitative Vorstellungen zurück ins Osmanische Reich und dessen griechische Siedlungsgebiete.

Im Folgenden sind die von Griechisch-Orthodoxen in Wien gegründeten Stiftungen deshalb auch im Hinblick auf ihre Eigenschaften zu untersuchen, mittels derer Migranten kulturelle und konfessionelle Identitäten und Zugehörigkeiten im Spannungsfeld zwischen dem Ursprungsort und dem Zielort aushandeln konnten. Das katholisch geprägte Stiftungswesen in Wien ermöglichte es ihnen – ähnlich wie im Falle der im letzten Abschnitt untersuchten Institution der Laienbruderschaft – karitative Praktiken auszuüben, die am Ursprungs- wie am Zielort der Migranten gleichermaßen auf Anerkennung stießen. Zudem ist gemäß Borgoltes' holistischem Ansatz bei der Analyse von Stiftungen immer auch nach Aspekten Ausschau zu halten, die nicht primär konfessionell konnotiert sind, die aber für ihr Verständnis von Bedeutung sein könnten, wie familiäre, ökonomische oder politische Triebfedern des Stiftens.

A Übersicht über die Stifter, die Typen von Stiftungen und deren Beziehung zu den griechisch-orthodoxen Gemeinden in Wien

Die Auswahl der im Folgenden analysierten Stiftungen basiert auf drei Kriterien: 1. Dass sie von Griechisch-Orthodoxen aus dem Osmanischen Reich oder von deren direkten Verwandten und Nachkommen errichtet wurden; 2. dass die Stifter und ihre Stiftungen zu einer oder zu beiden griechisch-orthodoxen Gemeinden Wiens in Beziehung standen; 3. dass die Stiftungen und Legate letztwillig angeordnet wurden. Spenden, die von Migranten zu Lebzeiten für kirchliche oder staatliche Wohlfahrtsanstalten getätigt wurden, bleiben deshalb im Folgenden ebenso unberücksichtigt, wie letztwillige Legate für Verwandte, Freunde oder Dienstangestellte. In der Zeitspanne von 1769 bis 1815 lassen sich anhand dieser Auswahlkriterien insgesamt 38 Stifter (36 Männer und 2 Frauen) identifizieren.¹⁵⁵

Was die Berufe dieser Stifter anbelangt, so handelte es sich, abgesehen von Ausnahmen und soweit der Beruf bekannt ist, überwiegend um Händler. Zunächst zu den Ausnahmen: Unter ihnen befinden sich zwei Geistliche, und zwar der Priestermonch Meletios vom Athos-Kloster Koutloumousiou († 1794), der von 1778 bis 1784 sowie erneut von 1787 bis zu seinem Tod Geistlicher der Gemeinde zum Hl. Georg war, und Athanasius Szekeresz († 1794), Geistlicher der griechisch-orthodoxen Gemeinde in Győr (Raab) und k.k. Büchzensensor für slawische Bücher. Szekeres, der

¹⁵⁵ Siehe Appendix II, dort auch die Quellennachweise zu den herangezogenen letztwilligen Dokumenten.

von den Habsburger Behörden 1772 als Geistlicher für die Gemeinde zum Hl. Georg vorgeschlagen, jedoch von den Gemeindemitgliedern abgelehnt worden war, konvertierte vor seinem Tod zum katholischen Glauben.¹⁵⁶

Ferner begegnet man einigen Lehrern, Gelehrten und Medizinern. Johann Kalussi Margarit († 1815), der aus Tyrnavos in Thessalien stammte, gab in seinem Testament an, in Wien „Lehrer der altgriechischen Sprache“ gewesen zu sein. Er zählte einen beträchtlichen Bestand von Büchern in vier Sprachen zu seinem Nachlass.¹⁵⁷ Johann Ziucka (Ιοάννης Τζούκας), aus Makedonien gebürtig und am 25. Mai 1815 mit 55 Jahren verstorben, war „griechischer Sprachlehrer“, wobei (wie auch im Falle Margarits) unbekannt ist, wo er unterrichtete. Er vermachte sein Haus auf der Schottenbastei Nr. 135 der Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit.¹⁵⁸ Der Katholik Marco de Neve, ebenfalls 1815 in Wien verstorben und aus Korfu stammend, war laut seinem in italienischer Sprache verfassten Testament Zahnarzt.¹⁵⁹ Mit Manassis Iliadis (Μανασσής Ηλιάδης) (1733–1813) befindet sich ferner ein bekannter Gelehrter unter den Stiftern. Er gründete eine Stiftung zugunsten der Armen und der Schulen in seiner Heimatstadt Meleniko (Stiftungskapital 3500 fl.) und wählte den Hl. Georg als Stiftungsorgan aus. Der Stiftbrief bezeichnet ihn als „Medicinal Doctor in Melenico“. Iliadis, der dem Bukarester Hof angehörte, war Professor und zeitweilig sogar Leiter der dortigen Akademie. Für den walachischen Herrscher Alexander Ypsilantis' (1725–1807) ließ er eine panegyrische Ode drucken (Leipzig 1718). Er hielt sich über längere Zeiträume in Wien auf, wo er dem Kreis des Gelehrten Grigorios Konstantas angehörte.¹⁶⁰ Auch ein weiterer Mediziner und gelehrter Buchautor namens Konstantin Michael († 1814) findet sich unter den Stiftern.¹⁶¹

Womit hatten aber die zahlreichen Stifter, die als Händler tätig waren, ihr Vermögen erworben? Demeter Sava aus Ioannina und Johann Emanuel aus Moschopolis, die beide als Vorsteher der Georgsgemeinde amtierten, hatten Wolle und Baumwolle eingeführt.¹⁶² Sava war zudem, wie wir gesehen haben, Hauptinvestor bei dem Projekt, 1755 in Wien (bei Schönbrunn) eine Manufaktur für türkisches

156 Zu Meletios Efstratiadis 1912, S. 128 ff. Zu Szekeresz Chotzakoglou 1997, S. 68 f.; Ransmayr 2018, S. 53 f.

157 Testaments-Übersetzung, 4. Januar 1816, AHG, G5, F15; vgl. Matriken, HG, 1777–1839, Tod, S. 203.

158 WStLA, Zivilgericht, A2, Verlassenschaftsabhandl. 2420/1815; vgl. Matriken HD, 1790–1857, Tod, S. 179.

159 Testament, Marco de Neve, 20. Februar 1815, AHD G3 F7.

160 Stiftbrief, Iliades, 1806, AHG, G31, F12; vgl. zu Iliades und seiner *Oratio panegyrica* für Ypsilantis Iorga 2000, S. 210; Camariano-Cioran 1974, S. 397–407. Zu Konstantas s. unten, S. 411.

161 Vgl. zu Konstantin Michaels Tätigkeit als Autor und Gelehrter unten, S. 402.

162 Enepekidis 1959, S. 31, 37 f.

Garn zu gründen.¹⁶³ Der Kreter Konstantin Ziringotis importierte über Triest und Semlin „Feigen, Zwibeln, Coffee, rothes Garn, und türkische Zeuge“.¹⁶⁴ Demeter Arseni († 1800) stand mit dem Handelskartell für türkische Textilprodukte in Ampelakia (Thessalien) – mit Mitgliedern der Familien Haggi Prassa, Mezevirii und Schwartz – in enger Verbindung.¹⁶⁵ Der Händler Panajoti Haggi Nico (1709 – 1796/97) hingegen, der insgesamt vier Stiftungen gründete, mit einem Stiftungskapital, das sich auf 40.000 fl. belief, die den Armen und den griechischen Schulen in Braşov (Kronstadt) und in seiner Heimatstadt Ioannina zugute kamen, hatte seinen Hauptsitz in Braşov (in Siebenbürgen). Er handelte von dort mit Leder und Fellen, wobei sich seine kommerziellen Aktivitäten vom Osmanischen Reich bis nach Wien und Venedig im Westen sowie nach Nischyn und Moskau im Nordosten erstreckten.¹⁶⁶ Er war in den 1770er Jahren aus den vom Russisch-Türkischen Krieg (1768 – 1774) in Mitleidenschaft gezogenen Territorien der Moldau-Walachei ins habsburgische Siebenbürgen geflohen.¹⁶⁷ Durch seine kommerziellen und unternehmerischen Tätigkeiten erlangte auch Georg Johann von Karajan (1743 – 1813) großen Einfluss. Er stammte aus Kozani (Makedonien) und war bereits 1760 im Alter von 17 Jahren als Handlungsbediensteter nach Wien gekommen (Abb. 6). Sieben Jahre später finden wir ihn und seine zwei Brüder Theodor und Johann unter den makedonischen Kaufleuten, die sich im kursächsischen Chemnitz niederließen, wo er eine Handelsfirma führte und eine Textilmanufaktur gründete. Wegen seiner Verdienste im Manufakturwesen wurde er sogar in den Reichsadel aufgenommen. 1799 kehrte er nach Wien zurück.¹⁶⁸

In welchem Verhältnis standen die Stifter aber zu den griechisch-orthodoxen Gemeinden Wiens, die sie als Stiftungsorgane ausgewählt hatten? Hier waren unterschiedliche Konstellationen möglich. Manche Stifter hatten ein enges Verhältnis zur Gemeinde, wie der Gemeindegeistliche Meletios oder Händler, die Gemeindevorsteher des Hl. Georg gewesen waren, wie Demeter Sava, Johann Emanuel, Demeter Pauli und Maximos Kurtovic. Christoph Nako war hingegen Gründungsmitglied der 1787 gegründeten Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit.¹⁶⁹ Georg Johann von

¹⁶³ Vgl. zu dieser Manufaktur oben, S. 288 f.

¹⁶⁴ Enepekidis 1959, S. 22 f.

¹⁶⁵ Arseni, Testament, Juli 1800, AHG, G29, F1. Vgl. zum thessalotischen Handelskartell oben, S. 301.

¹⁶⁶ Saracino 2018b, S. 281 – 283; vgl. Karathanasis 1989, S. 111, 152, 180.

¹⁶⁷ Haggi Nico bezeichnete sich als Kriegsflüchtling und betonte, dass er sich durch die von ihm ins Leben gerufene Stiftung für die Armen in Braşov erkenntlich zeigen wolle für den Frieden („pro usu fructu quietis gratitudinem“), den er auf Habsburger Territorium gefunden habe, s. Stiftbrief, 24. August 1798, AHD, G40, F4.

¹⁶⁸ Zöllner 1886, S. 422; Turczynski 1959, S. 103 f.; Enepekidis 1972, S. 19.

¹⁶⁹ Demeter Sava wird im Januar 1760 als Vorsteher der Georgskonfraternität („διασθενηταί του αδελφάτου“) angeführt, s. Efstratiadis 1912, S. 21. Johann Emanuel versah in den Jahren 1776, 1778,

Karajan gehörte als Reichsadliger der Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit an. Seine enge Beziehung zur Gemeinde osmanischer Untertanen zeigt sich aber daran, dass er 1802 für die Georgskonfraternität, deren Mitglieder als Reichsfremde keine Immobilien erwerben konnten, als Käufer für das Haus Nr. 758 (heute Hafnersteig 2–4) fungierte, in das die Gemeinde dann einzog.¹⁷⁰

Eine beträchtliche Anzahl von Stiftern war hingegen nur sehr locker mit den Gemeinden oder auch allgemein mit Wien verbunden, auch wenn sie mit dem Netzwerk der dort handelntreibenden Griechisch-Orthodoxen in engem Austausch standen. Panajoti Haggi Nico, der in Braşov seinen Lebensmittelpunkt hatte, liefert ein Beispiel für diesen Stiftertyp. Ob Haggi Nico jemals seinen Fuß in die Habsburger Kapitale setzte, ist ungewiss. Er wählte aber Wien für die Anlage seines Stiftungskapitals (genauer die *Wiener Stadtbank*) und die Hl. Dreifaltigkeit als Stiftungsorgan aus. Für die Gründung und Verwaltung seiner Stiftungen fungierten als seine Stellvertreter vor Ort einflussreiche Geschäftsmänner, die in Wien ansässig waren und wie er aus Ioannina stammten (und zwar Demeter Poschar und Stavros Ioannou).¹⁷¹ Von Wien abwesende Stifter aus Makedonien bevollmächtigten hingegen Angehörige der Händlerfamilie Oikonomou, die aus Kozani (Makedonien) stammte und in Wien eine Firma führte. Stavros Ioannou, der seit 1771 in Wien ansässig war, nahm seine Stellvertreterfunktion für die Händler und Stifter aus Epirus sehr ernst, was sich etwa daran zeigt, dass er eine Stiftung, die Haggi Nico veranlasst hatte und die erst nach seinem Tod errichtet wurde, vor den Forderungen und Anfechtungen des Neffen und Universalerben des Stifters in Schutz nahm. Er weigerte sich, dem Neffen das Stiftungskapital (bzw. die Obligationen) auszuhändigen und schaltete die Wiener Behörden ein.¹⁷²

Wie wurden die Stiftungskapitale angelegt, damit sie möglichst hohe Stiftererträge abwarfen? Die von Haggi Nico gewählte Anlageform, also die Investition von mobilem Kapital in Wertpapiere der 1706 gegründeten *Wiener Stadtbank*

1783, 1784, 1792, 1793, 1794 und 1795 dort das Vorsteheramt (ebd., S. 72f.). Maximos Kurtovic wurde im März 1787 ins Vorsteheramt gewählt und vertrat die slawischen Händler („Σκλαβόνους“) (ebd., S. 168). Zu Nako und Pauli siehe unten.

170 Ransmayr 2018, S. 112–115. Der Kaufpreis für das Haus betrug 21.000 fl.

171 Siehe zu Stavros Ioannou, dem Vater des Gründers der griechischen Nationalbank Georgios Stavrou (1788–1869), als Interessensvertreter für Händler und Stifter aus Epirus in der Wiener Georgsgemeinde oben, S. 303.

172 „[Haggi Nico] gab diese Obligation dato 8. Jänner [1]796 No 19584 erstgenannten Stavro Johann in Verwahrung. [...] Nach dessen Tod meldete sich dessen Universalerbe [...] und bath um die Erfolglassung dieses Kapitals kraft seines Erbrechts: allein Stavro Johann deren Depositar verweigerte sie ihm, forderte die Hofkammerprokurator zur Vertretung der Stiftung auf, und depositirte sie [...] zu Gerichts Händen“ (Note der Hofkammerprokurator, 21. August 1804, NÖLA, Landesfürstl. Verwaltung, Selekte, Geistliche Stiftbriefsammlung, Karton 95).

(mit einem Jahreszins von 4–5%), dominiert insgesamt unter den Stiftern. Sie ist in 17 Fällen belegt. In zwei Fällen, Demeter Sava und Georg Haggi Nicola, waren es Wertpapiere der *Bergwerk- und Kupferamtskassa*. Dass Wertpapiere als Anlage beliebt waren, ist damit zu erklären, dass osmanischen Untertanen als Reichsfremden der Immobilienbesitz nicht gestattet war. Bei Stiftern, die Immobilienbesitz (ihre Wiener Häuser) als Stiftungskapital an die Hl. Dreifaltigkeit bzw. der zu dieser Gemeinde gehörenden griechischen Schule vermachten, handelte es sich stets um Personen, die Habsburger Untertanen geworden waren, wie im Falle von Kyriak Poliso († 1811) und Johann Ziucka († 1815). Gleiches gilt für Stifter, die ihr Stiftungskapital durch Haushypotheken absicherten (wie Georg Johann von Karajan).

Als weiteres Merkmal der von griechisch-orthodoxen Stiftern in Wien errichteten Stiftungen fällt auf, dass sich bestimmte Stiftungszwecke wiederholen. Die daraus resultierende Typologie umfasst Stiftungen für Arme oder Kranke, Stiftungen für Spitalbetten, Stiftungen für Kirchen, Schulstiftungen, Stiftungen zur Heiratsausstattung unbemittelter Mädchen, Stiftungen zur Unterstützung von Waisenkindern sowie Stiftungen zur Befreiung von Sklaven oder zur Versorgung von Häftlingen (s. Appendix II). Die meisten dieser Stiftungstypen waren über kulturelle, konfessionelle und epochale Grenzen hinweg weit verbreitet. Sie begegnen in Byzanz, im hochmittelalterlichen Frankreich, ebenso wie im katholisch geprägten Wiener Bürgertum des 18. Jahrhunderts oder im Bürgertum der gemischtkonfessionellen (katholisch-orthodoxen) Kykladeninsel Syros im 19. Jahrhundert.¹⁷³ Im Folgenden werden die Stiftungen gemäß der von ihnen begünstigten Empfängerinstitutionen in drei Gruppen vorgestellt, und zwar *erstens* Stiftungen zugunsten kirchlicher und kultureller Institutionen im Osmanischen Reich, *zweitens* Stiftungen zugunsten der griechisch-orthodoxen Gemeinden Wiens sowie der zur Hl. Dreifaltigkeit zugehörigen griechischen Schule (gegründet 1804), *drittens* Stiftungen zugunsten weiterer kirchlicher und kultureller Institutionen in Wien und in anderen Habsburger Territorien.

¹⁷³ Ariès 2005, S. 233 ff, 357; Chitwood 2014, S. 213–215; Lukos 2000, S. 175. Ein Handbuch zum Wiener Stiftungswesen aus dem Jahre 1895 ist in Abschnitten zu folgenden Stiftungstypen unterteilt: Armenstiftungen, Stiftungen für Witwen und Waisen, für arme Mädchen, arme Schulkinder, Stiftungen für arme Sträflinge, Krankenhausstiftungen, Schul- und Studienstiftungen (Mautner/Guglia 1895; vgl. Savageri 1832).

Stiftungen zugunsten kirchlicher und kultureller Institutionen im Osmanischen Reich

Die Stifter unterstützten mit ihren Stiftungen urbane Zentren im südlichen Balkan (u. a. Ioannina in Epirus oder Meleniko, Serres, Siatista, Kozani, Kastoria in Makedonien). Seit dem 16. Jahrhundert war die Urbanisierung in dieser Region stetig vorangeschritten, weil sie entlang der für das osmanische Herrschaftssystem wichtigen Verbindungsrouten zwischen Konstantinopel und Belgrad gelegen war (mit Greene dem „Superhighway of Ottoman conquest“). Diese Städte erlebten demographisch und ökonomisch einen Aufschwung.¹⁷⁴ Was die Empfängerinstitutionen in diesen Orten anbelangt, die durch die Wiener Stiftungen begünstigt wurden, lag der Schwerpunkt auf Bildungsanstalten sowie auf kirchlichen und monastischen Einrichtungen. Die griechisch-orthodoxen Kirchen und Klöster, die regelmäßig Stiftungserträge aus Wien erhielten, nahmen im Osmanischen Reich multiple soziale und ökonomische Aufgaben wahr. Sie fungierten in den Städten wie auf dem Land, v. a. allem für Griechisch-Orthodoxe, als Jobbeschaffer und Garanten der Eigentumssicherheit.¹⁷⁵

Ziehen wir erneut das Beispiel Ioanninas heran, das aber auf andere Gebiete (etwa den Städten in Makedonien) übertragbar ist, wo ähnliche kirchliche Ökonomien existierten. Die Metropole von Ioannina und die drei ihr zugehörigen Kirchen bezogen ihre Einnahmen an der Wende zwischen 18. und 19. Jahrhundert vorwiegend aus Stiftungen, die von Migranten und zumeist Händlern im Ausland errichtet worden waren (in Venedig, Wien, Nischyn, Moskau). Auf diese Kirchen stützte sich ein regionales ökonomisches System, das nicht bloß die Wohlfahrt und das Schulwesen finanzierte; zwei karitative Anliegen, die den Stiftern im Ausland besonders am Herzen lagen. In den Rechnungsbüchern der Metropole Ioanninas finden sich höchst heterogene Ausgaben vermerkt, die mit den Stiftungserträgen aus dem Ausland gedeckt wurden: die Auszahlung von Lehrergehältern und der Kauf von Schulbüchern, die Subventionierung von Privatpersonen beim Kauf von Häusern und Ländereien, die Gewährung von Krediten, die Unterstützung finanziell Schwacher bei der Entrichtung des *haraç* (der Sondersteuer für nichtmuslimische Untertanen), die Auszahlung der Mitgift für unbemittelte Mädchen, aber auch Arbeitsaufträge für lokale Handwerker.¹⁷⁶

174 Stoianovich 1960, S. 251; Greene 2015, S. 19, 122–128, 168 ff.

175 Ebd., S. 120–122; vgl. Laiou 2011; Kermeli 2007.

176 Da ältere Archivalien bei der Zerstörung der von Ali Pasha regierten Stadt durch Osmanische Truppen im Jahre 1820 vernichtet wurden, müssen die erhaltene Bilanzbücher aus den 1820er-30er Jahren einen Eindruck auch für die Jahrzehnte zuvor vermitteln (Mitropolis Ioannina, *Αγαθουργία, Οικονομικό Τμήμα, Λογιστικά, Καθολικά*, AMI.AKI.1.1.K.1, 1827–1839). Siehe beispielhaft die Ein-

Blicken wir nun genauer auf die Stifterwillen und Stiftungswirklichkeiten jener Stiftungen, die von Wien aus verwaltet wurden, deren Empfängerinstitutionen aber im Osmanischen Reich lagen. Sie wurden in der Regel entweder als Armenstiftungen (für Arme, Witwen, Schuldner, Sklaven und Gefängnisinsassen) konzipiert oder als Schulstiftungen.

Angehörige der Gruppe epirotischer Händler veranlassten folgende Armenstiftungen: Die älteste Stiftung, jene von Demeter Sava (mit einem Stiftungskapital von 20.000 fl.), legte als Zweck die Unterstützung der Armen, der Schulen und die jährliche Befreiung von Sklaven in Ioannina fest.¹⁷⁷ Komplexer in ihrer Struktur war die Stiftung, die die Gebrüder Johann und Anastas Argyri-Vreto errichteten, die in Livorno und Ioannina wohnhaft und als Händler tätig waren. Die Brüder hatten die Gründung einer Stiftung veranlasst, deren Kapital teilweise in Wien (22.500 fl. bei der *Wiener Stadtbank*) und teilweise in Moskau (15.000 Rubel im dortigen Waisenhaus) angelegt werden sollte. Die jährlichen Erträge sollten nach Ioannina verschickt und gemäß folgendem Schlüssel verteilt werden: als Heiratsgüter für 8 arme Mädchen (800 kuruş), für arme Sträflinge, damit diese den *haraç* bezahlen konnten (550 kuruş), für das neue Krankenhaus (200 kuruş), schließlich für die Befreiung von Sklaven (200 kuruş).¹⁷⁸ Im Hinblick auf die Verteilung der Stiftungserträge in seiner Heimatstadt Ioannina hatte auch Demeter Pauli († 1793) konkrete Vorstellungen, dessen Stiftung mit 44.500 fl. die finanziell größte unter den hier untersuchten 38 Wiener Stiftungen darstellt:

nach Joannina in Epirus in mein Vatterland sollen gesandt werden, die Hälfte dieser Interes[en] bestimme ich für die schwachen alten und arme junge Leute, um Ihren Kontribuzions-Zettel, oder haratz [haraç] damit auszulösen, die andere Hälfte aber soll zur aussteuer armer Mädchen, und hilfloser Wittwen, im Fall eine heirathen wollte, vertheilet werden einer jeden sollen zur Beyhilfe hundert Piaster gegeben werden.¹⁷⁹

Georg Consta (auch Consta Georgiou), der aus dem Bergdorf Kapesovo in der Nähe von Ioannina stammte, legte für seine beiden Stiftungen fest, dass die Erträge für arme christliche Familien in Ioannina, für ebendort „im Arrest sitzende Arme“, für die „Erziehung armer unmündiger Kinder“, ferner für die Schule in seinem Hei-

nahmen (u. a. aus den Wiener Stiftungen) und Ausgaben für die Jahre 1835–1836 ebd., fol. 14v ff, 41v ff.

177 Testament Demeter Sava, 17. August 1769, EHM, Σπαράγματα, Κόδικος μητροπόλεως Ιωαννίνων ετών 1791–1855, S. 1; vgl. Stiftbrief, 1785, AHG, G32, F23. Zu Savas Stiftung Saracino 2018b, S. 278–280.

178 Testament der Gebrüder Argyri-Vreto, in: *Διαθήκαι των αειμνηστων ευεργετών των Ιωαννίνων*, Athen 1887, S. 1–3; vgl. Stiftbrief von 1792, in: AHD, G40, F3.

179 Testaments-Übersetzung, Demeter Pauli, 1792, AHD, G18, F5; vgl. Stiftbrief 1795, AHD, G40, F3. Zu Paulis Stiftung Saracino 2018b, S. 283–286.

matdorf Kapesovo sowie die dortigen Armen eingesetzt werden sollten.¹⁸⁰ Panajoti Haggi Nico gründete hingegen zwei Stiftungen, deren Erträge unspezifisch armen Christen in seiner Heimatstadt Ioannina zugutekommen sollten.¹⁸¹ Auch Pano Triandafilos Cazzaro, der wie die Gebrüder Argyri-Vreto eigentlich in Livorno als Händler tätig war, ließ 1799 in Wien eine Stiftung errichten, die undifferenziert den Armen dieser Stadt zugute kommen sollte.¹⁸²

Die Erträge aus diesen Stiftungen, die regional auf Ioannina fokussiert waren, wurden gemäß dem Wunsch der Stifter in dieser Stadt von den Leitungsgremien der Metropole in Zusammenarbeit mit jenen der anderen örtlichen Hauptkirchen verwaltet und verteilt.¹⁸³ Die Stiftungen Savas und der Brüder Argyri-Vreto verfolgten auch das Ziel, Sklaven zu befreien, weshalb zu vermuten ist, dass die Versklavung Griechisch-Orthodoxer und ihre Befreiung gegen Lösegeld Ende des 18. Jahrhunderts in der Region immer noch verbreitet war. Noch in den 1830er Jahren war die Kirche von Ioannina auf diesem Gebiet aktiv.¹⁸⁴ Diese Stiftungen lassen sich folglich mit dem karitativen Engagement für die Ranzion versklavter Christen in muslimischen Territorien in Verbindung setzen, das in der Frühen Neuzeit in allen christlichen Konfessionen verbreitet war und auch einen institutionellen Anker für das Migrationsregime der orthodoxen Almosenfahrer lieferte.¹⁸⁵ Die Versorgung mittelloser Gefängnisinsassen, die von den Brüdern Argyri-Vreto, aber auch von Georg Consta als Stiftungszweck vorgegeben wird, war im Osmanischen Reich ebenfalls an die Fürsorge kirchlicher Institutionen gekoppelt. Der englische Reisende und Gefängnisreformer John Howard (1726–1790) berich-

180 Die beiden Stiftungen wurden 1794 mit einem Kapital von 20.500 fl. sowie 1808 mit einem Kapital von 10.300 fl. ausgestattet: Stiftbrief, 1794, AHG, G30, F10; Stiftbrief, 1808, AHD, G40, F3; Brief aus Ioannina an die Vorsteher der Hl. Dreifaltigkeit, 6. Juli 1802, AHD, G18, F7; Testament, 20. Februar 1802, unterschrieben mit „Κώνστας Γεωργίου“, abgedruckt in Lazaridis 1975, S. 27–42, S. 41. Vgl. Saracino 2018b, S. 287–289.

181 Die beiden Stiftungen wurden 1792 mit einem Kapital von 10.000 fl. sowie 1805 mit einem Kapital von 9.000 fl. ausgestattet.

182 Die Stiftung umfasste ein Kapital von 6.500 fl.: Stiftbrief, 1799, AHG, G30, F9. Laut einem Brief von Cazzaros Neffe von 1841 aus demselben Faszikel verstarb der Stifter 1812 in Chios (Saracino 2018b, S. 286 f.).

183 Mit der Ausnahme von Haggi Nico, der zu dieser Frage keine Stellung bezog, hatten sich alle anderen Stifter aus Ioannina explizit für diesen Verwaltungsmodus ausgesprochen. Vgl. Saracino 2018b, S. 298 ff.

184 In den Rechnungsbüchern aus den 1830er Jahren sind ausschließlich weibliche Personen aufgelistet, die von der Metropole in Ioannina freigekauft wurden und im Besitz von Männern mit muslimischen Namen waren.

185 Vgl. oben und zu Stiftungen, die der Befreiung christlicher Sklaven im Osmanischen Reich gewidmet waren und vom katholischen Trinitarierorden in Wien verwaltet wurden, Pauli 2016, S. 329–333.

tete, dass die Versorgung der christlichen Sträflinge in den von ihm 1786 inspizierten Gefängnissen in Smyrna und Konstantinopel den Kirchen oblag.¹⁸⁶

Den soeben dargestellten Armenstiftungen, die von Iannioten für Bedürftige in Ioannina gegründet wurden, lassen sich jene der aus Makedonien stammenden Migranten zur Seite stellen, die sich für ihre Ursprungsregion karitativ engagierten. Der zur griechisch-orthodoxen Gemeinde in Leipzig gehörende Händler Constantin Duca veranlasste 1814 Armenlegat für Bedürftige in Siatista.¹⁸⁷ In Wien gründete hingegen Johann Argyri eine Stiftung mit einem Stiftungskapital von 15.000 fl. zugunsten der Armen in Kastoria.¹⁸⁸ Der Mediziner Konstantin Michael ordnete in seinem Testament von 1810 an, dass nach dem gleichen Muster 10.000 fl. als Stiftungskapital angelegt und die jährlichen Erträge in seine Heimatstadt Kastoria geschickt werden sollten, um an die dortigen Armen verteilt zu werden.¹⁸⁹ Zu gleichen Teilen sollten die Armen und die Schulen in Metsovo und in Serres durch die beiden Stiftungen begünstigt werden, die Johann Consta 1801 errichtete. Im makedonischen Serres sollten Kirche und Stadtrat gemeinsam die Stiftung verwaltet.¹⁹⁰ Ähnliche Armenstiftungen ordneten auch Manasses Iliades (Stiftungskapital: 3.500 fl.) für die Armen in Meleniko, Georg Johann von Karajan (Stiftungskapital: 2.000 fl.) für die Armen in Kozani und Philip Pappa Sakellarios für die Armen in Sistov (heute Svi-stov, Bulgarien) (Stiftungskapital: 8.000 fl.) an.

Die einzige Stiftung dieses Typs, die einer anderen Region (Kreta) zugute kam, errichtete Konstantinos Ziringotis. Er verordnete, dass drei Viertel seines Nachlassvermögens den Armen und Waisen in der Ortschaft „Castel a mare“ (bei Ret-

186 In Bezug auf die Gefängnisinsassen in Smyrna heißt es: „Their subsistence depends chiefly on charity, and the collections made for them in the Greek and Roman-Catholic churches“ (Howard 1791, Bd. 2, S. 62). Bezüglich der im Gefängnis in Galata sitzenden Schuldner heißt es: „In the Prison at Galata in 1786, there were eighteen debtors. Their subsistence depends partly on collections made for them in churches; but, for this purpose, there is also a bag hung up in the middle of the street which leads to this prison, to receive contributions of bread, meat, &c. from charitable persons“ (ebd., 63); vgl. zu Howards Bericht auch Tsakona 2015.

187 Unter den karitativen Legaten, die Duca anordnete, finden sich solche für bedürftige Mädchen (200 Taler) und für die Armen (200 Taler) in Siatista, aber auch für die Armenkasse in Altendorf bei Leipzig (100 Taler), s. Suppé 2003, S. 37 f.

188 Stiftbrief, Johann Argyri, 1802, AHD, G40, F3.

189 Testament, 1810, AHG, G31, F15.

190 Um die Stiftung in Serres sollten sich der „hochwürdigste Metropolit und die Vorsteher der Stadt Serras in Makedonien“ kümmern, „welche diese Interessen den dortigen hellenischen Schulen und den Armen geben sollen“ (Testament, 1799, AHG, G30, F11, §5). Für die Stiftung zugunsten Metsovos in Epirus (Kapital 10.000 fl.) wurde in Wien der Hl. Georg als Stiftungsverwalter eingesetzt, für die Stiftungen zugunsten von Serres in Makedonien (Kapital 10.000 fl.) hingegen die Hl. Dreifaltigkeit, s. ebd. und Stiftbrief, 1801, AHD, G40, F3.

hymno) zugutekommen sollten. Auch dem Kloster des Erzengels Michael in der Nähe dieser Ortschaft vermachte er Geld.¹⁹¹

Wenden wir uns den Schulstiftungen zu, die griechische Bildungsanstalten im Osmanischen Reich begünstigten, dem zweiten unter den Wiener Griechen verbreiteten Stiftungstyp.¹⁹² Diese Schulstiftungen sollten in der Regel bereits bestehenden Bildungsinstitutionen in den Ursprungsorten der Stifter zugute kommen. Von Schulneugründungen ist – abgesehen von einer Ausnahme, die noch zu thematisieren sein wird – in den Stiftungsurkunden nirgends die Rede. Die in den Stiftungsurkunden widergespiegelte Vielzahl von bereits existierenden Schulen in einer vergleichsweise kleinen Region (Epirus, Makedonien) fügt sich in das Bild der Forschung über die Blüte des griechischen Schulwesens im Osmanischen Reich bereits im 18. Jahrhundert.¹⁹³ Auch wenn die von den Stiftern geförderten Schulen bereits existierten, leiteten ihre Stiftungen, schon allein wegen des finanziellen Volumens der Stiftungserträge, in manchen Städten aber wohl einen Neuanfang für das dortige Schulwesen ein.

Christoph Constantin, dessen Stiftung 1780 testamentarisch veranlasst wurde, verfügte, dass die Erträge aus seiner Stiftung an die Schule in Argyrokaströ überwiesen werden sollten.¹⁹⁴ Die Stiftung, die vom Händler Georg Haggi Nicola († 1794) für die Schule in Meleniko gegründet wurde, sollte „armen Kindern und verwaisten

191 Testament, 1. Juni 1809, AHG, G4, F9.

192 Der Typus der Schulstiftung war ebenfalls in anderen Kulturen und Konfessionen verbreitet und erlebte nicht zuletzt aufgrund der Reformation, die im vorreformatorischen Christentum gebräuchliche Stiftungspraktiken obsolet gemacht hatte, einen Aufschwung, s. zu Schulstiftungen im Islam Borgolte 2016, S. 616 und ders. 2014, S. 185–190. Zu protestantischen Schulstiftungen als Ersatz für die vorreformatorischen Seelgerät-Stiftungen Hahn 2007, S. 135 ff; Ebneht 1994, Kap. 10; vgl. auch die Beiträge in Bahlke/Winkelbauer 2011.

193 Diese Forschung hat sich zudem mit dem nationalen Mythos vom „krypho scholeio“ (den angesichts osmanischer Unduldsamkeit angeblich klandestin operierenden griechischen Schulen) kritisch auseinandergesetzt, ebenso mit dem Narrativ vom erst mit der nationalen Unabhängigkeit Griechenlands entstehenden Bildungswesen: Grundlegend Chatzopoulos 1991; Evangelidis 1992. Zur Genese des Mythos vom „krypho scholeio“ im Kontext des griechischen Unabhängigkeitskampfes von 1821 Angelou 1997; Politis 2000, S. 25–39. Eine umfangreiche Liste griechischer Schulen im Osmanischen Reich von 1757 ist enthalten in *Λεξικόν Τετράγλωσσον περιέχον δηλαδή τας τέσσερας αυτάς διαλέκτους, Ελληνικήν, πεζήν ήτοι απλήν Ρωμαϊκήν, Λατινικήν και Ιταλικήν*, Venedig 1757: Antonio Bortoli, S. 8.

194 Heute Gjirokastra, Albanien, unweit von Ioannina in Epirus gelegen. Laut Stiftbrief wurde das Testament des Stifters 1780 eröffnet, die Stiftung mit einem Kapital von 4000 fl. konnte allerdings erst nach einem langwierigen Erbschaftsstreit 1792 gegründet werden, s. Stiftbrief 1792, AHD, G40, F3. Zur 1633 gegründeten, allerdings mit der Stiftung Constantins einen Neuanfang erlebenden Schule in Argyrokaströ Gkatzonis 2005.

Mädchen“ den Schulunterricht ermöglichen.¹⁹⁵ Der Händler Johann Emanuel († 1798) errichtete hingegen eine Stiftung für die Schule in seiner Heimatstadt Kastoria.¹⁹⁶ Weitere Schulstiftungen gründeten Johann Consta († 1801), für Serres und Metsovo (Stiftungskapital: 20.000 fl.), und der Gelehrte Manassis Iliades im Jahre 1806 für Meleniko (Stiftungskapital: 3.500 fl.).

Besondere Beachtung verdienen schließlich Legate zugunsten der 1814, am Vorabend des griechischen Unabhängigkeitskrieges gegründeten Schule von Milies (Magnesia, Thessalien), einem wichtigen Bildungsprojekt der Neugriechischen Aufklärung. Die Gründung erfolgte auf Initiative der eng zusammenarbeitenden Gelehrten und Bildungsreformer Grigorios Konstantas, Daniil Filippidis und Anthimos Gazis. Alle drei stammten aus dieser Region, wobei Konstantas sich auch länger in Wien aufhielt und sein Freund Gazis seit 1796 Geistlicher der dortigen Georgsgemeinde war. In seiner Amtsfunktion als Gemeindepriester war Gazis auch am Sterbebett der Veranlasser solcher Legate zugegen.¹⁹⁷

Ein geläufiger Subtyp der Schulstiftungen zielte darauf ab, dass mit den Stiftererträgen Lehrergehälter finanziert werden sollten, um kompetentes Lehrpersonal zu binden und zu motivieren. Solche Stiftungen ordneten Zotto Pano, Demeter Petru und Demeter Pauli an. Petru wünschte, dass aus dem Stiftungskapital seiner Stiftung jährlich 300 fl. für einen Griechischlehrer in Braşov (Kronstadt) zur Verfügung gestellt würden.¹⁹⁸ Ein Teil der Erträge aus der großen Stiftung Demeter Paulis kam hingegen dem Personal einer bereits 1680 von einem griechischen Stifter in Venedig gegründeten Schule in Ioannina zugute, die nach Lehrern, die dieser Anstalt gedient hatten und zur Balanos-Familie gehörten, auch *Balania Scholi* genannt wurde. Es handelte sich um eine von mehreren Bildungsanstalten in dieser Stadt, deren Schulen ein großes Renommee genossen.¹⁹⁹ Die Stiftung von Zotto Pano, über den so gut wie nichts bekannt ist, außer dass er laut Stiftungskurkunde

195 Das Stiftungskapital belief sich auf 7820 fl.: Testament, 1794 und Stiftrief, 1797, AHG, G31, F16.

196 Das Stiftungskapital belief sich auf 20.000 fl. Zu den Schulen in Kastoria Kournoutos 1953.

197 Der Griechischlehrer Johann Kalussi Margarit vermachte zehn großformatige Bücher an Gazis für die Schule von Milies: „Dem ersten Pfarrer Gazis 10 aus meinem großen Büchern für die Schule, welche er in unserem Vaterlande zu errichten gedenket. Möge es geschehen!“ (Testament, AHG, G5, F15). Sakellarios vermachte der Schule von Milies 100 fl., wobei Gazis als Zeuge anwesend war, als dieser am Sterbebett mündlich seinen Willen verlautbarte, s. Testament, 1814, AHG, G35, F34. Zum Projekt dieser Schulgründung s. unten, S. 411f.

198 Stifftbrief, 1794, AHD, G40, F3.

199 Pauli wünschte, dass aus den Stiftererträgen jährlich 150 Piaster „der griechischen Schule zu Ioannina, Ballani genannt, dem ersten Profefor zur beyhilfe gegeben werden, damit er mehr Sorge und Fleiß auf seine Schüler wende“. Zwei weitere Lehrkräfte, „welche sich gerne dem Studieren widmen wollten, und die Mittel dazu nicht besitzen“, sollten – vielleicht für Büchereinkäufe – 50 Piaster erhalten, s. Testament, 1793, AHD, G18, F5, S. 4; Stifftbrief, 1795, AHD, G40, F3.

ein „griechischer Handelsmann und türkischer Unterthan“ war, belief sich auf ein Kapital von 44.500 fl. (zusammen mit jener des Demeter Pauli ist es die finanziell größte). Ein Viertel der Erträge war für ein Lehrergehalt in seinem Geburtsort Permeti (heute Përmet, Albanien) vorgesehen, ein weiteres Viertel als Heiratsausstattung für ein armes Mädchen ebendort, ein Viertel als lebenslanges Legat für seinen Neffen, das letzte Viertel sollte an seine zwei Nichten gehen.²⁰⁰ Indem sie die Einkünfte des Lehrpersonals aufbesserten, konnten Stifter wie Petru, Pauli und Pano ein strukturelles Problem des griechischen Bildungswesens – die schlechte Bezahlung von Lehrern – an der Wurzel bekämpfen.

Abschließend seien einige Bemerkungen zur strukturellen Besonderheit der Stiftungen zugunsten der Ursprungsorte der Wiener Stifter im Osmanischen Reich angebracht. Das Funktionieren karitativer Stiftungen über derart große räumliche Distanzen war eine anspruchsvolle Organisationsleistung. Wie gezeigt, waren in der Stiftungsverwaltung Akteure an verschiedenen Orten involviert: die Wiener Konfessionsgemeinden, die gegenüber den habsburgischen Stiftungsbehörden rechen-schaftspflichtig waren, ebenso wie kirchliche und politische Repräsentanten der christlichen Bevölkerung in den Ursprungsregionen im Osmanischen Reich.²⁰¹ Hinzu kommt, dass die Stiftungsgelder die Grenze zwischen zwei ehemaligen ‚Erbfeinden‘, dem Habsburger und dem Osmanischen Reich, passieren mussten. Noch unter Joseph II. war es zu einer kriegerischen Auseinandersetzung mit der Pforte gekommen. Dass nach Beendigung dieses Waffenganges 1792 eine lange Phase des Friedens zwischen Wien und Istanbul einsetzten würde, konnten die Stifter nicht voraussehen. Sie verlangten deshalb Garantien, dass die Erträge aus den in Wien angelegten Stiftungskapitalen auch im Kriegsfall weiterhin ins Osmanische Reich transferiert werden sollten. Die Fortsetzung der Zahlungen im Kriegsfall wurde jedoch bei Hof kritisch gesehen, da man sich hierdurch der Möglichkeit beraubte, den Geldtransfer in Feindesland zu unterbinden.²⁰²

200 Zotto Pano bestimmte, dass der Bischof von Cheridoros und die Vorsteher der Stadt Përmet sich gemeinsam der Verwaltung der Stiftung annehmen sollten, s. Stiftbrief, 1792, AHG, G31, F19.

201 Zu den kommunalen Repräsentationsorganen für die christliche Bevölkerung in den Städten des Balkans, die etwa in fiskalischen Belangen Ansprechpartner des osmanischen Staates waren, Petmezas 2007.

202 Solche Bedenken kamen bei Hof im Hinblick auf den Antrag von Andreas Pauli auf, dem Bruder und Bevollmächtigten von Demeter Pauli, s. Note Statthalterei an Kammerprokuratur, 28. Januar 1795, NÖLA Landesfürstl. Verwaltung, Selekte, Geistl. Stiftbr. Sammlung, Karton 95. Wohlgemerkt wurde in den Stiftbriefen häufig eine Garantie ausgesprochen, dass auch im Kriegsfall Stiftungserträge ins Osmanische Reich ausbezahlt werden dürften, so etwa für die Stiftungen von Demeter Sava (1785), Zotto Pano (1792), Argyri-Vreto (1792), Panagioti Haggi Nico (1792), Christoph Constantin (1793), Demeter Pauli (1795) und Johann Emanuel (1801).

Auffällig am Stiftungswesen der Griechisch-Orthodoxen in Wien ist schließlich die Abwesenheit von Stiftungen zugunsten der kommerziellen Zentren Moschopolis (heute Voskopoja, Albanien) sowie Ampelakia und Agia (Thessalien), kam doch ein beträchtlicher Anteil der Angehörigen der beiden orthodoxen Konfessionsgemeinden in Wien aus diesen Orten. Es gibt jedoch naheliegende Gründe, um diese Leerstelle zu erklären. Moschopolis, das frühneuzeitliche ‚Paris des Balkans‘, das in der Konskription von 1766/67 von den befragten Griechisch-Orthodoxen in Wien am häufigsten als Geburtsort angegeben wurde, war in den 1760er Jahren wiederholt von Räuberbanden verwüstet und von den Einwohnern verlassen worden. Auch wenn sie in der Folgezeit wieder besiedelt wurde, sollte die Stadt nie wieder zu ihrer alten Bedeutung zurückfinden.²⁰³ Ihre Bewohner, auch und vor allem die Händler, ließen sich in umliegenden Städten (Bitola, Kastoria, Siatista, Serres) nieder. Ein Stifter wie Johann Emmanuel stammte ursprünglich aus Moschopolis, stiftete jedoch zugunsten der Schule von Kastoria. Auch die aromunische Familie Curti, deren Mitglieder k.k. Untertanen geworden waren und die der Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit angehörten, kam ursprünglich aus Moschopolis, die Stifter aus dieser Familie stifteten allerdings ausschließlich für Empfängerinstitutionen in Wien.²⁰⁴ Die Thessalieten wiederum bauten ihre Präsenz in Wien erst Ende des 18. Jahrhunderts stark aus. Deren Zuwanderung erlebte ihren Höhepunkt in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhundert. Ihre zahlenmäßige Dominanz in den Wiener Gemeinden nach 1800 blieb zudem, im Vergleich zur konstanteren Präsenz von Migranten aus Epirus und Makedonien, ein vorübergehendes Phänomen.

Stiftungen zugunsten der griechisch-orthodoxen Gemeinden (Hl. Georg, Hl. Dreifaltigkeit) und der griechischen Schule (gegründet 1804) in Wien

Weder im Hinblick auf ihre Anzahl noch auf ihr finanzielles Volumen reichen die Stiftungen, die zum direkten Nutzen der beiden griechisch-orthodoxen Gemeinden in Wien gegründet wurden, an jene heran, die Ursprungsorte der Stifter im Osmanischen Reich fördern sollten. Dies gilt zumindest für die Zeit bis 1815. Dennoch war das karitative Engagement der Wiener Stifter von Anbeginn auch auf diese beiden Institutionen und auf die 1804 gegründete, allerdings bereits seit den 1790er Jahren in Planung befindliche griechische Schule fokussiert. Zahlreiche Legate sowie einige Stiftungen sind dieser Gruppe zuzurechnen.

Das folgende Diagramm zeigt, dass der Löwenanteil der bis 1815 von Stiftern zur Verfügung gestellten Legate und Stiftungskapitale Empfängerinstitutionen im Os-

²⁰³ Peyfuss 1989.

²⁰⁴ Zur Familie Curti Ransmayr 2018, S. 356–362. Zu den Stiftungen der Mitglieder dieser Familie s. Appendix II.

manischen Reich (=OR) begünstigten. Der Anteil an mobilen Kapitalen, deren Erträge an die beiden Wiener Gemeinden und die griechische Schule in Wien (=WG), aber auch an griechisch-orthodoxe Gemeinden in anderen Orten der Habsburger Monarchie (=HM) gingen, ist im Vergleich deutlich geringer. Deren Volumen liegt mit insgesamt fast 80.000 fl. zwar weit unter jenem der Stiftungskapitale und Legate, die Empfänger im Osmanischen Reich begünstigten (296.975 fl.). Sie liegen dennoch weit über der Kapitalsumme zugunsten von Wiener Wohlfahrtsanstalten (=WW) (11.919 fl.). Außerdem ist zu bedenken, dass im Diagramm Stiftungen unberücksichtigt bleiben müssen, die an Immobilien (Wiener Stadthäuser, Landgüter in Ungarn) gekoppelt waren und deren Kapitalwert unbekannt ist, weil in den Quellen lediglich die jährlich aus ihnen bezogenen Erträge registriert werden. An Immobilien gebundene Stiftungen kamen zwar erst nach 1800 auf, deren Nutznießer waren aber meist die griechisch-orthodoxen Gemeinden und die griechische Schule in Wien.

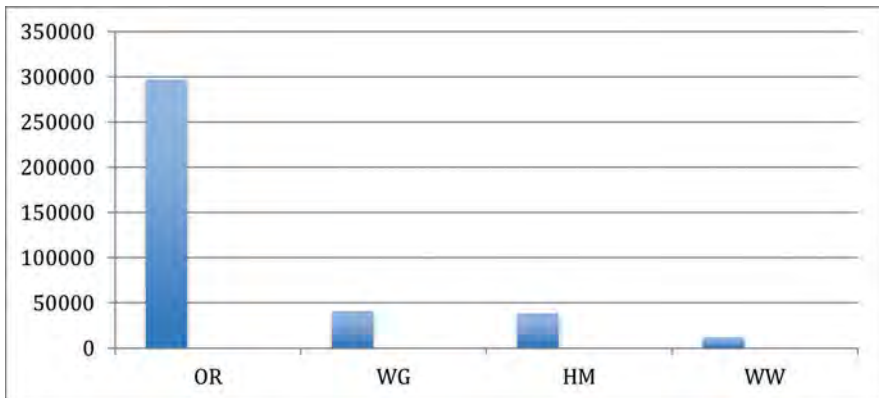


Tabelle 1: Verteilung der Erträge aus den Stiftungen der Wiener Griechen.

Die beiden Gemeinden profitierten zudem auch von Stiftungen für Orte im Osmanischen Reich, weil ihre Dienste als Stiftungsorgan entlohnt wurden. Häufig wurde ein Betrag von jährlich 20 fl. aus den Stiftungserträgen dafür vorgesehen, der der jeweils administrativ involvierten Gemeinde zugesprochen wurde.²⁰⁵ Diese Praxis, das Stiftungsorgan mit einem Teil der Stiftungserträge zu entlohnen, entsprang wohl nicht der Großzügigkeit der Stifter, sondern hatte den Charakter einer fest-

²⁰⁵ Einen jährlichen Betrag von 20 fl. für die Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit ordneten die Brüder Aryri-Vreto, Haggi Nico, Georg Consta und Petru an. Iliades räumt dem Hl. Georg jährlich einen Betrag von 15 fl. ein.



Abb. 6: Fotografie eines nicht erhaltenen Porträts Georg Johann von Karajans aus dem Familienalbum von Zoe Reininghaus-Karajan, Sammlung Angelina Fritsche-Karajan, ca. 1912.

gelegten Gebühr. In der Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit wurde intern per Statut 1807 festgelegt, dass als Aufwandsentschädigung für die Stiftungsverwaltung zwei Prozent der Stiftungserträge an die Gemeinde gehen mussten.²⁰⁶

Die Zugehörigkeit zu den beiden griechisch-orthodoxen Gemeinden wurde in Wien nach dem Kriterium der Staatsangehörigkeit geregelt. Die Stifter hielten sich jedoch, wenn sie eine von beiden Gemeinden zum Stiftungsorgan auswählten, nicht unbedingt an dieses Kriterium. In zahlreichen Fällen wählten Stifter, die osmanische Untertanen waren und dem Hl. Georg angehörten, die Hl. Dreifaltigkeit (die neugegründete Gemeinde für k.k. Untertanen) als Stiftungsorgan aus.²⁰⁷ Zahlreich sind aber auch Fälle, wo Stifter aus der Georgsgemeinde ihre eigene Gemeinde zum Verwalter machten. Einzigartig ist der Fall Georg Constas, der in Ioannina wohnhaft war und zwei Stiftungen in Wien gründete, wobei es sein Wunsch war, dass die eine vom Hl. Georg und die andere von der Hl. Dreifaltigkeit verwaltet würde.

Für die neugegründete Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit (in vielen Stiftungsurkunden wird sie als „neue Kirche“ bezeichnet) waren die Einnahmen, die mit der Welle von Stiftungsgründungen aus den 1780er und 1790er Jahren verfügbar wurden, von essentieller Bedeutung für ihre finanzielle Konsolidierung. Die Gemeinde zum Hl. Georg existierte zu dieser Zeit seit fast einem Jahrhundert und war wirtschaftlich gefestigt. Ihre 1787 neugegründete Nachbargemeinde finanzierte sich hingegen zunächst ausschließlich aus den freiwilligen Spenden ihrer (freilich meist sehr wohlhabenden) Mitglieder. Zudem hatte sie große Anfangskosten zu bestreiten: den Ankauf des Grundstücks und Gebäudes am Fleischmarkt Nr. 749, in dem die Kirche und die Räumlichkeiten der Gemeinde eingerichtet werden sollten. Allein der Kaufpreis für Grundstück und Gebäude, das dann noch umgebaut und umgestaltet werden musste, betrug 45.000 fl. (Abb. 4). Schon bald mussten außerordentliche Mitgliedsbeiträge erhoben werden, weil Spenden und Stiftungen die Kosten nicht zu decken vermochten.²⁰⁸ Von der Gemeindeleitung wurden gezielt und energisch Bemühungen angestellt, um ihren finanziellen Grundstock durch Stiftungen und Legate zu erweitern. Im Statutenentwurf von 1801 heißt es in einem Paragraphen, dass die Gemeindegeistlichen angehalten wurden, die Kranken und Sterbenden zu Stiftungen und Legaten für die Kirchen und die Schule aufzufordern und

²⁰⁶ Statutenentwurf, Johann Darvar, 12. Kap., § 8, 17. Oktober 1807, AHD, G1, F2, in: Ransmayr 2018, S. 498–541, 537. Cazzaro wünschte, dass zwei Prozent der Erträge an die Georgsgemeinde als Stiftungsorgan gingen.

²⁰⁷ So Christoph Constantin, Johann Emanuel, Demeter Pauli, ferner die aus Wien abwesenden Stifter, wie die Gebrüder Argyri-Vreto, Panajoti Haggi Nico, Demeter Petru und Pano Triantafilo Cazzaro.

²⁰⁸ Ransmayr 2018, S. 100, 116 ff.

ihnen zuzusichern, dass die Gemeinde im Gegenzug ihrer in Seelenmessen gedenken werde.²⁰⁹

In den kaiserlichen Privilegien für die beiden Gemeinden fehlen Angaben zu ihrer Rolle als Stiftungsverwalter. Es wird lediglich in einem Paragraphen das Recht eingeräumt, für karitative Zwecke Gelder sammeln zu dürfen.²¹⁰ Demgegenüber werden im ‚Generalplan‘ für die Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit, ein Statutenentwurf aus der Feder Johann Georg Pazziazis von 1805, der im Gegensatz zu anderen Entwürfen aus dieser Zeit von der Gemeindeversammlung angenommen wurde, ihre Aufgaben als Stiftungsverwalterin genau umrissen. Durch eine solche Kodifikation des Stiftungsvorganges wurde Vertrauen in die Gemeinde als Stiftungsorgan aufgebaut und die Motivation erhöht, Stiftungen zu gründen.²¹¹

Blicken wir nun auf Stiftungen und Legate zugunsten der drei besagten Institutionen in Wien (Hl. Georg, Hl. Dreifaltigkeit, Griechische Schule). Abgesehen von einigen wenigen, dafür aber sehr kapitalkräftigen Stiftungen, die auf Dauer eingerichtet waren und deren Erträge den drei Institutionen zugute kamen, sind es zahlreiche einmalige Testamentslegate, die einen Großteil des Kapitals ausmachen, das dieser Gruppe zufiel. Es war offensichtlich eine bei den Griechen in Wien verbreitete Praxis, letztwillig einer oder beiden Kirchen, deren Geistlichen, manchmal auch anderen Angestellten (Kirchensängern, Kirchendienern), der Schule oder aber den Armen der Gemeinden Legate zuzusprechen.

Das älteste Legat dieser Art, von Demeter Sava, wurde 1769 zu einem Zeitpunkt angeordnet, als der Konflikt zwischen den Mitgliedern der Georgsgemeinde und der serbischen Metropole von Karlowitz seinen Höhepunkt erreicht hatte. Er hatte dazu geführt, dass die griechischen Händler ihrem Bethaus im Steyrerhof fernblieben und stattdessen die russische Gesandtschaftskapelle aufsuchten.²¹² Der

209 Statutenentwurf, von Demeter Darvar, 1801, AHD, G1, F2, 6. Teil, § 16, in: Ransmayr 2018, S. 450–475, S. 462. Die der neuen Kirche zugehörenden Stiftungskapitale beliefen sich im Jahre 1793 (also nur 6 Jahre nach ihrer Gründung!) bereits auf über 150.000 fl. (wobei die Erträge aus diesem Geld vor allem an Empfänger im Osmanischen Reich gingen), s. oben, S. 295.

210 Privileg Hl. Georg, 1776, § 3 (Plöchl 1983, S. 135); Privileg Hl. Dreifaltigkeit, 1787, §5 (Franz II. 1822, S. 14).

211 Siehe zur Aufbewahrung der Stiftungsurkunden, zur Buchführung und Quittierung der Einnahmen und Ausgaben von Stiftererträgen und zum Abzug der Provisionen für die Kirche Statutenentwurf, 1. April 1805, unterzeichnet von 45 Gemeindegliedern, AHD, G1, F2, in: Ransmayr 2018, S. 481–498, S. 489. Als Sicherheitsmaßnahme wurden die Stiftbriefe in der Kirchenlade aufbewahrt. Jeder Gemeindevorsteher besaß einen Schlüssel zur Mitsperre, weshalb sich die Lade nur im Beisein aller Vorsteher öffnen ließ, s. ebd., S. 485.

212 Sava ordnete dementsprechend Legate über jeweils 50 fl. für den griechischen Geistlichen („εφημερίου ρωμαίων“) und für die Armen der Gemeinde des Hl. Georg an, die sich in der russischen Gesandtschaftskapelle aufhielten („εις την Μοσχοβίτικην καπέλαν“), s. Testament Sava, S. 210.

Händler Georg Haggi Nicola († 1794) vermachte als Legate seiner Gemeinde (dem Hl. Georg) 800 fl. und der Hl. Dreifaltigkeit 400 fl., ebenso Legate zwischen 25 fl. und 60 fl. für die zu den beiden Gemeinden zugehörigen Geistlichen und Kirchendienern („κανδιδανάπτας“). Martha Oikonomou ordnete ebenfalls einzelne Legate für den Hl. Georg (100 fl.), die Hl. Dreifaltigkeit (100 fl.) sowie den Geistlichen des Hl. Georg und die zwei Geistlichen der Hl. Dreifaltigkeit (zwischen 50 fl. und 100 fl.) an.²¹³ In gleich drei Fällen, Maximos Kurtovic, Georg Johann von Karajan und Konstantin Michael, wurden parithetisch Legate für beide Gemeinden über je 500 fl. angeordnet. Eventuell um die enge Bindung zur eigenen Gemeinde zum Ausdruck zu bringen, ordnete Georg Anastasio († 1809) ein Legat über 1500 fl. für die Hl. Dreifaltigkeit und nur über 500 fl. für den Hl. Georg an, außerdem Legate für seinen Beichtvater Abraham, dem Geistlichen der Hl. Dreifaltigkeit (300 fl.), und für jenen des Hl. Georg „Pappa Anthimo“ Gazis (100 fl.). Mitglieder der aromunischen Familie Curti, wie Michael Konstantin Curti († 1809) und dessen Sohn Constantin Michael Curti († 1812), vermachten ausschließlich der Hl. Dreifaltigkeit Legate.

Es begegnen auch Legate, die als Almosen an die Gemeindearmen verteilt werden sollten, etwa im Testament des 1794 verstorbenen Haggi Nicola, der für die armen Griechen („πτωχοῦς ῥωμέους“) in Wien 100 fl. anordnete, oder in den Testamenten des 1814 verstorbenen Pappa Sakellario (Armenlegat über 500 fl. W.W.) und des 1815 verstorbenen Katholiken Marco de Neve (50 fl. für die Armen der Hl. Dreifaltigkeit). Den transregionalen Horizont und die hohe Mobilität der Stifter bringen hingegen Legate zum Ausdruck, die von Wiener Testatoren für andere Einwanderergemeinden auf Habsburger Boden, etwa für die griechisch-orthodoxen Gemeinden in Triest, Pest und Semlin, angeordnet wurden.²¹⁴

Welche Stifter ordneten aber dauerhaft angelegte Stiftungen zugunsten der beiden Wiener Gemeinden oder der griechischen Schule an? Einmal wäre da eine von Demeter Pauli verordneten Seelenmessstiftung. Pauli, der Vorsteher der Georgsgemeinde gewesen war, hatte hierfür der Hl. Dreifaltigkeit 1000 fl. und dem Hl. Georg 500 fl. als Stiftungskapitale vermacht, wobei aus den Erträgen in jeder begünstigten Kirche jährlich eine Seelenmesse für ihn gelesen werden sollte. Die zu-

213 In ihrem Testament von 1795 wird ihr Name mit „Economus“ angegeben: s. Testament Economus, 1795, NÖLA, Landesfürstl. Verwaltung, Selekte, Geistl., Stiftbriefsamml., Karton 94.

214 Für die Gemeinde zum Hl. Spiridon (Triest) ordnete Demeter Sava ein Legat über 50 fl. an. Zeitlich nach der Abspaltung und Neugründung einer griechischen Gemeinde in Triest (San Niccolò dei Greci) ordnete 1800 Demeter Arseni ein Legat für diese Institution an (über 500 fl.), der aus Trebinje (Herzegovina) gebürtige Maximos Kurtovic begünstigte 1799 hingegen die im Hl. Spiridon verbliebene serbische Gemeinde mit 300 fl. Für die „neugebaute“ bzw. „neue“ Kirche Mariä Entschlafung in Pest ordneten Johann Consta 100 fl. und Martha Oikonomou 50 fl. an. Demeter Arseni vermachte der Gemeinde in Semlin 300 fl.

ständigen Behörden lehnten überraschender Weise den Antrag der griechisch-orthodoxen Gemeinden auf Genehmigung dieser Stiftung ab, mit der Begründung, dass das Stiftungskapital in keinem Verhältnis zum Stiftungszweck stehe.²¹⁵

Mit ihrem Zweck und ihrer Anlageform wurde die Stiftung Johann Ziuckas († 1815) zum Vorläufer und Prototyp vieler Stiftungen, die von Angehörigen der beiden Wiener griechischen Gemeinden im 19. Jahrhundert gegründet wurden. Ziucka vermachte der Hl. Dreifaltigkeit sein Haus (Nr. 175 auf der Schottenbastei) und wünschte,

daß ¹ten^s Mein Haus nicht veräußert, sondern unter meinem Namen fortbestehen und von den Zinsen nach Abzug der Unterhaltskosten für das Haus 1/3 dem Fonde der hiesigen Krankenhausanstalt alljährlich zugewendet, 2/3 aber an die Armen von meinen Glaubensgenossen vertheilet werden.²¹⁶

Ebenfalls wegweisend für viele spätere Stiftungen, die der griechischen Schule in Wien zugutekamen, ist jene des Unternehmers und ungarischen Großgrundbesitzers Christoph Nako de Nagy Szentmiklos (1745 – 1800). Der aus dem makedonischen Dogrian (Δοϊράνη) stammende und in den ungarischen Adel aufgenommene Nako führte eine Handelsfirma in Wien und besaß große Landgüter im Banat. Mit seinem immensen Vermögen erwarb er ein mehrstöckiges Mietzinshaus am Fleischmarkt direkt gegenüber vom Bethaus und Gemeindegebäude der Hl. Dreifaltigkeit (Abb. 5). In Pest besaß er zudem ein Palais und ein weiteres mehrstöckiges Haus.²¹⁷ In seinem Testament von 1799 ordnete Nako an, dass aus einem undefinierten Stiftungskapital jährlich 200 fl. an die griechische Schule in Wien entrichtet werden sollten, „im Fall von der griechisch nicht unirten Kirche oder derselben Bruderschaft in Wien eine ordentliche Nationalschule errichtet würde“. In seinem Kodizill von 1800 wurde diese jährlich an die Schule zu überweisende Summe auf 1000 fl. aufgestockt.²¹⁸ Nakos Stiftung bildete den Grundstock für die 1804 gegründete Schule.

Kurz nachdem die Gemeindevorsteher in der Hl. Dreifaltigkeit, auf der Grundlage der Nako'schen Stiftung, 1801 die Gründung der Schule beschlossen hatten, spendete einer von ihnen, Johann Darvar, 2000 fl. und dessen Bruder De-

²¹⁵ Testament, Pauli, 1793, S. 8, 10; vgl. Niederösterreichisches Landrecht an Hof, 28. März 1797, NÖLA, Landesfürstliche Verwaltung, Selekte, Geistliche Stiftbriefsammlung, Karton 95, Z. 1197.

²¹⁶ Testament, Ziucka, 1815, AHD, G4, F5, S. 2. Zu Häuserstiftungen s. Stassinpoulou 2016 und Saracino 2016.

²¹⁷ Zu Nako siehe Peyfuss 2003, S. 77f.; Haas 2011. Zu Nakos Versuchen, auf seinen ungarischen Landgütern bei Temeswar im Banat Baumwolle anzubauen, s. oben, S. 289.

²¹⁸ Nako, Testament, §5, Kodizill, Stiftbriefe, alle in: NÖLA, Landesfürstl. Verwalt. Selekte, Geistl. Stftbriefsamml., Karton 94.

meter Darvar 1000 fl., um die Schulgründung zu unterstützen.²¹⁹ Der Händler Michael Dimo ordnete 1803 hingegen für die Schule ein Legat über 300 fl. an. Weil aber die Gemeinde noch kein befriedigendes Konzept zur finanziellen Absicherung der Schule vorgelegt hatte, das einer staatlichen Genehmigung zur Voraussetzung gemacht worden war, konnten die angeführten Legate vorerst nicht realisiert werden. Die Schule, die bereits seit geräumiger Zeit den Unterrichtsbetrieb aufgenommen hatte, erhielt erst am 19. Mai 1804 die ersehnte Genehmigung.²²⁰ Der 1809 verstorbene Michael Konstantin Curti legierte für die Schule 400 fl., der 1812 verstorbene Constantin Nako (es könnte sich um den gleichnamigen Sohn Christoph Nakos aus erster Ehe handeln) sogar stattliche 10.000 fl. für „Kirche und Schule“ der Hl. Dreifaltigkeit. Georg Johann von Karajan veranlasste in seinem Testament von 1811 ebenfalls eine Stiftung zugunsten der griechischen Schule (Stiftungskapital: 2000 fl.). Endgültig finanziell auf festem Boden stand die Schule, als der Händler Kyriak Poliso 1811 ihr sein Haus (Nr. 794 in der Bäckerstraße) vermachte.

Erwähnt seien auch die Stiftungen für orthodoxe Gemeinden in anderen Orten der Habsburger Monarchie, deren Verwaltung von den Stiftern dennoch in die Hände der Wiener Gemeinden gelegt wurde. Sie verdeutlichen den transregionalen Charakter des Migrationsregimes. Hierzu zählen Stiftungen zugunsten der ebenfalls 1787 gegründeten Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit in Braşov (Siebenbürgen) und für die dortige griechische Schule. Solche wurden von Panajoti Haggi Nico (20.000 fl.) und von Demeter Petru (15.000 fl.) angeordnet. Beide waren Händler, deren kommerzielle Tätigkeiten in Braşov ihren Mittelpunkt hatten.

Stiftungen zugunsten karitativer und schulischer Institutionen in Wien (Armeninstitut, Allgemeines Krankenhaus, Normalschulfond, Barmherzige Brüder)

Ein drittes Feld, auf dem sich die Wiener Stifter aus den beiden griechisch-orthodoxen Gemeinden engagierten, ist die Förderung karitativer und schulischer Institutionen in Wien, die nicht zu den beiden Konfessionsgemeinden gehörten. Das Stiftungswesen und die karitative Fürsorge befanden sich Ende des 18. Jahrhunderts in Wien (und in der Habsburger Monarchie allgemein) in einer Phase des radikalen Umbruchs, der vom Staat initiiert wurde. Die dieser Gruppe zugehörigen Stiftungen eignen sich daher, um auch die Beziehung zwischen dem im josephinischen Jahr-

²¹⁹ Ransmayr 2018, S. 127. Zum Profil Demeter Darvars als Gelehrter s. unten, S. 402.

²²⁰ Schreiben der niederösterreichischen Landesregierung, 2. Juli 1803, AHD, G40, F5. Vgl. zu Dimo Matriken, HD, 1790–1857, Tod, S. 175 und Testament, 1803, WStLA, Zivilgericht, A10, Testamente, 372/1803.

zehnt völlig umgebauten Habsburgischen Staat einerseits und den griechischen Stiftern und Migranten andererseits auszuloten.

Stellungnahmen, wie jene des Ratgebers von Kaiser Franz II. Joseph Hartl aus dem Jahre 1793, die oben zitiert wurde, vermitteln den Eindruck, dass der Staat an den Stiftungen der Wiener Griechen ganz unabhängig von ihrer Zweckbestimmung interessiert war, weil durch sie große Kapitale an den Standort Wien gebunden wurden.²²¹ In einem Bericht der für das Stiftungswesen zuständigen niederösterreichischen Statthalterei an den Hof vom 28. Januar 1795 ist in Bezug auf die Stiftung Demeter Paulis davon die Rede, dass die „unaufkündliche Geldanlage“ durch solche Stiftungen „dem Staate nützlich und vorteilhaft“ sei.²²² Es gab aber auch Gegenstimmen. Weitaus negativer äußerte sich die Hofkanzlei in einem Schreiben an die Statthalterei von 1804, das die Stiftung Panajoti Haggi Nicos für die Armen in Ioannina betraf. Solche für die Ewigkeit eingerichteten Stiftungen, deren Erträge ins Ausland wanderten, erzeugten einen nicht endend wollenden Abfluss von Devisen. Aber auch diese Stiftung wurde genehmigt, was zeigt, dass die Gegenstimmen in der Minderheit waren.²²³

Um die Armen- und Krankenfürsorge effizienter zu gestalten, wurde unter Joseph II. (r. 1780–1790) der Versuch unternommen, das Stiftungswesen zu verstaatlichen. Man knüpfte hierbei an Reformen an, die bereits Maria Theresia eingeleitet hatte. Mehrere staatliche Institutionen, die Maria Theresia eingeführt hatte, beaufsichtigten das Stiftungswesen (*Stiftungshauptkasse*, *Stiftungshofkommission*, *Stiftungsbuchhaltung*). Ihnen setzte Joseph II. eine neugeschaffene *Stiftungs-Oberdirektion* zur Seite, die von der niederösterreichischen Regierung (oder Statthalterei) geleitet wurde.²²⁴ Die Stiftungen der Griechen waren den neuen staatlichen Institutionen unterworfen, die beiden Gemeinden als Stiftungsorgane ihnen gegenüber rechenschaftspflichtig. Die Reformära unter Joseph II. entpuppt sich insofern als Testfall für die ambivalente Haltung von Stiftungen gegenüber dem Staat und dessen Kontrollmacht.²²⁵

221 Siehe Zitat oben, S. 295.

222 Statthalterei an Hof, NÖLA Landesfürstl. Verwaltung, Selekte, Geistl. Stiftr. Sammlung, Karton 95, Z. 2876.

223 Hofkanzlei an Niederösterreichische Statthalterei, 18. Oktober 1804, OeStA, AVA, Kultus, AK, Akatholisch, Griechisch Orthodox, Karton 9, Fasz. „Stiftungen u. Stipendien“, fol. 2.

224 Schneider 2010, 2017. Zur Reform der Verlassenschaftsabhandlungen unter Maria Theresia Pammer 2004.

225 Sind Stiftungen auf die vom Staat garantierte Eigentums- und Rechtssicherheit einerseits angewiesen, so vermindert sich andererseits die Stiftungsbereitschaft durch die Ausweitung staatlicher regulativer Eingriffe ins Stiftungswesen. Auch daraus erklärt sich laut Borgolte die Blüte des Stiftungswesens im Mittelalter, das von politischen Ordnungen mit einem niedrigen Grad an Staatlichkeit geprägt war (Borgolte 2012, S. 79).

Orthodoxe Migranten, deren karitatives Engagement weit ins 18. Jahrhundert zurückreicht, wurden unter Joseph II. einerseits neuen bürokratischen Zwängen unterworfen. Andererseits unterstützten sie gezielt die vom Reformkaiser geschaffenen neuen Wohlfahrtsinstitutionen. Zahlreiche Testatoren ordneten Legate zugunsten der beiden Institutionen an, die in Wien das Herzstück der neuen öffentlichen Armen- und Krankenfürsorge bildeten: dem *Armeninstitut* (gegründet 1783) und dem *Allgemeinen Krankenhaus* (gegründet 1784).²²⁶ Die Gründung des Wiener *Armeninstituts*, das aus dem Kapital der von Joseph II. 1783 aufgehobenen katholischen Bruderschaften finanziert wurde – allein in Wien betraf dies 116 Bruderschaften – stellte den Anfangspunkt einer zentralisierten, staatlich überwachten Armenfürsorge dar.²²⁷

Noch aus der vorjosephinischen Ära stammte das Legat Demeter Savas (von 1769) über 150 fl. für das Wiener Armenspital („το οσπιτάλι των πτωχών εις Βιένναν“). Hiermit wurde der institutionelle Vorläufer des *Allgemeinen Krankenhauses* subventioniert: das alte Bürgerspital.²²⁸ Legate für das neugegründete *Armeninstitut* ordneten hingegen in den 1790er und 1800er Jahren Georg Haggi Nicola (400 fl.), Maximos Kurtovic (100 fl.), Christoph Nako (100 fl.), Michael Constantin Curti (100 fl.) und Konstantin Michael Curti (300 fl. W.W.) an. Legate für das *Allgemeine Krankenhaus* in Wien finden sich in dieser Zeit bei Kurtovic (50 fl.), Johann Consta (300 fl.), Michael Constantin Curti (500 fl.), Martha Oikonomou (50 fl.) und Pappa Sakellario (100 fl. W.W.). Konstantin Michael legierte 100 fl. für das ebenfalls neu errichtete Wiener Waisenhaus. Auch der unter Maria Theresia errichtete *Normalschulfond*, durch den Schulreformen finanziert wurden, wurde vielfach mit Legaten bedacht.²²⁹ Weitere Wiener Anstalten, die unterstützt wurden, waren die Krankenheilanstalt des katholischen Ordens der Barmherzigen Brüder in der Leopoldstadt und der Invalidenfond.²³⁰

226 Zur Bedeutung des Allgemeinen Krankenhauses für den Wandel der Krankenfürsorge Scheutz/Weiß 2015, S. 31–65. Die alten Spitäler, die neben der Krankenversorgung, auch die Armen- und Altenbetreuung, neben dem körperlichen Wohlbefinden der Insassen auch deren Seelenheil sowie jenes wohlthätiger Stifter beförderten, wurden zu spezialisierten Krankenheilanstalten umgebaut oder von solchen ersetzt, die „institutionelle Vielgestaltigkeit der Spitäler mit ihrer verwirrenden Vielfalt an Ordnungen stärker in eine zentralstaatliche Perspektive“ eingefügt (ebd., S. 49).

227 Der Staat zog insgesamt 799.248 fl. an Bruderschaftskapital ein; s. Scheutz 2012, S. 327; ders. 2018, S. 36.

228 Zum Wiener Bürgerspital Schirlbauer 2004; Pichlkastner 2015.

229 Kyriak Christo (100 fl.), Kurtovic (100 fl.), Constantin Michael Curti (100 fl. W.W.), Christoph Nako (50 fl.).

230 Johann Consta legierte 200 fl. für die „k.k. Kriegskasse“. Johann Ziucka legierte 5 fl. für den „hiesigen Invalidenfond“. Für die *Barmherzigen Brüder* und ihr Spital legierten Georg Haggi Nicola

Die angeführten Legate können aber nur bedingt als Manifestationen eines karitativen Engagements gedeutet werden, das auf die Wiener Wohlfahrtsanstalten fokussiert war oder sogar die josephinischen Reformen aktiv unterstützen wollte. Denn in Wien bestand für Testatoren die Pflicht, in Proportion zum Nachlassvermögen Legate für das *Armeninstitut*, das *Allgemeine Krankenhaus* und den *Normalschulfond* anzuordnen.²³¹ Die gängige Formulierung in Testamenten, dass die Testamentsvollstrecker an solche Institutionen Legate in der gesetzlich vorgeschriebenen Höhe entrichten sollten, legt nahe, dass man einer Pflicht nachkam.²³²

Manche Stifter taten jedoch eindeutig mehr, als bloß ihre gesetzlich vorgeschriebene Pflicht zu erfüllen. Hierzu zählt Kyriak Christo (mit Zunamen „Aformo“), der in seinem Testament von 1799 eine Stiftung für das *Allgemeine Krankenhaus* anordnete. Dieser Händler, der am 17. März 1799 in Wien im Alter von 68 Jahren verstorben war, hatte ein Kapital von 600 fl. hinterlassen, damit aus den jährlichen Erträgen ein Krankenhausbett für mittellose griechisch-orthodoxe Kranke bereitgestellt werde („un letto gratis per un ammalato povero della Nazione greca non unita“).²³³ Auch die großen Legate für das Armeninstitut (1000 fl.) und für die „deutsche Schule zu St. Anna“ in Wien (5000 fl.), die Constantin Nako 1811 anordnete, spiegeln mehr als bloßen Gehorsam gegenüber den staatlichen Behörden wider. Schließlich ist die Hausstiftung Johann Ziuckas (1815) zu nennen, der sein Haus an die Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit unter der Bedingung vermacht hatte, dass ein Drittel der Mieteinnahmen dem „Fond der hiesigen Krankenhausanstalt alljährlich zugewendet“ werden sollte.²³⁴

(300 fl.), Martha Oikonomou (50 fl.), Kyriak Christo (200 fl.), Constantin Michael Curti (300 fl.), Michael Dimo (100 fl.).

231 Laut dem *Universal-Briefsteller* (Wien 1824) mussten in allen „landesfürstlichen Städten“ ab einem Nachlassvermögen von 300 fl. an den *Normalschulfond* Legate entrichtet werden, die nach gesellschaftlichen und beruflichen Ständen abgestuft waren. Angehörige des „Ritter- und Handelsstandes“ mussten 2 fl. entrichten. Alle Testatoren mussten pro 100 fl. Nachlassvermögen einen halben Gulden an den „Wohltätigkeitsfond“ (*Armeninstitut*) vermachen. Das *Allgemeine Krankenhaus* musste ebenfalls, gemäß einer anderen, komplexeren Größenskala, abgestuft nach der Größe des hinterlassenen Vermögens, mit Legaten bedacht werden, s. den Abschnitt zu den Testamenten in *Universal-Briefsteller*, Wien 1824, S. 315 f; vgl. auch Pammer 2004, S. 498.

232 Im Testament von Karajan heißt es: „Die gesetzl. Quotta für Krankenhaus, Wohltätigkeit etc.“ (1811, S. 2).

233 Matriken, Hl. Dreifaltigkeit, 1790–1857, Tod, S. 173; Testament, 1799, WStLA, Zivilgericht, A10, Testamente 305/1799, S. 1; Stiftbrief, 1894, NÖLA, Allgemeine Stiftbriefsammlung. Zum Typus der Bettenstiftungen in den Wiener griechischen Gemeinden, v. a. im 19. Jahrhundert, Sourcos 2017.

234 Testament, Ziucka, 1815, S. 3.

Es ist vielleicht kein Zufall, dass die genaue Herkunft Kyriak Christos oder Johann Ziuckas unbekannt ist und dass sie ebenso wie andere Stifter, deren karitative Praktiken eine größere ‚Linientreue‘ gegenüber der staatlichen Wohlfahrtspolitik aufweisen, wie die Nakos, die Darvars, die Karajans oder Curtis, sämtlich der Hl. Dreifaltigkeit angehörten und k.k. Untertanen geworden waren. Diese stark auf das Zielterritorium Wien/Habsburger Monarchie fokussierten Stifter hatten sich in der Wiener Gesellschaft vergleichsweise stark assimiliert.

B Fromme Stiftungen? Konfessionelle Identitäten und andere Triebfedern von Stiftern und Stiftungsorganen

Im vorangegangenen Abschnitt wurden Stiftungen in ihrer Eigenschaft als Instrumente herausgestellt, durch deren karitative Zwecke und administrative Strukturen Migranten über ihren Tod hinaus verflochtene Beziehungen sowohl zum Ursprungs- als auch zum Zielterritorium ihrer Migration aufbauten. Die Stifterwillen und die Stiftungswirklichkeiten, die mit den beiden griechisch-orthodoxen Gemeinden in Wien verbunden sind, nahmen im Jahrzehnt der Französischen Revolution und der josephinischen Reformen ihre Gestalt an: Also in einem politischen Klima, in dem Religion und Konfession vermeintlich an Bedeutung verloren. Welchen Stellenwert besaß vor diesem Hintergrund das Konfessionelle? Um herauszufinden, wie stark das Stiftungswesen der Wiener Griechen konfessionell geprägt war, sollen drei Aspekte untersucht werden: 1. Die heilsökonomische Konnotation der Stiftungen, 2. deren Verbindung zur Institution der Seelenmesse, 3. ihre Einbettung in eine konfessionell geprägte Kultur des Sterbens.

Zu 1.: Die Ablehnung des katholischen Dogmas des Fegefeuers (und somit des Dogmas mit Stiftungsrelevanz schlechthin!) seitens der Orthodoxen war von zentraler Bedeutung für ihre Abgrenzung von den Katholiken.²³⁵ Mit konfessionellem Furor warnt noch 1757 der gelehrte Kleriker Evgenios Voulgaris (1716–1806), der ansonsten ein Protagonist für den Transfer aufklärerischen Gedankenguts und Schrifttums zwischen Westeuropa und den Griechen im Osmanischen Reich war, in einem offenen Brief an die serbischen Konfessionsverwandten auf Habsburger Territorium davor, der Gefahr dieser katholischen ‚Irreligie‘ zu verfallen. Das Fegefeuer („καθαρτήριο πυρ“), das von den Kirchenvätern nicht mit einem Wort

²³⁵ Ombres 1984; Hartnup 2004, S. 208 f. Die Ablehnung des Fegefeuers durch die Griechen wurde von Protestanten würdigend zur Kenntnis genommen, s. etwa beim Lutheraner Heinnecius 1711, Teil 1, S. 410.

erwähnt worden sei, habe den geldgierigen Päpsten („των φιλοχρημάτων ποντιφίκων“) mehr Gold beschert, als die Schmelzöfen aller Goldschmiede weltweit.²³⁶

Andererseits war die Existenz eines dritten (mittleren) Jenseitsortes zwischen Himmel und Hölle in der orthodoxen Theologie durchaus *common sense*, auch wenn man sich gegen die katholische Konzeption eines Fegefeuers verwehrt, und erst recht gegen die Fähigkeit des Papstes und seiner Kirche, durch Ablasshandlungen den Aufenthalt der Seelen an diesem Ort zu verkürzen. Anerkannt war ebenfalls, dass sich Gebets- und Bußleistungen, die vor dem Tod oder aber von Lebenden für die Verstorbenen vollbracht wurden, positiv auf den postmortalen Zustand und das jenseitige Gericht auswirkten.²³⁷ Ein konfessioneller Text, der unmittelbar aus dem Milieu der Wiener Stifter stammte, die *Kleine Katechese* (*Μικρά Κατήχησις*) des Demeter Darvar von 1801, die für den Schulunterricht Griechisch-Orthodoxer in den Habsburger Territorien verfasst und in der griechischen Schule in Wien verwendet wurde, befasst sich mit der Wirkung guter Werke („αγαθά έργα“) fürs Jenseits. Auch der Stellenwert des Gebets für die Seelen der Verstorbenen wird darin erörtert.²³⁸

Fromme Stiftungen folgten auch bei den Griechisch-Orthodoxen einer heilsökonomischen Logik. Sie förderten nicht nur wohltätige Zwecke, und damit ein gottgefälliges Werk, sondern der Stifter durfte als Gegengabe von den Stiftungsorganen und Stiftungsbeginünstigten Gebetsleistungen einfordern, die für ihn im Jenseits wirksam waren.²³⁹ Diese Logik verlor, weil sie in den Verdacht der ‚Werkgerechtigkeit‘ geriet, hingegen in den Konfessionen der Protestanten ihren Sinn, was zur Krise und Transformation des Stiftungswesens führte.²⁴⁰

Für zahlreiche Stifter, deren Stiftungen oben dargestellt wurden, lässt sich belegen, dass ihr Stiftungsverhalten heilsökonomisch motiviert war. In 10 Testamenten wird das Seelenheil im Zusammenhang der Stiftungen und Legate expliziert

236 Voulgaris 1757, S. 63. Zu Voulgaris Kitromilides 2013, S. 44 ff; Makridis 2008, 2011, 2018a.

237 Mogilas 1695, Teil 1, questio 65 f., S. 111–113. Vgl. Podskalsky 1988, S. 235. Zur fehlenden dogmatischen Festlegung der Kirche in Byzanz in Bezug aufs Jenseits Beck 1979; Constan 2001. Zur Konzeption des Jenseitsgerichts als Passieren von Zollstationen Hartnup 2004, S. 194 f., Afentoulidou-Leitgeb 2015; Berezhnaya/Himka 2014; Zu Ablassbriefen (*synchorochartia*) in der Orthodoxie Chrissidis 2021, S. 120 ff.

238 Darvar 1878, S. 57–59, 121; „Fr[age]. Werden Alle gleich selig [μκαριστήτος] sein? Ant[wort]. Nein, es werden verschiedene Stufen [βαθμοί] sein, nach dem Maasse, wie ein Jeder hienieden den Kampf im Glauben, in der Liebe und in guten Werken [αγαθά έργα] bestanden hat“ (ebd., 85). Es wird aus der griechisch-deutschen Ausgabe von 1878 zitiert. Bücherinventare, die von den Lehrkräften der griechischen Schule in Wien Mitte des 19. Jh. erstellt wurden, belegen den Gebrauch dieses Werks von Darvar im Unterricht, s. AHD, S3, F5.

239 Für die byzantinische Zeit hierzu Borgolte et al. 2014–2017, Bd. 2, S. 61 ff; Chitwood 2017.

240 Liermann 2002 [1963], S. 124 ff; Scheller 2005; Hahn 2007.

thematisiert.²⁴¹ Es ist dabei zu beachten, dass nur für einen Teil der Stifter überhaupt Testamente erhalten sind. Vor allem von Stiftern aus den 1780er/1790er Jahren fehlen solche oft. Manche Testatoren, wie Demeter Pauli in seinem 23 Seiten füllenden Testament von 1793, reflektierten den theologischen Sinn ihrer Wohltätigkeit und waren zuversichtlich, im Jenseits Verdienst und Vergebung zu erlangen.²⁴²

Die Thematisierung des Seelenheils in Testamenten hat zwar, ähnlich wie die gebräuchliche Anrufung Gottes oder der Dreifaltigkeit, etwas Formelhaftes und nur bedingt die Kraft eines konfessionellen Sprechaktes. Jedoch waren Testatoren aus den beiden Wiener griechischen Gemeinden nicht verpflichtet, solche soteriologischen Erwartungen auszusprechen. Andere Gemeindemitglieder unterließen dies. Zudem haben Forschungen zum Testierverhalten in der katholischen Mehrheitsgesellschaft in anderen Habsburger Territorien (Oberösterreich, Mähren) gezeigt, dass ab dem josephinischen Jahrzehnt und den durch ihn bewirkten Säkularisierungsschub Bezüge zum Jenseits und die Anordnung frommer Legate für Seelenmessen in den Testamenten spürbar zurückgingen.²⁴³ Bereits auf der Ebene des Stifterwillens ist folglich davon auszugehen, dass in den griechisch-orthodoxen Gemeinden in Wien karitative Praktiken stark an heilsökonomische Erwartungen gekoppelt waren.

Zu 2.: Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man auf die Bedeutung von Seelenmessen in der liturgischen Praxis der beiden Wiener Gemeinden und v. a. bei der Erfüllung ihrer Rolle als Stiftungsorgane blickt. In 15 der 26 für den Zeitraum bis 1815 ausgewerteten Testamente griechisch-orthodoxer Stifter werden Seelenmessen angeordnet (in den griechischsprachigen Quellen wird hierfür der Begriff „μνημόσυον“ verwendet). Für zwei weitere Stifter, deren Testamente nicht erhalten sind, belegen die Stiftbriefe, dass es ihr Wille war, dass die Stiftungsorgane Seelenmessen für sie und ihre Verwandten feiern sollten: Johann Argiri hatte gefordert, dass die Metropole in Kastoria „seiner und seines seeligen Bruders Nranzis Seele“ gedenke.²⁴⁴ Im Stiftbrief zur Stiftung von Demeter Petru liest man,

241 Folgende Testatoren äußern die Hoffnung, dass die Seele durch Legate und Stiftungen Rettung finden möge: Demeter Sava („δια μνημόσυον της ψυχής μου“), Demeter Pauli („meine Seele nicht zu vernachlässigen“), Martha Oikonomou („für meine Seele“), Christoph Nako („zum Trost meiner Armen Seele“), Maximos Kurtovic („in suffragio dell’anima mia“), Georg Anastasio („für meine Seele“), Konstantin Ziringotis („μέ τήν τοιαύτην ἐλπίδα ἀναπαύεται ἡ ψυχή μου“), Konstantin Michael („ὑπέρ ψυχικῆς σωτηρίας“), Kyriak Poliso („zum Troste meiner Seele“) und Johann Kalussi Margarit („für meine arme Seele und deren Sünden“).

242 Pauli formuliert einen Standpunkt, der freilich auch aus Sicht des katholischen Dogmas Sinn macht, und betont, „daß der Kelch des Herren voll ist, und er jedem nach Verdienst lohnet“ (Testament, 1793, S. 16).

243 Pammer 2011; Maly 2007, 2017.

244 Stiftbrief, Johann Argiri, 1802, AHD, G40, F3, S. 3.

dass der griechisch-orthodoxe Priester in Braşov aus den Stiftungserträgen jährlich 20 fl. erhalten sollte, „daß er [...] alle Jahre einmal eine Meße für ihn Stifter besonders lese“.²⁴⁵

Verschiedene Optionen und Strategien standen Stiftern zur Verfügung, um durch Seelenmessen die postmortalen Chancen auf das Seelenheil zu erhöhen. Im „Begräbnis-Paragraph“ konnten Testatoren einmal Vorsorge treffen, dass Seelenmessen unmittelbar nach ihrem Hinscheiden für sie gelesen würden.²⁴⁶ Oder aber man knüpfte Legate, die kirchlichen Institutionen oder Klerikern zugesprochen wurden, an die Bedingung, dass die Empfänger als Gegenleistung Seelenmessen für den Testator zelebrierten.²⁴⁷ Zu bedenken ist, dass kirchliche Empfänger von größeren Legaten wahrscheinlich ohnehin als Gegenleistung und als konventionelle Dienstleistung den Namen der Wohltäter im Gebet oder bei Messfeiern einschlossen, auch ohne explizite Äußerung eines solchen Wunsches. Schließlich, und das ist der aufwändigste Typus der ‚Jenseitsfürsorge‘, konnte ein größeres Kapital angelegt werden, um aus den Erträgen *sub specie aeternitatis* jährlich an festgesetzten Tagen (z.B. dem Geburts-, Namens- oder Todestag des Stifters) Seelenmessen zu zelebrieren.

Zum letztgenannten Typ zählt die komplexe Seelenmessstiftung, die Demeter Pauli in Auftrag gab. In seinem Testament von 1793 werden griechisch-orthodoxe Institutionen in Wien, im osmanischen Satellitenfürstentum der Moldau (in Iaşi) und im Osmanischen Reich (Ioannina, Athos, Jerusalem, Sinai), insgesamt neun an der Zahl, mit Stiftungskapitalen bedacht. Jede einzelne sollte jedes Jahr an einem festgesetzten Tag (an Feiertagen, am Todes- und Namenstag des Stifters) Seelenmessen für Pauli zelebrieren. Dadurch beabsichtigte der Stifter, dass sein Name auf ewig über das Kirchenjahr verteilt am Altar erklang.²⁴⁸

Zielten solche Stiftungen auf langzeitliche soteriologische Wirkungen ab, unterschieden sich andere Testatoren für eine kumulative Strategie. Sie trafen Vorkehrungen dafür, dass sie in der kritischen Phase unmittelbar nach dem Abschied aus

245 Stiftbrief, Demeter Petru, 1794, AHD, G40, F3, S. 3.

246 So heißt es im mündlichen Testament von Sakellarios: „Meine Brüder sind meine Universal-erben und haben alle in unsrer heiligen Kirche üblichen Leichkosten, Seelenmessen, memento etc. etc. zu bestreiten“ (Testament Sakellarios, 1814, §5, S. 1).

247 Zwei Beispiele dieses geläufigen Testierverhaltens seien erwähnt: Martha Oikonomou vermachte ihrem Beichtvater Joasaph in der Hl. Dreifaltigkeit 100 fl., „für meine Einsegnung und auch 40 Messen, auch damit er mich in seinem Gebeth einschließe“ (Testament, 1795, S. 1). Konstantin Michael legierte jedem Priester seiner Heimatstadt Kastoria 50 fl., damit sie gemäß dem Dogma seiner Konfession („κατά τήν τῆς ὀρθοδόξου ἡμῶν πίστεως“) Seelenmessen für ihn zelebrierten, s. Testament, 1810, S. 1.

248 Testament, Pauli, 1793, AHD, G18, F5, S. 6–10. Vgl. Saracino 2018, S. 284. Zu einer ähnlichen Seelenmessstiftung des Gemeindeggeistlichen Meletios vom Koutloumoussiou-Kloster Appendix II.

dem diesseitigen Leben möglichst viele Gebetsleistungen erhielten. So gab Martha Oikonomou bei ihrem Beichtvater in Wien Joasaph 40 Seelenmessen in Auftrag, Maximos Kurtovic wünschte, dass unmittelbar nach seinem Tod 100 Messen zelebriert würden, bei Christoph Nako sind es sogar 124; eine Praxis, die auch aus katholischen Testamenten geläufig ist.²⁴⁹

Die griechisch-orthodoxe Kirche setzte bestimmte zeitliche Fristen nach dem Todestag fest, in denen besonders intensiv der Verstorbenen gedacht werden sollte. In den ersten vierzig Tagen gab es entweder das sog. *Sarantaleitourgo* (das Zelebrieren von vierzig Messen an vierzig Tagen) oder weniger intensive Varianten, in denen ‚nur‘ am ersten, dritten, neunten und am vierzigsten Tag nach dem Todestag Seelenmessen zelebriert wurden. Danach folgten Kommemorationen gewöhnlich nach 6 Monaten, einem Jahr, zwei Jahren usw. Besondere Bedeutung kam dem vierzigsten Tag zu. An ihm entschied sich der Jenseitsort für die Seele.²⁵⁰

Der Wunsch der Stifter, auf Dauer in Seelenmessen kommemoriert zu werden, blieb nur ein Wunsch, solange er nicht im liturgischen Alltag der beiden Wiener griechischen Gemeinden zur Wirklichkeit wurde. Im Entwurf der Gemeindestatuten für die Hl. Dreifaltigkeit von 1801 werden diesbezüglich die Amtspflichten der Gemeindegeistlichen klar umschrieben: Sie sollten für alle Wohltäter der Kirche und der Schule, die ein Kapital von 1000 fl. oder mehr vermacht hatten, jährlich eine Seelenmesse zelebrieren und zudem deren Namen auf einem Diptychon anbringen, das in der Kirche sichtbar war.²⁵¹ Ein materielles Relikt dieser Praxis aus dem Hl. Georg ist ein Triptychon aus dem Jahre 1806, das die Namen (allerdings nur Vornamen, was eine Zuordnung zu bestimmten Stiftern erschwert) aller verstorbenen Wohltäter (συνδρομητές) sowie der Vorsteher (επιτρόπους) und Gründer (κτίτορες) der Gemeinde auflistet (Abb. 7).²⁵² Solche im Kirchenraum ausgestellten Objekte vereinfachten es den Geistlichen, ihren kommemorativen Verpflichtungen nachzukommen, die sich im Laufe der Zeit angehäuften, erhöhten aber auch die

249 Testament, Oikonomou, 1795, S. 1; Testament, Kurtovic, 1799, S. 1. Nako ordnete am Tag und Ort seines Begräbnisses 100 Messen sowie auf seinen ungarischen Gütern weitere 24 Messen an, s. Testament, Nako, 1799, §2, S. 1. Zur Kumulation von Gebetsleistungen für die Zeit unmittelbar nach dem Tod als katholische Form der Jenseitsfürsorge Ariès 2005, S. 225. Im Barockzeitalter wurden „europaweit im Jahr schätzungsweise insgesamt hundert Millionen Seelenmessen“ gelesen. Sie gehörten zu den „wichtigsten Ausgabeposten“ barocker Ökonomie (Hersche 2011, S. 34f.).

250 Das „*Sarantaleitourgo*“ ordneten explizit Christoph Nako, Testament, §4, S. 1f. und Demeter Pauli, Testament, 1793, S. 8, an. Vgl. zu den Fristen der Totenmemoria und zum *σαρανταλείτουργο* Steindorff 1994, S. 98–109. Zur Bedeutung des 40. Tages (in der katholischen Totenmemoria des 30. Tages) ebd., S. 100.

251 Statuten-Entwurf, von Demeter Darvar, 1801, 6. Teil, § 17, zitiert nach Ransmayr 2018, S. 462.

252 In dessen mittleren Panel wird festgehalten, dass das Verzeichnis am 30. November 1806 angelegt wurde.

Sichtbarkeit der Stifter und ihrer Stiftungen in der Gemeinde. Schließlich kamen derartige Verzeichnisse einem Versprechen des Stiftungsorgans gleich, die Beziehung zum Stifter über dessen Tod hinaus zu pflegen.

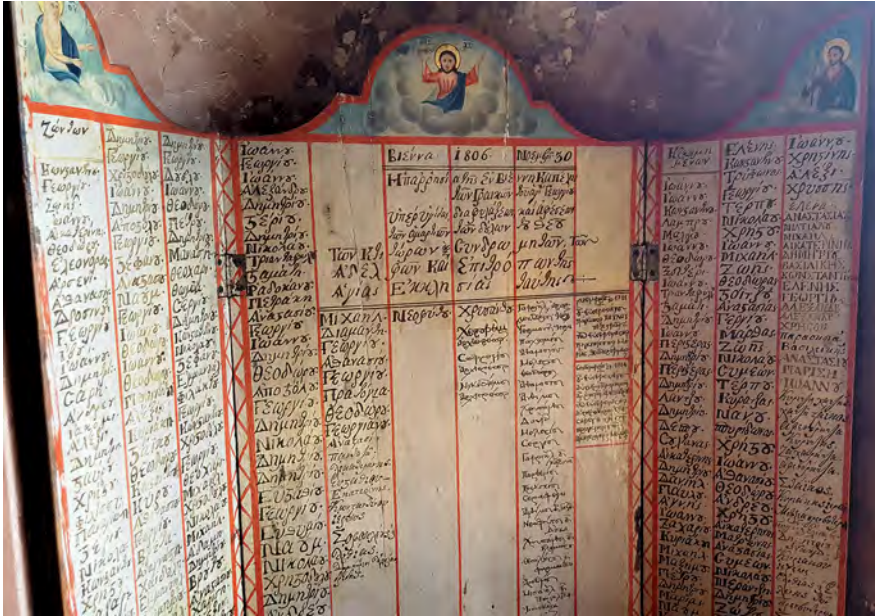


Abb. 7: Namensregister auf einem Triptychon aus der Kirche zum Hl. Georg in Wien (Foto von Nathalie Soursoy).

Zu 3.: Die konfessionelle Identität von Stiftern (und Stiftungsorganen) ist nicht nur in der Sorge um das Seelenheil und in der mit Seelenmessen verbundenen Jenseitsfürsorge greifbar. Auch in der Sorge um die Einhaltung bestimmter, mit dem Tod verbundener Bräuche wurde deren konfessionelle Zugehörigkeit auf sichtbare Weise markiert. Diese konnten das Begräbnis selbst oder die beim Begräbnis an orthodoxe Bedürftige und orthodoxe klerikale Institutionen zu verteilenden Almosen betreffen. Ein von den Stiftern häufig geäußelter Wunsch war es, nach den rituellen Vorschriften der eigenen Konfession beigesetzt zu werden.²⁵³ Weil grie-

²⁵³ Maximos Kurtovic bittet in seinem Testament (1799) darum, dass sein Leichnam begraben werde „secondo il rito della Religione greca che professo“. Der Großhändler Georg Pazzani (1810) bat hingegen seine Gattin, „mein Leichenbegängnis nach denen Gebräuchen meiner Kirche anzuordnen“. Das mit religiös-konfessionellen Stellungnahmen ansonsten sparsame Testament von Georg Johann von Karajan äußert 1811 den Wunsch, „nach meinen heiligen Religionsgebräuchen ordent-

chischen Migranten der Glaube ihrer Vorfahren gerade im Angesicht des Todes, bei der Regelung letzter Dinge und bei der Grablegung besonders am Herzen lag, nahm die Gemeinde die Funktion einer Totenbruderschaft an, was oben als Leitmerkmal der Wiener Georgskonfraternität herausgestellt worden ist. Die Sichtbarkeit von Begräbnisfeiern im öffentlichen Raum machten diese aber auch zum heiklen Moment, der Konflikte mit der katholischen Mehrheitskonfession heraufbeschwören konnte.²⁵⁴

Eine konfessionelle Identität brachten Stifter womöglich aber auch bei der Zweckbestimmung ihrer Stiftungen zum Ausdruck, wenn betont wurde, dass die ‚Endverbraucher‘ der Stiftungen unbedingt Angehörige der griechisch-orthodoxen Konfession zu sein hatten; etwa Kyriak Christou, der anordnete, dass in dem von ihm subventionierten Stiftungsbett im *Allgemeinen Krankenhaus* Patienten der „Nazione greca non unita“ behandelt werden sollten, oder Haggi Nicola, der Geld für die griechischen Armen („πρωχοῦς ῥωμέους“) stiftete. Wer zudem die griechische Schule in Wien förderte, engagierte sich für eine konfessionell ausgerichtete pädagogische Bildungseinrichtung (so wie auch katholische Schulen in Wien an der Wende zum 19. Jahrhundert zunehmend konfessionell geprägt waren).²⁵⁵ Schließlich ordneten Stifter häufig große Legate für konfessionelle Erinnerungsorte der Orthodoxie an, wie die Athos-Klöster, das Sinai-Kloster oder das Hl. Grab in Jerusalem, deren identitätsstiftende Bedeutung für die Orthodoxie unter osmanischer Herrschaft in der Frühen Neuzeit zunahm.²⁵⁶

lich beerdigt“ zu werden. Constantin Michael Curti wünschte eine Beerdigung gemäß „deren in unserer Kirche bestehenden Gebräuchen“ (Testament, Kurtovic, 1799, S. 1; Testament, Pazzani, 1810, S. 1; Testament, Karajan, 1811, S. 1; Testament Curti, 1812, S. 1).

254 Laut dem Geistlichen der dänischen Gesandtschaftskapelle in Wien kam es bei Begräbnissen von Lutheranern aus dem unteren Stand, freilich nicht bei jenen von hohen Standespersonen, dazu, „daß bei den Leichen geringer Leute die Leichenbegleiter allerhand Schimpf und Spottreden vom mutwilligen und unverständigen Pöpelvolk mit anhören, ja auch wohl manchmal mit Steinen und Koth sich bewerfen lassen müssen. Denn wenn sie sehen, daß der Sarg mit keinen Bildern der Heiligen besetzt, noch von einen Catholischen Geistlichen begleitet werde: so errathen sie es sogleich, es müsse eine Evangelische Leiche seyn“ (Chemnitz 1761, S. 34).

255 Die Lehrer der griechischen Schule hatten nicht nur konfessionelle Lehrinhalte zu vermitteln, sondern die konfessionellen Praktiken der Schüler zu überwachen (wie den Empfang der Sakramente oder die Einhaltung der Fastengebote), s. Statuten-Entwurf, Johann Darvar, 1807, 6. Kap., § 17, in: Ransmayr 2018, S. 527 Wie sich Schüler bei der Liturgie zu verhalten haben, wurde in der Katechese von Darvaris (1801, S. 19–25) vermittelt.

256 Coman 2012. Siehe die Legate für die genannten spirituellen Zentren von Demeter Sava, Demeter Pauli, dem Gemeindeggeistlichen Meletios, Maximos Kurtovic, Johann und Georg Consta im Appendix II. Für ähnliche Legate in den Testamenten der griechisch-orthodoxen Händler in Moskau und Nischyn Karras 2010, S. 446 f.

Es wäre aus mehreren Gründen unangemessen, den Aspekten des Konfessionellen und der Markierung von Konfessionsgrenzen in unserer Darstellung der Stiftungskultur aus den griechisch-orthodoxen Gemeinden in Wien das letzte Wort zu überlassen. Zum Einen stellen die mit der *Caritas* und mit dem Tod verbundenen kulturellen und gesellschaftlichen Praktiken zwei Felder dar, die präkonfessionell verwurzelt waren und transkonfessionell Ähnlichkeiten aufweisen. Trotz divergenter dogmatischer und ritueller Sinnzuschreibungen ähnelten sich in der Frühen Neuzeit in allen Konfessionen bestimmte Aspekte der Totenmemoria, des Testierens und des karitativen Engagements. Griechisch-Orthodoxe, Katholiken und Protestanten versuchten, auf ähnliche Weise, dem Augenblick des Todes (der *hora mortis*) seinen Schrecken zu nehmen, indem man durch spirituelle Vorbereitung, durch sein Testament und die darin angeordneten frommen Legate und Stiftungen (in den alten Konfessionen zudem durch Gebetsleistungen) vorsorgte.²⁵⁷ In der Rezeption des Passus von den Sieben Werken der Barmherzigkeit aus dem Matthäusevangelium (Mt, 25, 35) wurzelt auch die in allen Konfessionen verbreitete Typologie von Stiftungen (Armenstiftungen, Krankenstiftungen, Stiftungen für Gefangene und Sklaven). Das für alle Konfessionen verbindliche karitative Ziel der Wohlfahrt von Sklaven und Gefangenen, einem der Sieben Werke, bildete eine wichtige Voraussetzung für das Migrationsregime der Almosenfahrer, die sich im Alten Reich für die Befreiung von christlichen Sklaven engagierten.²⁵⁸

Es fehlt auch nicht an Beispielen griechisch-orthodoxer Stifter, die bewusst Bedürftige aus den anderen Konfessionen in Wien in den Blick nahmen, und zwar nicht trotz, sondern gerade wegen deren konfessioneller Alterität. Die Witwe des epirotischen Händlers Demeter Poschar Maria Poschar, geb. Plusch († 1804), die vermutlich Katholikin war, legierte nicht nur 10 fl. an die Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit, sondern ebenfalls an die „Kirche zu Mariahülfe ein Kapital von hundert Gulden, damit von den Interessen für mich jährlich seelige Messen gelesen werden.“²⁵⁹ Demeter Sava vermachte 50 fl. der Domkirche von St. Stephan und Kyriak

257 Siehe etwa die Thematisierung der „letzten Stunde“ und die Vorkehrungen, die hierfür in Testamenten getroffen wurden, in den Testamenten von Pauli, 1793, S. 1; Oikonomou 1795, S. 1; Johann Consta, 1801, S. 1; Dimo, 1803, S. 1. Vgl. Ariès 2005, S. 20 ff. und Herzog/Hollweg 2007. Zum Testament als „Rettungsring“ an der Schwelle zwischen Diesseits und Jenseits Ariès ebd., S. 249.

258 Wohlgermerkt existierten auch im Islam und konkret in der osmanischen Kultur der Wohltätigkeit Konzepte, die jenem der Sieben Werke ähneln oder zumindest funktionsäquivalent sein konnten. Die Wohltätigkeit für Arme, Kranke, Waisen, Sklaven war auch im Koran verankert, s. am Beispiel der Krankenversorgung Shefer-Mossensohn 2002, S. 101 ff, 110 f. Auch die Befreiung von Sklaven gilt im Koran (9, 60; 2, 177; 76, 8–9) als gottgefällige Tat. Die Speisung der Armen in den als staatliche Stiftungen konstituierten Armenküchen (*imarets*) galt als wichtige Grundlage politischer Legitimation des Sultans und seiner Familie (Singer 2002).

259 Testament, 1804, S. 2; vgl. zu Maria Poschar auch unten, S. 392f.

Poliso „zur Austheilung an Arme in Wien des griechischen Ritus hundert Gulden, und an Arme des lateinischen Ritus ebenfalls hundert Gulden“. ²⁶⁰ Vor allem Stifter, die mit dem stark multikonfessionell geprägten Ungarn in Kontakt gestanden hatten, zeigten sich besonders empfänglich für ein interkonfessionelles karitatives Engagement und für eine Annäherung der Konfessionen; so der ungarische Adelige und Großgrundbesitzer Christoph Nako oder der orthodoxe Geistliche aus Győr (Raab) Athanas Szekeres, der vor seinem Lebensende zum katholischen Glauben konvertierte, dennoch die Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit zum Testamentsvollstrecker auswählte. ²⁶¹

Aber auch dezidiert nichtreligiöse Triebfedern kommen bei der Gründung der untersuchten Stiftungen zum Vorschein. Hierzu zählten juristische Streitigkeiten mit Handelspartnern, Erbschaftsstreitigkeiten oder schlichtweg der Umstand, seinen letzten Willen aufsetzen zu müssen, ohne über direkte Erben oder enge Verwandte zu verfügen. So erfahren wir aus der Urkunde zur Stiftung des Händlers Christoph Constantin von 1785, dass ihm nach dem Tod seines Vaters Hadschi Londa Christoph aus dem väterlichen Erbe neben seinem eigenen Drittel auch jener seiner verstorbenen Schwester zugesprochen worden sei, was aber von seinem Schwager gerichtlich angefochten wurde. Constantin hatte es deshalb als ehrenhaften Ausgang des Konflikts aufgefasst, dass aus diesem Kapital (3.333 fl.), falls es ihm vom Gericht zugesprochen werden sollte, eine Stiftung für die Schule von Argyrokastro errichtet werde. Der Rechtsstreit hatte sich in Wien zugetragen, wo sich auch das Nachlassvermögen seines Vaters befand, der vermutlich dort als Händler tätig gewesen war. ²⁶² Der Kreter Konstantin Ziringotis forderte hingegen in seinem Testament von 1809 die ausstehende Summe über 1900 fl. von einem Handelspartner namens Georg Rusti (Γεώργιος Ρούστης) ein, der offensichtlich diese Schuldforderung nicht anerkannte und deshalb vom Testator mit Flüchen und Verwünschungen belegt wird. Ziringotis wollte das Geld, um das sie sich stritten,

260 Sava, Testament, 1769, S. 210; Poliso, Testament, 1811, S. 1.

261 Nako verordnete für seinen Todestag sowohl 100 Seelenmessen, die von griechisch-orthodoxen Geistlichen, als auch 100 Messen, die von katholischen Geistlichen für ihn gelesen werden sollten, s. Testament, 1799, S. 1. „Weiters vermache ich einer jeden katholischen, griechisch nicht unirten und protestantischen Kirche auf meinen Gütern insbesondere Einhundert Gulden“ (ebd.). Man erfährt in seinem Testament auch, dass auf seinen Gütern „geborne Sachsen“ siedelten“ (ebd., S. 3). Aus der Stiftung von Athanasius Szekeres sollten arme Mädchen „ohne Unterschied der Nation“ mit einem Heiratsgut ausgestattet werden, und zwar im Zweijahresturnus: Zwei Jahre sollten griechisch-orthodoxe Mädchen versorgt werden, dann zwei Jahre katholische Mädchen, schließlich im dritten Zweijahresintervall ein Mädchen von „Calvins“ und eines von „Luthers Partey“ (s. Testament 1793, S. 5 und Stiftbrief 189, NÖLA, Allgemeine Stiftbriefsammlung sowie die Abschrift in AEG, AB, Akt 136).

262 Christoph, Stiftbrief, 1785, S. 3.

ebenfalls für karitative Zwecke verwendet wissen.²⁶³ Georg Consta wiederum klagt in einem Brief an die Georgsbruderschaft, die er als Stiftungsorgan einsetzte, über den Umstand, in seinem letzten Willen keine blutsverwandten Erben benennen zu können.²⁶⁴

Die Unsicherheit des eigenen Vermögens konnte ebenfalls den Anlass dafür geben, eine Stiftung im Habsburger Territorium anzuordnen. Manche Stifter, die im Osmanischen Reich wohnhaft waren und ihre Stiftungen mittels Vertrauenspersonen aus den beiden orthodoxen Gemeinden Wiens errichten ließen, brachten ihr Kapital noch zu Lebzeiten außer Landes, weil sie im Habsburger Reich eine größere Rechts- und Eigentumssicherheit erwarteten.²⁶⁵

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Stiftungen der Wiener Griechen, die ab dem späten 18. Jahrhundert gegründet wurden, eine starke religiös-konfessionelle Signatur aufweisen. Diese Signatur der Wohltätigkeit wurde jedoch nicht zur trennenden Kraft, sondern ermöglichte den Migranten flexible Aushandlungen und Selbstdarstellungen zwischen den Konfessionskulturen des Ursprungs- und Zielorts. Über Generationen hinweg konnten die Stifter, bei denen es sich in unserem Untersuchungszeitraum meist um Migranten der ersten oder zweiten Generation handelte, durch Stiftungen auf gesellschaftlich sichtbare Weise Kompromisse zwischen diesen Kulturen eingehen; etwa die Loyalität gegenüber dem Kaiser untermauern, den prekären Status in Wien als ‚Nicht-Unierte‘ und ‚Akatholiken‘ abmildern sowie gleichzeitig Loyalität gegenüber der Konfession und der Kultur am Ursprungsort manifestieren. Dies erhöhte die Attraktivität von Stiftungen zusätzlich zu den soteriologischen ‚Zinsen‘, die das Stiftungskapital potentiell auf ewig abzuwerfen versprach.

263 Ziringoti, Testament, 1809, S. 1.

264 „όλοι η άνθρωποι φυσικά θέλουν όχι μόνων ζώντας να οικονομούνται καλά τα πραγματά τους, αλλά και μετά τον θανατόν τους, και εις εκείνους οπού έχουν τέκνα και κληρονόμους των τούτο είναι ευκολότερον εις δε τους ακλήρους και ατέκνους – οι ως εγώ, τούτο είναι δυσκολότατον“ (Georg Consta, 1802, AHD, G18, F7, S. 2). Vgl. zu kinderlosen Witwen als Stifterinnen in den Wiener griechischen Gemeinden im 19. Jahrhundert Saracino 2016.

265 Zu dieser Strategie von Stiftern aus Ioannina, die vor oder nach ihrem Tod willkürliche Eingriffe in ihren Besitz seitens der Regierung Ali Paschas befürchteten, Saracino 2018b, S. 295f. Siehe die Betonung der Rechts- und Eigentumssicherheit in den Habsburger Landen in einer Supplik der Georgsgemeinde von 1800 oben, S. 15.

4 Familienstrukturen und Heiratsverhalten der Griechisch-Orthodoxen in Wien

Im vorliegenden Abschnitt sollen die Familienstrukturen und das Heiratsverhalten dargestellt werden, so wie sie für die Griechisch-Orthodoxen in Wien im ausgehenden 18. Jahrhundert typisch waren. Ein Schwerpunkt soll dabei auf konfessionellen Mischehen liegen – ein Aspekt, der in der Forschung zu den Griechisch-Orthodoxen aus dem Osmanischen Reich, die in die Habsburger Lande migrierten, bisher wenig beachtet wurde.²⁶⁶ Wie die Forschungen zu gemischtkonfessionellen Eheschließungen im Alten Reich herausgestellt haben, stellte die Ehe eine gesellschaftliche Institution dar, die sowohl für die Konfessionalisierung wie für den interkonfessionellen Austausch, für die Festlegung von konfessionellen Grenzen wie für deren Aufweichen und Durchlässigkeit, eine wichtige Rolle spielte.²⁶⁷ Inwiefern dies auch für griechisch-orthodoxe Zuwanderer als Angehörige des Migrationsregimes der Händler zutrifft, soll nun untersucht werden.

A Heiratsverhalten und Mischehen

Wie Vasso Seirinidou festgestellt hat, handelte es sich bei der Niederlassung griechisch-orthodoxer Migranten in Wien und den von ihnen gegründeten Konfessionsgemeinden um eine stark von Männern dominierte Welt. Zumindest für das 18. Jahrhundert sprechen die Quellen hier eine deutliche Sprache. Die Anzahl von Frauen war unter den Wiener Griechen, gemäß einem für berufsbedingte Zuwanderergemeinschaften typischen Muster, zunächst sehr gering, da die Migranten entweder ihre Familien im Ursprungsort zurückgelassen hatten oder aber beabsichtigten, erst nach der Rückkehr ins Osmanische Reich eine Familie zu gründen.²⁶⁸ Nicht wenige entschieden sich für das „selbstgewählte Zölibat“, so Angela Falcettas Bezeichnung für das reservierte Heiratsverhalten griechisch-orthodoxer

²⁶⁶ Zur geringen Zahl von Mischehen unter den Griechisch-Orthodoxen in Triest Katsiardi-Hering 1986, S. 129.

²⁶⁷ Smolinsky 1995; Cristellon 2012; dies. 2013; Freist 2017.

²⁶⁸ Seirinidou 1997, S. 19; dies. 2011, S. 242–245; Schmidbauer 1980. Unter den in der Konskription von 1766/67 befragten 82 Griechisch-Orthodoxen gaben 37 an, unverheiratet zu sein, 4 gaben an, verwitwet zu sein, bei 3 finden sich keine Angaben zum Familienstand. 38 Personen waren verheiratet, wobei lediglich 5 Männer ihre Familien bei sich in Wien hatten (Ransmayr 2018, S. 249 f.). Auch die Erfassung des Familienstandes der 300 Gemeindemitglieder des Hl. Georgs in einer Liste von 1808 bestätigt dieses Bild, da der Anteil der Unverheirateten nachwievor dominiert. Allerdings tauchen in diesem Dokument mehr Ehefrauen (nämlich 23) auf, die in Wien wohnhaft waren (Saracino 2016, S. 327 f.; Ransmayr 2018, S. 251 f.).

Händler im Freihafen von Livorno.²⁶⁹ Konskriptionen, die von den Behörden in Ungarn (z. B. in Miskolc) durchgeführt wurden, zeigen für das Jahr 1770 eine ähnliche überproportionale Präsenz unverheirateter Männer in den dortigen griechisch-orthodoxen Gemeinden.²⁷⁰

Im 19. Jahrhundert zeichnet sich dann eine Konsolidierung der Familienstrukturen ab, was auch daran ablesbar ist, dass die Anzahl weiblicher Stifter (v. a. Witwen) aus den beiden Wiener griechischen Gemeinden stark zunahm. Finden wir in der Gruppe von Stiftern aus der Zeitspanne von 1769 bis 1815, die uns im vorangegangenen Abschnitt interessiert haben, lediglich zwei Frauen (Martha Oikonomou und Maria Poschar), so sind es in der Zeit von 1815 bis 1918 immerhin 26.²⁷¹ Seirinidou ist beizupflichten, wenn sie davor warnt, die Muster im Heiratsverhalten der Griechen in Wien (hohe Anzahl Lediger, hoher Altersunterschied zwischen Ehepartnern) auf kulturelle Ursachen zurückzuführen. Die Ehelosigkeit oder die erst spät erfolgte Eheschließung war vielmehr beruflich bedingt und auf die hochgradige Mobilität dieser größtenteils als Fern- und Großhändler tätigen Migranten zurückzuführen. Die Anzahl Unverheirateter war nicht zufällig unter den Mitgliedern des Hl. Georg, die osmanische Untertanen waren, weitaus höher, als in der Hl. Dreifaltigkeit, der Gemeinde habsburgischer Untertanen. Letztere waren vermutlich assimilationswilliger und im Heiratsverhalten flexibler. Mit Annahme der k.k. Untertanenschaft waren sie zudem gesetzlich verpflichtet, im Osmanischen Reich zurückgelassene Ehepartner und Kinder nach Wien zu holen.²⁷²

Da im 18. Jahrhundert in den beiden Wiener griechisch-orthodoxen Gemeinden nur wenige konfessionelle Mischehen dokumentiert sind, scheinen deren Angehörige zumindest in dieser Zeitspanne vorwiegend endogamen Heiratsstrategien gefolgt zu sein. Auch Vergleichsstudien legen dies nahe: Für Triest und Livorno ist im 18. Jahrhundert ebenfalls ein überwiegend endogames Heiratsverhalten in den dortigen griechisch-orthodoxen Händlergemeinden festgestellt worden. Falcettas Befunde zu den unierten griechischen Gemeinden in Süditalien zeigen hingegen,

269 Falcetta 2016, S. 82. Falcetta betont, dass die Angehörigen der griechisch-orthodoxen Gemeinde in Livorno im 18. Jahrhundert ein strikt endogames Heiratsverhalten entwickelten und als Folge ein Mangel an Heiratsoptionen existierte. Zur Ehelosigkeit als Lebensmodell von Händlern und Handlungsbediensteten in der griechischen Gemeinde in Amsterdam Tsampika-Lampitsi 2021. Auch deutsche Händler in Venedig waren meist unverheiratet und gründeten erst nach der Rückmigration Familien Ressel 2021, S. 229.

270 Laut Mantouvalos (2012, S. 131) waren von 55 Befragten 37 ledig, 17 verheiratet und 2 verwitwet.

271 Saracino 2016. Die dort erfassten 26 Frauen aus den beiden Wiener Gemeinden waren teils osmanische Migrantinnen erster und zweiter Generation, teils keine Migrantinnen, teils Töchter aus Mischehen.

272 Siehe anhand der Auswertung der Verlassenschaftsakte griechischer Handelsmänner in Wien aus der Zeit zwischen 1780 und 1850 Seirinidou 2011, S. 244f.

dass Ehen mit Angehörigen der katholischen Mehrheitskonfession dort sehr ge­läufig waren.²⁷³ Endogam zu heiraten, also Vermählungen mit konfessionsverwandten Frauen oder sogar solchen aus der eigenen Herkunftsregion anzustreben, war nicht bloß konfessionell sinnvoll. Eheschließungen (wie Taufpatenschaften) festigten im Binnenraum des Migrationsregimes die Bande zu Handelspartnern oder konkurrierenden Unternehmern.²⁷⁴

Die Ehe zwischen dem thessalotischen Händler Demeter Arseni († 1800) und der aus Kozani (Makedonien) stammenden Martha Oikonomou († 1795) kann als Beispiel gelten, wie Ehen genutzt wurden, um die Kooperation zwischen unterschiedlichen Händlergruppen aus verschiedenen osmanischen Herkunftsregionen zu festigen.²⁷⁵ Der Stifter und Händler Maximos Kurtovic († 1799), der aus Trebinje in Herzegowina stammte und im Vorstand des Hl. Georg die Interessen der slawischen Händler vertrat, verheiratete seine Tochter (Maria) mit einem Angehörigen der in Wien kommerziell tätigen Familie Manussi, die aus Siatista in Makedonien kam. Die Heirat festigte die Bindung zwischen zwei dynamischen osmanischen Handelsräumen, dem Nahe Dubrovnik/Ragusa gelegenen Trebinje und der makedonischen Hochebene.²⁷⁶ Eheschließungen waren auch vorteilhaft, um Beziehungen zu griechisch-orthodoxe Händlern an anderen Standorten im Habsburger Reich zu festigen (wie Triest oder Pest). Der ebenfalls aus Kozani stammende und in Wien wohnhafte Georg Johann von Karajan (1743–1813) ehelichte 1801 in zweiter Ehe Soitza Domnanda, die Tochter eines griechisch-orthodoxen Geschäftsmannes in Triest, die zu diesem Zeitpunkt 17 Jahre alt war. In erster Ehe war Karajan mit der Schwester Martha Oikonomou, Peristera, verheiratet gewesen, die jedoch am 2. Februar 1799 in Wien kinderlos verstorben war.²⁷⁷ Soitza Domnanda, die ihrem über 40 Jahre älteren Ehemann 7 Kinder schenkte, verließ ihn nach neunjähriger

273 Katsiardi-Hering 1986, S. 129; dies. 1995; Grenet 2010, S. 123–125, 147f.; Falcetta 2016, S. 82f.

274 Auch orthodoxe Händler in Leipzig festigten kommerzielle Bündnisse durch Hochzeiten, auch transregional durch Eheschließungen mit Mitgliedern von Wiener Händlerfamilien, s. Suppé 2003, S. 35.

275 Martha war die Schwester der in Wien und Triest Handelshäuser unterhaltenden Händler Demeter, Alexios und Charisios Oikonomou. Zur Firma der Brüder Oikonomou Seirinidou 2011, S. 125, 212, 246. Laut den Matriken der Hl. Dreifaltigkeit verstarb Martha Oikonomou am 10. Februar 1795 und war eine verheiratete Arseni („μάρθα αρσενή του Ικονομ[ου]“, 47 χρονών, υπανδρέμεν[η]), s. Matriken, HD, 1790–1857, Tod, S. 172. Im Testament benutzt sie jedoch ihren Mädchennamen. Efstratiadis (1912, S. 85) erwähnt für das Jahr 1797 eine „Μάρθα Αρσενίου (εκ Κοζάνης)“ als Stifterin von 100 fl. für den Hl. Georg.

276 Testament, 22. Oktober 1798, WStLA, Zivilgericht, A 10, 449/1801. Zur Familie Manussi Laios 1982.

277 Familienalbum von Zoe Reininghaus-Karajan, Sammlung Angelina Fritsche-Karajan, ca. 1912, S. 24.

Ehe, weshalb sie von Karajan enterbt wurde.²⁷⁸ Sie kehrte nach dessen Tod 1813 nach Wien zurück und kümmerte sich (gegen den letzten Willen ihres Mannes) um die gemeinsamen Kinder.

Wenden wir uns nun den exogamen, gemischtkonfessionellen Ehen zu, die vermutlich von Anfang an im Migrationsregime osmanischer Griechen angesichts mangelnder endogamer Heiratsoptionen notwendig waren. Mischehen gab es bereits vor der Toleranzpolitik Josephs II., wie die Konskription von 1766/67 zeigt, in der zwei Befragte, „Constantin Dambtscho“ (Nr. 32) und „Michael Vretta Suban“ (Nr. 33), beide aus Moschopolis gebürtig, angaben, dem griechisch nicht unierten Bekenntnis anzugehören, jedoch mit katholischen Frauen verheiratet zu sein.²⁷⁹ Beide hatten sich in Wien niedergelassen und nahmen später die habsburgische Untertanschaft an. Dambtscho war der erste Grieche in Wien, der dort Immobilienbesitz erwerben konnte (und zwar das Haus Nr. 762 in der Unteren Bäckerstraße).

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts hatten dann auch zahlreiche Mitglieder der Gemeinde zum Hl. Georg mit einheimischen Katholikinnen Ehen geschlossen. Durch die Eheschließung nahmen diese die osmanische Untertanenschaft ihrer Ehemänner an. Soviel offenbart das Register von 1808 der Angehörigen im Hl. Georg, das in eigenen Spalten die Konfession und den Geburtsort der Aufgelisteten anführt. 39 Personen aus der 300 Personen umfassenden Liste waren im Habsburger Territorium geboren (Niederösterreich, Böhmen, Steiermark, Ungarn). Unter ihnen waren vermutlich viele Migranten der zweiten Generation. Abgesehen davon finden sich auch 13 katholische Konfessionsangehörige (allesamt Frauen) aufgelistet. Bei 7 von ihnen handelte es sich um Ehefrauen „griechischer Handelsmänner“, eine war die Ehefrau des Kirchendieners Demeter Bey, eine war Gattin des „Kirschnermeisters“ Demeter Wassili aus Kozani. Die verbleibenden vier Frauen waren minderjährige Töchter aus Ehen mit Griechen, die gemäß josephinischem Toleranzpatent die Konfession ihrer Mutter annehmen mussten.²⁸⁰ (Tabelle 6)

278 Heiratsvertrag zwischen dem Bräutigam und den Eltern der Braut vom 28. September 1801, WStLA, Merkantilgericht, A3, Firmenakten 1 K126: Karajan Georg Johann, fol. 1. Soitza Domnanda wird in Karajans Testament von 1811 enterbt, weil sie „die eheliche Eintracht gestört, und mich in meinem vorgerückten Alter sammt Kindern, am 21. April 1810, treulos und ohne mindester Ursache verlassen hat, folglich hiedurch den heil. Schwur, den sie am Fuße des Altars gethan, gebrochen hat“ (Testament, 1811, §7). Hierdurch verlor Soitza ihren Anspruch auf ein Witwenlegat über 15.000 fl., das im Ehekontrakt von 1801 festgelegt worden war.

279 Dambtscho war „graecis ritus non unitorum, verheürath, und mit seinem Weib und Kindern, welche alle Römisch Catholisch wären derzeit allhier ansässig“. Vretta Suban war „graecis ritus non unitorum, verheürathet und derzeit mit Weib und Kindern, welch alle Catholisch wären, hier ansässig“ (Enepekidis 1959, S. 17).

280 Register der Namen Aller hier befindlichen Griechen, welche Türkische Unterthanen sind, AHG, G7, F 18.

Tabelle 6: Übersicht über die katholischen Ehefrauen von Griechisch-Orthodoxen in der Georgsge-
meinde.

	Name	Alter	Geburtsort	Familiensituation
1.	Theresia Buri	35	Langenlois bei Krems a. d. Donau	Gattin von Constantin Buri, 54, geboren in Ioanina
2.	Theresia Buri	5	Wien	Tochter
3.	Sophia Buri	4	Wien	Tochter
4.	Susana Drosel	37	St. Pölten	Gattin des Demeter Wassili, 56, geboren in Kozani
5.	Sophia Basili	o. A.	Wien	Gattin von Alexander Basili, 48, geboren in Argyrokastro
6.	Sophia Alexander	1	Wien	Tochter
7.	Theresia Zellio	28	Riedberg (Steiermark)	Gattin von Anastas P. Zellio, 39, geboren in Argyrokastro
8.	Josephine Zellio	30	Münchengrätz (Böhmen)	Gattin von Spiridon Zellio, 30, geboren in Argyrokastro
9.	Elisabeth Zellio	14	Wien	Tochter
10.	Antonia Dimo	25	Wien	Gattin von Demeter Sissi Dimo, 34, geboren in Wanitza
11.	Barbara Bora	25	Wien	Gattin von Apostolo Bora, 37, geboren in Zagora
12.	Marianna Bey	40	Wien	Gattin von Demeter Bey, 51, geboren in Ambelakia
13.	Theresia Werussi	37	Wien	Gattin des Hayduli Werussi, 50, geboren in Ambelakia

Auch unter den Stiftern, die im vorangegangenen Kapitel untersucht wurden, finden sich Beispiele konfessioneller Mischehen. So war der Unternehmer und ungarische Gutsbesitzer Christoph Nako de Nagy Szentmiklos († 1800), aus Dojrani in Makedonien gebürtig, mit der Katholikin Elisabeth von Heiligenthal verheiratet.²⁸¹ Die Stifterin Maria Poschar († 1804), eine geborene Plusch und vermutlich Katho-

281 Testament Nako, 1799, §11.

likin, war hingegen die Gattin des griechischen Handelsmannes Demeter Poschar. Die Ehe wurde 1791 geschlossen.²⁸² Maria Poschar, die nicht aus Wien stammt, war in zweiter Ehe mit Poschar verheiratet.²⁸³

Eine im Hinblick auf die Wahrnehmung gemischtkonfessioneller Ehen aufschlussreiche Stellungnahme findet sich im Testament des Gemeindevorstehers der Hl. Dreifaltigkeit Stergio Nikolides von Pindo aus dem Jahre 1844. Pindo war der Schwiegersohn der gerade erwähnten Maria Poschar. Er warnt seinen Sohn und Erben, eine gemischtkonfessionelle Ehe einzugehen. Die Erfahrung habe gezeigt, dass dies nur Ärger und Ungemach mit sich bringe. Ob Pindo hier an seine Ehe mit Constantina, einer geborenen Poschar, denkt oder an jene seiner Schwiegereltern oder aber anderer Gemeindeglieder, muss dabei offen bleiben:

Meinen innigst geliebten Sohn Joh. Nicolides v. Pindo welcher mir stets mit kindlicher Ergebenheit Folge geleistet hat, ertheile ich den väter[lichen]. Rath im Falle er sich eine Gattin wählet, eine solche zu wählen, die derselben Religion zugethan ist, in welcher er selbst getauft u[nd] erzogen worden ist, weil ich die vielfältige leidige Erfahrung machte, das [sic.] gemischte Ehen, gerade der Relig[ions]. Verschiedenheit der beiden Eheheile wegen, weder in ehelicher noch in älterlicher Beziehung glückliche Ehen gewesen sind.²⁸⁴

Was die rechtliche Grundlage für konfessionelle Mischehen anbelangt, brachte das Toleranzedikt von 1781 eine Zäsur, die auch positive Auswirkungen für die Griechisch-Orthodoxen hatte. So wurde im Art. 6 des Toleranzediktes die Lockerung der bis dahin geltenden Vorschrift festgelegt, dass die nichtkatholische Eheperson vor der Trauung Reverse abschließen musste, in der sie sich dazu verpflichtete, der katholischen Eheperson die freie Religionsausübung zu gewährleisten, die gemeinsamen Kinder im katholischen Glauben zu erziehen und nach Möglichkeit selber zu konvertieren. Der Wortlaut des Passus zeigt aber, dass die neue Vorschrift vor allem die Mischehen zwischen Katholiken und Protestanten betraf, die aus

282 Zu Demeter Poschars Handelsfirma siehe *Allgemeiner Handelstands-Kalender für das Jahr 1792*, Wien 1792 S. 83f. Er verstarb am 23. April 1799, s. Matriken, AHD, Tod, 1790–1857, S. 5. Im Verlassenschaftsakt des gemeinsamen Sohns von Demeter und Maria Poschar findet sich auch ein Zeugnis, das bestätigt, dass Maria Plusch die eheliche Tochter des aus Grabova in Albanien stämmigen Násto Grabovan war, der der „griechisch nicht unirten Religion“ angehörte und nach seiner Immigration in Wien das Bürgerrecht erworben und den Namen Ignatz Plusch angenommen hatte (stammt der Nachname von dessen Ehefrau?), s. Zeugnis, 17. Dezember 1840, WStLA, Zivilgericht, Verlassenschaftsabhandl., 4285/1840, Alexander Poschar.

283 Testament, 1804, WStLA, Zivilgericht, A10, Testamente 233/1804, §5. Sie vermachte ihrer Schwester Anna „mein ganzes Bett samt blauer Decke, welches ich bei meiner Verheiratung nach Wien gebracht habe“ (§8). Im Testament erwähnt sie ihre Stiefsöhne Johann und Anastasius Poschar (§6).

284 Testament Pindo, 1843, AHD, G40, F5, § 13. Constantina war die Schwester Alexander Pochsars.

kirchenrechtlicher und konfessionspolitischer Sicht für Katholiken heikler waren. Das Toleranzedikt legte den Modus fest, dass die Kinder aus Mischehen mit katholischen Vätern ausnahmslos katholisch aufzuziehen, hingegen Kinder aus Mischehen mit „akatholischen“ Vätern (etwa „bey einem protestantischen Vater und katholischen Mutter“) je nach Geschlecht die Konfession ihrer Eltern annehmen mussten.²⁸⁵

Eine per Hofdekret vom 10. Mai 1784 beschlossene Regelung sah zudem vor, dass zur zusätzlichen Erschwerung von Mischehen, ebenso wie von Ehen zwischen ‚Akatholiken‘, diese im katholischen Pfarrsprengel der Eheleute drei Mal öffentlich anzukündigen waren.²⁸⁶ Der katholische Pfarrer musste danach den Dispens erteilen, wie es etwa der Geistliche der Paulanerkirche in Wieden bei Wien für Zacharias Kalamanakis aus Ioannina und Cecilia Schmekalin, seinem „Pfarrkind“, tat. Da von den Brautleuten alle Vorschriften eingehalten worden waren, konnte einer Trauung vor dem griechischen Geistlichen nichts mehr im Wege stehen. Die Hochzeit wurde am 28. Oktober 1789 in der Georgskapelle zelebriert.²⁸⁷

Die Forschung hat gezeigt, dass die katholische Kirche bis ca. Mitte des 18. Jahrhunderts de jure die Schließung von Mischehen mit Protestanten nicht duldete (wobei sie, wenn sie einmal geschlossen waren, oftmals als gültig erachtet und pragmatisch gehandhabt wurden). Auf dem Konzil von Trient waren 1563 im Dekret Tametsi rechtliche Voraussetzungen formuliert worden, die Mischehen erschweren sollten, etwa dass Eheleute stets vor einem katholischen Geistlichen und im Beisein von katholischen Zeugen getraut werden mussten.²⁸⁸ Mischehen waren im kanonischen Recht nicht vorgesehen. In gemischtkonfessionellen Territorien wurde jedoch angesichts der Situation alltäglichen Zusammenlebens von dieser kirchenrechtlich rigiden Position oft de facto abgewichen. Gerade in solchen Territorien stellte es das geringere Übel dar, wenn Mischehen ermöglicht und Dispense erteilt wurden (etwa wenn man befürchten musste, dass die Brautleute sich sonst von einem nichtkatholischen Geistlichen trauen ließen). Zudem blieb die Hoffnung, durch den Einfluss des katholischen Ehepartners und durch Reverse, den nicht-

285 Joseph II. 2006 [1781], §6, S. 429.

286 Druckschrift des Zirkulars zum Hofdekret vom 10. Mai 1784, AHG, K5, F24.

287 „von dem allhiesigen bei der nicht unirten griechischen Religions-Kirche rechtmässig aufgestellten griechischen Seelsorger ehelich zusammengegeben, und getrauet werden mögen, doch mit dem ausdrücklichen Vorbehalte, welcher in daß dasige Trauungsprotokoll ordnungsgemässig einzuschalten, daß die Kinder weiblichen Geschlechts in der Römisch Katholischen Religion erzogen werden müssen“ (Dispens von Franz Cautes (?), Pfarrer „zu den Heil: Schutz Engeln an der Wiedn“, 9. November 1789 n. St., AHG, K5, F24). Die Trauung fand am 28. Oktober 1789 a. St. im Hl. Georg statt, s. Matriken, AHG, Trauung, 1778–1844, S. 4.

288 Freist 2017, S. 42 ff.; vgl. Cristellon 2012.

katholischen Teil zu konvertieren. Die zuvor in einer rechtlichen Grauzone existierende Mischehe wurde mit Art. 6 des josephinischen Toleranzediktes legalisiert.²⁸⁹

In seinem 1761 veröffentlichten Bericht über den Zustand der Lutheraner in Wien gibt der lutherische Geistliche der dänischen Gesandtschaftskapelle Johann Hieronymus Chemnitz Auskunft darüber, wie zwanzig Jahre vor dem Toleranzedikt in Wien im Hinblick auf Mischehen mit Protestanten verfahren wurde. So sei es für ihn streng verboten gewesen, selbst lutherische Brautpaare zu trauen, außer wenn es sich um solche handelte, die durch ihre diplomatische Funktion (als Angehörige der dänischen Gesandtschaft) oder ihr politisches Amt (etwa als Angehörige des Reichshofrats) besondere Privilegien und einen Sonderstatus genossen. Alle anderen lutherischen Gemeindeangehörigen („und wenn es auch die größten, reichsten und vornehmsten wären“) mussten sich von katholischen Geistlichen trauen lassen, weshalb Chemnitz in seiner Amtszeit von fünfeinhalb Jahren erst 15 Trauungen zelebriert hatte.²⁹⁰ Chemnitz berichtet, wie er einmal in der Vorstadt einem lutherischen Goldschmied, der im Sterben lag und mit einer Katholikin verheiratet war und dessen Kinder katholisch waren, das Abendmahl brachte. Er begab sich damit außerhalb der Schutzzone der dänischen Gesandtschaftskapelle. Dort konnte er beobachten, wie sich Kapuzinermönche noch am Sterbebett bemühten, dem Sterbenden eine Bekehrung abzurufen.²⁹¹

Was die Praktiken der Eheschließung anbelangt, ist jedoch davor zu warnen, die Schwierigkeiten der Protestanten in Wien auf die Griechisch-Orthodoxen zu übertragen, auch wenn es aufgrund des Mangels an Quellen für die Zeit vor 1781 nicht möglich ist, sich ein präzises Bild zu den Griechen zu machen. Im erhaltenen Trauungsregister der Georgsgemeinde, das erst im Jahr 1778 einsetzt, sind nur wenige und zudem stets Eheschließungen belegt, die zwischen Griechisch-Orthodoxen geschlossen wurden.²⁹² Von zwei Fällen, in denen es vor der josephinischen

289 Zum Pragmatismus im Umgang mit gemischtkonfessionellen Ehen am Beispiel des Fürstbistums Osnabrück Freist 2017, S. 189–238. Falcetta (2016, S. 120 f.) erwähnt Mischehen, die im süditalienischen Barletta 1742 in Anwesenheit katholischer und orthodoxer Kleriker nach dem griechischen Ritus geschlossen wurden.

290 Chemnitz 1761, S. 28. Der Reichshofrat in Wien setzte sich gemäß Westfälischem Friedensvertrag (§52 IPO) auch aus Räten protestantischer Konfession zusammen, denen ein fester Proporz zustand.

291 Ebd., S. 26 f. Zur lutherischen Gemeinde Wiens in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts Steiner 2021.

292 Zeitlich vor dem Toleranzedikt sind zwei Eheschließungen vermerkt: am 23. Juli 1778 zwischen „Δημήτριος Τζετήρη“ und „Αννά Δημητρίου Αργύρη“, beide aus Moschopolis stammend, am 9. Februar 1780 zwischen „Πούλιος Δρόλλια“ und „Αννα Γρηγοράκη“ aus Triest; s. Matriken, HG, Trauung, 1778–1843, S. 3.

Wende zu gemischtkonfessionellen Ehen kam (Dambtscho, Vretta Suban) und die vermutlich vor einem katholischen Geistlichen geschlossen wurden, war bereits die Rede. Später vermitteln dann die Statuten der 1787 gegründeten Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit den Eindruck, dass es für Mischehen eine klare rechtliche Handhabe gab. Deren Geistliche mussten sich, bevor sie eine Hochzeit mit fremdkonfessionellem Part zelebrierten (gewöhnlich zwischen Griechen und Katholikinnen), vom Konsistorium die Erlaubnis einholen.²⁹³ Etwas ganz anderes war es, wenn Katholikinnen zum griechisch-orthodoxen Glauben konvertierten, was in einem Fall aus der Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit belegt ist. Auch nach der Wende der josephinischen Toleranzpolitik barg dies ein erhebliches Konfliktpotential und führte dazu, dass sich die höchsten Organe der geistlichen und weltlichen Obrigkeit direkt einschalteten.

B Die Konversion Franziska Seitlebens für ihre Eheschließung mit Demeter Oeconomus und die Reaktionen der geistlichen und weltlichen Obrigkeit (1795)

Ungefähr im Dezember 1794 hatte die gerade einmal 15 Jahre alte Katholikin Franziska Seitleben zusammen mit ihren Eltern den Entschluss gefasst, den griechisch-orthodoxen Handelsmann Demeter Oikonoumou (auch Oeconomus) zu heiraten und hierfür das Bekenntnis ihres zukünftigen Ehemannes anzunehmen. Als diesbezüglich eine Beschwerde des Kardinals von Wien Christoph Anton von Migazzi (1714–1803) an die niederösterreichische Regierung einging, befand sie sich bereits seit zwei Wochen im katechetischen Unterricht bei ihrem katholischen Pfarrer, der in solchen Fällen vorgesehen war und darauf abzielte, die Konversionswilligen von ihrem Vorhaben abzubringen. In einem Bericht der Hofkanzlei für Kaiser Franz II., der auf die Beschwerde des Kardinals reagierte, heißt es, dass es der Wille ihres Bräutigams gewesen sei, dass sie konvertieren sollte.²⁹⁴

²⁹³ „Να μη στεφανώνωσι κανέναν εκ των Αδελφών με ετερόθρυσκον κόρην χωρίς γράμμα του Κονιστορίου των ετερόθρησκων“ (Statutenentwurf, 1801, Kap. Z, §15, Ransmayr 2018, S. 462).

²⁹⁴ Bericht der Hofkanzlei, 16. Januar 1795, OeStA, AVA, Alter Kultus, Griechisch-orthodoxer Kultus, Karton 11: Franziska Seitleben, fol. 5. Laut dem Bericht waren bei der Sitzung, aus dem dieses Dokument hervorging, gegenwärtig: Graf von Kollowrat (als oberster „Direktorialminister“), Graf von Rottenhann (als „Direktorialhofkanzler“), Freiherr von Degelmann (als „Direktorial Vizepräsident“) sowie die Hofräte und Freiherren von Bolza, von Hertelli, von Koller, von Greiner-Resen, von Krippl, von Semsey, von Moheri, von Oßwalder, von Fechtig sowie Graf von Kollaredo. Abwesend waren: der Hofrat Freiherr von Birkenstock und der niederösterreichische Regierungsrat Graf von Pergen.

Franziska Seitleben war die Tochter des Wundarztes und Stabschirurgen Johann Seitleben (gest. 1797), sonst ist über sie nichts bekannt.²⁹⁵ Größere Bekanntheit erlangte der Bräutigam, Demeter Oikonomou (ca. 1763–1806), der zusammen mit seinen Brüdern eine Handelsfirma mit Sitz in Wien und Triest unterhielt. Seine historisch folgenreichste Tat vollbrachte Demeter, der habsburgischer Untertan war, während eines Aufenthaltes in Triest im Dezember 1797, als er den Habsburger Behörden den griechischen Revolutionär Rigas Pheraios (1757–1798) anzeigte. Pheraios war ein Anhänger der Französischen Revolution und Vorreiter des griechischen Unabhängigkeitskampfes, zu dessen Symbolfigur er werden sollte. Er setzte sich für die Schaffung einer demokratischen Föderation auf dem Balkan ein, die sich vom Osmanischen Reich abspalten sollte. In Triest hatte er zur Umsetzung seiner politischen Umsturzpläne Anhänger und Geld gesammelt. Auf Oikonomous Anzeige hin wurde Rigas verhaftet und an die osmanischen Behörden in Belgrad ausgeliefert, wo er auf grausame Weise hingerichtet wurde.²⁹⁶ Oikonomous Testament, das er anlässlich einer bevorstehenden Geschäftsreise nach Iasi und Konstantinopel 1801 aufsetzte, weist keine besonders starke konfessionelle Signatur auf, noch stiftete er hierin für die orthodoxen Gemeinden Wiens.²⁹⁷

Auf außergewöhnliche Weise wird die Braut Demeters, Franziska Seitleben, im oberwähnten Bericht der Hofkommission beschrieben. Die Hofkommission musste sich mit der Beschwerde des Kardinals auseinandersetzen und u. a. über die Frage urteilen, ob das Mädchen „Verstandesreife“ besaß und „religionsmündig“ war. Die Fünfzehnjährige sei im Stande gewesen, die ökumenischen Konzile sowie theologische Lehrschriften darzulegen und zu zitieren:

Daß aber die Tochter Seitlebens, die im 16. Jahre ist, das Unterscheidungs-Vermögen besitze, davon sey Regierung bei der Kommißion, die mit ihr gehalten wurde, überzeugt worden. Dieses Mädchen hätte dabey eine nicht gemeine Ausbildung ihres Verstandes verrathen, mit vieler Bestimmtheit und Deutlichkeit sich geäußert und gezeigt, daß sie mit der altgriechischen Religion, mit dem Unterschied zwischen dieser und der katholischen sehr bewandert sey: sie habe gezeigt, daß sie die Konzilien, auf welchen die Angelegenheiten der Altgriechen entschieden wurden, die Verordnungen und Schriften der römischen Päbste, und anderer Schriftsteller in diesem Falle viel gelesen habe, so daß es nach Meinung der Regierung keine so leichte Sache seyn dürfte, daß Mädchen von ihren irrigen Meinungen abzubringen, in die sie sich mit vieler Anstrengung einstudiret habe.²⁹⁸

295 Siehe Todesanzeige für Johann Seitleben in *Wiener Zeitung*, Samstag, 10. Juni 1797, S. 1681.

296 Zur Rolle Oikonomous bei der Verhaftung des Rigas und seinen Beweggründen Katsiardi-Hering 1999. Demeter Oikonomou starb am 1. April 1806 im Alter von 43 Jahren (Matriken HD, Tod, 1790–1857, S. 176).

297 Testament, 1801, WStLA, Zivilgericht, A 10, Testamente, 307/1806: Demeter Oeconomus.

298 Bericht der Hofkanzlei, 16. Januar 1795, fol. 4. Die Feststellung der ‚Religionsmündigkeit‘ spielte kirchenrechtlich bei Fragen der Konversion eine zentrale Rolle, s. Freist 2017, S. 174 ff.

Im besagten Bericht kommt auch die mäßigende Haltung der niederösterreichischen Regierung in der Angelegenheit deutlich zum Vorschein, die die Position Kardinal Migazzi scharf kritisierte. Migazzi hatte, wegen der angeblich altersbedingt noch mangelhaften Urteilsfähigkeit des Mädchens, den Stillstand des Verfahrens und eine Festlegung des Mindestalters für Konversionen auf 24 Jahre erwirken wollen. Falls dem jedoch nicht stattgegeben würde, hatte der Kardinal mindestens verlangt, dass das betreffende Mädchen abgeschirmt vom Einfluss ihrer Eltern und ihres Bräutigams 6 Wochen zum Katechismus in ein Nonnenkloster gegeben werde. Als oberster Hirte hatte er der Regierung gedroht, dass sonst „das Seelenheil diesen, und manchen anderen dieses reizende Beispiel folgenden Personen für ewig verloren“ gehen würde.²⁹⁹ Ein Einwand der niederösterreichischen Regierung gegen den Plan, die junge Seitleben ins Kloster zu schicken, lautete, dass sie dort mit ihrer „Beredsamkeit und Wärme, mit der sie die Irrlehre vertheidiget, wohl gar manche Zweifel in den zarten Seelen der Zöglinge des Klosters hervorbringen würde“.³⁰⁰ Man traute der Jugendlichen also viel zu.

Die Reaktionen der weltlichen Obrigkeit auf die Intervention des Kardinals fielen unterschiedlich aus. Die niederösterreichische Regierung hatte die Sache an den Hof weitergeleitet, jedoch dafür votiert, dem Einspruch der Kirchenleitung nicht stattzugeben und sich an die Vorschriften der „Toleranzgesetzgebung“ zu halten. Der begonnene Religionsunterricht sollte wie gehabt fortgesetzt, dann aber der Konversion keine Hindernisse mehr in den Weg gestellt werden. In der Hofkanzlei wiederum war man zu keinem einheitlichen Votum gelangt. Migazzis Einfluss schlug hier scheinbar stärker ins Gewicht. Die Majoritätsmeinung (der sich mit Ausnahme von zwei Mitgliedern alle angeschlossen hatten) war, dass den Forderungen des Kardinals stattzugeben sei. Die lediglich vom Vizepräsidenten Freiherr von Degelmann und dem Hofrat Freiherr von Oßwalder vertretene minoritäre Meinung schloss sich hingegen der niederösterreichischen Regierung an,

daß ohne alle Abänderung bei den Toleranz-Vorschriften schon zu bleiben, und der Religions-Unterricht auf die noch übrigen 4. Wochen ihr bloß in dem Hause ihrer Aeltern zu ertheilen wäre, die Abgebung in ein anderes Kosthaus, oder gar in ein Kloster würde nur ein unnöthiges Aufsehen verursachen, ohne viel nutzen, da dieses Mädchen von dem geringen Unterschiede der griechischen von der lateinischen Kirche schon so gut unterrichtet, und für ihre vortheilhafte Heirath sehr eingenommen ist.³⁰¹

299 Bericht der Hofkanzlei, fol. 2.

300 Ebd., fol. 5.

301 Ebd., fol. 8. Im Gutachten der Kommission wird auch die Motivation der Eltern Seitlebens angesprochen, denen „an der vortheilhaften Verheirathung ihrer Tochter gar viel gelegen zu seyn scheint“ (ebd., fo. 7).

Die letzte Entscheidungsbefugnis lag bei Franz II., der der Minderheitenposition Degelmans und Oßwalders folgte, weshalb das Konversionsverfahren unverändert fortgesetzt werden konnte. Einmal mehr hielt ein Habsburger Kaiser, der letzte Kaiser des Heiligen Römischen Reiches, seine schützende Hand über die griechisch-orthodoxe Minderheit.³⁰²

Die Ehematriken der Hl. Dreifaltigkeit überliefern das (aus Sicht der Brautleute) glückliche Ende der Geschichte von der Konversion Franziska Seitlebens. Der Gemeindegeistliche Joasaph vermerkte am 2. April 1795 die Trauung des Demeter Oikonomou und seiner Braut „Θεοφανώ νεοφωτιστή“ (Theophanou Neofotisti). Hinter diesem Namen verbirgt sich die besagte Konvertitin. Franziska Seitleben hatte den auf ihre Konversion anspielenden Namen Theophano („die von Gott Erleuchtete“) als neuen Vornamen angenommen und wird im Eintrag der Ehematriken mit dem Adjektiv „νεοφωτιστή“ (also „die Neuerleuchtete“) charakterisiert, einer typischen Bezeichnung für Konvertiten. Oikonomou spricht seine Frau in seinem Testament hingegen als „Theofano Seitleben“ an.³⁰³

302 Im Bericht wird das Votum des Kaisers notiert: „Ich genehmige das Einrathen des 2ten Vice-Präsidenten, und der ihm beigetretenen Stimme, jedoch wäre dem Kardinal aufzutragen, der übertreten wollenden Seitleben einen wohlgeübten und gelehrten Geistlichen zu ihrem Unterrichts zu bestimmen. Franz m[anu] p[ropria]“ (ebd.).

303 Vgl. Matriken, HD, Tod, 1790–1857, S. 101 und Testament Oikonomou, 1801, WStLA, Zivilgericht, A 10, Testamente, 307/1806, fol. 3. Seitleben wird hierin eine üppige Witwenrente von jährlich 2000 fl. zugesichert.

Kap. III Wissenstransfer – Händler als Wissensträger und Wissensübermittler

Das Thema des Wissenstransfers drängt sich bei der Auswertung der Quellen zu jenen Migranten, die als Händler und Geschäftsleute tätig waren, nicht so stark auf, wie im Falle der orthodoxen Kleriker (und seltener Laien) auf Almosenfahrt oder der Studenten an Universitäten, die in den Archiven Spuren hinterlassen haben. Hängt dies damit zusammen, dass die Figur des Händlers weniger zur Rolle des Wissensmediators und v. a. des Mediators von nichtökonomischem Wissen prädisponiert ist? Diesen Schluss zu ziehen wäre voreilig. Zwar begegnet kein Beispiel, wo einzelne Händler von Gelehrten der Einwanderungsgesellschaft in intensive Kolloquien involviert wurden, um als Wissensquellen genutzt zu werden; oder gar von ihnen gefordert wurde, kurze oder längere schriftliche Stellungnahmen über bestimmte Sachfragen abzuliefern (z. B. über dogmatische oder philologische Fragen). Dies waren, wie wir gesehen haben, typische epistemische Verfahren, mit denen man mithilfe von Almosenfahrern und Studenten Wissen zu generieren versuchte. Dafür erzeugten die griechischen Handelsniederlassungen als Ganzes ein fruchtbares Milieu und einen attraktiven Kommunikationsraum, der von Gelehrten aufgesucht wurde, um Wissen zu sammeln. Dies lässt sich auch sehr gut anhand der von griechisch-orthodoxen Handelsmännern in Wien erschaffenen Handelsnetzwerke und Konfessionsgemeinden dokumentieren.¹

Im Migrationsregime der Händler finden sich einige Personen, die für die Gelehrsamkeit durchaus viel Geld und Zeit investierten. In den Leitungsgremien der beiden Wiener Gemeinden und unter den Testatoren und Stiftern aus ihren Reihen, deren karitatives Engagement oben untersucht wurde, begegnen Personen, deren Betätigungsfelder zwischen dem Kommerz und dem Dasein als Gelehrte changierten. Dies hängt einerseits damit zusammen, dass sich Wien in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und gerade im Kontext des Milieus der dortigen ‚griechischen Handelsmänner‘ zu einem Zentrum des Drucks neugriechischer Bücher und neugriechischer Zeitungen entwickelte. In Wien erschien in den 1790er Jahren die erste griechischsprachige Zeitung (*Ephimeris*), die dort vorrangig für die grie-

¹ Die Händlernetzwerke in Marseille waren ein fruchtbares Milieu, aus dem der Orientalist und Antiquar Nicolas Fabri de Peiresc (1580–1637) Wissen aus dem ‚Orient‘ bezog. Händler waren Protagonisten seines „mediterranen Kommunikationsnetzwerks“ und sind von Miller als „agents of scholarship“ gedeutet worden (Miller 2015, Kap. 11 und 31). „Historians of ideas [...] have tended not to focus on merchants, while economic historians for their part have rarely been interested in merchants as intellectual figures“ (ebd., S. 338).

chischen Siedlungsgebiete im Osmanischen Reich produziert wurde.² Die Anwesenheit griechischsprachiger Migranten war hier ein Standortvorteil, ähnlich wie bereits vorher Venedig, das bedeutendste Zentrum des griechischen Buchdrucks ab dem 16. Jahrhundert, von der Anwesenheit griechischer Zuwanderer und der dortigen griechischen Gemeinde (San Nicola dei Greci) profitiert hatte.³ Die Angehörigen der von Fernhändlern dominierten Wiener Migrantengemeinde „extended their experience in commerce to book publishing, aspiring to address several ethnic and linguistic communities of the Orthodox denomination in the Habsburg and in the Ottoman empires“.⁴ Die Entwicklung des neugriechischen Verlagswesens in Wien profitierte von der Liberalisierung des Buchmarktes unter Joseph II. Der Lehrer der griechischen Schule in Wien Eugen Zomarides beschreibt das von griechischen Händlern, Buchdruckern, Gelehrten und Journalisten geprägte Milieu der Buchproduktion. Mit Bezug auf die editorischen Projekte der griechischen Gelehrten Dukas, Gazis und Koumas feiert er Wien als intellektuelles Zentrum des neuen Griechenlands:

In Wien hatte Neophytos Dukas den Thukydides, den Arrian und den Dio Chrysostomos herausgegeben, Kumas seine Weltgeschichte und Anthimos Gazis das erste grosse griechische Wörterbuch und die erste griechische Zeitschrift, den Gelehrten Merkur, in welchem er mit den besten der Nation [...] den heilsamen Einfluss der Kultur und Aufklärung verkündete, die Befreiung Griechenlands auf geistigem Gebiet vorbereitend. In Wien finden wir auch die ersten Anfänge der griechischen Journalistik.⁵

Mit auflagenstarken Sachbüchern, v. a. mit Lexika, Kalendern, medizinischen Ratgebern oder Schulliteratur, ließ sich in der Gründerzeit des neugriechischen Buch- und Bildungswesens aber auch viel Geld verdienen. Demeter Pauli aus Ioannina, ein kapitalstarker Händler und Stifter der größten Stiftung, die von den Wiener griechisch-orthodoxen Gemeinden verwaltet wurde, versuchte sich auch in der Vermarktung von Sachliteratur. Er finanzierte etwa die Edition eines dreisprachigen Lexikons (Italienisch-Französisch-Neugriechisch), das 1790 in Wien gedruckt wurde.⁶ Der Berliner Aufklärer Friedrich Nicolai (1733–1811) wandte sich 1802 an den

2 Zur Bedeutung Wiens als Markt und Verlagsort neugriechischer Bücher und Zeitungen im 18. Jahrhundert und zu den zwei griechischen Verlagshäusern in Wien, des Georgios Vendotis aus Zakynthos und der Gebrüder Poulios aus Siatista, die in den 1790er Jahren ihren Betrieb starteten, Turczynski 1959, S. 117f.; Bontas 1989; Staikos 1995; Kotsifos 2008; Polioudakis 2008, S. 121–129.

3 Piccione 2021.

4 Stassinopoulou 2012, S. 168.

5 Zomarides, unveröffentlichtes Manuskript, ca. 1910–1916, zitiert nach Ransmayr 2018, S. 709.

6 Das Lexikon wurde von Georgios Vendotis kompiliert und bei Baumeister gedruckt, s. Vendotis 1790; vgl. Legrand 1928, S. 509f.; Kigka 2015, S. 937ff.

Wiener Orientalisten Franz Karl Alter, um an ein Exemplar dieses Lexikons zu kommen. Da das Lexikon aber vorrangig für den Buchmarkt im Osmanischen Reich bestimmt war, konnte Alter kein Exemplar für ihn auftreiben.⁷ Johann Emanuel († 1798), Gemeindevorsteher im Hl. Georg und als Importeur von Wolle und Baumwolle aus dem Osmanischen Reich im Wert von jährlich 150.000 fl. tätig, hat nicht bloß mit seiner Stiftung für die Schule in Kastoria (20.000 fl.) bildungsgeschichtlich Spuren hinterlassen, sondern auch als Herausgeber arithmetischer Traktate, die in Wien gedruckt wurden.⁸ Emanuel war des Lateinischen mächtig und war in Pest und Wien universitären Studien nachgegangen. Seine 1797 gedruckte Arithmetik fokussierte den praktischen Nutzen der Mathematik für den Händlerberuf.⁹

Ein weiterer Stifter aus Kastoria, Konstantin Michael († 1814), der für die dortigen Armen letztwillig ein Stiftungskapital von 10.000 fl. bereitstellte, war nicht bloß ausgebildeter Mediziner, sondern Übersetzer und Herausgeber medizinischer und diätologischer Traktate. Charakteristisch für den entstehenden neugriechischen Buchmarkt und dessen Vermittlung von Texten westeuropäischer Autoren an die osmanischen Griechen ist etwa Michaels Übersetzung von Samuel Auguste Tissots *Essai Sur les Maladies des Gens du Monde* (1770).¹⁰ Der Schweizer Arzt Tissot war auch Autor einer erfolgreichen Abhandlung über die gesundheitswidrigen Folgen der Onanie, die 1777 absatzstark in neugriechischer Übersetzung in Venedig herausgegeben wurde.¹¹ Michael vermachte der Schule in Kastoria zudem seine, wie anzunehmen ist, reichhaltige Bibliothek.¹² Eine weitere einflussreiche Persönlichkeit in Wien, die zwischen den Welten der Gelehrsamkeit und des Handels changierte, ist Dimitrios Darvaris (1757–1824) (oder in der verdeutschten Variante Demeter Darvar); ein Polygraph und einflussreicher Gelehrter der neugriechischen Aufklärung. Darvaris stammte aus einer Händlerfamilie aus Kleisura, die zunächst an der habsburgisch-osmanischen Grenze in Semlin aktiv war und später ihren Schwerpunkt nach Wien verlagerte, wo sie auch großen Einfluss auf die Leitungs-

7 Siehe zur betreffenden Korrespondenz zwischen Nicolai und Alter Chatzipanagiotti-Sangmeister 2005, S. 292.

8 Zu Johann Emanuel s. Efstratiadis 1912, S. 72f.; Enepekidis 1959, S. 37 und oben.

9 *ΣΤΟΙΧΕΙΩΝ ΤΗΣ ΑΡΙΘΜΗΤΙΚΗΣ ΔΟΚΙΜΙΟΝ* υπό Ιωάννου Εμμανουήλ του Καστοριανού, Wien: A. Pichler 1797; vgl. Staikos 1995, Nr. 95, S. 306. In der Einleitung heißt es zum Nutzen der Mathematik für den Händlerberuf: „Ἡ μεγάλη ωφέλεια, τὴν ὁποίαν προξενεῖ ἡ Αριθμητικὴ εἰς κάθε ἐπάγγελμα, καὶ μάλιστα εἰς τὸ τῶν πραγματευτῶν“ (ebd., S. 2). Im Appendix dieses Werkes ist eine Übersicht über die Währungseinheiten der wichtigsten europäischen Städte enthalten (ebd., S. 275–292). Vgl. Zaviras 1872, S. 370.

10 Michail 1785, vgl. Legrand 1928, S. 441.

11 Polioudakis 2008, S. 121.

12 So heißt es in seinem Testament: „Τὰ βιβλία μου νά σταλθῶσιν ὅλα μέχρι ἑνός εἰς τὸ σχολεῖον τῆς πατρίδος μου Καστοριάς“ (Testament, 3. Mai 1810, AHG, G31, F15, S. 1); vgl. Zaviras 1872, S. 411f.

gremien der Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit gewann. Darvaris hatte von 1780 bis 1785 in Halle und Leipzig studiert. Er machte nicht nur mit seinen auf Neugriechisch verfassten populären Handbüchern schulpädagogischen, ethischen und religiösen Inhalts viel Geld. Auch in einem Kernbereich der Geschäfte, auf denen sich die griechischen Handelsmänner spezialisiert hatten, war er aktiv, nämlich im Textilverhandlung. Darvaris' Brüder waren Händler und Bankiers – das Vermögen seines Bruders Markos wurde auf 1 Million fl. geschätzt – und auch Darvaris als gelehrter Familienspross beteiligte sich an ihren Geschäften.¹³

Den vier erwähnten Personen (Pauli, Emanuel, Michael, Darvaris) aus dem späten 18. Jahrhundert, die sowohl im Rahmen einer Gelehrten- als auch bei der Erforschung der griechisch-orthodoxen Händlernetze in Wien zu berücksichtigen wären, ließen sich auch Beispiele aus der Frühphase der Georgsbruderschaft hinzufügen. Man denke an Georgios Trapezuntios, dem Gemeindevorsteher und Anführer der Konfraternität im Streit mit dem serbischen Metropoliten von Karlowitz Mojsije Petrović.¹⁴ Als Trapezuntios in den späten 1720er Jahren in Wien für die Interessen seiner Glaubensgenossen eintrat, blickte er auf eine lange Karriere als Hofarzt des 1713 gestürzten Fürsten der Walachei Konstantin Brankovan zurück und wurde auch unter der Regierung seines Nachfolgers (Nikolaos Mavrokordatos) am Bukarester Hof in wissenschaftliche und bucheditorische Projekte eingespannt. Des Griechischen und Lateinischen kundig, trat er dem im Vergleich zu ihm angeblich ungebildeten Metropoliten Petrović mit dem Habitus und Selbstvertrauen eines *philosophos* entgegen.¹⁵ Trapezuntios ließ sich aber auch am 1. Juli 1723 vom sog. ‚Konstantinsorden‘ in Wien für sich selbst und seine drei Brüder Privilegien ausstellen, die ihm das Recht zur Betätigung im Handel verbrieften.¹⁶ Es ist eine Eigenheit des Migrationsregimes der Händler, dass Gelehrten- und Händlerdasein oft verschränkt sind.

Das Kommunikationsnetzwerk, das sich in der Niederlassung griechisch-orthodoxer Migranten in Wien entwickelte, avancierte im voranschreitenden 18. Jahrhundert und beginnenden 19. Jahrhundert zum wichtigen Bezugspunkt für

¹³ Zu Darvaris Tampaki 2004; Seirinidou 2013. Zu seinen Studienaufenthalten in Leipzig und Halle Tambaki, ebd., 141. Zu den kommerziellen Tätigkeiten seiner Familie und zu seinen Geschäften Stoianovich 1960, S. 302 und zu der von ihm 1795 in Wien gegründeten Musselin-Druckerei Seirinidou 2011, S. 152f. Darvaris ist vermutlich Verfasser des Entwurfs für die Statuten der Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit von 1801. Ferner ist belegt, dass er 1801/1802 Lehrer der griechischen Schule war; s. Ransmayr 2018, S. 122–128.

¹⁴ Zur Rolle von Trapezuntios in der Gründungsgeschichte der Georgsgemeinde in Wien siehe oben, S. 318f.

¹⁵ Vgl. oben, S. 319.

¹⁶ Gastgeber 2018, S. 360.

griechische Gelehrte und deren kulturelle und schriftstellerische Produktion. Unter ihnen spielten auch orthodoxe Geistliche eine wesentliche Rolle, wie beispielsweise Evgenios Voulgaris (1716–1806), Nikiphoros Theotokis (1731–1800), Daniil Philippidis (1750–1832), Grigorios Konstantas (1758–1844) oder Anthimos Gazis (1758–1828); letzterer war ab 1796 der Gemeindegeistliche im Hl. Georg. Die epistemische Attraktivität des beschriebenen kulturellen Milieus, das im Herzen Wiens, im ‚Griechenviertel‘, entstand, wurde aber auch von den Gelehrten und Obrigkeiten der Einwanderungsgesellschaft schnell erkannt und genutzt.

Dass dieses Milieu von der Wiener ‚Orientalistik‘ als Brücke zum Wissen über die Sprachen und Kulturen der Bevölkerungen im Osmanischen Reich ‚entdeckt‘ wurde, hängt auch mit der Gründung der *Orientalischen Akademie* in Wien im Jahre 1754 zusammen und mit der damit verbundenen Bündelung wissenschaftlicher Kompetenzen und Interessen.¹⁷ Die Gründung dieser Institution unter Maria Theresia ging auf die Anregung von Staatskanzler Kaunitz zurück, der von 1750 bis 1753 Botschafter in Paris gewesen war und das dortige, noch unter Colbert gegründete orientalische Spracheninstitut zum Vorbild erkoren hatte. Die Akademie löste eine ältere Institution ab, das sog. ‚Sprach-Knaben-Institut‘, das seit dem 17. Jahrhundert Bestandteil des kaiserlichen diplomatischen Körpers in Konstantinopel war. Im ‚Sprach-Knaben-Institut‘ erwarben junge Eleven aus Familien von Stand Sprach- und Ortskenntnisse und wurden auf spätere Staatsdienste vorbereitet, um als Experten zum Osmanischen Reich im Gesandtschaftswesen oder am Wiener Hof aktiv zu werden.¹⁸

Die Zielstellungen der *Orientalischen Akademie* knüpften an jene des ‚Sprach-Knaben-Instituts‘ an, sollten diese aber effizienter umsetzen. Mit den Worten des Jesuitenpaters und ersten Direktors Joseph Franz (1704–1776) bestand der Zweck darin, „die vielfache Gränz-Orter gegen Türckei, fürnemlich aber das eigene, und das Türckische Hof-Lager, Wienn und Constantinopel mit tauglichen, und getreuen Dolmetschen zu versehen“.¹⁹ Neben dem Türkischen, dem Französischen, der

17 Joukova 2004; Petritsch 2004; Do Paço 2015, S. 57–64. Do Paço betont, dass die Gründung der Akademie eine Zäsur darstellte, weil die Sammlung von Wissen zum Osmanischen Reich nun nicht mehr die Prerogative von Privatgelehrten war, sondern in die Hände einer staatlichen Institution gelegt wurde, ebd., S. 57, 61.

18 Vier Sprachknaben, die 1644 von Ferdinand III. der habsburgischen Gesandtschaft an die Hohe Pforte mitgegeben worden waren, wurden vom Griechen Panagiotis Nikusios unterrichtet, der damals für die Habsburger Gesandtschaft als Dragoman tätig war; s. Hering 1994, S. 146f., 154f.

19 Franz, *Erste Schrift welche ich in Anfang des Monats April 1753 Ihro Maytt. Unmittelbar übergeben habe. Allerunterthänigste Anmerkung über die Auferziehung deren Türckischen Sprach-Knaben*, HHStA, StK Interiora, Karton 55, alt 67, fol. 4r-10v, Zitat 4r f. In der Abhandlung Weiß von Starkenfels' von 1839 über die Akademie heißt es ausgiebiger: „es sollten dafür in Wien, unter den Augen des kaiserlichen Hofes, fähige Jünglinge in den nöthigen Sprachen des Orients wie des Oc-

Geographie und dem Verfassen von Kanzleischriften war in der Akademie auch das Neugriechische (oder „Vulgärgriechische“) Unterrichtsfach. Als Sprachlehrer schlug Pater Franz 1753 einen Armenier namens Joseph vor, der

in der Sprach-Kündigkeit denen Sprachmeistern zu Constantinopel weit überlegen [sei], und von dem Orientalischen Unweesen ist ihme nichts anderes, als das hier ungebräuchliche Kleid übrig verblieben. Seine Sitten, sein Christllicher Wandel, und sein Seelen-Eüfer haben etwas besonders, und sein Umgang, gibet vielen einen heimlichen Trieb zur Tugend.²⁰

Als Lehrer für Neugriechisch rekrutierte man für die Akademie auch Lehrkräfte, die aus dem Umfeld der „griechischen Handelsmänner“ stammten.²¹ Unter der Direktion Joseph Franz', der bis 1770 das Institut leitete, wurde Neugriechisch von Michail Papageorgiou unterrichtet, der aus Siatista stammte und der Onkel des in Ungarn kommerziell tätigen Händlers und Verfassers eines neugriechischen Gelehrtenlexikons Georgios Zaviras (1744–1804) war.²²

Die Bedeutung des Wiener ‚Griechenviertels‘ für Gelehrte der *studia orientalia* sei nun anhand von zwei gelehrten Persönlichkeiten veranschaulicht, die aus dem Umfeld der *Orientalischen Akademie* stammen: dem Ex-Jesuiten und Lehrer am Gymnasium von St. Anna Franz Karl Alter (1747–1804) und dem Professor für orientalische Sprachen und staatlich akkreditierten Übersetzer des Neugriechischen Thomas Chabert (1766–1841). Beide standen *einerseits* mit den griechischen Migranten in Wien in engem Austausch und waren *andererseits* Protagonisten des Transfers von Wissen über die ‚neuen‘ und ‚aufgeklärten‘ Griechen an das einheimische gelehrte Publikum und an die staatlichen Behörden. Beide vollbrachten

cidents, und außerdem noch in allen Wissenschaften, die sie zur Bewahrung der kommerziellen und politischen Interessen Oesterreichs im Oriente geschickt machen möchte, von eigens dazu bestellten Lehrern unterrichtet und gebildet werden“ (Weiß von Starkenfels 1839, S. 5).

20 Franz, *Erste Schrift*, 1753, fol. 8–9.

21 Zur Rekrutierung von Neugriechischlehrern für die *Orientalische Akademie* im 19. Jh. Stassinopoulou 2015b, S. 590. Zum Unterrichtsfach „vulgar grichisch“, das bereits zwei der ersten acht Schüler belegten, s. die Unterrichts- und Notentabelle von Pater Joseph Franz zum ersten Quartal des Jahres 1754: *Allerunterthänigste vierteljährige Information von denen Monaten Januario, Februario, Martio, über das Verhalten der acht Knaben in der K. k. Academia der Orientalischen Sprache, welche den ersten Januarij 1754 angefangen hatte*, HHStA, Staatskanzlei Interiora, Karton 55, fol. 46r-51r; die Tabelle ebd., 49r-50r.

22 So heißt es in einem Artikel Franz Karl Alters für den *Allgemeinen Literarischen Anzeiger*: „Michael Papa Jorgi war Professor der Griechischen Sprache bei der Orientalischen Akademie am Konvikte zu St. Barbara unter den Jesuiten, als P. Franz noch die Direktion über die Orientalische Akademie hatte“ (ALA, 1800/1, Nr. 27, 17. Februar 1800, Sp. 264). Zu Papageorgiou, der 1796 in Wien im Alter von 74 starb, als Verfasser einer 1771 gedruckten neugriechischen Sprachenlehre ALA, 1799/2, Nr. 137, 2. September 1799, Sp. 1357f.

sprachliche Übersetzungs- ebenso wie epistemische Transferleistungen. Alter leistete dies im Medium der literarischen Fachzeitschrift, Chabert in der behördlichen Kommunikation. Chabert war Ansprechpartner der beiden Wiener griechischen Gemeinden in ihrer Beziehung zu den Habsburger Behörden und übersetzte in seiner Amtsfunktion Testamente, Handelsverträge und Gemeindestatuten aus dem Neugriechischen. Beide trugen sie zur Ausformung eines neuen Bilds von den Griechen aus dem Osmanischen Reich bei und damit zur Entstehung des Forschungsfelds der ‚Neogräzistik‘.²³

Die Forschung hat 80 Artikel aus der Feder Franz Karl Alters identifiziert, die neogräzistische Inhalte aufweisen. 65 erschienen im Leipziger *Allgemeinen Litterarischen Anzeiger* (1796–1801) und 15 in den Wiener *Annalen der Literatur und Kunst* (1802–1803).²⁴ Der Jesuit Alter, der bis zur Auflösung seines Ordens im Jahre 1773 in Prag als Gymnasiallehrer tätig gewesen war, erhielt nachher in Wien zunächst an der *Theresianischen Akademie* (der Ritterakademie in Favoriten) und ab 1777 am St. Anna Gymnasium eine Anstellung, wo zu dieser Zeit auch die *Orientalische Akademie* ihren Sitz hatte.²⁵ Zudem war er ab 1779 an der Universität als Kustos der Bibliothek tätig, die direkt ans Griechenviertel angrenzte.²⁶

Was das Format des gelehrten Journals und den gelehrten Adressatenkreis anbelangt, erinnert Alters Beispiel an die über 100 Jahre zuvor verfassten Artikel, die in Wilhelm Ernst Tentzels *Monatlichen Unterredungen* zur Sprache und Konfessionskultur der zeitgenössischen ‚Griechen‘ zwischen 1689 und 1698 in Leipzig gedruckt worden waren. Für den Leipziger *Allgemeinen Litterarischen Anzeiger*, für den Alter tätig war, eröffnete seine Korrespondententätigkeit dem Blatt Zugang zu frischen Nachrichten aus dem wissenschaftlichen und literarischen Leben in der Donaumetropole. Was die Formen und Inhalte der Wissensübermittlung betrifft, die zwischen orthodoxen Migranten und Alter stattfand und die er mit seinem gelehrten Journalismus dokumentierte, gibt es Anknüpfungspunkte zu den Modi des Wissenstransfers, die in den vorangegangenen Abschnitten zu den Almosenfahrern und Studenten dargestellt wurden. Durch Griechen – Gelehrte, Buchdrucker, Geistliche, Händler – informierte sich Alter zur Sprache und Konfessionskultur der Orthodoxen und bekam aus erster Hand ‚Insiderinformationen‘ u. a. zu griechischen Manuskripten, zu realisierten ebenso wie geplanten Projekten der Publi-

23 Stassinopoulou 1989, 2015, 2015b; Chatzipanagioti-Sangmeister 2005.

24 Stassinopoulou 1989; Chatzipanagioti-Sangmeister 2005.

25 Die *Orientalische Akademie* war von 1775 bis 1785 in St. Anna untergebracht, weshalb von Kontakten Alters zur Akademie und von Tätigkeiten für diese Institution auszugehen ist. Zu den typischen schulpädagogischen Berufslaufbahnen von Ex-Jesuiten nach 1773 s. Friedrich 2016, S. 547–559.

26 Wurzbach 1856, S. 16f.; Chatzipanagioti-Sangmeister 2005, S. 276–280.

kation von Büchern im volks- oder gelehrtensprachlichen Griechisch. Neben seiner Expertise fürs Griechische und für slawische Sprachen ist bei Alter ein breites, ja disparates Interesse an ‚orientalistischen‘ Wissensmaterien anzutreffen, das für frühneuzeitliche Gelehrte der *studia orientalia* typisch ist. In seinem gelehrten Journalismus setzt er sich mit den Sprachen und Literaturen des Türkischen, Georgischen, Armenischen und Äthiopischen auseinander.²⁷ Das Wissen, das er zu neogräzistischen Materien, wie den Zustand der Bildungsanstalten in Griechenland (etwa in den pädagogischen Zentren Ioannina und Konstantinopel), zu neugriechischen Drucken und zur neuen und erneuerungsfreudigen Generation von Gelehrten in den griechischen Siedlungsgebieten des Osmanischen Reichs präsentiert, ist als Bestandteil von Alters weitgefaster ‚Orientalistik‘ zu verstehen.

Alter machte seinem Publikum die dynamische griechische Kultur- und Literaturproduktion im Osmanischen Reich und an den Zentren des griechischen Buchdrucks (v. a. Venedig, Bukarest, Leipzig, Wien) in Dutzenden von Artikeln bekannt. Darin zeigte er dem Leser bereits erschienene oder zum Druck geplante ‚vulgärgriechische‘ oder gelehrten-griechische Bücher einzeln an. In anderen Beiträgen werden größere Überblicke geliefert, wie etwa im Artikel mit dem Titel ‚Beitrag zur Kenntniss der Neugriechischen Litteratur‘, der einen 300 Drucke umfassenden Bücherkatalog aus dem Verlagshaus Glykis in Venedig präsentiert und kommentiert.²⁸ Aus diesem Artikel erfährt man, dass Alter vor 19 Jahren (also 1780) in Wien Iosipos Moisioudax begegnete, den er als „meinen aufgeklärten Freund“ bezeichnet, der ein vorzüglicher Kenner „in der ProfanLitteratur und in den philosophischen Wissenschaften“ sei, sich hingegen „um die geistliche Litteratur [gar nicht] bekümmere“.²⁹ In einem weiteren Artikel, betitelt mit „Ueber politische Zeitungen im Osmanischen Reich“, berichtet Alter von den in Wien gedruckten griechischen Zeitungen und vom ungeheuren „Heißhunger“ der Neu-

27 Einige Beispiele, die das breite thematische Spektrum von Alters Journalismus abstecken, wären etwa sein Artikel zu Aldermans *Grammaire Turque* (Konstantinopel 1730) (ALA, 1797/1, Nr. 70, 13. Juni 1797, Sp. 727), sein Verzeichnis armenischer Werke, die in Triest gedruckt wurden (ALA, 1798/2, Nr. 199, 17. Dezember 1798, Sp. 2071f.), der kritische Artikel zu den Äthiopisch-Kenntnissen des Äthiopienreisenden James Bruce (ALA, 1799/1, Nr. 81, 27. Mai 1799, Sp. 304f.), der Artikel über eine Sprachlehre des Deutschen in serbischer Sprache (ALA, 1799/2, Nr. 142, 10. September 1799, Sp. 1406f.) oder zu einem neu erschienenen Arabisch-Türkisch-Persisch-Lexikon (ALA, 1801/1, Nr. 31, 24. Februar 1801, Sp. 292). Alter veröffentlichte im Wiener Verlagshaus Trattner auch eine Abhandlung *Ueber georgianische Litteratur* (1798).

28 ALA, 1799/1, Nr. 67, 30. April 1799, Sp. 657–664.

29 Ebd., Sp. 662f. Zur Bedeutung von Moisioudax für die neugriechische Aufklärung Kitromilides 1992.

griechen nach diesen Druckerzeugnissen und den in ihnen enthaltenen Nachrichten.³⁰

Insgesamt schätzt Alter die infrastrukturellen Bedingungen, unter denen Zeitungen aus Europa ins Osmanische Reich gelangten, als katastrophal ein. Aus Angst vor der Pest würden sie an der Grenze in den Quarantänestationen (durch Desinfektionsmaßnahmen?) beschädigt und durchlöchert und könnten in Ermangelung von „Postkursen“ nur mit Karawanen und auf dem Rücken von Kamelen befördert werden. Die Zeitspanne, die die Auslieferung der *Wiener Zeitung* nach Konstantinopel in Anspruch nahm, veranschlagte Alter mit 356 Stunden (105 Stunden davon für den Weg bis Belgrad mit der „Oesterreichischen Post“, 140 Stunden bis Adrianopel durch dichte Wälder und auf Kamelen).³¹ Das Wissen über die Geschwindigkeit und die Modalitäten des Reisens zwischen dem Osmanischen und dem Habsburger Reich bezog Alter von Kontaktpersonen im Griechenviertel. Es waren ja die dortigen Händler, die ihre Geschäfte und den Warenimport über jene Karawanenzüge abwickelten, mit denen auch die Zeitungen mitreisten, wie die *Wiener Zeitung* oder die *Ephimeris*.

Blicken wir genauer auf die Kontaktmänner Alters aus dem Griechenviertel. Wir begegneten bereits Michail Papageorgiou, dem 1796 verstorbenen vormaligen Neugriechischlehrer an der *Orientalischen Akademie*, mit dem sich Alter öfters unterredete und der ihm sein Manuskript einer Abhandlung zeigte, die er „wider die Lehre Calvin’s zum Drucke“ vorbereitete.³² Papageorgiou verfasste auch ein Epigramm für Alters *editio princeps* des Sphrantzes, des byzantinischen Chronisten der Eroberung Konstantinopels von 1453. Dieses Werk erschien in der Druckerei der aus Siatista stammenden Gebrüder Poulios. Es war, wie die meisten in Wien ge-

30 „Nach Griechenland und in den Archipelagus strömt die Buglio’sische [im Verlagshaus der Gebrüder Poulios gedruckte] Εφημερίς [sic] von Wien in ganzen Packeten, um die allgemeine Neugierde zu stillen. Obgleich die neuern Griechen Nullen im politischen Gleichgewichte von Europa sind, so giebt es doch kein Volk, das sich mehr um WeltBegebenheiten bekümmerte, und das einen solchen Heiss hunger nach Neuigkeiten hätte. [...] Die Griechische Zeitung aus Wien ist ihr Orakel“ (ALA, 1800/1, Nr. 7, 13. Januar 1800, Sp. 65–68, Zitat, Sp. 66f.). Zur Zeitung *Ephimeris* siehe die Literaturangaben oben, S. 401, Anm. 2.

31 Ebd., Sp. 66.

32 „so erzählte er mir öfters, daß er eine weitläufige Abhandlung wider die Lehre Calvin’s zum Drucke fertig habe. Wohin aber dieses Mskpt., das ihm sehr am Herzen lag, gekommen sein mag, habe ich noch nicht erfragen können“ (ALA, 1799/2, Nr. 137, 2. September 1799, Sp. 1359). Vom Neffen Papageorgiou, Georgios Zaviras, ist eine Calvin-Biographie überliefert (mit dem Titel Βίος Ιωάννου του Καλβίνου εραπισθεΐς εκ διαφόρων Λατινο-Γαλλο-Γερμανών συγγραφέων παρά του Γεωργίου Ιωάννου Ζαβίρα), s. zu dieser Biographie, die in zwei Manuskripten erhalten ist, Haupt 2003. Es wäre zu prüfen, in welcher Beziehung das von Alter hier beschriebene Manuskript und die unveröffentlichte Calvin-Biographie des Zaviras standen oder ob sie womöglich identisch sind.

druckten neugriechischen Bücher, vor allem für den Absatzmarkt im Osmanischen Reich bestimmt (Abb. 8).³³

Alter ging im Verlagshaus der Gebrüder Poulíos, das am Alten Fleischmarkt gelegen war, ein und aus.³⁴ Er konnte den Lesern daher Informationen zu noch unveröffentlichten Werken und Manuskripten mitteilen, die ihm in der Druckerei von den Buchdrucker-Brüdern gezeigt wurden, darunter neugriechische Übersetzungen von Komödien Marmontels und Voltaires.³⁵ An anderer Stelle lobt Alter die Serbischkenntnisse der Gebrüder Poulíos und ihr Engagement, um die serbische Zeitung *Serbskija Wedomosti* in den Druck zu bringen.³⁶ Alter verfasste einen Nachruf auf den 1796 im *Allgemeinen Krankenhaus* in Wien sehr jung verstorbenen Verleger griechischer Bücher Georgios Vendotis, dessen Witwe Maria später wegen ihrer Armut Bittbriefe an die Georgsbruderschaft adressierte.³⁷ Einem weiteren griechischen Gelehrten, der sich in Wien aufhielt, Polyzois Kontou aus Ioannina, wurde er durch Ignaz von Watrang vorgestellt. Kontou war Autor der satirischen *Nekrikoi Dialogoi* von 1793, in denen sich die antiken Götter im Hades über Voltaire und die Demokratie unterhalten.³⁸

Alter besprach in seinen Artikeln auch die Werke des Dimitrios Darvaris. Er informierte zudem den Leser, welche seiner Titel in der Warenhandlung seines Bruders Johann Nikolaus Darvaris (Alter Fleischmarkt Nr. 738) käuflich erworben werden konnten. Bücher waren also ebenfalls Teil des Sortiments im Warenangebot von ‚griechischen Handelsmännern‘.³⁹ An Darvaris deutscher Grammatik in neu-

33 Siehe Papageorgious Epigramm in Alter 1796, unpag. und zu diesem Werk Stassinopoulou 2015b, S. 589.

34 Pampas 2008, S. 166 ff.

35 ALA, 1798/1, Nr. 7, 11. Januar 1798, Sp. 63. Die zwei Manuskripte gingen nicht mehr in den Druck, weil die Druckerei der Gebrüder Poulíos kurz danach geschlossen wurde (Chatzipanagiotti-Sangmeister 2005, S. 300 f.).

36 ALA, 1800/2, Nr. 112, 18. Juli 1800, Sp. 1094 f.

37 „Vendotti starb im Universalspital an der Auszehrung am 17. November 1795 im 38sten Jahre. Die Griechische Typographie, die er 1791 errichtete, führt seine Wittve noch immer fort; es wird aber, wie ich höre, nur auf einer Presse gearbeitet. Vendotti war ein unermüdeter Mann, und hat sehr viele Schriften aus dem Französischen, das er vortrefflich verstand und sprach, ins Neugriechische übersetzt. Ein rechtschaffener, lebenswürdiger Charakter macht ihn mir und allen Freunden unvergesslich“ (ALA, 1797/1, Nr. 69, 10. Juni 1797, Sp. 719). Vgl. zu Vendotis Witwe und ihren Bittbriefen an die Georgsbruderschaft oben, S. 346.

38 Watrang war ebenfalls Ex-Jesuit und Lehrer an der *Orientalischen Akademie*: ALA, 1800/1, Nr. 47, 24. März 1800, Sp. 463 f; ALA, 1800/2, Nr. 156, 3. Okt. 1800, Sp. 1536; ALA, 1801/2, Nr. 160, 20. Okt. 1801, Sp. 1538 f.

39 ALA, 1798/2, Nr. 192, 4. Dezember 1798, Sp. 1992. Zur Adresse der Handlung der Gebrüder Darvar *Allgemeiner Handelstands-Kalender für das Jahr 1792*, Wien 1792, unpag., unter „Griechische Handelsleute“.

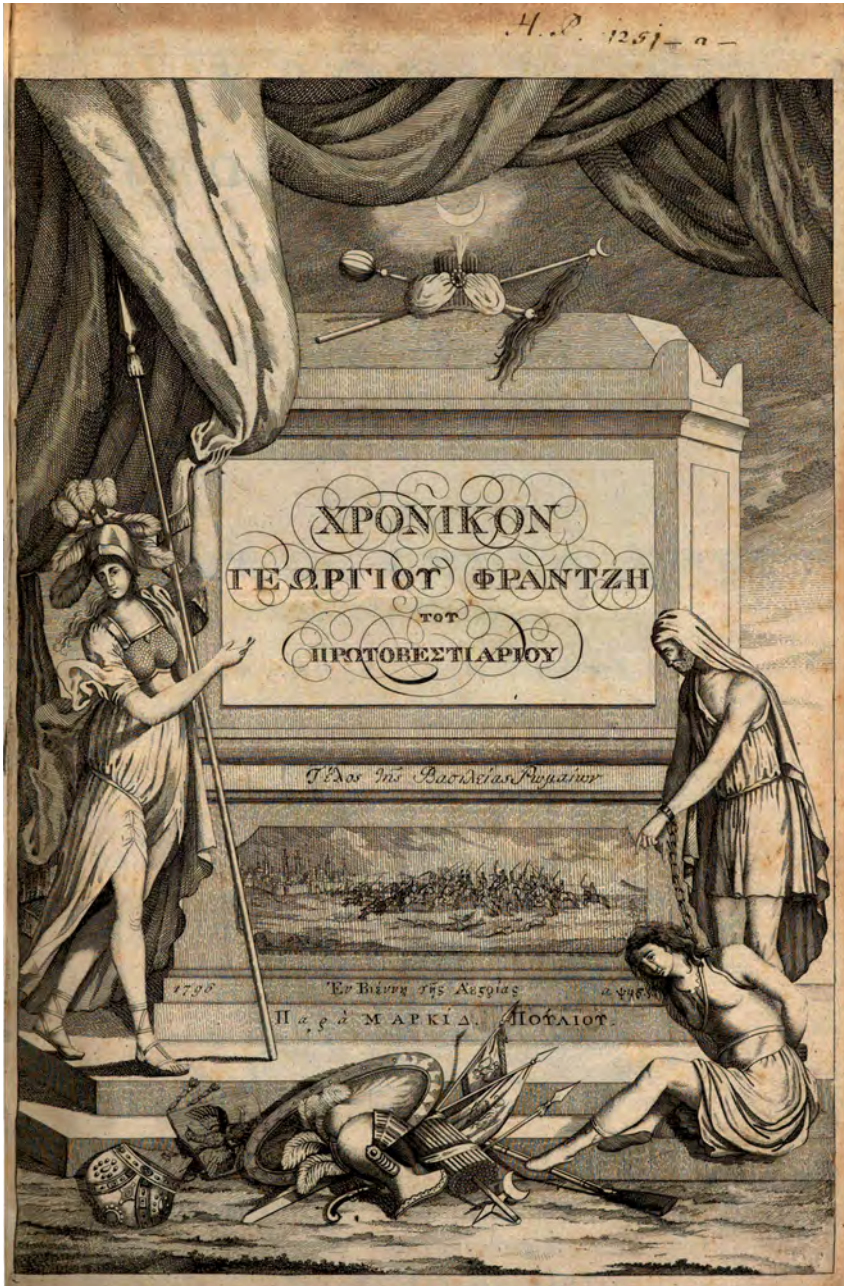


Abb. 8: Frontispiz aus Franz Karl Alters Edition des Sphrantzes, *Χρονικόν Γεωργίου Φραντζή του Πρωτοβεστιαρίου* (Wien 1796).

griechischer Sprache von 1785 würdigt Alter, dass sie „erwachsenen Griechen“ dienlich sei, damit sie „in Teutschen Provinzen ihre Handels Geschäfte besser betreiben“ können. Bei jungen Griechen könne sie die Grundlagen dafür legen, dass sie die deutsche Sprache lernen und „in den Stand gesetzt werden, jedem Unterrichte in Künsten und Wissenschaften auf Teutschen Akademien beiwohnen zu können“. Eine andere neugriechische Grammatik zum Deutschlernen, an deren Autor er sich nicht mehr erinnerte, habe er 1778 „einem jungen Griechen“ zum Geschenk gemacht.⁴⁰

Als sein Intimus und als seine wichtigste Wissensquelle tritt zudem in den Artikeln Alters (wenn auch erst ab 1800) der gelehrte Geistliche der Georgsbruderschaft Anthimos Gazis hervor.⁴¹ Gazis stammte aus Milies in Thessalien. Zusammen mit zwei weiteren gelehrten Geistlichen aus Milies, seinem Neffen Daniil Philippidis und Grigorios Konstantas, plante er die Umwandlung der Dorfschule von Milies zu einer Akademie, die nichts Geringeres als das neue Zentrum des neugriechischen Bildungswesens werden sollte. Das ambitionierte Schulprojekt, für das auch griechische Händler in Wien letztwillig Legate veranlassten, wurde oben kurz angesprochen.⁴² In einem Artikel vom Oktober 1800 bespricht Alter das geographische Werk *Geographia Neoteriki* (in Wien 1791 bei Trattner erschienen) von Philippidis und Konstantas, den beiden Mitstreitern von Gazis.⁴³ Gazis war ein wertvoller Informant Alters, auch wegen seiner engen Kontakte zu griechischen Gelehrten im Russischen Reich (wie Evgenios Voulgaris und Nikiphoros Theotokis), in Paris (wie Adamantios Korais) oder zu den griechischen Verlegern in Venedig. Alter beruft sich deshalb sehr häufig auf Gazis.⁴⁴

⁴⁰ ALA, 1799/1, Nr. 87, 6. Juni 1799, Sp. 864. Vgl. zu Darvaris' Einführung in die griechische Sprache (*Εισαγωγή εις την ελληνικὴν γλώσσαν*) ALA, 1798/2, Nr. 192, 4. Dezember 1798, Sp. 1990–1992.

⁴¹ Zu Gazis als Wissensquelle von Alter Kitromilides 1992, S. 100; Chatzipanagioti-Sangmeister 2005, S. 290.

⁴² Gazis war von 1796 bis 1802 und erneut von 1807 bis 1815 Gemeindegeistlicher beim Hl. Georg in Wien, s. Stavroulaki 2001, S. 21–24. Zum Projekt von Gazis, Konstantas und Philippidis rund um die Schule in Milies, das in den 1810er Jahren Gestalt annahm, ebd., S. 94–99 und oben, S. 365.

⁴³ Gazis informierte Alter auch über eine geplante Neuauflage des 1791 erstmals erschienenen ersten Bandes zu Europa sowie über die bevorstehende Erstedition der Bände zu den übrigen Kontinenten: „Daniel Hieromonachus [Philippidis] studierte in Paris, und Gregorius Hierodiakonus [Konstantas], ein Bluts-Freund des Anthimus Gazi, in Halle. [...] Anthimus Gazi sagte mir, dass dieser I. Tomus ganz überarbeitet worden, und die Γεωγραφία νεωτερικὴ in IV Bänden erscheinen solle. Der I. Band enthalte nämlich Europa, der II. Asia, der III. Afrika und der IV. Amerika“ (ALA, 1800/2, Nr. 161, 15. Oktober 1800, Sp. 1592).

⁴⁴ Chatzipanagioti-Sangmeister 2005, S. 310 ff. Alter spricht von „Antimus Gazi, Archimandrit und Pfarrer bei der Griechischen, nicht unirten Kapelle im Steierhof“ (ALA, 1800/2, Nr. 166, 21. Oktober 1800, Sp. 1642).

In einem Artikel vom April 1801 beschreibt Alter ausführlich die Korrespondenz, die Gazis auf seine Bitte hin mit dem Mathematikprofessor an der Patriarchalen Akademie in Konstantinopel, Nikolaos Logadis, geführt hatte. Alter habe von Gazis verlangt, Logadis brieflich um Auskünfte zu den Handschriftenbeständen auf dem Athos und zu georgischen Bibeleditionen zu bitten, wobei Alter die gelehrte Antwort des Professors vom Bosphorus (datiert auf den 10. Februar 1801) in seinem Artikel auszugsweise wiedergibt.⁴⁵ Alter profitierte auch von Gazis' Wissen über Manuskriptbestände in Konstantinopel.⁴⁶ Auch nachdem Gazis 1802 aus gesundheitlichen Gründen sein Amt als Gemeindegeistlicher beim Hl. Georg niedergelegt und Wien vorübergehend verlassen hatte, hielt er den Kontakt mit Alter aufrecht. In seine Heimat zurückgekehrt berichtete er ihm etwa von einem archäologischen Fund, der auf dem Berg Pilion (bei Milies gelegen) gemacht wurde.⁴⁷ Im Austausch zwischen Gazis und Alter scheinen konfessionelle Gesichtspunkte, die in den Artikeln des Ex-Jesuiten durchaus präsent sind, keine Rolle gespielt zu haben.⁴⁸

Auch die Händler halfen Alter dabei, an Wissen zu gelangen. Korrespondenzen zu griechischen Gelehrten und Verlegern in Venedig, in Ungarn und im Osmanischen Reich wurden Alter durch Wiener griechische Händler vermittelt, deren Bekanntschaft er gemacht hatte. Alter ließ etwa 1799 einen Katalog der in Venedig im Verlagshaus Theodosiou erschienenen griechischen und serbischen Bücher drucken, der ihm vom „biedereren Griechischen KaufManne, Κωνσταντίος Κουσκουρούλης“ zur Verfügung gestellt worden war. Kouskouroulis hatte geschäftlichen und freundschaftlichen Umgang mit Händlern und Stiftern aus der Georgsgemeinde. Er erhielt etwa von Georg Haggi Nicola 200 fl. und von Johann Consta 150 fl. für seine Tochter als Legate letztwillig vermacht.⁴⁹ Ein Grieche na-

45 ALA, 1801/1, Nr. 55, 10. April 1801, Sp. 513–516.

46 ALA, 1800/2, Nr. 165, 20. Oktober 1800, Sp. 1624.

47 Das Wiener *Intelligenzblatt der Annalen der Literatur und Kunst* druckte im März 1804, Sp. 75 f. den Brief Gazis' an Alter ab, in welchem er den Ex-Jesuiten davon unterrichtete, dass man dort drei antike Statuen und ein Grabmonument entdeckt habe, s. den Brief von Gazis an Alter, vom 12. Dezember 1803, vom Berg Pilion.

48 Alter berichtete etwa über die Konflikte zwischen Uniaten und Anti-Uniaten: In der Anzeige zu einer 1772 bei Kurzbeck in Wien gedruckten serbischen Sprachenlehre wird etwa ausführlich auf Drucke eingegangen, die aus der gegen die Uniatenbewegung gerichteten Synode der Metropole von Karlowitz unter Vićentije Jovanović Vidak (r. 1774–1780) im Jahre 1774 hervorgingen, so ein lateinischer Pastoralbrief des Metropoliten und eine serbisch-walachisch-deutsche Katechese, s. ALA, 1799/2, Nr. 174, 10. September 1799, Sp. 1406 f. Zur von Maria Theresia unterstützten Uniatenbewegung in Ungarn und Siebenbürgen Makridis 2018b.

49 Zu Kouskouroulis ALA, 1801/1, Nr. 83, 4. Juni 1801, Sp. 807. Zu den erwähnten Legaten s. Testament Georg Haggi Nicola, AHG G31, F16, 1794, fol. 1r und Testament Johann Consta, AHG, G30, F11, 1799, fol. 2r.

mens „Zerzuli“, bei dem es sich um einen der Gebrüder Zerzuli handeln dürfte, die in Wien eine Handelsfirma führten, leitete an Alter einen Brief des Lexikographen Georgios Zaviras aus Pest (vom März 1801) weiter. Dem Brief hatte Zaviras das alphabetische Inhaltsverzeichnis seines Gelehrtenlexikons für Alter beigelegt. Es wurde vom Ex-Jesuiten sogleich im *Allgemeinen Litterarischen Anzeiger* abgedruckt.⁵⁰ Das als *Ellinikon Theatron* betitelte Gelehrtenlexikon des Zaviras, ein Schlüsselwerk der griechischen Gelehrtenprosopographie, wird von Alter in seinen Artikeln mehrmals erwartungsvoll angekündigt.⁵¹ Zaviras' Lexikon ergänzte und erweiterte eine bereits 1732 in Fabricius' *Bibliotheca Graeca* abgedruckte Liste der bedeutendsten neugriechischen Gelehrten, die Demetrios Prokopiou aus Moschopolis im Auftrag des Fürsten der Walachei Nikolaos Mavrokordatos angefertigt hatte.⁵²

Kommen wir zur zweiten gelehrten Persönlichkeit, deren gelehrte Praktiken von Interaktionen mit dem Migrationsregime der Händler profitierten. Im Gegensatz zu Franz Karl Alter war Thomas Chabert (1766–1841) bereits durch seinen familiären Hintergrund mit dem Osmanischen Reich und dessen Wissenskulturen eng verbunden. Er war Spross einer levantinischen Dragomanenfamilie französischen Ursprungs und in Konstantinopel geboren.⁵³ Angehörige der Familie Chabert waren für die diplomatische Gesandtschaft der Habsburger in Konstantinopel tätig, dienten aber auch anderen europäischen Mächten (Frankreich, England, Neapel, Polen) und gingen mit Angehörigen dieser diplomatischen Apparate Heiratsverbindungen ein.⁵⁴ 1779 war Thomas Chabert (nach seiner Nobilitierung 1813 von Chabert) bereits als Student der *Orientalischen Akademie* in Wien. Familiärer

50 „Georgius Joannis Zabira, aus Schiatis in Macedonien, wird das gelehrte Publikum mit einem neuen litterarischen Werke, *Ελληνικόν Θέατρον*, in 2 OktavBänden beschenken. [...] In diesem gelehrten Werke werden nur die neuern Griechischen Gelehrten, von der Eroberung Constantinopels bis auf unsere Zeiten, in alphabetischer Ordnung aufgeführt“ (ALA, 1801/2, Nr. 130, 27. August 1801, Sp. 1241). Das alphabetische Inhaltsverzeichnis, das aus dem Brief zitiert wird, ebd., Sp. 1242–1248. Zur Wiener Firma der Brüder Kyriak und Theophilus Zerzuli (Τζερατζούλης), die aus Metsovo (Epirus) stammten, Ransmayr 2018, S. 301, 559.

51 Zaviras' Lexikon wurde tatsächlich erst 1872 gedruckt, s. Zaviras 1872; vgl. Stassinopoulou 2012, S. 164f.

52 Fabricius 1722, Bd. 11, S. 769–804. Zu dieser Liste siehe unten, S. 439ff.

53 Ursprünglich waren die Dragomanen osmanische Untertanen, die für den geschäftlichen Verkehr mit Diplomaten und Händlern als Übersetzer fungierten. Im 18. Jahrhundert unterhielten die europäischen Großmächte dann in ihren Hauptstädten bzw. in Konstantinopel selber Sprachakademien, an denen Dolmetscher und Sprachenknaben (ital. *giovani di lingua*, fr. *enfants de langue*) ausgebildet wurden (Petritsch 2004; Joukova 2004; Masters 2009; Rothman 2014, S. 165–186). Zu den Dragomanenfamilien bzw. -dynastien in Konstantinopel De Groot 2000; 2002; vgl. Testa/Gautier 2003.

54 Die Familie Chabert brachte auch Mediziner und Apotheker am Bosphorus hervor, s. De Groot 2002, S. 125f.

Hintergrund und Ausbildung ermöglichten ihm eine steile Karriere. Er war als Professor für orientalische Sprachen (1785–1817), ab 1793 als niederösterreichischer Landrechtssekretär und als amtlicher Übersetzer für orientalische Sprachen (darunter auch das Neugriechische) tätig. Er gab ein Handbuch zur Erlernung des Türkischen und eine Anthologie türkischer Dichter heraus, war aber auch an der *Orientalischen Akademie* als Neugriechischlehrer aktiv.⁵⁵ Joseph von Hammer-Purgstall, der ein Schüler Chaberts war, und Viktor Weiß von Starkenfels sahen ihn als Gründer der Orientalistik in Österreich an.⁵⁶

Blicken wir nun auf Chaberts Beziehung zur griechisch-orthodoxen Migrantengemeinde in Wien. Auch wenn diese Beziehung stark durch seine Tätigkeit als Übersetzer notarieller Dokumente geprägt wurde, war sie mehr als bloß amtlicher Natur. Im Laufe der Jahre entwickelte sich vielmehr eine von Vertrauen und Freundschaft geprägte Verbindung zu Mitgliedern der beiden Gemeinden. Es war behördlicher Standard, dass Testamente griechisch-orthodoxer Migranten, die auf Griechisch verfasst worden waren, ins Deutsche übersetzt wurden. Auf diesem Weg landeten sie auf Chaberts Schreibtisch. Er übersetzte die letzten Willen der Händler Georg Haggi Nicola († 1794) und Johann Consta († 1801), des Griechischlehrers Johann Kalussi Margarit († 1815) und des Demeter Oikonomou, dem Ehemann Franziska Seitlebens, deren Konversion zum orthodoxen Glauben oben ausführlich dargestellt wurde.⁵⁷ Chabert übersetzte auch Dokumente handelsrechtlichen Charakters, wie das Statut der Dritten Allgemeinen Genossenschaft (*koini syntrofia*) von Ambelakia, einem Handelskartell thessalischer Textilunternehmen.⁵⁸

Als Übersetzer hatte Chabert implikationsreiche Entscheidungen zu fällen; etwa wenn Testatoren ihre konfessionelle Identität deutlich zum Ausdruck brachten. Manche von ihnen unterstellten ihr Testament nicht, wie die Katholiken, dem „christkatholischen Glauben“ (so die gängige Formel), sondern bekannten, Angehörige der „orthodoxen“ – wörtlich der „rechtgläubigen“ – Kirche zu sein (die wiederum aus Sicht der katholischen Kirche und der habsburgischen Behörden als *griechisch nicht uniert* bezeichnet wurde).⁵⁹

55 Chabert 1800; Weiß von Starkenfels 1839, S. 56f.; Stassinopoulou 2015, S. 89f.; Römer 2018.

56 „Alle österreichischen Orientalisten der Zeit sind aus seiner [Chaberts] Schule hervorgegangen“ (Weiß von Starkenfels 1839, S. 56). Vgl. den Eintrag zum Jahr 1809 in Hammer-Purgstall 2014, S. 137.

57 Siehe die Übersetzungen der Testamente von Georg Haggi Nicola, 21. Mai 1794, AHG, G31, F16, von Johann Consta, 7. März 1801, AHG, G30, F11, von Demeter Oikonomou, 28. April 1806, WStLA, Zivilgericht, A 10, Testamente, 307/1806 und von Johann Kalussi Margarit, 4. Januar 1816, AHG, G15, F15.

58 Statut vom 1. Januar 1805, WStLA, Merkantilgericht, Griechen, A6–3, Fasz. 6, Nr. 281–372, CCLXLIII.

59 Der Händler Haggi Nicola bekennt sich etwa dazu, ein Mitglied der Wiener Bruderschaft und Kapelle zum Hl. Georg der osmanischen Untertanen und *orthodoxen Christen* zu sein („του ἁδελφάτου τῆς τῶν Τουρκομεριτῶν καπέλας τοῦ ἁγίου Γεωργίου ὀρθοδόξων χριστιανῶν ἐν βιέννη“),

Chabert wurde von den Griechen bisweilen auch als Testamentszeuge ausgewählt, bekam gar letztwillige Legate zugesprochen und wurde als Freund angesprochen. Als Testamentszeuge wählte ihn 1799 der Händler Kyriak Christo Aformos aus, über dem sehr wenig bekannt ist und der eine Stiftung zugunsten des Wiener *Allgemeinen Krankenhauses* gründete. Der in den Adelsstand erhobene Händler aus Vlasti Konstantinos Bellios (1772–1838), einer der bedeutendsten Wiener Griechen im frühen 19. Jahrhundert und Stifter zugunsten kultureller und medizinischer Institutionen in Athen, der Hauptstadt des neugegründeten griechischen Staates, vermachte „meinem Freunde Herrn von Chabert zum Andenken“ 200 fl. und seiner Gattin ebenfalls 200 fl.⁶⁰ Als Johann Darvar 1807 an Chabert mit der Bitte herantrat, den von ihm verfassten umfangreichen Entwurf der Gemeindestatuten für die Hl. Dreifaltigkeit ins Deutsche zu übersetzen, reagierte dieser aufgrund seiner Arbeitsauslastung zunächst zögerlich. Als Freundschaftsdienst (nicht bloß als Amtspflicht!) übernahm er schließlich den Auftrag und lieferte eine 136 Seiten zählende deutsche Übersetzung von Darvars griechischer Vorlage ab.⁶¹ In Angelegenheiten, wie den Streit um die Gemeindestatuten, zu dem es in der Dreifaltigkeitsgemeinde in den 1800er Jahren kam, oder der wegen des Krieges 1809/10 staatlich verordneten Silberabgabe, trat Chabert als wohlwollender Fürsprecher für die führenden Mitglieder des griechischen Migrantenkollektivs auf. So wurde dem Antrag der Bruderschaftsmitglieder im Hl. Georg, die aufgrund ihres Status als osmanische Untertanen, als Reichsfremde eine Petition zur Befreiung von der kriegsbedingten Silberabgabe gestellt hatten, stattgegeben und der positive Bescheid persönlich von Chabert an deren Vorsteher kommuniziert.⁶²

Dem Dozenten für orientalische Sprachen und Experten der türkischen Sprache und Dichtung fiel es von Amts wegen zu, Dokumente griechisch-orthodoxer

was Chabert auf eine für die Orthodoxen wohlwollende Weise mit „der Bruderschaft der St. Georg Kapelle der rechtgläubig christ[lich]. türkischen Unterthanen in Wien“ – also „orthodox“ mit „rechtgläubig“ – übersetzt; vgl. das griechische Original und die deutsche Übersetzung von Haggi Nicolas Testament in AHG, G31, F16.

60 Testament Bellio, eröffnet am 12. Februar 1839, AHD, G40, F4, fol. 15v-16r. Zu Bellios Stiftung eines Krankenbetts im *Allgemeinen Krankenhaus* und eines Betts im Spital der Barmherzigen Brüder Soursois 2017.

61 Siehe zu Chaberts Übersetzung des Statutenentwurfs von Johann Darvar und zur Unterstützung, die die Gebrüder Darvar im Streit um die Statuten auch dank Chabert (!) von den Behörden erhielten, Ransmayr 2018, S. 139 f. Diese Quelle ist in Chaberts Übersetzung ediert ebd., S. 498–541; vgl. Stassinopoulou 2015, S. 90.

62 Dennoch hielt sich der Staat eine Besteuerung zu einem späteren Zeitpunkt offen, da die Befreiung von dieser Abgabe an eine sorgfältige Katalogisierung der Silbergeräte im Besitz der in Wien residierenden Griechisch-Orthodoxen unter osmanischer Botmäßigkeit gekoppelt wurde, s. Stassinopoulou 2015.

Migranten zu übersetzen, die für die Festlegung ihres Status in der Einwanderungsgesellschaft großes Gewicht besaßen. Er verkehrte im Milieu des Griechen Viertels und war mit einflussreichen Persönlichkeiten dieser Migrantengemeinde befreundet, wie den Angehörigen der Darvar-Familie oder Konstantinos Bellios, die zudem auch selber gelehrten Tätigkeiten nachgingen.⁶³ Seine Leistungen als Übersetzer liefern einen Eindruck von den Sprachkompetenzen, die in den 1770er/80er Jahren an der *Orientalischen Akademie* den Studenten des Neugriechischen vermittelt wurden. Aus einer wissenschaftlichen Perspektive bleibt zu konstatieren, was auch für die Netzwerke der Dragomanen am Bosphorus zutrifft, dass Chabert mehr war als ein Sprachdolmetscher. Er leistete vielmehr wichtige interkulturelle Übersetzungen und hatte damit Anteil daran, dass die griechischen Migranten von der Einwanderungsgesellschaft positiv wahrgenommen wurden. Kurz gesagt, waren Personen wie er wichtig, um den Behörden und den Gelehrtenkreisen in Wien die Kultur und Mentalität der Migranten aus dem Osmanischen Reich verständlich zu machen. Chabert war insgesamt für das Migrationsregime der Händler als Vermittler zwischen Staat und Migranten von großer Bedeutung. Als Fürsprecher der ‚Griechen‘ war er an Prozessen der Normenaushandlung und der Normalisierung der Migranten beteiligt.

⁶³ Bellios war Übersetzer der ersten neugriechischen Ausgabe des *Robinson Crusoe*, die 1792 in Wien bei Vendotis erschien, s. Bellios 1792.

Teil IV ***Nomenclateurs Vivans: Wissensgeschichte
der Migration***

Der Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) verfasste am 2. Dezember 1697 einen Brief an den Jesuitenpater und Prokurator der französischen China-Mission Antoine Verjus (1632–1706). Er erkundigte sich darin, ob im Rahmen der missionarischen Aktivitäten des Ordens womöglich Chinesen nach Europa gelangt seien. Einen Kontakt zu den Migranten aus Fernost sah er als große Chance an, weil man sie wie „lebendige Wörterbücher“ – *nomenclateurs vivans* – zu verschiedenen dringlichen Wissensmaterien befragen könnte.¹ Einem anderen Kontaktmann, der ihn mit Wissen aus China versorgte, dem Jesuiten Claudio Filippo Grimaldi (1639–1712), hatte Leibniz bereits am 19. Juli 1689 einen Katalog von Fragen zugeschickt, aus deren Beantwortung durch Chinamissionare er sich Erkenntnisse zur Sprache, zur Medizin und Botanik, zur Technik der Metall-, Papier- und Porzellanherstellung und zu den mathematischen und astronomischen Kenntnissen der von ihm bewunderten Chinesen erhoffte.² Mehr oder weniger elaborierte Questionarien zu verschicken, um über entfernte und unbekanntere Räume Wissen zu erwerben, war in der Frühen Neuzeit geläufige epistemische Praxis. Sie wurde von staatlichen und kirchlichen Behörden in der Verwaltung entfernter Kolonien und Missionsräume eingesetzt und prägte ebenso die Kommunikation diplomatischer Akteure und von Handelskompanien.³

Auf eine für frühneuzeitliche Gelehrte typische Weise entwickelte Leibniz, wie gesehen, schriftliche und mündliche Verfahren zur Sammlung von Wissen über die Chinesen. Auch um Wissen über den Standpunkt der orthodoxen Kirche oder anderer Ostchristen zur Eucharistie oder zu anderen dogmatischen Streitfragen zu erwerben, die in den eigenen Ländern umstritten waren, leisteten Angehörige von Handels- und Missionsnetzwerken wertvolle Dienste. Auch hier kamen Fragenkataloge und schriftliche Berichte zum Einsatz. Die Konsuln und Kapläne der in der Levante tätigen französischen und englischen Handelskompanien avancierten im 17. und 18. Jahrhundert zu attraktiven Ansprechpartnern der Gelehrten Europas.⁴

1 Leibniz 2006, S. 135.

2 Ebd., S. 11–15. Zu Leibniz' China-Forschungen Li/Poser 2000.

3 Zum Einsatz von Fragenkatalogen oder Fragebögen am Beispiel der spanischen Kolonialverwaltung Bredecke 2009, S. 274–282 und des Jesuitenordens Friedrich 2011, S. 316–321; 2016, S. 113 f. Friedrich betont auch die um 1700 im Jesuitenorden stattfindende „folgenschwere Weiterentwicklung“ von Fragenkatalogen zu „vorgedruckten Formularen, in die lediglich noch einzelne, qualifizierende Worte einzutragen waren“ (2011, S. 316). Zum 31 Fragen umfassenden Katalog, auf dessen Beantwortung François Carons Japan-Bericht von 1636 für die niederländische Ostindienkompanie beruhte, Caron 1672, sig. Aiii ff. Zu epistemischen Praktiken in der holländischen Ost- und Westindienkompanie Huigen/de Jong/Kolfin 2010.

4 Miller 2015; Zwierlein 2016, S. 117–184; Mills 2020.

Ferner sammelten Missionare in den osmanischen Missionsgebieten Wissen, das an die ‚Zentrale‘ zurückgeleitet und in Missionsjournalen verbreitet wurde.⁵

Im Gegensatz zu schriftlichen Modi des Wissenserwerbs oder zum konventionellen Weg der Lektüre einschlägiger Bücher, besaß die von Leibniz herbeigesehnte Möglichkeit einer Befragung von Fernmigranten, die sich in Europa aufhielten, und ihre Verwendung als „lebendige Wörterbücher“ einige Vorteile. In den ersten drei Teilen dieser Arbeit wurden jeweils im Abschlusskapitel jedes Hauptteils die Eigenschaften des Wissenstransfers durch osmanische Migranten am Beispiel griechisch-orthodoxer Almosenfahrer, Studenten und Händler im Alten Reich erläutert. Die Chancen und Risiken der Nutzung von Fernmigranten als Wissensquelle sollen nun vertiefend analysiert werden.

Das Spektrum an Nutznießern und Rezipienten von Wissen, das von Migranten zu den Sprachen und Kulturen der Bevölkerungen im Osmanischen Reich im Allgemeinen und zu den Griechisch-Orthodoxen im Besonderen bereitgestellt wurde, war breit: „Armchair orientalisists“, wie der Hofgelehrte Wilhelm Ernst Tentzel und sein älterer Kollege und Mentor Hiob Ludolf in Gotha oder Christoph Arnold in Nürnberg, dann „Neogräzisten“, wie Martin Crusius in Tübingen, Gelehrte im Umfeld der akademischen ‚Orientalistik‘ in Wien und Halle, schließlich am Wissen zum Dogma der Griechen interessierte Geistliche und Missionare, wie der Berliner reformierte Konsistorialrat Jacob Elßner oder die Hallenser Pietisten.⁶ Für manche Gelehrte stellte das Wissen über die Griechisch-Orthodoxen bloß einen nachrangigen Bestandteil innerhalb eines sehr breitgefächerten „orientalistischen“ Interessenspektrums dar (etwa bei Tentzel, H. Ludolf und Arnold). Andere Gelehrte fokussierten vorrangig oder fast ausschließlich Wissensbestände, die die zeitgenössischen Griechen, ihre Konfession, Sprache und Literatur betrafen. Sie wurden dadurch zu frühneuzeitlichen Vorreitern der Neogräzistik, wie Martin Crusius, Heinrich Wilhelm Ludolf oder Franz Karl Alter.

Die Rahmenbedingungen der Interaktion mit osmanischen Migranten im Blickwinkel behaltend, die im Hauptteil aus migrationsgeschichtlicher Perspektive herausgestellt wurden, soll es nun um die konkreten epistemischen Verfahren gehen, in die Migranten involviert wurden. Ziel soll sein, die Vermittler von Wissen nicht einfach nur als epistemische Akteure zu begreifen, sondern gleichzeitig ihre besondere Situation als Fernmigranten zu berücksichtigen. In einem Dreischritt werden im Folgenden zunächst die Verfahren der Wissenssammlung (I.) sowie die

5 Zur Berichterstattung über die Jesuitenmission in Konstantinopel, den Kykladen und Thessaloniki im Journal *Nouveaux Mémoires* Friedrich 2017. Zur Wissensvermittlung pietistischer Missionare in Konstantinopel nach Halle Saracino 2022. Vgl. Liebau 2017 und Borja Gonzáles/Strasser 2017.

6 Zum Begriff „armchair orientalist“ im Bezug auf Gothaer Gelehrte in der Frühen Neuzeit Mulsow 2017.

Abspeicherung, Anordnung und Überprüfung von Wissen (II.) erläutert. Schließlich wird es um die Grenzen dieser Verfahren gehen und um die Dysfunktionalität des Wissens, das auf Interaktionen mit griechisch-orthodoxen Migranten beruhte (III.).⁷

⁷ Zur Unterscheidung von Wissenserwerb und Wissensorganisation bzw. -verwaltung Mulso 2012b, S. 249 f.

1 Die Herausforderung des Unwissens und die Sammlung von Wissen mit Migranten

Die Thematisierung des Unwissens oder Nichtwissens (im Gegensatz zu dem, was gewusst wurde) ist ein für wissenshistorische Forschungen relevanter Gesichtspunkt. Dies zeigt sich auch bei der Erforschung der Beziehungen des Alten Reichs und anderer europäischen Länder zu den christlichen Kirchen und Konfessionskulturen im Osmanischen Reich.¹ Die räumliche ebenso wie sprachliche und kulturelle Distanz hatten hier zur Folge, dass in den Gelehrtennetzwerken Europas relativ wenig Detailwissen über die osmanischen Griechen und ihre Kirche in spätbyzantinischer und postbyzantinischer Zeit vorhanden war (oder zumindest weniger als zu den antiken Griechen, dem frühchristlichen Christentum und den griechischen Kirchenvätern). Eine Form, auf die europäische Orientreisende auf ihr geringes Wissen zu den Griechen reagierten, war die von Chatzipanagioti-Sangmeister untersuchte Orientierung an Stereotypen, die stereotypisierte Wahrnehmung des Fremden.² Auch Mulsow kommt in seiner Analyse der Faszinationsgemeinschaft frühneuzeitlicher Gelehrter, die sich mit den *studia orientalia* beschäftigten, zum Schluss, dass ein pauschaler Idolatrie-Verdacht vorherrschte, unter den die zeitgenössischen Kulturen des Orients gestellt wurden; dieses Vorurteil lässt sich als Vorstufe des Orientalismus verstehen.³

1 „The Eastern Church, regarded by Rome as schismatic, was certainly not unknown in the West in the strictest sense. Everyone knew about the medieval schism, every ecclesiastical history took it into account. Yet, if one asks what was precisely known about it, what elements of its theology, one recognizes that there was in fact a great deal of ignorance, at least concerning large parts of central dogmatic fields“ (Zwierlein 2016, S. 118). Zum „Unwissen“ oder „Nichtwissen“ in der Wissensgeschichte ebd. und Zwierlein 2016b. Zwierlein unterscheidet verschiedene Formen des Unwissens: *einerseits* das aufgrund mangelnder Informationsmöglichkeiten oder kultureller-epistemischer Barrieren unbewusste Unwissen, *andererseits* das bewusste Unwissen, auf das mit der Produktion von Wissen, aber auch mit bewusst gewähltem Nichtwissen reagiert werden kann, falls etwa Wissen für irrelevant oder für gefährlich gehalten wird, s. ders. 2016, S. 13–18; 2016b, S. 225 f., 257.

2 Zu Stereotypen wie dem Bildungsmangel des griechischen Klerus, dem Aberglauben der griechisch-orthodoxen Laien oder ihrer vermeintlichen Neigung zur Unwahrheit oder zu unsteten moralischen Verhaltensweisen Chatzipanagioti-Sangmeister 2002.

3 „Diese Phase ist noch nicht der „Orientalismus“, von dem Edward Said für das 19. Jahrhundert spricht, und sie ist nicht mehr die Epoche der Wundererzählungen vom Osten, mit denen uns Stephen Greenblatt vertraut gemacht hat. Es ist eine Zwischenphase, eine Aneignungsgeschichte, die zugleich eine Faszinationsgeschichte ist, in der objektive Forschung und Reflexe christlicher Apologetik gleichermaßen zu erkennen sind. Der Osten wird noch nicht als zu kolonialisierendes Objekt gesehen, aber er ist noch die Region der „Idolatrie“, das heißt des falschen Glaubens“ (Mulsow 2012, S. 388; vgl. auch ebd., S. 317–319).

Wenn Angehörige der drei Migrationsregime im Alten Reich mit Gelehrten und Vertretern der Obrigkeiten interagierten, erkannten Letztere meist eine Chance zum Erwerb wertvoller Informationen über die christlichen Konfessionskulturen des Ostens. Der Grad an Unwissen über die Griechisch-Orthodoxen und die kommunikativen Bedingungen zu dessen Überwindung variierte im Alten Reich dabei regional stark.⁴ Standorte wie Venedig, Wien und Leipzig, im 18. Jahrhundert auch Triest und Halle, fungierten als „Tore“ zum Osten, in denen es regelmäßig zum Austausch von Menschen, Wissen und Waren aus dem osmanischen Raum kam. Demgegenüber waren die meisten universitären Standorte im Alten Reich bloß abgelegene Peripherie. Zwar stellten die griechischen Siedlungsgebiete im Osmanischen Reich (v. a. Orte wie Konstantinopel, Athen oder der Athos) aus Sicht der Gelehrten im Alten Reich keinen wissensfreien, sondern einen mit Wissen und Vorstellungen besetzten Raum dar. Dennoch waren Klagen über das geringe Wissen zu den ‚griechischen Christen‘ häufig.

So bekennt sich Martin Crusius in seinem ersten Brief an den Patriarchen von Konstantinopel Jeremias II. vom 7. April 1573 zu seiner ‚Wissenslücke‘. Noch vor Kurzem sei ihm völlig unbekannt gewesen, dass es überhaupt Christen im Osmanischen Reich gäbe:

Vor vielen Jahren habe ich gemeint, der Glaube unseres Heilandes Christus sei in Euren Gegenden nicht mehr zu finden. Später aber erfuhr ich, daß ein nicht zu verachtender glimmernder Docht der Gemeinde Christi dort noch übrig sei. Darüber freute ich mich sehr, und ich sagte unserem allein wahren Gott für solche Wohltat von ganzem Herzen Dank und wünschte, die Sache möge zur Ehre Gottes und zum Heile vieler Seelen täglich bessere Fortschritte machen.⁵

Wilhelm Ernst Tentzel wiederum beklagte das verschwindend geringe Wissen, das man zur Sukzession der Patriarchen in Konstantinopel und zu einzelnen Amtsinhabern besaß. Er wünschte sich, dass der Chronist der mittelalterlichen Patriarchen Philippus Cyprius von den Toten auferstehen möge, um sein *Chronicon Ecclesiae Graecae* bis zum heutigen Tage fortzusetzen.⁶ 1713 verzweifelte der Rostocker lutherische Theologe Johann Fecht (1636–1716) in seiner *Kurtzen Nachricht von der Religion der heutigen Griechen*, weil er über „so weit von uns entfernten Christen /

4 Zu den vorteilhaften kommunikativen Voraussetzungen zur Sammlung von Wissen aus der und über die Levante in einer Hafenstadt wie Marseille am Beispiel von Nicolas Fabri de Peiresc Miller 2015.

5 Brief Crusius an Jeremias II., 7. April 1573, S. 30; vgl. Crusius 1584, S. 410. Zu Crusius' Entdeckung der Neugriechen und des Neugriechischen Eideneier 1994; Moennig 1997.

6 Tentzel 1695, S. 491f. Tentzel tauschte sich mit Leibniz über Unklarheiten zur Abfolge der Patriarchen seit der Absetzung des Patriarchen Kyrillos Loukaris (1638) aus: s. Saracino 2021d.

die gantz keine schriftliche communication mit uns haben“ schreibe. Es sei nur schwer an Nachrichten vom Zustand der heutigen Griechen zu kommen, „konnte man doch wegen der barbarischen Regierart des Türcken und oppression der Griechen wenig oder keine Nachricht von ihnen haben“. ⁷ Johann Michael Heineccius führte 1711 aus, dass die Griechen nach der Eroberung Konstantinopels 1453 in Europa – und v. a. bei den Deutschen – völlig in Vergessenheit geraten seien. ⁸

Zumindest bis ins 18. Jahrhundert wurden Kommunikation und Wissenstransfer aus dem Osmanischen Reich an den meisten ‚Wissensstandorten‘ des Alten Reichs durch widrige infrastrukturelle Bedingungen erschwert. Für die deutschen Gelehrten in Rostock, Gotha, Halle oder Tübingen, die gerade zitiert wurden, war es umso wertvoller und kostbarer, wenn sie auf osmanische Migranten trafen und sie als Informationskanäle ‚anzapfen‘ konnten.

Die Reise des Rostocker Reformators David Chyträus nach Wien im Jahre 1568 hatte wegen der dort zu griechischen Migranten geknüpften Kontakte eine bahnbrechende Bedeutung für seine Beschäftigung mit den ‚Griechen‘. Er hielt fest, dass „geborne Griechen“, „lebendige Zeugen“, „glaubwürdiger menner / welche zu Constantinopel vnd in Griechenland sich viel Jahr auffenthalten“, seine Gewährsmänner seien. ⁹ Der gegenüber den zeitgenössischen Griechen überaus kritische Heineccius, der in Halle 1708 Pfarrer in St. Ulrich und ab 1711 Pfarrer an der Marienkirche war, wusste von der Präsenz griechisch-orthodoxer Migranten an den dortigen pietistischen Anstalten. Er war auch im Bilde über die Entwicklung im nahegelegenen Leipzig, wo eine wachsende griechische Handelsgemeinde existierte. Er warnte jedoch Forscher mit Interesse an der *Ecclesia Graeca*, den „mündlichen Erzählungen der reisenden Griechen“ zu viel Glauben zu schenken. ¹⁰

Heineccius ist wohlgermerkt mit seiner Skepsis gegenüber dem Wissenstransfer durch osmanische Migranten und mit seiner auf Bücherwissen fokussierten Arbeitsweise die Ausnahme. Und selbst er verzichtet in seiner polemischen Abhandlung nicht gänzlich auf diese Methode. ¹¹ Gelehrte beriefen sich gerne auf Migranten in ihrer Eigenschaft als ‚authentische‘ Griechen und als Gewährsleute für erworbenes Wissen. ¹² Manche erhoben jene Migranten, mit denen sie intensive Gesprä-

7 Fecht 1713, S. vi, 8f.

8 Heineccius 1711, S. 186 = I/3.

9 Chyträus 1581, sig. Aiii-Aiv.

10 Heineccius 1711, S. 225f. = Teil I, Kap. 4, § 6; vgl. das ganze Zitat oben, S. 115.

11 So erwähnt Heineccius im Vorwort einen „geborenen Griechen“, mit dem er befreundet sei und dem er sein Werk gezeigt habe, ohne jedoch dessen Identität zu lüften (Heineccius 1711, „Vorrede an den Leser“, fol. 2v).

12 Fecht (1713, S. 72) beruft sich etwa auf einen anonymen „Collectanten“, der „Apt zu Philippis“ war

che geführt und ausgiebig Wissen gesammelt hatten, gleich zu Co-Autoren ihrer Werke, wie es Hiob Ludolf mit dem Äthiopier Abba Gorgoryos tat, der sich im Sommer 1652 auf Schloss Friedenstern in Gotha aufgehalten hatte, oder Jacob Elßner mit dem Archimandriten aus Konstantinopel Athanasius Dorostamus, der 1736 bei ihm in Berlin gewohnt hatte.¹³ Solche Beispiele widersprechen der Annahme, dass Gelehrte gerne den Beitrag von Helfern und Zuarbeitern verschleierten, v.a. wenn es sich um Nicht-Intellektuelle und niedrige Standespersonen handelte.¹⁴

Unabhängig von ihrem Beruf, Stand oder Bildungsniveau wurde im Falle griechisch-orthodoxer Migranten vielmehr postuliert, dass sie über ihre ‚Landsleute‘ besser Bescheid wussten als belesene, gebildete Nichtmigranten. Ihr Wissen konnte mit jenem der ‚Experten‘ (Gelehrte, Orientreisende, Diplomaten) mithalten.¹⁵ Dass dem Abt aus Euböa Metrophanes Tzitzilianos in Tentzels *Monatlichen Unterredungen* so viel Platz eingeräumt wird, hängt weniger mit dem Stand oder der Gelehrsamkeit dieses Almosensammlers zusammen, sondern damit, dass es sich um einen „echten“ Griechen, einen „Augenzeugen“ und einen „hier zu Lande seltenen Gast“ handelte. Er konnte 1693 in Gotha dem Lutheraner Tentzel verbürgen, dass die „wahren Griechen“ („veri Graeci“) im Gegensatz zu jenen, die vom Papsttum irregeleitet seien („Graeci schismatici“), die Transsubstantiation ablehnten.¹⁶

Auch zur Klärung einer anderen zentralen Streitfrage, die die Gemüter im späten 17. Jahrhundert noch bewegte, der Glaubenslehre des 1638 gestürzten ‚calvinistischen‘ Patriarchen Kyrillos Loukaris, leisteten griechische Zuwanderer wichtige Schützenhilfe. Den skeptischen Äußerungen, die Tzitzilianos im lutherischen Gotha gegen die skandalumwitterte *Confessio fidei* (1629) des Loukaris vorgebracht hatte, hielt der reformierte Marburger Professor Samuel Andreae (1640–1699) gegenteilige positive Einschätzungen zu Loukaris und dessen Bekenntnis aus der Feder von gleich vier griechisch-orthodoxen Migranten entgegen. Ungünstiger Weise stammte eines dieser Zeugnisse sogar von Tzitzilianos selbst, der sich im selben Jahr auch in Marburg aufgehalten hatte, was Tentzels Vertrauen in seine Aussagen nachträglich stark erschütterte. Vier schriftliche Stellungnahmen, von der

13 H. Ludolf 1691, S. 28–35, v.a. S. 28; Elßner 1737, Titel/Frontispiz.

14 Zu den ‚unsichtbaren‘ Helfern von frühneuzeitlichen Gelehrten Shapin 1994, S. 355–407.

15 In seiner Korrespondenz mit August Hermann Francke betont Heinrich Wilhelm Ludolf, dass Griechisch-Orthodoxe, denen er in England oder während seiner Orientreise begegnet war, ein authentisches Bild ihrer Kirche skizzieren konnten, s. Ludolf an Francke, vom 27. Februar 1703, AFSt/H D 23, Bl. 125v-128r.

16 Tentzel 1693, S. 630; „daß nur die Graeci schismatici, so es mit der Römischen Kirchen halten/per μετουσίωσιν die Transsubstantiation verstehen/die veri Graeci aber nichts anders/als praesentiam realem“ (ebd., S. 636). Vgl. zur Ablehnung der Transsubstantiation durch Abba Gorgoryos in Gotha Ludolf 1681, III/5, Zeile 56 und Brief Ludolf an Tentzel, Frankfurt a.M., 9. November 1687, FB Gotha, Chart. B 202, fol. 26v.

Hand von Migranten verfasst, hatte Andreae Tentzel nach Gotha zugeschickt. Ungeachtet der Verurteilung von Loukaris' und seiner dogmatischen Standpunkte auf den Synoden von Konstantinopel (1638) und Iași (1642) glaubte Andreae felsenfest, dass sich mit den Zeugnissen der Migranten beweisen lasse, dass Loukaris' *Confessio* auf authentische Weise den Glauben der Griechen widerspiegle.¹⁷ Die von reformierten Gelehrten wie Samuel Andreae in Marburg oder Johann Heinrich Hottinger in Zürich in Umlauf gebrachte Nachricht, dass das Bekenntnis des Loukaris dem Glauben der Griechen völlig entspreche, versuchte auch der Lutheraner Christoph Arnold in Nürnberg mithilfe von Migranten als Mähr und „calvinische Erzählung“ zu entlarven.¹⁸

Die erläuterten Versuche, mithilfe von Migranten zu beweisen, dass Loukaris' Bekenntnis ein ‚authentischer‘ Ausdruck orthodoxen Glaubens sei, vergegenwärtigen die Schwächen der auf Migranten fokussierten Methode des Wissenstransfers. Die durch erbitterte Konfessionspolemik aufgeladene Befragung der Migranten und das Abnötigen von Authentizität beeinträchtigten den Wert der Informationen. Die philologische Erforschung des „Vulgärgriechischen“ bzw. der „lingua Barbarograeca“ besaß demgegenüber eine geringere Relevanz für die Konfessionspolemik. Das im Gegensatz zum biblischen Griechisch (*koiné*) von den Menschen im Osmanischen Reich alltäglich benutzte Neugriechisch stellte deshalb ein neutraleres Wissensfeld dar. Migranten fungierten hier im engeren Sinne als Äquivalent zum ‚Wörterbuch‘, belieferten sie doch ihre Interaktionspartner mit Vokabeln, Schriftproben und anderem Sprachmaterial. Wie Leibniz verwendeten die auf diesem Gebiet aktiven Gelehrten deshalb für griechische Migranten das Sinnbild des „lebendigen Lexikons“.¹⁹ Die Interaktion mit Migranten als Muttersprachler und Gesprächspartner macht deren epistemische Rolle beim Erwerb von (orientalischen) Fremdsprachen besonders evident. Wie am Beispiel des Hallenser *Collegium*

17 In einem der zugeschickten Testimonia bescheinigte etwa Nathanael, der Metropolit der Insel Lefkas, dass Loukaris' *Confessio* wahrhaftig dem Glauben der Griechen entspreche („κ[α]ί βα[ρ]βάρω προς ἴνα αληθινεῖ και πιστι“), s. das von Andreae an Tentzel nach Gotha geschickte griechische Autograph vom August 1648 in FB Gotha, Chart. B 200, fol. 32v und die lateinische Übersetzung in Tentzel 1697, S. 490. Vgl. Saracino 2021d.

18 Arnold kam zu diesem Ergebnis nach der Befragung des Almosenfahrers und Athos-Mönchs Daniil Kastrios, die im März 1670 in Nürnberg stattgefunden hatte, s. in Bezug auf Hottingers *Analecta Historico-Theologica* (Zürich 1652) die Kritik an Hottinger in Arnold, Notizbuch, S. 17f. Vgl. Henny 2019.

19 Zu Crusius' lexikographischer Arbeit und der Rolle seiner griechischen Besucher als Lieferanten von neugriechischen Vokabeln oben, S. 162. Den Almosensammler Stamatius Donatus beschreibt er als „lebendes Lexikon“ („ut esset is mihi loco lexicī“, UB Tübingen, Mb 37, fol. 85). Zu Gorgoryos' Hilfeleistungen für Ludolfs lexikographische Arbeit im Äthiopischen Ludolf 1691, S. 34; vgl. Mulsow 2023, S. 398 ff.

Theologicum Orientale gezeigt wurde, gaben Griechen und Syrer, die in der Saalestadt weilten, Sprachstudenten die Gelegenheit zum Konversationstraining.

Migranten hatten auch einen wichtigen Anteil daran, dass den deutschen Gelehrten die Diskrepanz zwischen der gesprochenen griechischen Sprache und der literarischen, antiken Hochsprache deutlich wurde. Die völlig andere Aussprache des Neugriechischen wurde ihnen erst durch den Kontakt mit Griechen im Alten Reich bewusst.²⁰ Dies gilt ähnlich auch für die Unterschiede zwischen den Volks- und Hochsprachen im Äthiopischen oder Arabischen. Die im Orient übliche Aussprache des Arabischen wurde Hiob Ludolf von Migranten vermittelt. So waren Ludolf Merkwürdigkeiten an der Aussprache osmanischer Migranten aufgefallen, mit denen er in Frankfurt a. M. zusammentraf. Ein namentlich nicht genannter Jude aus Jerusalem habe 1691 das Arabische auf eine derart unverständliche Weise ausgesprochen, dass er ihn bitten musste, das Gesagte für ihn niederzuschreiben.²¹

Gegenüber dem Bücherwissen, etwa aus Grammatiken oder Sprachlehren, besaß die Kommunikation mit Migranten für das Erlernen und Erforschen ‚exotischer‘ Fremdsprachen eindeutige Vorteile. Aber auch sie war durch Mehrdeutigkeiten und Missverständnisse geprägt. Sie war an Voraussetzungen gekoppelt, wie die Kenntnis der Aussprache oder das Bildungsniveau der Interagierenden, das interkulturelle Fingerspitzengefühl oder die reziproke Verständigungsbereitschaft. Als Hiob Ludolf am Anfang seiner Forscherkarriere im April 1649 bei seinem Aufenthalt in Rom das *Collegium Aethiopicum* im Vatikan aufsuchte (heute Santo Stefano degli Abissini), um Kontakte zu Äthiopiern zu knüpfen, kam es zu einer unweigerlich komischen Situation. Der 24jährige Erfurter, der sich die äthiopische Hoch- und Kirchensprache (*Ge'ez*) allein aus Büchern angeeignet hatte, wurde von Gorgoryos (Gregorius), einem der dort ansässigen vier Äthiopier, aufgefordert, aus einem äthiopischen Text vorzulesen, woraufhin die Zuhörer wegen der Aussprache

20 Eine Kommunikationsbarriere entstand durch die Unterschiede zwischen der durch das Hochschulwesen vermittelten und in Europa konventionellen Aussprache des Altgriechischen und der bei den Migranten üblichen Aussprache des Neugriechischen. Gelehrte lernten die Aussprache durch Kontakte mit Migranten, so Arnold von Joasaph Logotheta, Tentzel von Tzitzilianos, Schwendter von Metrophanes Kritopoulos und Heinrich Wilhelm Ludolf durch seine Kontakte mit Griechen im Osmanischen Reich: s. Schwenter 1625; Arnold 1666, unpag., [S. 3]; Tentzel 1693, S. 635. Erläuterungen zur Aussprache des Neugriechischen finden sich im Brief Ludolfs an Francke, 30. August 1699, aus Konstantinopel, AFSt/H D71, Bl. 20r-21r.

21 H. Ludolf an Tentzel, aus Frankfurt a. M., 19. März 1691, FB Gotha, Chart. B 202, fol. 243r. Auch die Aussprache des Arabischen des aus Fez in Marokko stammenden Rabbiners Ananias, der einer osmanischen Gesandtschaft angehörte, divergierte von der gelehrten Aussprache („tum distat a pronunciatione Grammaticorum“), weshalb sich Ludolf fragte, ob es sich vielleicht um einen Provinzialismus handelte (Brief H. Ludolfs an Tentzel, ebd., 14. August 1688, aus Frankfurt a. M., fol. 129).

des deutschen Reisenden in lautes Gelächter ausbrachen.²² Weil Gorgoryos, bis auf Brocken von Italienisch, keine europäische Sprache verstand und weil Ludolfs Äthiopischkenntnisse noch beschränkt waren, mussten beide gemeinsam einen (nonverbalen) Kommunikationscode entwickeln.

Auch aus den Interaktionen deutscher Gelehrter mit Griechen lassen sich ähnliche Beispiele anführen.²³ Wie im soeben geschilderten Fall der ersten Begegnung von Hiob Ludolf mit Abba Gorgoryos konnte das Vorlesen oder gemeinsame Lesen von Büchern behilflich sein, um Kommunikationscodes mit griechisch-orthodoxen Migranten auszutesten und eine gemeinsame Kommunikationsgrundlage zu schaffen. In Nürnberg kam Christoph Arnolds Kommunikation mit dem sprachlich unbeholfenen Almosensammler und Presbyter Petrus Vervosius aus Kreta, der sich mit Brocken aus Latein und Italienisch verständlich zu machen versuchte, erst in Gang, als ihm der deutsche Gelehrte die griechisch-lateinische Ausgabe der Memoiren des Sylvestros Syropoulos (ca. 1400 – 1453) vom Unionskonzil von Ferrara und Florenz (1438/39) vorlegte.²⁴ Bei den ersten griechischen Gästen, die Crusius in Tübingen aufsuchten, handelte es sich um Personen mit niedrigem Bildungsniveau und sehr geringen Fremdsprachenkenntnissen. Sie spielten dennoch eine entscheidende Rolle für seine Sprachstudien. Der Tübinger entwickelte ein Verfahren, das an das Bildungsniveau der Migranten und an die konkrete Kommunikationssituation angepasst war. Da Crusius, trotz seiner profunden Altgriechischkenntnisse, noch nicht das Neugriechische beherrschte und seine Gäste oftmals keine ihm vertraute Sprache sprachen, zeigte er ihnen Bilder oder zeigte auf Hausgegenstände und bat sie, ihm die neugriechischen Vokabeln zum Gezeigten mitzuteilen. Auf diese Weise konnte ihn sein erster Besucher, der Analphabet Stamatius Donatus aus Zypern, der im Februar 1579 bei ihm in Tübingen weilte, gleich mit 2607 Vokabeln beliefern, die den Grundstock seines geschriebenen

22 Ludolf 1691, S. 30. Die Äthiopier fanden, dass die Aussprache Ludolfs jener des deutschen Jesuitenpaters Athanasius Kircher geähnelt habe. Vgl. Smid 2006, S. 48.

23 In Hiob Ludolfs Stammbuch sind ebenfalls zahlreiche Kontakte zu griechischen Migranten dokumentiert, deren Nähe der Erfurter vermutlich für Zwecke des Sprachstudiums suchte, auch wenn ihn das Neugriechische nicht besonders interessierte. Aus Ludolfs Studienzeit in Leiden sind Einträge der im Exil lebenden Loukaris-Anhänger Meletios Pantogalos (ohne Datum), Nathaniel Konopios (8. Januar 1645), der Ludolf als seinen guten Freund bezeichnet („του πολλά μου αγαπημένου και ακριβά φίλου“), und Ierotheos Abbatis (Juni 1645) enthalten. Siehe Stammbuch HAAB, Stb 285, fol. 38v, 40r, 46r und zu den genannten Loukaris-Anhängern und ihren Aktivitäten in den Niederlanden Rozemond 1966. Auch die später im Alten Reich weilenden Almosenfahrer Metrophanes Tzitzilianos (ohne Datum) und Petrus Vervosius (7. August 1675) trugen sich ein, s. ebd., fol. 41r und 232v.

24 Siehe dazu und zu Vervosius' Empörung über das Unionskonzil oben, S. 118.

Neugriechischlexikons bildeten.²⁵ Crusius' Verfahren erinnert hier an die Nutzung von Bildern und Bildkatechesen durch die Missionare in Übersee. Indem Crusius den Migranten aufmerksam zuhörte, konnte er zu den Feinheiten der Rhythmik und Lautbildung in der *lingua barbarograeca* der zeitgenössischen Griechen vorstoßen. Zudem praktizierte er mit seinen griechischen Gästen die gemeinsame Lektüre von neugriechischen Büchern, auch mit jenen, die des Lesens unkundig waren (offensichtlich las Crusius dann die Texte laut vor).²⁶

Im Vergleich zu den geschilderten Methoden, mit denen Gelehrte wie Martin Crusius, Hiob Ludolf oder Christoph Arnold mit Migranten Kommunikationscodes aushandelten, wirkt das Studium des Neugriechischen, wie es ab 1703 an den pietistischen Anstalten in Halle institutionalisiert wurde, viel professioneller. Die Vermittlung von Mehrsprachigkeit besaß in der Schulstadt Franckes einen multifunktionalen Wert. Die Pietisten förderten den Erwerb von Sprachkompetenzen, weil diese für ihre bibelwissenschaftlichen, missionarischen und kommerziellen Projekte nützlich waren.²⁷ Einen Beitrag hierzu leisteten auch die für das *Collegium Theologicum Orientale* rekrutierten griechischen Studenten. Sie standen für lernbegierige Studenten als Konversationspartner bereit (etwa bei Tischgesprächen) und gaben ihnen im Sprachstudium ‚Nachhilfe‘. Sie arbeiteten zudem in Halle an neugriechischen Bibeldrucken mit (wie die 1710 im Verlag des Waisenhauses in Halle gedruckte zweisprachige Edition des Neuen Testaments).²⁸ „Vulgärgriechisch“ war an der 1754 in Wien gegründeten *Orientalischen Akademie* ebenfalls ein eigenes Fach. Neugriechischlehrer wurden aus dem Milieu der griechischen Händlergemeinde rekrutiert.²⁹

Griechisch-Orthodoxe und andere osmanische Migranten waren nicht bloß Vermittler von Sprachwissen, das in oralen Praktiken wie der Konversation, der

25 Crusius 1584, S. 188; Toufexis 2006, S. 192. Nicht wenige der griechischen Almosenfahrer, die in Tübingen bei Crusius vorsprachen, wurden von Dolmetschern begleitet, s. oben, S. 92. Zu ähnlichen ‚piktographischen‘ Methoden für die Sammlung von orientalischen Sprachvokabeln und für die „cross-cultural communication“ am Beispiel der Agenten, die für Peiresc in der Levante operierten, Miller 2015, S. 109, 112, 119.

26 Mit Donatus las der Tübinger etwa das Werk *Ανθος των Χαρίτων* (eine Übersetzung der populären italienischen Anthologie aus dem 14. Jahrhundert *Fiore di virtù*), mit Andreas und Lucas Argyrus die volkssprachliche byzantinische Satire *Spanos*, s. Moennig 1997, S. 67 ff und Eideneier 1977. Crusius besaß venezianische Drucke der beiden hier beispielhaft erwähnten neugriechischen Werke, s. Moennig, ebd., S. 44 f.

27 Zaunstöck/Häberlein 2017.

28 Moennig 1998. Salomon Negri betonte in einem Brief an Francke, dass die größte Expertise, um einen aus Alexandria nach London gelangten neugriechischen Brief zu übersetzen, derzeit in Halle vorhanden sei (oben, S. 235.).

29 S. oben, S. 405.

Sammlung von Vokabeln oder der gemeinsamen Textlektüre ausgetauscht wurde. Auch ihr Wissen zur Schrift- und Manuskriptkultur in ihren Ursprungsorten machte sie zu attraktiven Interaktionspartnern. Im Alten Reich befragte man sie gezielt nach Manuskriptbeständen. Die großzügigen Zusicherungen, Exemplare von griechischen Manuskripten oder Drucken in ihrer Heimat auftreiben zu wollen und ihren Gastgebern im Alten Reich zukommen zu lassen, blieben aber in der Regel bloße Versprechen. Crusius wandte sich enttäuscht an seine griechischen Briefpartner in Konstantinopel und in Venedig und mahnte, dass die von ihm (auch mit Geld) unterstützten Migranten solche Versprechen gefälligst einhalten sollten.³⁰ Besonders günstig gestimmt wurde der Tübinger Professor deshalb, wenn ihm Besucher hin und wieder griechische Manuskripte als Geschenk mitbrachten.³¹ Almosenfahrer machten ihren Gastgebern Hoffnung, einen Zugang zu Manuskripten aus den Klosterbeständen auf dem Athos zu verschaffen, so Daniil Kastrisios in den 1670er Jahren am Berliner Hof oder Athanasius Dorostamus 1741 am Hof in Gotha.³² Im 18. Jahrhundert entstand an Orten wie Wien oder Leipzig ein neuer Markt für neugriechische Bücher und griechische Manuskripte gelangten hierher, um in den Druck gegeben zu werden. Dem Ex-Jesuiten Franz Karl Alter war es daher in Wien – dank seiner griechischen Kontaktmänner – vergönnt, noch unveröffentlichte Manuskripte zu begutachten (wie die Calvin-Biographie des Neugriechischlehrers an der *Orientalischen Akademie* Michail Papageorgiou).³³

Die Hoffnung der Gelehrten, von osmanischen Migranten nach deren Rückkehr in ihre Heimat mit Manuskripten beliefert zu werden, wurde oftmals enttäuscht. Beim Erwerb von Manuskripten bot es sich jedoch an, jede Unterstützung dankend anzunehmen. Auch auf andere Weise konnten die Migranten nützlich sein, um an Wissen über die Schrift- und Manuskriptkultur an ihrem Ursprungsort zu gelangen. Gelehrte forderten von ihnen Schriftproben gewissermaßen als Gastgeschenk ein.

30 Siehe die Beschwerden des Crusius' im Brief an Maximos Margunios, 1. Juli 1600, Diarium, Bd. 8, fol. 214–218, v. a. 216 und ähnlich im Brief an Theodosios Zygomalas, 1. Juli 1600, ebd., fol. 210–214. Seine Besucher habe er gebeten, ihm Abhandlungen zu den zeitgenössischen Griechen, Türken und Persern zuzuschicken („ιστορικά μάλιστα από των νυν καιρών ελληνικάς, τούρκικας, περσικάς πράξεις“), ebd., fol. 212.

31 Die Almosensammler Andreas und Lucas Argyrus beschenkten Crusius 1581 mit einem Manuskript, einem Epiktet-Kommentar, der aus der Feder des Pariser Gelehrten Iakovos Episkopopoulos stammte. Manuel Musikios beschenkte Crusius 1586 mit einem „libellum manuscriptum Graecum“, s. oben, S. 105.

32 Brief Dorostamus an Cyprian, 17. April 1741, FB Gotha Chart. A 443, fol. 239r-240v; „Der Curfürst von Brandenburg hatte [von Kastrisios] alte MSS. Graecorum Patrum verlangt: Welche er Ihm auch gewiß versprochen, weil dieselben ziemlich in alten und ausgestorbenen Clöstern auf dem Berg Athos zu haben“ (Arnold, Notizbuch, fol. 41).

33 Siehe oben, S. 408.

Wir sind diesem Modus der Schriftproduktion durch Migranten im Verlauf unserer Darstellung wiederholt begegnet: Von kleinen Schriftproben, die griechisch-orthodoxe Migranten für Gelehrte in griechischer Schrift auf Zettel, in Diarien oder in Notizbüchern anfertigten, bis zu Einträgen in Freundschaftsalben, die ihnen von ihren Gastgebern vorgelegt wurden.³⁴

Eine Konsequenz der empirisch ausgerichteten Wissens- und Wissenschaftskultur, die die Frühen Neuzeit im zunehmenden Maße charakterisierte, war es, dass neben dem Einsatz von Vernunft und Verstand die Sinneswahrnehmungen und insbesondere der Sehsinn epistemisch aufgewertet wurden. Vor dem Hintergrund dieser Aufwertung der Sensorik lässt sich auch die epistemische Relevanz der Interaktionen mit Migranten anders begreifen. Indem sie eine Anschauung von Dingen aus entlegenen Räumen besaßen, konnten sie den Gelehrten ihre Augen (ebenso wie andere Sinnesorgane) ‚leihen‘. Sie vermochten Erinnerungen an Sinnesindrücke aus entfernten Räumen und Realitäten bereitzustellen, z. B. indem sie das Aussehen einer Landschaft, eines Athos-Klosters oder des Patriarchenpalastes beschrieben.³⁵

Eine solche Extension der eigenen Sinneswahrnehmung war auch durch die Hilfe von Briefpartnern im Osmanischen Reich möglich. Über das Medium des Briefes und mit der Unterstützung von Akteuren vor Ort vermochten deutsche Gelehrte ihrem Gegenstand näher zu rücken.³⁶ Jedoch war die Einstellung der Sensorik auf diesem Wege, im Vergleich zur Kommunikation mit Migranten, auf-

34 Christop Arnold ließ Daniil Kastrisios eine Schriftprobe auf einem Zettel anfertigen, den er in sein Notizbuch klebte. Sie beinhaltete den Namen des ihn aussendenden Klosters auf dem Athos: „Manus scriptus Graeci, Dan. Castrensis ex Pathmo d. 25. Martij 1670 η κοίμησις της θεοτόκου μονής των ιβήρων“ (Arnold, Notizbuch, S. 3). Beim zweiten Aufenthalt des Kastrisios (Mai 1672) lieferte der Grieche Arnold weitere Schriftproben: die vollständige Titulatur des ökumenischen Patriarchen (ebd., S. 39) und auf einem losen Blatt das griechische Vaterunser (ebd., S. 38c). Der Priester Michael aus Lidoriki (Phokis) trug hingegen in Crusius' Diarium seinen Namen und das Datum seines Besuchs ein: „εγώ μιχαήλ ιερεύς έγραψα εις το βιβλίο τούτο έτος αφης εν μηνί μαΐου ΙΗ [= 18. Mai 1586]“ (Diarium, Bd. 3, fol. 373). Der Almosensammler Polyeidis trug sich in das Stammbuch des Gothaer Gymnasialprofessors Johann Heinrich Stuß ein (Stuß 1733, S. 2r).

35 Zum Prinzip der ‚Augenzeugenschaft‘ und dem Primat des ‚Sehsinnes‘ bei der brieflichen Information und Wissensgenerierung über entfernte Herrschafts- und Handlungsräume am Beispiel der spanischen Kolonialherrschaft Brendecke 2009 und am Beispiel der Wissenskommunikation im Jesuitenorden Friedrich 2011; am Beispiel der ‚ethnographischen Literatur‘ Höfert 2003, S. 30 ff.

36 Siehe etwa zu Crusius' zahlreichen griechischen Briefpartnern in Venedig und Konstantinopel Zachariades 1941 und Rhoby 2005. Im ersten Brief an Theodosios Zygomalas (21. Januar 1575) stellte Crusius diesem vier Fragen: Ob die antiken Poleis (Athen, Thessaloniki, Chalkedon etc.) heute noch existierten, und wie deren Namen heute lauten, ferner ob es ein Wörterbuch der neugriechischen Sprache gäbe und ob man das Neue Testament in diese Sprache übertragen habe, s. den Brief in Rhoby 2005, S. 267.

wändiger. Zwischen Fragen und Antworten, zwischen der Versendung von Briefen und dem Eintreffen von Antworten, vergingen Monate. Außerdem konnte das über diplomatische und kommerzielle Netzwerke oder durch Reisende aus dem Orient transferierte Wissen auf dem Rückweg nach Europa ‚Schiffbruch‘ erleiden.³⁷

Die epistemische Relevanz der Sinneswahrnehmungen von Migranten lässt sich an einem weiteren Beispiel aus Hiob Ludolfs Forschungen veranschaulichen, und zwar an einem (aus heutiger Sicht) ungewöhnlich und exzentrisch anmutenden Gegenstand. So interessierte sich der Erfurter in den 1680er und 1690er Jahren für die physiologischen Eigenschaften und für den nutritiven Wert von Heuschreckenarten, die im Nahen Osten heimisch waren. Er war überzeugt, dass die Israeliten in der Wüste diese auf wundersame Weise zur Speise erhalten hatten (und nicht Wachteln, wie man laut Ludolf aufgrund eines Übersetzungsfehlers in der *Septuaginta* allgemein annahm). Er verfasste einen Traktat zu dieser Materie, die *Dissertatio de Locustis* (1694).³⁸ Das Auftreten von Heuschreckenschwärmen, ein Naturphänomen, das nicht zuletzt als biblische Plage galt, machte diese Hypothese plausibel. Ludolf gelang es mit der Hilfe von Migranten, schnell und effektiv Wissen zu den Heuschrecken zu sammeln. Ananias, ein aus Fez stammender Rabbi, der sich wegen einer diplomatischen Mission im Alten Reich aufhielt, schilderte Ludolf, wie er 1680 in Salé (Marokko) Zeuge des Einfalls von Heuschreckenschwärmen geworden sei und wie die Insekten von der Bevölkerung auf der Stelle verspeist worden seien. Er lieferte Informationen, wie das Fleisch der Heuschrecken schmecke („wie junge daubn“), wie man es zubereite („warffen sie mit Saltz in siedend Wasser / liessen sie eine Stunde kochen / [...] und assen sie mit Pfeffer / Salz und Eßig“) und dass ihr Verzehr unschädlich sei („Etliche assen ihrer wol 200 ohne allen Schaden“). Er versprach Ludolf sogar, ihm ein Fässchen mit eingelegten Heuschrecken nach Frankfurt zu senden.³⁹

Augenzeugenberichte griechischer Migranten wurden hingegen von Ludolfs Kollegen Tentzel herangezogen, um Ereignisse zu erklären, die – wie das Wüstenwunder – eine Gratwanderung zwischen einem göttlichen Wunder und einem

37 Zur Störanfälligkeit der brieflichen Kommunikation zwischen Händlern und Kaplänen der *Levant Company* in Aleppo und dem englischen Mutterland Mills 2020, S. 57f. Der Pietist und Orientreisende Stephan Schultz verlor einen Teil seiner aus dem Orient mitgebrachten Handschriften und Objekte bei einem Schiffsunglück (s. Haas 2017, S. 169); vgl. zum Verlust wegen Schiffbrüchen von Kisten mit ‚Kuriositäten‘ und Handschriften aus dem Orient, die dem Antiquar Peiresc nach Marseille zugeschickt wurden, Miller 2015, S. 49, 70–72.

38 Vgl. Ludolf 1694 sowie Ludolfs Artikel über die Materie in Tentzel 1689, S. 771–776.

39 Tentzel 1691, S. 528f. Tentzels Bericht basierte auf den Mitteilungen, die Ludolf ihm zum Besuch des Ananias in Frankfurt brieflich machte, s. Brief H. Ludolf an Tentzel, 14. August 1688, aus Frankfurt a. M., FB Gotha, Chart. B 202, fol. 129 r/v. Den Beitrag des Ananias zu seinen Heuschreckenforschungen erwähnt Ludolf auch in der *Dissertatio* (Ludolf 1694, Teil I, Kap. 8, S. 4).

Naturphänomen vollzogen, sich an der Grenze zwischen *regnum gratiae* und *regnum naturae* bewegten.⁴⁰ Tentzel sammelte in Gotha Augenzeugenberichte zur sog. *tympanisatio* (gr. τυμπανιαίοι): dem Phänomen, dass die Leichname der im Kirchenbann der orthodoxen Kirche Verstorbenen angeblich unverweslich waren. Der Almosensammler Tzitzilianos hatte bezeugt, dass er auf der Insel Zante (Zakynthos) zugegen gewesen war, als der Leichnam einer im Kirchenbann verstorbenen Adligen exhumiert wurde. Ihr Körper sei völlig unverweslich, schwarz gefärbt und wie eine Trommel aufgelaufen gewesen: „Bey dieser Action ist unser Archimandrit gegenwärtig gewesen / und hat alles mit seinen Augen gesehen.“⁴¹ Die gesamte Frühe Neuzeit hindurch folgten Gelehrte aller konfessionellen Lager diesem Hang, Augenzeugenberichte von griechischen Migranten zu sammeln, egal ob sie konfessionelle Streitfragen klären oder Naturphänomene entschlüsseln wollten: vom lutherischen Reformator David Chyträus, der sich auf „lebendige Zeugen“ und „geborne Griechen“ als Gewährsmänner seiner Abhandlung über die griechische Kirche beruft, überm Lutheraner Christoph Arnold, der den Mönch Joasaph Logotheta als „oculus testis“ zu Belangen der griechischen Konfession bezeichnet, bis zum Ex-Jesuiten Franz Karl Alter, der von griechischen Handschriften berichtete, die der griechisch-orthodoxe Geistliche in Wien, Anthimos Gazis, 1796 in Konstantinopel mit seinen eigenen Augen gesehen und ihm beschrieben habe.⁴²

Eine besondere Form, sich den Sehsinn der Migranten nutzbar zu machen, oder präziser gesagt deren auf dem Sehsinn beruhendes räumlich-geographisches Wissen, begegnete in der handgezeichneten topographischen Karte, die Crusius mit der Hilfe des Athos-Mönchs Daniel Palaeologos von der Athoshalbinsel und seinen 20 Klöstern anfertigte.⁴³ Jakob Elßners *Neueste Beschreibung derer griechischen Christen in der Turkey* (1737) ist hingegen mit Kupferstichen illustriert, für deren Anfertigung der Archimandrit Athanasius Dorostamus Informationen und sogar

40 Zum besonderen Interesse frühneuzeitlicher Gelehrter an Wundern und an deren natürlicher Erklärbarkeit sowie dem damit verbundenen säkularisierenden Effekt Daston 2001 und Daston/Park 2002.

41 Tentzel 1693, S. 637f. und zur Sammlung weiterer Testimonia Tentzel 1689, S. 948ff. Tentzel erklärte sich das Phänomen mit der Beschaffenheit des Bodens, in welchem die Leichname beige setzt worden waren.

42 Chyträus 1581, Vorwort; Arnold 1666, unpag.; Alter, ALA, 1800/2, Nr. 165, 20. Oktober 1800, Sp. 1624.

43 Siehe oben, S. 162f. Auch hier gibt es eine Parallele zu Hiob Ludolfs äthiopistischen Forschungen, s. zu Äthiopien-Karten, die Ludolf mit der Hilfe des Gorgoryos entwarf, Mulsow 2017, S. 260f.; ders. 2023, S. 402f.

Zeichnungen lieferte (von dem, „was er mit seinen Augen so lange gesehen, mit seinen Händen selbst [ge]zeichnet“).⁴⁴

Die durch Migranten den Neogräzisten und „armchair orientalisists“ im Alten Reich vermittelte Anschauung blieb dennoch bruchstück- und lückenhaft; ein Defizit, das der in Halle und Altdorf ausgebildete Thessaliote Alexander Helladius vermeintlichen Griechenland-Experten im Alten Reich wie Heineccius und Fecht vorwarf. Diese hatten es gewagt, sehr negativ und herablassend über die griechische Kirche und Konfessionskultur zu urteilen, obwohl sie niemals einen Schritt außerhalb ihres Heimatortes gemacht hätten („qui nunquam pedes extra patrios limites moverunt“). Ohne eigene Anschauung hatten sie sich zu Wort gemeldet und gewissermaßen als neue Catos aufgespielt.⁴⁵ Nur bedingt konnten Augenzeugenberichte osmanischer Migranten das kompensieren, was Reisende durch eigene Aufenthalte im Osmanischen Reich an Wissen vor Ort erwerben konnten.

2 Abspeicherung, Anordnung und Überprüfung des von Migranten vermittelten Wissens

Es wäre unangemessen die Methoden und Arbeitsweisen der Akteure über einen Kamm zu scheren, deren Sammlung von Wissen mithilfe griechisch-orthodoxer Migranten hier behandelt wurde, ob es sich nun um gelehrte Individuen handelte oder um Institutionen (wie z. B. die orientalistischen Forschungsanstalten in Halle und Wien). Indem diese Akteure unterschiedlichen intellektuellen Milieus und Forschungstraditionen angehörten, wiesen sie stark divergierende gelehrte Profile auf. Blicken wir auf einige Beispiele.

Es begegneten primär philologisch interessierte (Neo)Gräzisten wie Crusius im späten 16. Jahrhundert, ebenso wie zugleich ‚orientalistisch‘ und naturhistorisch interessierte Gelehrte im späten 17. Jahrhundert, wie Tentzel in Gotha und Arnold in Nürnberg.⁴⁶ Ein Akteur, der sich auf dem Feld der Kirchenhistorie profilierte, war hingegen der Gothaer Hofbibliothekar und Vizepräsident des Oberkonsistoriums Ernst Salomon Cyprian, dem sich 1741 der Almosenfahrer Dorostamus als Wis-

44 Elßner 1737, Vorrede, unpag., S. 8. Siehe die Kupferstiche mit Abbildungen des Patriarchenhofs in Konstantinopel, des Patriarchen sowie des Ornaments griechischer Geistlicher ebd., S. 62, 72, 83, 98, 103 f., 238.

45 Helladius 1714, Vorwort, sig. 2r.

46 Zu Crusius als Humanist und Neogräzist Eideneier 1994; Moennig 1995, 1997. Tentzel machte sich durch Forschungen zum Tonnaer Elefantenfossil, über die er sich mit Leibniz, Magliabechi und der *Royal Society* austauschte, einen Namen, s. Collet 2007, S. 175 ff. Zu Arnolds gelehrtem Profil Jürgensen 2002, S. 540 ff.

senslieferant anbot. Das Angebot kam zu einem Zeitpunkt, als Cyprian gerade an einer kirchengeschichtlichen Quellensammlung zur orthodoxen Kirche arbeitete. Es handelte sich um das wegen Cyprians Tod 1745 unvollendet gebliebene Projekt, griechische Urkunden aus dem Nachlass Stephan Gerlachs zu edieren, die in Crusius' *Turcograecia* nicht enthalten waren. Das Werk war als Fortsetzung von Crusius' Opus konzipiert, setzte aber auch Cyprians eigene quelleneditorische Arbeit zur Geschichte der lateinischen Kirchen fort.⁴⁷ Gegen eine humanistisch-säkular ausgerichtete oder konfessionell voreingenommene Gelehrsamkeit und ‚Wissenschaft von den Griechen‘, für die alle soeben genannten Gelehrten stehen könnten, wandten sich wiederum August Hermann Francke und seine pietistischen Mitstreiter in Halle. Bei der Gründung des *Collegium Theologicum Orientale* machte Francke klar, dass es gerade nicht um die Vermittlung einer „eruditio humana“, einer „polymathiam externam“ gehe, sondern um „die wahre Übung der Gottseligkeit“ und um die Bildung von „Schriftgelehrten zum Himmelreich“.⁴⁸ Den pietistischen Typus neogräzistisch-orientalischer Gelehrsamkeit vertritt auch Heinrich Wilhelm Ludolfs (der Neffe Hiob Ludolfs), der sich mit Unterstützung der Hallenser Pietisten darum bemühte, Beziehungen zu den Ostchristen im Osmanischen Reich aufzubauen und ‚Griechen‘ zum Studium nach Halle zu locken. Ludolf wollte den sektiererischen Streit und die dogmatischen Wortgefechte der Konfessionen überwinden, Angehörige der griechisch-orthodoxen Kirche für sein Projekt einer postkonfessionellen *Ecclesia Universalis* gewinnen.⁴⁹

Der Kirchenhistoriker Cyprian, der Humanist Crusius, der Naturforscher und Numismatiker Tentzel, der Dichter und ‚Orientalist‘ Arnold, die Pietisten Francke

47 Zu Dorostamus' Angebot an Cyprian oben. Cyprian wählte für die Edition 66 Texte aus dem 16. Jahrhundert aus, die im Umfeld der Kanzlei des Patriarchen Jeremias II. produziert wurden und aus Gerlachs Nachlass stammten. Sie wurden von Cyprians Mitarbeiter Georg Grosch auf Zwischenblättern mit Regesten versehen und in Ordnung gebracht (s. FB Gotha, Chart. A 386; vgl. Gastgeber 2009). Gerlach kaufte in den 1570er Jahren in Konstantinopel, im Auftrag seines Lehrers Crusius, für teures Geld allerlei Schriftstücke aus der Kanzlei des Patriarchen auf. Seine griechischen Interaktionspartner verstanden es, den ‚Papierkorb‘ des Patriarchen zu Geld zu machen, ebd., S. 43. In Chart. A 407 sind weitere 261 „Gerlachische Briefe“ enthalten, die offensichtlich aussortiert wurden und nicht für den Druck in Frage kamen. Ein Vorläufer dieses Projekts war Cyprians *Tabularium Ecclesiae Romanae* (Frankfurt a.M./Leipzig 1743), das Briefe des Kardinals Stanislaus Hosius (1504–1579) und des Naumburger Bischofs Julius Pflug (1499–1564) veröffentlichte. Cyprian kündigte hierin seine Arbeit an einem „orientalium christianorum archivium“ an, das unveröffentlichte Briefe Jeremias' II., Theodosios Zygomas' und anderer griechischer Kleriker enthalte, s. ebd., Praefatio, unpag., S. 3.

48 Siehe Francke, Erste Projektschrift, März 1702, in: AFSt/H H38, S. 8.

49 In Bezug auf den Studenten Serapheim von Mytilene würdigte Heinrich Wilhelm Ludolf, „daß er den Kern des Christenthums, von der Schahle der unterschiedlichen Secten zu unterscheiden scheint“ (Ludolf an Francke, 10. März 1701, AFSt/H D71, fol. 74r).

und Heinrich Wilhelm Ludolf stehen für sehr unterschiedliche Typen von Gelehrsamkeit. Ungeachtet der genannten Divergenzen ist ihnen allen gemeinsam, dass sie sich einer *hybriden* Hermeneutik bedienten, die für die empirische Wende der Frühen Neuzeit typisch ist. Sie kombinierten das Studium von Texten, die einen autorisierenden Status besaßen (neben der einschlägigen Forschungsliteratur vor allem die Heilige Schrift), mit der Sammlung empirischer Beobachtungen, aber auch mit der Sammlung von Handschriften, von Wörtern und Wissensschnipseln, von Münzen, Bildern und Objekten, die ihnen nicht zuletzt dank der Hilfe von Migranten verfügbar gemacht wurden. Mündliche und schriftliche Wissensbestände aus unterschiedlichsten Wissensgebieten, ebenso text- und okularzentrierte epistemische Praktiken wurden hierbei überkreuzt. Ihre epochentypische heuristische Offenheit und Flexibilität hatte eine Vervielfältigung epistemischer Verfahren zur Folge, durch die gesammelte Informationen in sicheres Wissen überführt bzw. Wissen angeordnet und ausgewertet werden sollte.⁵⁰

Blicken wir zunächst auf Verfahren der Abspeicherung von Daten. Die Modi der Abspeicherung blieben dabei auch für die Anordnung und Aufarbeitung des Wissens nicht folgenlos. Eine Option bestand darin, Wissen lexikographisch zu registrieren und anzuordnen. Gemäß den an den Universitäten eintrainierten Methoden des Exzerpierens speicherten Gelehrte in der Frühen Neuzeit wohlgerne nicht bloß Sprachwissen mithilfe lexikographischer Methoden ab. Wie Mulsow am Beispiel der Lektürehefte des Hamburger Gymnasialprofessors Johann Christian Wolff veranschaulicht hat, dessen Unterstützung für den Almosenfahrer Dorostamus oben thematisiert wurde, war es ebenso Konvention, das aus Büchern gewonnene Wissen in Notizheften nach *Lemmata* anzuordnen und abzuspeichern. Wolff ordnete auch Wissen aus Büchern zu orientalistischen Gegenständen gemäß dieser Methode an.⁵¹ Dieser Abspeicherungsmodus vereinfachte es dem Gelehrten, zu späteren Zeitpunkten auf das gesammelte Wissen zurückgreifen zu können.

50 Zum Begriff der „hybriden Hermeneutik“ Daston 2012, S. 174 ff. Zur frühneuzeitlichen Pluralisierung von Wissensquellen Mulsow 2007, S. 104 f. Zur Unterscheidung (die auf Claude Lévi-Strauss zurückgeht) zwischen der Information als „raw“ und dem Wissen als „cooked“, Bredecke/Friedrich/Friedrich 2008, S. 11 f. Zur empirischen Epistemologie als Merkmal der Wissensnetzwerke, die mit europäischen Handelskompanien und Händlernetzwerken im ‚Orient‘ verbunden waren, Miller 2015; Huigen 2010, S. 12; Zwierlein 2016.

51 Zu Wolffs Lektüreheften und der darin manifesten „Eroberung“ oder „Aneignung“ des Orients Mulsow 2012, S. 367–403: „Bücher werden gelesen und exzerpiert, Lemma-Hefte werden angelegt, in denen die eroberten „small facts“ aufgezeichnet sind, die oft auch „strange facts“ sind, denn sie handeln von faszinierenden fernen Vergangenheiten im Osten, von Prophetinnen, Götzen und Pharaonen, aber auch von wilden und gewagten Hypothesen eines Isaac Vossius, eines John Spencer, eines Athanasius Kircher“ (ebd., S. 395). Vgl. zu Wolff Ben-Tov 2017.

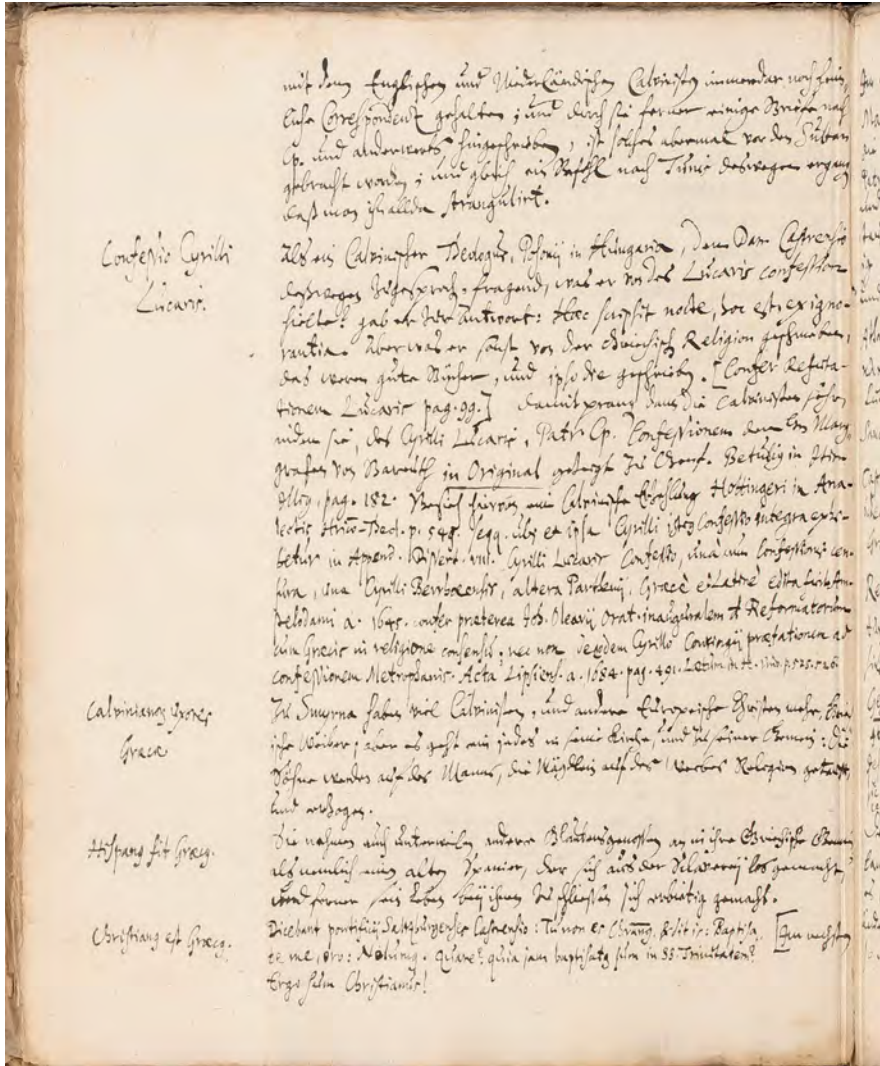


Abb. 1: Seite aus Christoph Arnolds Notizbuch, das er mit Wissen aus seinen Gesprächen mit griechisch-orthodoxen Almosensammlern befüllte (StB Nürnberg Amb. 98. 4^o MS, fol. 18).

Die lexikographische Methode der Verwendung von Lemma-Heften, die ursprünglich für das Exzerpieren, also für ‚Interaktionen‘ mit Büchern entwickelt worden war, wurde auch im Umgang mit Fernmigranten angewandt – erneut handelt es sich also um einen Anhaltspunkt dafür, dass Migranten wie ‚lebendige‘ Bücher verwendet wurden. Ein Beispiel ist Christoph Arnolds Notizbuch (Abb. 1). Darin ent-

halten ist Wissen, das er bei seinen Begegnungen mit griechischen Almosenfahrern in den Jahren 1669, 1670, 1672 und 1673 sammelte. Nach Lemmata angeordnet, die am Seitenrand verzeichnet sind, finden sich darin Einträge, in denen Arnold linguistisches, konfessionelles und ethnographisches Wissen festhielt, das ihm seine Gäste verfügbar gemacht hatten (wie in Abb. 1 zu sehen etwa Wissen zum Skandalpatriarchen Loukaris).⁵² Arnolds Wissen, das er im besagten Notizbuch sammelte, blieb übrigens unveröffentlicht, da er nie etwas zum Wissenskomplex der Griechisch-Orthodoxen in den Druck gab. Durch andere Projekte, wie die von ihm 1664 in den Druck gegebene deutsche Übersetzung der Briefe und Berichte des habsburgischen Gesandten in Konstantinopel Ogier Ghislan de Busbecq (1522–1592) prägte Arnold aber durchaus die Perzeption des Osmanischen Reichs im Alten Reich mit.⁵³

Ein weiteres epistemisches Verfahren der Wissensanordnung bestand darin, Wissen zum Zweck der Schematisierung und Visualisierung als *Tabelle* oder *Liste* anzuordnen.⁵⁴ Dies lässt sich anhand einer handgeschriebenen Tabelle veranschaulichen, die von der Feder des jungen Johann Heinrich Callenberg stammte, ab 1728 der Direktor des Hallenser *Institutum Judaicum et Mohammedicum*. 1719 versuchte Callenberg mit der Tabelle seinem Mentor am Gothaer Hof Ernst Salmonon Cyprian das orientalische Christentum und die Komplexität von dessen kirchlichen und konfessionellen Untergruppierungen zu veranschaulichen. Callenbergs Tabelle trägt den Titel „Orientalium Christianorum“ und wurde Cyprian aus Halle zugeschickt, wo sich Callenberg zum Studium aufhielt.⁵⁵ Laut dem begleitenden Brief erstellte Callenberg die Tabelle auf den Wunsch Cyprians hin („mandato TUO obsecutus“), der – wie wir sahen – an der Publikation von Urkunden zur griechisch-orthodoxen Kirche arbeitete. Die Tabelle beinhalte, so Callenberg, zudem die Quintessenz des Wissens, das ihm der Aleppiner Carolus Rali Dadichi bereitgestellt habe („Interea, quae a Cl. Dadichi accipio, communicare pergam“). Dadichi war in Halle damals als Arabischlehrer tätig.⁵⁶

Callenbergs Tabelle umfasst vier christliche Religionsgruppen: die „Graeci“ (Griechisch-Orthodoxe bzw. Rum-Orthodoxe), die „Syri“ (nicht-chalcedonische sy-

52 Aus Arnolds Unterredungen mit dem aus Patmos gebürtigen Athos-Mönch Daniil Kastriosis entstanden etwa Einträge mit folgenden Lemmata, die am Rand notiert sind: „Athos“, „Metalla in Pathmo“, „Confessio Cyrilli Lucaris“ oder „Templum Sophiae“ (also zur Hagia Sophia), s. Arnold, Notizbuch, S. 12, 18, 22.

53 Arnold 1664 und zu Busbecqs Briefen und ihrer Bedeutung für die Wahrnehmung der osmanischen Kultur in Europa Colding Smith 2014, S. 102 ff.

54 Zu tabellarischen Wissensordnungen in der Frühen Neuzeit Zedelmaier/Schneider 2004 und Steiner 2008. Vgl. Diamantopoulou 2020, S. 22 ff.

55 Als Beilage zum Brief Callenbergs an Cyprian, 20. März 1719, FB Gotha, Chart. A 425, fol. 248r-251v.

56 Ebd., fol. 284v. Siehe zu Dadichi auch oben, S. 233 f.

rische Christen), die „Armeni“ (armenische Christen) und die „Coptitae“ (Kopten). Zu jeder Gruppe werden in eigenen Spalten folgende Merkmale dargestellt: die ethnischen Zugehörigkeiten („nationes“), der Siedlungsraum („habitatio“), die Sprache(n) („lingua“), die Konfessionszugehörigkeit („religio“) und die kirchliche Amtshierarchie („hierarchia“).⁵⁷ Callenbergs Tabelle präsentiert in kondensierter Form das Wissen, das er ausführlicher zu diesen fünf Themenkreisen mit der Hilfe Dadichis in einem Notizbuch gesammelt hatte.⁵⁸ In diesem Fall stellten *Notizbuch* und *Tabelle* also nicht nur unterschiedliche Modi der Wissensanordnung dar, sondern auch aufeinander folgende Phasen der Wissensproduktion.

Als Tabelle oder Liste angeordnet ist auch die enzyklopädische Übersicht der wichtigsten griechischen Gelehrten vom Hamburger Gräzisten Johann Albert Fabricius. Sie wurde 1722 in Band XI seiner *Bibliotheca Graeca* abgedruckt (Abb. 2). Die Liste, die 99 gelehrte Persönlichkeiten aus dem griechischen Siedlungsraum in chronologischer Reihenfolge darstellt, stammt von Dimitrios Prokopiou, einem aus Moschopolis stammenden Gelehrten am Bukarester Hof des Fürsten der Walachei Nikolaos Mavrokordatos (r. 1716, 1719–1730). Laut Titelblatt wurde diese griechische und ins Lateinische übersetzte Liste im Juni 1720 angefertigt und Fabricius aus dem osmanischen Satellitenstaat der Walachei zugesandt.⁵⁹

Ins Alte Reich und zu Fabricius nach Hamburg war diese tabellarische Schrift durch einen Siebenbürger (Lutheraner?) namens Stephan Bengler gelangt, einem Wissensbroker zwischen Osmanischem und Altem Reich, zwischen dem Bukarester Musenhof des Mavrokordatos und den gräzistischen Editionswerkstätten Hamburger Gelehrter und Leipziger Verleger. Bergler wurde 1680 in Kronstadt (Braşov) als Sohn eines Bäckers geboren, ging dort an das lutherische *Lyceum Honterus* und wurde, wegen seiner Begabung im Altgriechischen, 1700 zum Studium nach Leipzig geschickt. In den folgenden Jahren war er in Leipzig Mitarbeiter von Johann Mencke, für dessen Journal *Acta Eruditorum*. Auch wurde er in Editionsprojekte des dortigen Verlegers Thomas Fritsch eingespannt. Von 1715 bis 1718 weilte er in

57 In der Spalte zur „religio“ wird als Abgrenzung zwischen den Gruppen der für die Ostchristen zentrale Aspekt der (menschlichen und göttlichen) Natur Christi gewählt. Die Zugehörigkeiten ergaben sich hier, je nachdem ob die jeweiligen Gruppen der griechischen Kirche und dem Konzil von Chalcedon (451 n. Chr.), dem ‚Nestorianismus‘ (als Dyophysitismus) oder dem ‚Eutychianismus‘ (als Miaphysitismus) gefolgt waren.

58 Vgl. das undatierte Notizbuch Callenbergs, das ebenfalls auf seinen Austausch mit Dadichi zurückgeht und auf dessen erster Seite vermerkt ist: „Narrata a Cl. Dadichi“ (s. AFSt/H K 90c, v. a. Bl. 1r).

59 *Demetrii Procopii, Macedonis Moschopolitae, Succincta Eruditorum Graecorum superioris & presentis saeculi Recensio, Conscripta mense Junio A. C. MDCCXX. transmissaque Bucuresto & nunc primum edita, cum Latina versione*, in: Fabricius 1722, S. 769–804. Laut Vermerk in griechischer Sprache am Ende der Liste ist sie hingegen auf den Juni 1721 zu datieren („Ἐτεῖ σωτηρίῳ ἀψκα: ἐν μηνί Ιουνίῳ“), ebd., S. 804.

ΕΠΙΤΕΤΜΗΜΕΝΗ ΑΠΑΡΙΘΜΗΣΙΣ

ⲕⲟⲩⲧⲏⲩ ⲡⲁⲣⲉⲗⲗⲓⲛⲧⲁ ⲁⲓⲁⲛⲁ ⲗⲟγίⲟⲛ
Γⲣⲁⲓⲕῶⲛ, κⲓ ⲡⲉⲓ ⲡⲓⲛⲟⲛ ⲉⲛ τῶ ⲛῦⲛ
ⲁⲓⲁⲛⲓ ⲁⲛⲗⲁⲛⲧῶⲛ.

I.

Ο Ιερεμίας Πατριάρχης Κων-
σταντινουπόλεως. πρὸς ὃν ἔ-
γραψαν οἱ ἐν Τιβίγγη δι-
δάσκαλοι, κη ἀπεκρίθη αὐτοῖς μὲν
Διευκρίσεως, κη ζήλων, κη εὐσεβείας
πολλῆς.

II. Θεοδοσίος ὁ Ζυγομαλάς. ἔτος
ἡκμαῖεν ὅππῃ ἔ Διευκρίθητος Ιερε-
μίας Πατριάρχης. ἐπίμηθ' ἡ ὁφικίω
ἐκκλησιαστικῶ. ἐχρηστὸ δὲ αὐτῶ ὁ πα-
τριάρχης ἐν πάσαις ἑαῖς ἀναγκαΐαις
αὐτῶ κη ἀξιολόγοις ὑποδείξεσι. κη
ἰν ἔτωις εἰπῶ, ἦν αὐτῶ ὅσα κη δεξιά
χεῖρ. δοκίμοι ἀνὴρ κη σοφία.

III. Γαβριήλ ὁ Σεβήρος Μητροπο-
λίτης Φλαδελφείας, ὁ ὅ ὡτε μυστη-
ρίων συνταγματὴον συγγραψάμενος,
ἔ ὡτε ἔ πένθε Διαφορῶν τῆς ανα-
τολικῆς ἔ δυτικῆς ἐκκλησίας, ἔ ἄλλα
ἰνά· ἀλλ' εἰ ἔ ὡτε Μαργενίς καὶ
αὐτῶ ἐκφωνηθέντα κη γραφέντα ἀλη-
θείας ἔχειαι, μηδὲ πάδης πνὸς ἐν-
δομυχῆν ἔσι κημάτα, ὀλίγων ἐ-
παίνων ἀξίος ἦν ὁ Σεβήρος.

IV. Μελέτιοι ὁ Πηγῆς, πάππας
Ἀλεξανδρείας. ὁ συγγραψας Διαλο-
γικῶς

DEMETRII PROCOPII, Moschopolitæ,
Brevis Recensio
ERUDITORUM GRÆCORUM
superioris sæculi,
Nonnullorum etiam præsentis
hæc nostro florentium,

I.

JEREMIAS Patriarcha CPol. ad
quem scripsere Doctores *Tubin-
genses*, hic vero illis cum judi-
cio, zelo ac pietate multa respon-
dit.

II. THEODOSIUS ZYGOMA-
LA, floruit sub jam dicto Patriarcha
Jeremia, & ipse munere Eccle-
siastico ornatus, quo ulus est Pa-
triarcha in necessariis & alicujus
momenti rebus quibuscunque, a-
deo erat ejus, ut ita dicam, dextella,
vir egregius doctusque.

III. GABRIEL SEVERUS, Phi-
ladelphicæ Metropolitæ, qui opuscu-
lum scripsit *de Sacramentis & de quin-
que capitibus*, quibus dissentit inter
se Orientalis & Occidentalis Eccle-
sia, & alia quædam. Quod si veri-
tati congruentia sint, quæ *Margu-
nius* adversus eum voce scriptoque
prodidit, neque potius sint soboles
repositi alta mente affectus, exigua
laude dignus Severus fuerit.

IV. MELETIUS PIGA, Ale-
xandrinus Presbyter, qui dialogi
more

Abb. 2: Liste der griechischen Gelehrten des Dimitrios Prokopiou aus Moschopolis (abgedruckt als Appendix in Fabricius 1722).

Hamburg und unterstützte Fabricius bei der Herausgabe seiner *Bibliotheca Graeca*.⁶⁰ Ungeachtet seines deutschen Namens und seiner deutschen Abstammung wurde er in Hamburg wegen seiner Sprachkenntnisse (des Alt- und Neugriechischen), aber auch wegen seines Äußeren und wegen seiner ungehobelten Sitten im negativen Sinne als ‚Grieche‘ und als Fremder wahrgenommen.⁶¹

Von der Liste des Prokopiou erfuhr Fabricius erstmals vom Leipziger Verleger Fritsch im September 1721. Fritsch, in dessen Verlag Mavrokordatos' Fürstenspiegel *Περί Καθηκόντων/De Officiis* griechisch-lateinisch gedruckt wurde und der deshalb mit dem Bukarester Hof in engem Kontakt stand, hatte die Liste von dort mit der Bitte empfangen, sie an Fabricius in Hamburg weiterzuleiten.⁶² Die über Bergler und Fritsch hergestellten Kontakte zwischen Bukarest und Hamburg trugen sogleich Früchte. Dies bezeugen die Paratexte der im gleichen Jahr erschienenen Werke von Mavrokordatos und Fabricius: Fabricius verfasste ein Gedicht, das am Anfang von Mavrokordatos' *De Officiis* (1722) abgedruckt wurde. Zudem widmete er den elften Band seiner *Bibliotheca Graeca* (1722) dem Fürsten der Walachei und ließ die Liste des Prokopiou im Anhang aufnehmen.⁶³

Die in Fabricius' *Bibliotheca Graeca* abgedruckte Liste ist als Personenverzeichnis konzipiert. Sie ist chronologisch, nicht alphabetisch, aufgebaut. Sie präsentiert sowohl in der griechischen Spalte links als auch in der lateinischen Spalte rechts Lemmata zu gelehrten Persönlichkeiten, denen in chronologischer Abfolge Nummern zugeordnet sind. Neben der Nummer und dem Namen, der in der la-

60 Siehe zu Stephan Berglers Vita Marinescu 1989.

61 *Wöchentliche Gelehrte Nachrichten. Zum Hamburg. unpartheyischen Correspondenten*, Nr. 44, 31. Oktober 1760, unpag., fol. 2r.

62 Deren Weiterleitung verzögerte sich aber, weil Bergler, der gerade an der lateinischen Übersetzung von Mavrokordatos' Fürstenspiegel arbeitete, die Liste dazu gut gebrauchen konnte: „Ich habe ein MST in quarto von dorthen [Bukarest] empfangen, um es Eur. HochEhrwürden zu Ihrer bibliotheca Graeca zu senden, darin von den heutigen gelehrten Griechen [sic] umständlich gehandelt wird, allein es braucht es izo noch H. Bergler zu seiner vorrede de officii, und der übereilt sich nicht, sobald ich es wider krige werde es Eur. Hoch Ehrwürden übersenden“ (Brief Thomas Fritsch an Fabricius, 24. September 1721, zitiert nach Petersen 1998, S. 642 f.); „Gegenwertiges Buch ist mir schon längst auf befehl des fürsten in der Wallachei zugesand worden, es hat es aber bisher H. Bergler bei sich gehabt, umb sich dessen zu einem gewissen vorhaben zu bedienen; von dem ich es endlich diesen morgen wider empfangen und also izo erst die ehre habe, es Eur. Hoch-Ehrwürden zu übersenden (Fritsch an Fabricius, 12. Januar 1722, ebd., S. 643).

63 Mavrokordatos hatte sich die Widmung gewünscht: „Wollen Eur. Hoch Ehrwürden obgedachten fürsten die ehre thun, und Ihm den künftigen theil von Ihrer bibliothec dediciren, haben Sie sich zu versichern dass es nicht nur wohl aufgenommen, sondern auch belohnet werden wird, dann es sehr gnädiger und gütiger herr ist. [...] Was sie aber dahin [in die Walachei] etwan zu bestellen haben mögten, bitte nur an mich zu senden, dann ich öfters gelegenheit habe etwas dahin zu senden“ (Fritsch an Fabricius, 12. Januar 1722, ebd., S. 643).

teinischen Spalte in Majuskeln typographisch hervorgehoben wird, was die Übersicht erleichtert, enthält jedes Lemma Informationen zu den einzelnen Gelehrten: zu ihren Sprachkenntnissen, ihrer fachlichen Expertise, zu Werken aus ihrer Feder, gegebenenfalls zu den von ihnen bekleideten öffentlichen Ämtern.⁶⁴

Was die Nummerierung anbelangt, ist in beiden Spalten ein besonderes typographisches Merkmal auffällig. Für die ‚älteren‘ 62 Gelehrten des 16. und 17. Jahrhunderts werden römische Ziffern verwendet, für die 37 zeitgenössischen Gelehrten des 18. Jahrhunderts bzw. der letzten 20 Jahre hingegen die Zählung mit arabischen Ziffern fortgesetzt. Bei den jüngeren 37 Personen handelt es sich um Gelehrte aus der Generation des Fürsten Mavrokordatos. Den Anfang macht mit der Ziffer „I.“ der ökumenische Patriarch Jeremias II. Tranos (1536–1595), mit dem die Tübinger Theologen und Martin Crusius korrespondiert hatten. In der Liste finden sich auch Gelehrte, die an der Bukarester Akademie wirkten, wie deren Leiter Sebastos Kymenites („XXXIII.“) oder deren Reformator Chrysanthos Notaras („68.“), ferner der Fürst Nikolaos Mavrokordatos („69.“) und sein Vater Alexandros („XIV.“).

Es ist anzunehmen, dass der typographisch einfach umzusetzende Wechsel von lateinischen zu arabischen Ziffern als Darstellungsmerkmal bereits im Manuskript enthalten war, das aus Bukarest zugeschickt wurde. Diese Auffälligkeit in der Nummerierung der Liste liefert einen Hinweis dafür, dass das Personenregister auch mit der Absicht angefertigt wurde, Herrscherlob gegenüber dem Fürsten der Walachei hervorzubringen. Hierdurch wurden 62 Gelehrte (mit römischen Ziffern) aus den verflossenen Jahrhunderten 37 Gelehrten (mit arabischen Ziffern) aus gerade einmal zwei Jahrzehnten gegenübergestellt, unter denen sich zudem der gelehrte Fürst selbst befand. Dies sollte den Eindruck von Aufklärung und Fortschritt wecken, an dem Mavrokordatos, sein Hof und seine Akademie tätig mitwirkten. Mit der Liste wurde der von Mavrokordatos beanspruchte Status von Bukarest als Zentrum der Reform und Erneuerung der griechischen Bildung im Osmanischen Reich untermauert.⁶⁵

Dass in der Liste unter den 99 ausgewählten griechischen Gelehrten auch der von 1703 bis 1707 am Hallenser *Collegium Theologicum Orientale* studierende

⁶⁴ Nehmen wir beispielhaft den Eintrag zum Dragomanen an der Hohen Pforte Panagiotis Nikusios (1613–1673). Nikusios hat die Nummer XXXII., sein Name wird mit „Παναγιώτης Βυζάντιος/PAN-AGIOTA Byzantius“, seine Amtsbezeichnung mit „ερμηνεύς της κραταίας των Οθωμανών βασιλείας/Interpres potentissimi Othomannorum Imperii“ angegeben. Sein Fachgebiet seien die Mathematik, die Astronomie und die Sprachen. Er beherrsche Griechisch, Latein und Arabisch. Genannt wird außerdem seine Korrespondenz mit Athanasius Kircher über den Obelisk im Hippodrom von Konstantinopel, s. Fabricius 1722, S. 781.

⁶⁵ Zum Herrscherlob als Intention hinter Porkopious Liste Psimmenos 1982, v. a. S. 239. Allgemein zu Mavrokordatos und seiner Selbstinszenierung als Gelehrter Pechlivanos/Pissis/Sarris 2021.

„Musterschüler“ Anastasios Michail (als Nr. 94) aufscheint, vergegenwärtigt die Aufstiegschancen, die mit einem Studium in Halle (oder allgemein an Universitäten im Alten Reich) verbunden waren.⁶⁶ Die in Fabricius' Monumentalwerk gedruckte Liste des Prokopiou wurde zum Wissensreservoir für andere enzyklopädische Werke, wie dem *Gelehrten-Lexicon* von Christian Gottlieb Jöcher, das erstmals 1750/51 in Leipzig in vier Bänden erschien.⁶⁷

Wenden wir uns nach den beiden schriftlichen Verfahren, die anhand des Einsatzes von Exzerptheften und Notizbüchern, von Tabellen und Listen dargestellt worden sind, nun den oralen Verfahren zu, die das Ziel verfolgten, Wissen zu generieren, aber auch zu überprüfen und zu systematisieren. Dem Gesichtspunkt der Oralität sollte auch deshalb besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden, weil wir es bei den Unterredungen zwischen Migranten und „einheimischen“ Gelehrten mit Face-to-Face Interaktionen zu tun haben. Dabei sticht hervor, dass bestimmte Interrogativtechniken angewendet wurden, die das Ziel verfolgten, die Verlässlichkeit der Informationen und Wissensbestände migrantischer Provenienz zu überprüfen. Mit der Feststellung von deren Glaubwürdigkeit stand und fiel ja allgemein der Wert des mithilfe von Migranten als „lebendige Wörterbücher“ erfragten Wissens.

Die Befragung der „Griechen“ wurde auf der Grundlage von Fragenkatalogen gegliedert, die vorab vorbereitet worden waren. Um Wissen über entfernte Räume zu erlangen, bedienten sich in der Frühen Neuzeit Kolonialregierungen, Kirchenapparate und Handelskompanien, aber auch individuelle Gelehrte des Mediums des Fragenkatalogs. Bereits Crusius hatte Briefpartnern im Osmanischen Reich solche Kataloge mit Bitte um schriftliche Beantwortung zugeschickt.⁶⁸ Bei der Auswahl der Fragen orientierte man sich an den Materien, die in der einschlägigen Literatur, etwa in den Traktaten *De statu et ritu Ecclesiae Graecae*, verhandelt wurden. Bisweilen adaptierte man Fragenkataloge, die vorher von anderen Gelehrten für ihre Befragung orthodoxer Migranten entwickelt und benutzt worden waren. So zog Tentzel in Gotha bei der Befragung des Almosenfahrers aus Euböa Mitrophanes Tzitzilianos Christoph Arnolds publizierten Bericht zu dessen Befragung des

66 „94. ANASTASIUS, ex Nausa Macedoniae, vir sapiens atque eruditus Philosophus, Theologus & Orator insignis, Graecaeque, Latinae & Hebraicae linguae gnarus, per universam propemodum Europam iter fecit“ (Fabricius 1722, S. 803).

67 Siehe die Verweise auf die Liste in den Einträgen zum Jerusalemer Patriarchen Chyranthos Notaras und zum Metropoliten von Athen Meletios, Autor eines geographischen Werks, in Jöcher 1750, Bd. 2, Sp. 396 und 984.

68 Siehe die Abschrift eines Katalogs mit 13 Fragen, den Crusius seinem Brief an den Patriarchen von Alexandrien Meletios vom 7. Juni 1584 beifügte, in Crusius, *Diarium*, Bd. 3, fol. 113–115. Zum Fragenkatalog, den Hiob Ludolf für seine Gespräche mit Abba Gorgoryos entwickelte, s. Mulsow 2021b. Vgl. oben, Anm. 3.

Mönchs aus Kalamata Joasaph Logotheta aus dem Jahre 1665 als Leitfaden heran.⁶⁹ Christian Thomasius schickte demselben Tzitzilianos, mit dem Tentzel in Gotha Kolloquien geführt hatte, aus Halle einen Fragenkatalog nach Leipzig hinterher, um dogmatische und rituelle Fragen zu klären, die die Face-to-Face Kommunikation mit dem griechischen Mönch später bei ihm aufgeworfen hatte.⁷⁰

Das Spektrum an Fragen, die man griechisch-orthodoxen Migranten für gewöhnlich stellte, weist einerseits einen Schwerpunkt auf deren Konfessionskultur auf (auf Fragen rund um das Dogma, den Ritus und die Amtskirche). Andererseits kreisten die Fragen auch um Themen wie die neugriechische Sprache (auch deren Aussprache), die Geographie und Topographie, der griechische Kalender, die Schulen, die Athos-Klöster oder die Funeralpraktiken der ‚Griechen‘. Generische und hochspezielle, zudem thematisch disparate Fragen wurden vermengt: etwa wenn Crusius den Patriarchen von Alexandria in einer Frage allgemein zur Beziehung seines Patriarchats nach Konstantinopel befragt, dann aber um die Angabe des genauen räumlichen Abstands zwischen Kairo und den Pyramiden von Gizeh bittet; oder wenn Johann Stuß in Gotha den Almosensammler Polyeidis in einer Frage allgemein nach der Haltung der Griechen zur lutherischen Kirche befragt, sich in einer anderen nach dem exakten Preis erkundigt, den Griechen für eine Seelenmesse entrichten mussten.⁷¹

Christoph Arnold befragte 1669 den Presbyter Petrus Vervosius, der aus der erst kürzlich osmanisch gewordenen Insel Kreta stammte, nicht bloß zu den konfessionellen Praktiken der Griechengemeinde in Venedig, sondern auch zur Vita des Propheten Mohammed.⁷² Jakob Elßners Traktat *Neueste Nachrichten derer griechischen Christen in der Turkey* (1737), das stark von Dorostamus' Aufenthalt in Berlin profitierte, lässt sich als zum Buch gewordener Frag-Antworten-Katalog beschreiben. Er ähnelt dadurch dem eine Generation zuvor erschienenen *Commentarius ad suam Historiam Aethiopicam* (1691) von Hiob Ludolf, der auf der Befragung des äthiopischen Mönchs Abba Gorgoryos basierte.

69 „Den Discours selbst mit diesem Griechen richteten unsere Herren ein nach der Methode, die der Herr Arnoldus zu Nürnberg mit dem Joasapho Logotheta gehalten“ (Tentzel 1693, S. 635). Vgl. Arnold 1666.

70 „als habe ich mir die Freyheit genommen/dieser meine Dubia dem Herrn Metrophani in 28. unterschiedenen Fragen in Lateinischer Sprache vorzutragen/und nach Leipzig zu übersenden. Habe auch von ihme kurze Antwort darauf erhalten“ (Thomasius 1693, S. 180). Siehe die 28 Fragen und Antworten ebd., S. 181–191.

71 Stuß gab seinen Fragenkatalog in den Druck: Er listet protokollartig 18 Fragen auf, die im Wortlaut wiedergegeben und im Text kursiv von den Antworten des Polyeidis unterschieden werden, s. Stuß 1733.

72 „Sehr viel wußte mir Vervosius zu rühmen und ausführlich zu erzehlen von Muhammed“ (Arnold, Notizbuch, fol. 8).

Questionarien waren aber auch zweckmäßig wenn man, einem Zeugenverhör ähnlich, versuchte, die Einstellungen der Befragten zu den westlichen Konfessionen zu erfragen und zu überprüfen. Viele der an den ‚Griechen‘ interessierten und mit ihnen intensiv kommunizierenden Gelehrten hatten von der weltlichen oder kirchlichen Obrigkeit den Auftrag erhalten, die Migranten diesbezüglich zu überprüfen. Die hierfür entwickelten Verfahren, mit deren Hilfe die Haltung der Migranten zur eigenen Konfession sowie zu den konkurrierenden westeuropäischen Konfessionen überprüft werden sollte, wurden oben als ‚Konfessionstests‘ gedeutet. Nach dem Schule machenden Vorbild Christoph Arnolds wurden hierfür den Migranten umstrittene Bücher mit brenzlichen theologischen Inhalten vorgezeigt, die gewissermaßen die Grenzen zwischen den Lagern absteckten, wie die am reformierten Dogma ausgerichtete Bekenntnisschrift des Patriarchen Loukaris von 1629, oder Chroniken zum Unionskonzil von Ferrara und Florenz (1438/39) sowie Leon Allatios’ prokatholisches *De Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis Perpetua Consensione* (1648).⁷³ Tentzel entwickelte dieses Verfahren in Gotha, wie wir sahen, noch weiter: Er konfrontierte Griechen mit Texten, die binnenprotestantische Grenzen markierten, um zu einem Urteil zu gelangen, ob diese es eher mit den Lutheranern oder mit den Reformierten hielten.⁷⁴

Bergen solche ‚Konfessionstests‘ also durchaus einen Moment der strengen Überprüfung und Überwachung durch die Zuwanderungsgesellschaft, so hat sich andererseits auch gezeigt, dass die mit osmanischen Migranten geführten Gespräche und Kolloquien in einen Rahmen der Geselligkeit und Gastfreundschaft eingebettet waren. Sie konnten in der informellen und lockeren Atmosphäre der Tischgesellschaft stattfinden.⁷⁵ Selbst bei Tisch setzte Crusius seine unermüdliche Jagd nach neugriechischen Vokabeln fort.⁷⁶ Polyeidis speiste in Gotha an der Tafel

73 Im Bericht Arnolds über sein Gespräch mit Joasaph Logotheta aus dem Jahre 1665, der im Druck vorlag, erläuterte der Nürnberger etwa, wie sich dieser Grieche negativ zu den Memoiren des Sylverstros Syropoulos vom Unionskonzil von Ferrara/Florenz, aber ebenfalls negativ zur *Confessio fidei* des Loukaris geäußert habe, s. Arnold 1666, S. 7 f., 13. Der Grieche hatte sich im lutherischen Nürnberg also sowohl von den Katholiken als auch von den Reformierten abgegrenzt, was beim Befrager sicherlich auf Zustimmung stoßen musste.

74 Hierfür zeigte Tentzel Metrophanes Tzitzilianos 1693 Loukaris’ Bekenntnisschrift und das, in Abschnitten eher mit dem lutherischen Dogma konform gehende, Bekenntnis des Metrophanes Kritopoulos, s. oben, S. 119.

75 Am 12. Juli 1600 leisteten drei Almosenfahrer; Paolo Papadopolos aus Candia, Dimitrios aus Ioannina und Ioannis aus Lemnos, Martin Crusius und seiner Tochter Theodora beim Abendessen Gesellschaft; s. mit einer Skizze von der Tischordnung Crusius, Diarien, Bd. 8, fol. 237.

76 Beim gemeinsamen Mahl mit Lucas und Andrea Argyrus aus Santorini im Januar 1581 gab es Fisch, wobei Crusius nicht nur das neugriechische Wort für Fisch („ψάρι“) in Erfahrung brachte, sondern auch allerlei andere kulinarischen Begrifflichkeiten, s. Toufexis 2006, S. 215.

des Fürsten. Ein anderer Athos-Mönch, Athanasios Germono, trug im heiteren Gespräch mit Arnold in dessen Notizbuch türkische Trinksprüche ein.⁷⁷

Die von Gelehrten durchgeführten ‚Konfessionstests‘ basierten auf oralen Praktiken der Akkreditierung von Wissen. Sie sind ein Pendant zu den Prüfungsmodi, mit denen Ausweise und Urkunden geprüft wurden, die von Almosenfahrern und anderen Migranten vorgezeigt wurden. Bei der Überprüfung der Ausweispapiere folgte man der Methode des Crusius.⁷⁸ Weil die von der Ostkirche ausgestellten Geleitbriefe eine standardisierte Form aufwiesen, die vor allem dank Crusius’ Edition kirchlicher Urkunden in seiner *Turcograecia* von 1584 im Reich bekannt war, konnte man vorgezeigte Dokumente anhand typischer Merkmale überprüfen, wie Siegel, Amtstitel, Abkürzungen, Ligaturen oder Monokondyle.⁷⁹

Ein weiteres Verfahren, das zum Zweck der Akkreditierung von oralem Wissen Anwendung fand, bestand darin, das mündlich Mitgeteilte mit schriftlichem Wissen aus Büchern und Journalen zu vergleichen und zu verschränken.⁸⁰ Statt den mündlichen Aussagen der Migranten blind zu vertrauen, bot es sich an, diese mit dem Wissen aus einschlägigen Traktaten abzugleichen. So verfuhr etwa Arnold, als er sich vom Kreter Vervosius 1669 über die unter katholischer Botmäßigkeit lebenden Orthodoxen in Süditalien und im venezianischen Territorium informieren ließ.⁸¹ Auch die in Elßners Werk von 1737 gesammelten Auskünfte seines Informanten und ‚Co-Autors‘ Dorostamus wurden im Fußnotenapparat mit gedruckten Berichten von europäischen Reisenden im Osmanischen Reich abgeglichen.⁸²

77 Siehe oben, S. 167, Anm. 22. Zur Bedeutung, die den streng reglementierten Tischgesellschaften im pietistischen Halle für den Fremdsprachenerwerb zukam, oben, S. 219ff. Allgemein zur Gastfreundschaft von Gelehrten in der Frühen Neuzeit Jancke 2013 und zur epistemischen Bedeutung der ungezwungenen, geselligen Kommunikation in Tischgesellschaften als Bestandteil der Gelehrtenkultur Mulsow 2007, S. 121–142.

78 In einer Quelle heißt es, dass die von Migranten vorgezeigten griechischen Urkunden „more Crusiano“ überprüft worden seien, s. Hilarius 1687, unpag., S. 816.

79 Urkunden aus Crusius’ *Turcograecia* zum Schriftvergleich heranziehend, überprüften etwa die folgenden drei Gelehrten die von Almosenfahrern vorgezeigten Urkunden: Tentzel überprüfte das Sendschreiben des Patriarchen Kallinikos II., das im Besitz des Almosenfahrers Tzitzilianos war (s. Tentzel 1693, S. 631f.). Stuß überprüfte das Sendschreiben Paisios II., das ihm Polyeidis vorgezeigt habe (s. Stuß 1733, S. 2v). Elßner überprüfte das wahrscheinlich gefälschte Sendschreiben des (inexistenten) Paisios III. aus dem Besitz von Athanasius Dorostamus (Elßner 1737, S. 19, 32, 43).

80 Zur Konfrontation von Bücher- und Augenzeugenwissen als epistemisches Verfahren Miller 2015, S. 252f.

81 Arnold zog vergleichend das Kompendium von Gregorio Leti heran; vgl. Leti 1675 und Arnold, Notizbuch, S. VI. Zu den Orthodoxen im Königreich Neapel Falchetta 2016.

82 Siehe die Gegenüberstellung der Angaben zur Anzahl und zum Zustand christlicher Sklaven und Kriegsgefangener im Osmanischen Reich, die aus den Ausweisdokumenten und Mitteilungen des

Bücher halfen aber nicht nur dabei, um das Wissen der Migranten zu beurteilen. Unter umgekehrten Vorzeichen befähigten deren mündliche Informationen die Gelehrten, das in Buchform überlieferte Wissen auf den neuesten Stand zu bringen. Eine solche Aktualisierung leisteten die von Migranten mitgeteilten Informationen beispielsweise im Hinblick auf die osmanische Institution der ‚Knabenlese‘ (türkisch *Devşirme*). Die berüchtigte Zwangsrekrutierung von Kadetten für das Janitscharen-Korps aus der christlichen Bevölkerung (vor allem aus dem Balkan) war im 17. Jahrhundert außer Gebrauch gekommen und hatte einen fundamentalen Wandel erlebt.⁸³ Die Gelehrten im Alten Reich waren mit dieser Institution und mit den strengen Vorschriften für den Lebenswandel der zum Islam konvertierten Christenknaben, die als Janitscharen ausgewählt wurden, nur aus der ‚älteren‘ Literatur vertraut.⁸⁴ Dass diese Form der Rekrutierung osmanischer Elitesoldaten außer Mode gekommen war, wurde nun durch die Zeugnisse von Migranten erstmals bekannt gemacht.⁸⁵ Erst später konnte man dann auch in der Traktatistik etwas über diese Veränderungen und die Öffnung der Janitscharen-Korps für Muslime lesen.⁸⁶

Dorostamus hervorgingen, mit jenen aus den Relationen der Orientreisenden Paul Lucas und Aubry De La Mottraye in Elßner 1737, S. 16–18; vgl. die zitierten Stellen aus Mottraye 1727, Bd. 1, S. 100.
83 Zur Knabenlese Agoston 2009, S. 296 f.; Imber 2019, S. 107–114, Lellouch 2020. Im 17. Jahrhundert wurde die Praxis einer zwangsweisen Rekrutierung junger Christenknaben für die Janitscharen immer seltener bzw. öffnete man die Janitscharenkorps auch für Muslime und für freiwillige Anwerber; s. ebd. und Clogg 2002, S. 14. Laut Greene (2015, S. 153) ereigneten sich die letzten Zwangsrekrutierungen von Christen jedoch noch Anfang des 18. Jahrhunderts.

84 Etwa Chyträus 1582, fol. Bi v; Kritopoulos 1661, Kap. 23, S. 557–561; Angelos 1655, S. 60.

85 Der Almosenfahrer Daniil Kastrisios war 1671 in Hildesheim vom dortigen Gymnasialprofessor Thilo Klipstein zu dieser Institution befragt worden, habe aber geleugnet, dass es die Knabenlese unter den Christen noch gäbe, s. Hilarius 1687, unpag. Auch Dorostamus klärte Elßner darüber auf, dass sich diese Institution gewandelt habe und dass man entgegen den Angaben aus Kritopoulos' Schrift heute keine Kinder mehr aus christlichen Familien raube, um sie in die Janitscharenkorps aufzunehmen (Elßner 1737, S. 330). Siehe auch den Eintrag zu den Janitscharen in Arnold, Notizbuch, S. 33.

86 Heineccius hält 1711 den neuen Wissensstand wie folgt fest: „Vor kurtzer Zeit war es noch gebräuchlich, daß man allezeit den zehnten Christen Knaben hinweg nahm und in der Türkischen Religion erzog. Doch soll dieses Barbarische Zehend-Recht eine Zeit her aus der Übung kommen seyn“ (Heineccius 1711, Teil I, S. 56).

3 Die Dysfunktionalität des von Migranten vermittelten Wissens

Das soeben erläuterte Beispiel der ‚Knabenlese‘ belegt, dass sich das mithilfe von Migranten gesammelte Wissen wegen seiner Aktualität als anderen Wissensformen überlegen herausstellen konnte. Welche waren aber die epistemischen Nachteile und Risiken, wenn man sich auf Migranten als Wissenslieferanten verließ? Was konnte im Wissenstransfer schiefgehen?⁸⁷

Betrachtet man den Wissenstransfer zwischen osmanischen Migranten und ‚einheimischen‘ Gelehrten im Alten Reich aus der Warte von Marcel Mauss' soziologischer Beschreibung der Ökonomie des Schenkens, des Austauschs von Gaben und Gegengaben, so weist dieser Transfer den Charakter eines reziproken Tausch-, ja Geschäftsverhältnisses auf. Das eingetauschte Wissen der Migranten war ein Pfund, mit dem sich wuchern ließ. Ein über Jahre im Alten Reich als Almosenfahrer tätiger Akteur wie Athanasius Dorostamus war sich dessen nur zu bewusst, weshalb er sich in Gotha als Person vorstellen ließ, die „viele nachricht aus der griechischen Kirche und Türkischen Reich“ besitze.⁸⁸ Für ihr Wissen über die griechische Konfessionskultur oder über andere Materien konnten Migranten Gegenleistungen erwarten. Sie erhielten im Gegenzug Almosen, Geleitbriefe oder andere Hilfeleistungen, die ihre Mobilität erleichterten. Sie investierten ihr Wissen, das als Rendite ökonomisches, aber auch soziales und kulturelles Kapital abwarf.⁸⁹ Der Tausch trug zur Institutionalisierung, zur Erwartungsreziprozität und damit zur Festigung des Verhältnisses zwischen Migranten und Gelehrten bei. Aus epistemischer Sicht war dieses Tauschverhältnis jedoch mit Nachteilen verbunden. Dies zeigt ein Vergleich zwischen den einzelnen hier untersuchten Migrationsregimen.

Im Wissenstausch mit Studenten konnte man von einer allgemeinen Motivation ausgehen, dass alle Beteiligten epistemische Ziele anstrebten. Im Fall der Almosenfahrer wurden in diesem Tauschverhältnis hingegen heterogene Güter getauscht. Karitative, kommerzielle und epistemische Ökonomien wurden miteinander vermengt. Das zeigte sich etwa am konfessionellen Opportunismus der Befragten. Es war für die almosensammelnden Akteure geboten, sich dem Horizont der ‚Einheimischen‘ anzupassen. Diese Akkommodation konnte aber auch dazu

⁸⁷ Zur Dysfunktionalität von Wissen bzw. zum Scheitern der Nutzung von Wissen als wissenshistorischem Forschungsgegenstand Brendecke/Friedrich/Friedrich 2008, S. 15; Friedrich 2013, v. a. S. 82.

⁸⁸ Notiz als Beilage zum Brief von Dorostamus an Cyprian, 17. April 1741, FB Gotha, Chart. A 443, fol. 238r.

⁸⁹ Vgl. Saracino 2019a. Zu den „impliziten Regeln einer Tauschethik“ in der Gelehrtenrepublik, die auf Gaben und Gegengaben wie Büchern, Manuskripten, Briefen und anderen Textsorten basierte, Mulsow 2001, S. 87.

führen, dass sie deren Fragen nicht wahrheitsgemäß beantworteten. Die Nachricht von Tzitzilianos' konfessionellem Opportunismus, die dank Tentzels Journal die Runde gemacht hatte, ist hier ein sprechendes Beispiel.⁹⁰

Um interkonfessionelle Solidarität zu wecken und ihrer Geldsammlung zum Erfolg zu verhelfen, beriefen sich die Almosenfahrer nicht bloß auf das bei allen Konfessionen in Achtung stehende Gebot, christlichen Gefangenen und Sklaven zu helfen. Nicht wenige unter ihnen umschrieben allgemein den Zustand der Christen im Osmanischen Reich, übertrieben und entgegen der Realität, als einen der Knechtschaft, Rechtlosigkeit und Unterdrückung. Solche Beschreibungen lieferten Nährstoff für die im Alten Reich stark ausgeprägte ‚Türkenangst‘ und das damit verbundene negative Türkenbild. Das vermeintliche Leid der Christen im Reich des Sultans wurde so zum Vehikel der interkonfessionellen Verständigung. Für die objektive Erforschung orthodoxer und osmanischer Lebensrealitäten stellte dies freilich ein Hindernis dar.⁹¹

Abgesehen vom Opportunismus, den der Tausch heterogener Güter hervorbrachte, resultierten verzerrte Darstellungen auch aus dem Konfessionalisierungsdruck, dem die Migranten im Alten Reich ausgesetzt waren. Die von ihnen gelieferten empirischen Forschungsdaten wurden verfälscht, weil sie sich den Erwartungen der Fragenden am Zuwanderungsort anpassen mussten. Bisweilen wurde Wissen sogar von der Einwanderungsgesellschaft für die Konfessionspolemik instrumentalisiert. Migranten wurden zur Kommunikation über ihre Konfession und über die Haltung ihrer Konfession zu den ‚westlichen‘ Konfessionen gedrängt.⁹² Das migrantische Wissen wurde stark durch die Konkurrenz der Konfessionen im Alten Reich eingefärbt, ob es nun im mündlichen Gespräch unter

90 Unmittelbar nach Tzitzilianos' Aufenthalt in Gotha hatte Tentzel seinem Kollegen am Weimarer Hof Tobias Pfanner noch den Griechen wärmstens empfehlen können, als redlichen Menschen mit guten Absichten, der zudem großzügig seine Kenntnisse von der griechischen Kirche mit seinen Gastgeber teilen: „Non denegabis, scio, honestam petitionem homini honesto, qui de rebus ritibusq̄ Ecclesiae suae optimae nos potest informare“ (Brief vom 29. Juni 1693, FB Gotha, Chart. A 420, fol. 245). Nachdem er sich jedoch als konfessioneller ‚Wendehals‘ herausgestellt hatte, da er beim Marburger Professor Samuel Andreae Loukaris und dessen Bekenntnis gelobt hatte, hatte er jedes Vertrauen in seinen ehemaligen Gast verloren, s. S. 119 f.

91 Ausnahmecharakter besitzt die Redlichkeit des Polyeidis, der auf die Frage (Nr. 5) seines Gesprächspartners Stuß in Gotha, in welchem Zustand sich die Christen unter der türkischen Herrschaft befänden, einräumte, dass sie ungestört leben könnten, solange sie dem Sultan die Steuer entrichten, s. oben, S. 127, Anm. 185. Zur ‚Türkenangst‘ bzw. ‚Türkengefahr‘ und ihren sozialen und kulturellen Auswirkungen im Alten Reich Schulze 1978; Çırakman 2002; Höfert 2003; Kaufmann 2008; Colding Smith 2014; Schmidt-Haberkamp 2011; Wrede 2013.

92 Siehe Zwierleins Neudefinition von ‚Konfessionalisierung‘ als Kommunikationsphänomen und als „Fragen-Stellen- und Fragen-Beantworten-Können-Müssen“ (Zwierlein 2017, S. 9).

vier Augen mitgeteilt wurde, bei feierlichen Ansprachen, die Migranten vor Universitätsgremien hielten, oder aber in schriftlicher Form (in Suppliken, Briefen oder Traktaten).⁹³

Je nachdem, welcher der konfessionelle und konfessionspolitische Kontext war, in dem sie sich gerade bewegten, konnten die konfessionellen Sprechakte der Griechen stark variieren. Dem habsburgischen Gesandtschaftsdolmetscher Nikandros Nukios, der im Todesjahr Luthers 1546 durchs Alte Reich reiste, gereichte es zum Vorteil, eine tiefe Abscheu der griechischen Kirche gegenüber den Neuerungen der Reformatoren attestiert zu haben. Nikiphoros Romanos ließ sich 1632 von seinen Unterstützern in Rostock hingegen für seine briefliche Kommunikation mit dem schwedischen König Gustav Adolf II. verbriefen, nicht bloß in der Theologie, Philosophie, Kirchengeschichte und Profangeschichte bewandert, sondern auch mit den Glaubensartikeln der *Confessio Augustana* sehr vertraut zu sein. Im katholischen Wien war es selbst im späten 18. Jahrhundert hingegen noch schicklich, als griechischer Gelehrter an einem Werk „wider die Lehre Calvins“ zu arbeiten, wie dies der Sprachlehrer an der *Orientalischen Akademie* Michail Papageorgiou (gest. 1796) tat.⁹⁴

Abgesehen von pekuniärem Opportunismus und Konfessionalisierungsdruck gab es noch andere Faktoren, die Missverständnisse und Fehleinschätzungen im Wissenstransfer begünstigten. Je nach gegebener Konstellation wurde die orthodoxe Konfession im Alten Reich mit stark variierenden und stereotypen Wahrnehmungsmustern gedeutet. ‚Griechen‘ galten manchen als Sprösslinge einer sehr alten, genuin gebliebenen Kirche, die in der apostolischen Sukzession stand und dabei ihre Unabhängigkeit von der Suprematie Roms bewahrt hatte, weshalb sie als der prädisponierte Bündnispartner der Protestanten erscheinen konnte.⁹⁵ Andere diagnostizierten Verwandtschaftsgrade und Kongenialitäten zu den ‚westlichen‘ Konfessionen: mal galten sie als ‚bessere Katholiken‘, nicht selten aber auch als Glieder einer im Laufe der Zeit degenerierten, von Aberglauben, Unkenntnis der

93 In einer Supplik an die Marburger Universität von 1718 berichtete der Syrer und rum-orthodoxe Carolus Rali Dadichi, beim Aufenthalt in Zürich an der Universität eine lateinische Ansprache über die orientalischen Kirchen gehalten zu haben: „in urbe hiemem transacturus occasionem habui de sectis orientalibus Latine semel perorandi toto senatu ac academia praesentibus“ (Universitäts-Archiv Marburg 305a, Nr. 7501, fol. 1v). Später unterrichtete Dadichi an den pietistischen Anstalten in Halle Arabisch. Bei seinem Aufenthalt in Altdorf hielt der Loukaris-Getreue Metrophanes Kritopoulos am Weihnachtsfest 1625 eine Rede in der Aula der Universität, s. oben, S. 41. Vgl. Gerganos 1622; Kritopoulos 1661; Helladius 1714; Polyeidis 1736.

94 Siehe zu den drei Beispielen oben, S. 31 f., 45, 408.

95 Diese für Protestanten vorteilhafte und hoffnungsvolle Interpretation prägte den über Stephan Gerlach vermittelten Briefwechsel zwischen den Tübinger Theologen und Jeremias II. zwischen 1573 und 1581, s. Wendebourg 1986.

Heiligen Schrift und Bildungsignoranz gekennzeichnete Kirche.⁹⁶ Protestantische Beobachter nährten im Hinblick auf die Griechen ähnliche (unrealistische) Hoffnungen, wie der Reformierte und französischstämmige Orientalist in Berlin Maturin Veyssières La Croze (1661–1739) im Hinblick auf die Thomaschristen in Indien:

Wir finden hier [in Indien] eine sehr alte Kirche vor, bei der fast alle Dogmen mit denen der reformierten Kirche übereinstimmen. Die orientalischen Christen sind unter dem Namen Nestorianer bekannt und seit dem fünften Jahrhundert von allen anderen Gemeinden getrennt, zurückgezogen unter der Obhut eines Patriarchen, der vom römischen Reich unabhängig war, und in keinerlei Austausch mit diesem. Sie kannten nicht einmal dessen Sprache oder Autoren, und haben trotzdem dieselben Sakramente wie wir, sie verneinen formell die Transsubstantiation und die Realpräsenz, haben Abscheu vor einem Bilderkult, kennen nicht den Begriff des Fegefeuers und auch sonst praktisch alle römischen Traditionen, die von den Protestanten abgelehnt worden sind.⁹⁷

Der Blick von La Croze auf die Thomaschristen verrät freilich auch viel über den Mechanismus, in der Beschreibung der fremden Konfession ein eigenes Selbstverständnis als Reformierter zu konstruieren. Die Risiken einer empirischen Konfessionsforschung, die auf Interaktionen mit Migranten und auf der Beobachtung ihrer konfessionellen Praktiken basierte, offenbart auch der Reformierte Elßner in Berlin. Ihm reichte der auffällig lange und dichte Bart seines klerikalen Gastes Dorostamus, an dem sich Krümel des Brots und Tropfen des Weins verfangen müssten, die in der Eucharistie geweiht wurden, als Beweis dafür aus, dass seine Kirche kaum etwas mit dem katholischen Dogma der Transsubstantiation anfangen könne.⁹⁸ Für Hiob Ludolf und die Lutheraner am Gothaer Hof galt 1652 Abba Gorgoryos, ihr Gast aus Äthiopien und ein Mitglied „dieser Vortrefflichen alten Christlichen Nation“, als lebender Beweis, dass man in Äthiopien das Abendmahl so verstehe wie im Luthertum.⁹⁹

96 Polyeidis galt dem Lutheraner Stuß als lebender Beweis dafür, dass die griechischen Mönche viel strenger die Fastenregeln einhielten, als katholische Ordensleute (s. oben, S. 167). Maria Theresia spricht 1776 in einem Dekret für die von osmanischen Händlern dominierte griechische Gemeinde im ungarischen Miskolc davon, dass ihre Kirche „strengere Pflichten, als die Catholische Religion zum Grunde hat“ (s. oben, S. 292). Zum Entsetzen von Crusius und seinem Umfeld über den Aberglauben der Griechen und zu seinen Versuchen, die griechischen Gäste im lutherischen Glauben zu belehren und zu stärken, Moennig 1997 und oben, S. 122f.

97 La Croze 1724, II, S. 90 = *Histoire du Christianisme des Indes*. Übersetzung nach Mulsow 2001, S. 46f.

98 Elßner 1737, S. 234. Zu den Bärten orthodoxer Studenten in Halle als Konfessionsmarker oben, S. 255.

99 Siehe etwa Brief H. Ludolf an Tentzel, 19. August 1691, FB Gotha, Chart. B 202, fol. 273r-276v.

Ob man sich nun mit den Thomaschristen in Indien, mit den Äthiopiern oder den Griechisch-Orthodoxen im Osmanischen Reich befasste, waren selbst in seriösen Forschungen, wie jenen von La Croze, Hiob Ludolf oder Tentzel, somit hochgradig selektive und verzerrte Wahrnehmungen des konfessionellen Anderen im Spiel. Bewusst oder unbewusst ignorierte man die Inkompatibilitäten zur eigenen Konfession. Solchen verzerrten Wahrnehmungsmustern wurde durch Migranten der ‚Segen‘ erteilt. Wir haben es also auch im Fall der ‚Griechen‘ mit dem Phänomen der „Überreichweiten“ zu tun, das Martin Mulsow als Charakteristikum der Ideenbewegung in der frühen Globalisierung identifiziert hat. Laut Mulsow war der Austausch von Wissen zwischen Europa und nichteuropäischen Kulturen durch Überforderung, Verzerrung, Kommunikationshürden, falsche Rückprojektionen und Fehldatierungen geprägt.¹⁰⁰ Die Sinnesorgane der Gelehrten im Reich wurden insofern durch die Interaktion mit Migranten und durch die Indienstnahme von deren Sensorik nicht immer geschärft. Bisweilen erhielten sie gerade durch solche Kontakte eine konfessionspolemische Unschärfe.

100 „Phänomenologisch gesprochen ist Globalisierung [in der Frühen Neuzeit] permanente Pro-
tention und Überschreitung der ursprünglichen Wirkzone von Wissen“ (Mulsow 2022, S. 44). Vgl. für
das Beispiel einer von jesuitischen Missionaren und Armchair-Gelehrten in Europa angenommenen
monotheistischen und sogar protochristlichen Tendenz in der frühen chinesischen Kultur und
Schrift ebd., S. 328–330.

Schluss

Viele Griechen, deren Migrationen hier als ‚kleines‘ und ‚stilles‘ Migrationsphänomen aus der Geschichte des Alten Reiches im Hinblick auf wissens- und konfessionsgeschichtliche Implikationen und Folgewirkungen untersucht wurden, gaben als Grund für ihre Abreise das Klima oder besser die gescheiterte Akklimatisierung an. In feineren Nuancen, war es mal die Unverträglichkeit der Luft und die ungewohnte Kälte, mal das Wasser oder die Nahrung, die einen Weggang unbedingt erforderlich machten.¹ Die Menschen der Frühen Neuzeit waren gewohnt, die Verfassung des Körpers aus dem Gleichgewicht der Körpersäfte abzuleiten. Gemäß der Vier-Säfte-Lehre des antiken Arztes Galen waren das Klima, der geographische Raum und die Nahrung Faktoren, die Gesundheit und Krankheit bedingten.

Der ehemalige Hallenser Student aus Thessalien Alexander Helladius, der seine Abreise aus Halle übrigens gegenüber seinen Oberen ebenfalls mit dem Klima begründen musste, fasste plastisch in Worte, was andere Migranten ähnlich empfunden haben werden: Es war die konfessionelle Überheblichkeit und Bildungsarroganz der deutschen Universitätsdozenten und Gelehrten, die er als „neue Catos“ verspottet, die vom Himmel herabgefallen seien („quasi novi Catones de coelo delapsi“), die die Luft im pietistischen Halle für Griechen einfach unerträglich werden ließ („aer loci Graecis infensissimus“).² Man sollte das Klima als Grund für die Rückkehr oder für gescheiterte Migrationen nicht bagatellisieren. Doch zeigt eine genauere Prüfung, dass sich hinter den physischen Auswirkungen des Klimas eigentlich das für Migranten unerträglich gewordene konfessionelle oder kulturelle Klima verbirgt; oder mit anderen Worten: der sehr rigide normative Anpassungsdruck, dem Migranten ausgesetzt waren und der die ‚Luft‘ schier unerträglich werden ließ.

Migration führte bereits in der Frühen Neuzeit bei Migranten ebenso wie bei den Angehörigen der Gesellschaften, in die sie zuwanderten, zur Erschütterung

1 Zur Unverträglichkeit des Klimas, die von griechischen Studenten in Halle als Grund ihrer Abreise angegeben wurde, s. oben, S. 228. Der Arabischlehrer in Halle Salomon Negri begründete seine Abreise im Herbst 1716 ebenfalls mit der „Bösartigkeit der Luft und des Wassers“ („mechanceté de l'air et de l'eau“), s. Brief Callenberg an Sell, o. D., AFSt/H K91b, 164v, zitiert nach Bochinger 1996, S. 71. Der Äthiopier Abba Gorgoryos wurde hingegen im Spätsommer 1652 vorsorglich von seinen Gastgebern in Gotha verabschiedet und nach Rom zurückgeschickt, weil man ihm den bevorstehenden Winter nicht zumuten wollte, s. Ludolf 1691, S. 35. Metrophanes Kritopoulos gab (in England!) an, dass er das für Griechen ungewohnte Bier nicht vertrage und durch den notgedrungenen Bierkonsum (statt Weinkonsum) erkrankte. Denn man finde in Griechenland leichter Vogel-Milch als Bier (s. Davey 1987, S. 70).

2 Helladius 1714, S. 2r, 56.

überkommener Ordnungsvorstellungen. Sie löste zwischen beiden Seiten Aushandlungen von Normen aus. Alfred Schütz hat hierfür den Begriff der „persönlichen Krisis“ des Fremden geprägt.³ Die Akkommodation an den konfessionellen Horizont der Zuwanderungsgesellschaft, die oben insbesondere am Beispiel der Almosenfahrer dargestellt wurde, aber prinzipiell bei Angehörigen aller drei Migrationsregime zu beobachten ist, ließe sich insofern als Vorgang beschreiben, der mit der Überwindung dieser Krisis im Zusammenhang steht.

Der epistemische Kollateraleffekt dieser Akkommodationsleistung mag ein negativer gewesen sein, nämlich die Verfälschung des von Migranten kommunizierten Wissens über Sachverhalte, die ihre Konfessionen und Kulturen anbelangten. Für die Normenaushandlung zwischen Migranten und Einheimischen war sie jedoch sehr sinnvoll. Ein Vergleich drängt sich hier zur Akkommodationsbereitschaft der Jesuiten in ihrer globalen Missionsarbeit auf, die im 17. und 18. Jahrhundert zu massiven Konflikten mit der Kirchenleitung in Rom und mit anderen katholischen Akteuren führte.⁴ Im Fall der China-Mission hatten die Kritiker der Jesuiten die negativen Effekte einer Akkommodation an die chinesische Kultur für das Ziel der authentischen Vermittlung christlicher Glaubenslehren betont. Für die Jesuiten in ihrer Eigenschaft als ‚exotische‘ Fernmigranten war es schlicht eine gebotene Integrationsstrategie.

Die von den Migranten geleistete Akkommodation war eine notwendige, jedoch nicht hinreichende Bedingung, um für das Migrationsregime erfolgreich Normen durchzusetzen. In der Einwanderungsgesellschaft spielte die Bereitschaft der Ortsansässigen, den Migranten flexible Frei- und Spielräume für die Aushandlung von Normen zuzugestehen, eine ebenso zentrale Rolle. Die geringe normative Flexibilität der Pietisten in Halle hat sich insofern als Schwachpunkt des dortigen Migrationsregimes für griechische Studenten herausgestellt; zumindest was die Integration von Griechen in das *Collegium Theologicum Orientale* in den 1700er Jahren anbelangt. Das was die Singularität dieses Migrationsregimes ausmachte, dass es von den ‚Einheimischen‘ sorgfältigst im Voraus geplant und reglementiert worden war, ist gleichzeitig als dessen Defizit anzusehen. Ein höheres Maß an Flexibilität wiesen hingegen die Normenaushandlungen auf, die das Migrationsregime der ‚griechischen Handelsmänner‘ in Wien und an anderen Orten des Habsburger Reichs charakterisierten. Migranten eigneten sich in diesem Fall Normenbestände, etwa die Institution der Bruderschaft oder der frommen Stiftung, auf eine höchst kreative Weise an. Katholische Normenbestände wurden in der Konsequenz nicht zur trennenden Kraft, sondern ermöglichten den Migranten Kom-

3 Schütz 1972, S. 59; vgl. Schunka 2014, S. 32.

4 Friedrich 2018, S. 506–5013 und Po-Chia Hsia 2016.

promise und Kompensationen zwischen den Konfessionskulturen des Ursprungs- und Zielortes. Die Loyalität gegenüber dem Habsburger Kaiser zu untermauern, den eigenen Status als Fremde (als ‚Nicht-Unierte‘, als ‚Akatholiken‘) abzumildern und gleichzeitig der Konfession und Kultur am Ursprungsort treu zu bleiben, wurden dadurch zu für Migranten komplementären und kompatiblen Zielstellungen.

Was waren die ‚Griechen‘ für die Bewohner des Alten Reichs? Wie nahm man sie in Zentren des osmanisch-mitteuropäischen Austauschs (wie Wien oder Leipzig) und in den Peripherien des Reichs wahr? Manche frühneuzeitliche Spezialisten suchten nach den Unterscheidungsmerkmalen, die die ‚Griechen‘ als eigene kulturelle und konfessionelle Gruppe auszeichneten. Zugleich eine Form der Alterisierung, aber auch ein Anzeichen gelungener Integration war es, wenn von „unseren Griechen“ die Rede ist, etwa in Bezug auf die Bewohner des ‚Griechenviertels‘ am Wiener Fleischmarkt oder in Bezug auf die im pietistischen Halle weilenden griechischen Studenten.⁵ Ihrem Selbstverständnis gemäß betrachteten sich Migranten aus griechischen Siedlungsgebieten des Osmanischen Reichs als christliche Nachkommen des Oströmischen Reichs und als Römer (‚Romioi‘ bzw. ‚Romaioi‘; *Ρωμηοί* bzw. *Ρωμαίοι*). Der Weltreisende Heinrich Wilhelm Ludolf bezeichnete die Griechen in Briefen an orthodoxe Kleriker als *anatolikai/ανατολικοί*, also je nach Deutung als ‚Ostler‘ oder aber als ‚Orientale‘, und ihre Kirche als *anatoliki eklissia/ανατολική εκκλησία*, also als ‚Ostkirche‘ oder als ‚Orientalische Kirche‘.⁶ Er selbst sah sie in einem fast postkonfessionellen Sinne als Bewohner des östlichen Teils der christlichen Ökumene an. Es war aber ebenso geläufig, die ‚Griechen‘ in das komplexe orientalische Konfessions- und Religionskonglomerat einzuordnen, das u. a. aus Äthiopiern, Kopten, Armeniern, Maroniten, orientalischen Juden und nicht zuletzt arabischen Moslems bestand. Seit den Eroberungen Mehmeds II. (r. 1444–1446, 1451–1481) und Selims I. (r. 1512–1520) standen diese Gruppen, ebenso wie die Kaaba in Mekka, überwiegend unter osmanischer Obrigkeit. Ab ca. 1650 machte sich unter den europäischen Gelehrten ein „Drang nach Osten“ breit, der auf kulturelle Räume projiziert war, die jenseits des für die Renaissance so faszinierenden antiken mediterranen Raums lagen und historisch wie geographisch wenig bekannt waren; was auch zur ‚überdehnten‘ Wahrnehmung der Griechen als ‚Morgenländer‘ und ihrer Kirche als „morgenländisch“ führte.⁷ Un-

⁵ Siehe die Quellenbelege oben, S. 14, Anm. 46.

⁶ Ludolf spricht von „der wunderbaren Vorsehung Gottes, der mir den Gedanken einhauchte, eine Reise in den Osten/Orient [ταξιδίου ανατολικού] zu machen, und der mich segnete mit Begegnungen mit guten Bewohnern des Ostens/Orients [με κάποιους καλούς ανατολικούς]“ (Ludolf an Papamakarios, 18. September 1703, AFSt/H D23, Bl. 64v-65v).

⁷ Mulsow 2023, S. 13, 19–21.

kundige Ortsansässige sahen in ihnen ohnehin exotische Fremde und hielten sie wegen ihrer Kleidung für Juden oder für „denen Juden nicht ohnähnliche Leuthe“.⁸ ‚Griechen‘ konnten für die Bewohner des Alten Reichs vieles sein. Sie wiesen eine breite und paradoxe Palette an Identitäts- und Alteritätsmerkmalen auf. Dass jedoch die ‚Griechen‘ in der Frühen Neuzeit nicht nur im Osmanischen Reich, sondern auch im Alten Reich ihre eigene Geschichte hatten, sollte in diesem Buch herausgestellt werden.

⁸ So eine behördliche Formulierung in Bezug auf die Kleidung von Athosmönchen in Schreiben der Kanzlei der Grafschaft Hohenlohe-Kirchberg, 2. Oktober 1731, Hohenlohe Zentralarchiv Neuenstein, HZAN, Ki 10, Nr. 25, Lit. A-41.

Appendizes

Appendix I: Almosenfahrer

Tabelle I Almosenfahrer bei Martin Crusius in Tübingen

Zeitpunkt	Name	Herkunftsort	Typus	Quellen
März 1557	1. Nicolaus Kali Coroneus	Koroni (Peloponnes)	Sklave (Ranzion für sich selbst und Verwandten)	TG, 63 f.
Februar 1579	2. Stamatius Donatus	Zypern	Kriegsgefangenschaft	TG, 188 f.; AS, 767
Januar 1581	3. Andreas & 4. Lucas Argyrus	Santorini	Gefangennahme durch Piraten	TG, 206 f.; AS, 774; Diarium 2, 361 – 370
April 1582	5. Alexander Trucello/ Τρουτζέλλω	Nikosia (Zypern)	Kriegsgefangenschaft	AS, 780; Diarium 2, 547
Juni 1582	6. Gabriel Kalonas (Priester)	Korinth	Straftat (Unterstützung italienischer Gefangener)	Germanograecia, 332; AS, 781; Diarium 2, 556
Februar 1585	7. Ioannes Tholoites (Priester) (& 8. Andreas Argyrus)	Thessaloniki	Gefangennahme durch Piraten	AS, 792; Diarium 3, 213 ff
August 1585	9. Ioannes Constantinus Parasceua & 10. Andreas Nicolaus	Kerkyra	Straftat (Flucht aus Gefangenschaft)	AS, 794; Diarium 3, 286
August 1585	11. Philippus Mauricius	Korinth	k. A. (Ranzion für Vater und Onkel)	AS, 794; Diarium 3, 289
Sept. 1585	12. Daniel Palaeologus (Mönch)	Athen, Iviron-Kloster (Athos)	Klerikales „Fundraising“	AS, 794; Diarium 3, 298 – 306
Mai 1586	13. Michael Leodorici/ Λιδωρικὴ (Priester) (& 14. Stamatius Donatus)	Lidoriki (Phokis)	Klerikales „Fundraising“	AS, 797; Diarium 3, 363 – 373
August 1586	15. Constantinus Astellas & 16. Manuel Musikios	Konstantinopel, Athen	Straftat (Hilfe für flüchtige christliche Gefangene)	AS, 798, Diarium 3, 413 – 436
Juli 1587	17. Ioannes Dontes/ Ιωάννης Δόνδης & 18. Mohamed/ Kosmas Papadatus	Chania (Kreta), Arta (Epirus)	Flüchtling/Renegat (zudem Desertieren aus Janitscharenkorps)	AS, 802, Diarium 3, 512 – 588

Fortsetzung

Zeitpunkt	Name	Herkunftsort	Typus	Quellen
August 1587	19.–25. Gabriel (Metropolit von Achrida), Jeremias (Metropolit von Pelagonia) und weitere 5 Griechen im Gefolge	Achrida, Ioannina	Klerikales „Fundraising“	AS, 802–804; Diarium 3, 589–614
Dezem. 1587	26. Iacobus Miloites/ Ιάκωβος Μιλοϊτής	Patmos, Melos	Straftat (Hilfe für flüchtige Sklaven)	AS, 805; Diarium 3, 641–657
Juni 1588	27. Nicolaus Ralles/ Νικόλαος Ράλλης	Rhodos	Straftat (Hilfe für flüchtige Italiener)	AS, 809; Diarium 4, 46–50
Januar 1589	28. Stephanus Lascaris	Famagusta (Zypern)	Kriegsgefangenschaft	AS, 821; Diarium 4, 115–119
Juli 1589	29. Nicolaus Stephani	Ioannina	Gefangenschaft durch Piraten	AS, 823; Diarium 4, 156 f.
August 1589	30. Michael Georgitza / Μιχαήλ Γεωργίτζης (& 31. Stephanus Stamatius)	Makedonien	Ranzion für sich selbst/ Galeerensklave	AS, 824; Diarium 4, 165 f.
Oktob. 1589	32. Demetrius Protopapas Larissaeus (Priester) & 33. Pan-calus Corcyrensis	Larissa (Thessalien), Kerkyra	Klerikales „Fundraising“	AS, 826; Diarium 4, 178–185
März 1590	34. Leontinus Philoponus (Mönch) & 35. Ezekiel Xyriches (Priester)	Zypern	Kriegsgefangenschaft	AS, 830; Diarium 4, 211–225
Nov. 1590	36. Petrus Phocas	Konstantinopel	Renegat	AS, 834; Diarium 4, 281–288
Juli 1591	37. Thomas Palaeologus	Makedonien	Renegat	AS, 838; Diarium 4, 317–330
August 1592	38. Jonas Taritzios/ Ιώνας ο Ταρίτζιος (Mönch)	Kyzikos (Kleinasien)	Klerikales „Fundraising“	Diarium 4, 407–409
Mai 1593	39.–42. Andreas Lascareus und Familie	Philippoupolis	Straftat (Hilfe für flüchtige Sklaven)	Diarium 4, 529 f. HHStA, RHR, Grat Feud Patentes und Steckbriefe
Mai 1593	43. Demetrius Atheniensis	Athen	Straftat (Blasphemie gegenüber Islam)	Diarium 4, 541–543
Nov. 1593	44. Demetrius Thessalonicensis (Priester)	Thessaloniki	k. A. (Ranzion für seine beiden Söhne)	Diarium 4, 622–627

Fortsetzung

Zeitpunkt	Name	Herkunftsort	Typus	Quellen
August 1596	45. Georgius Lubinas Cretensem	Kreta	k. A. (Ranzion für seine Familie)	Diarium 6, 116 f.
März 1597	46. Antonius Ienitschius (Priester) / Αντώνιος Ιενίσιχος	Korinth	Gefangennahme durch Piraten	Diarium 6, 359 – 393
Juli 1597	47. Symeon (Mönch)	Himara (Albanien)	Klerikales „Fundraising“	Diarium 6, 498 – 515
Juli 1597	48. Paulus (Priester) aus Thessaloniki	Thessaloniki	Straftat (Söhne desertieren aus dem Janitscharenkorps)	Diarium 6, 517 – 521
Mai 1599	49. Athanasius (Metropolit von Achrida), 50. Jeremias (Metropolit von Pelagonia)	Achrida, Makedonien	Kirchliches „Fundraising“; Rebellion gegen die Türken	Diarium 7, 296 – 308
Juli 1600	51. Paolus Paleopolus Candiotto, 52. Demetrius von Ioannina, 53. Ioannes aus Lemnos	Kreta Ioannina Lemnos	Gefangennahme durch Piraten (Demetrius); bei den anderen beiden k. A.	Diarium 8, 227 – 241
Mai 1601	54. Stavrinus Rallis/ Σταυρινός Πάλιν	Mytilene	k. A. (Ranzion für sich selbst und Familie)	Diarium 8, 512 – 516
Januar 1605	55. Ιωάννης und 56. Λάμπρος Κουτζούνοι	Thessaloniki	Kriegsgefangenschaft	UB Tübingen, Mb 37, 184; Moennig 1997, 75
Sept. 1606	57. Ioannes Tryphon	Epidauros	k. A.	UB Tübingen, Mb 37, 184; Moennig 1997, 75

Tabelle II Übersicht über die Almosenfahrer (ausgenommen die Besucher des Crusius)

Name	Jahr	Herkunftsort	Aufenthaltsort	Quelle
1. Franciscus Magera	1541	Patras	Regensburg	Empfehlungsschreiben von Melanchthon, FB Gotha, Chart. A 123, fol. 48r/v.
2. Stephanus Caesarensis	1558	Caesarea	Wittenberg	Crusius, Turcograecia, 1584, 552 – 555

Fortsetzung

Name	Jahr	Herkunftsort	Aufenthaltort	Quelle
3. Michail Rally Palaeologus	1566	Konstantinopel	Wien	HHStA, RHR, Grat Feud Patentes und Steckbriefe
4. Eustachius aus Philippopolis	1593	Philippopolis/ Plovdiv	Wien	HHStA, RHR, Grat Feud Patentes und Steckbriefe
5. Andreas Laskareus „aus Mazedonien“	1594	Makedonien	Wien	HHStA, RHR, Grat Feud Patentes und Steckbriefe
6. Nicolaus Walachii (einem „armen Priester“)	1598	Walachei	Wien	HHStA, RHR, Grat Feud Patentes und Steckbriefe
7. Bogdan aus der Wallachey	1603	Walachei	Wien	HHStA, RHR, Grat Feud Patentes und Steckbriefe
8. Joasaph, 9. Molitus	1606	Katharinen-Kloster (Sinai)	Wien	HHStA, RHR, Grat Feud Patentes und Steckbriefe
10. Anastasius de Moscha „Graecus“	1607	k.A.	Wien	HHStA, RHR, Grat Feud Patentes und Steckbriefe
11. Hieremias, 12. Parthenius	1616	Ivion-Kloster (Athos)	Wien	HHStA, RHR, Grat Feud Patentes und Steckbriefe
13. Andreas Thessalonicensis	1622	Thessaloniki, Walachei	Wien	HHStA, RHR, Grat Feud Patentes und Steckbriefe
14. Paleologus Porphyrius, Metropolit von Ochrida, und 15. Jeremias, Metropolit von Durazzo	1628	Ochrida, Durazzo	Wien, Rom	HHStA, RHR, Grat Feud Patentes und Steckbriefe
16. Euthimius	1628, 1630	Konstantinopel	Wien	HHStA, RHR, Grat Feud Patentes und Steckbriefe
17. Abraham, Metropolit von Ochrida	1629	Ochrida	Wien, Rom	HHStA, RHR, Grat Feud Patentes und Steckbriefe
18. Panagiota Phocas Canci („civis Melenicensis Graecus“)	1630	Meleniko	Wien	HHStA, RHR, Grat Feud Patentes und Steckbriefe
19. Nathanael Metropolit von St. Maura („natione Graecus“)	1638	Leukas	Wien, Marburg	HHStA, RHR, Grat Feud Patentes und Steckbriefe Tenzel 1697, 483.
20. Varvus Cheremias	1651	Candia/Chios	Lübeck	Archiv der Hansestadt Lübeck, Altes Staatsar-

Fortsetzung

Name	Jahr	Herkunftsort	Aufenthaltort	Quelle
				chiv, Interna 1.1.–1, Sklavenkasse 6–3
21. Antonio Giovanni aus Naxos	1659	Naxos	Wien	HHStA, RHR, Grat Feud Patentes und Steckbriefe
22. Joasaph Logotheta	1665	Kalamata	Nürnberg	Arnold 1666
23. Petrus Vervosius	1669	Sitia (Kreta)	Nürnberg	Arnold, StB Nürnberg Amb. 98, 4 ^o MS
24. Daniil Kastriosis/Castrensius/Δανιήλ Καστρισιος	1670, 1672	Iviron-Kloster (Athos), Patmos	Ungarn, Wien, Nürnberg, Leipzig, Hildesheim, Berlin, Heidelberg, Dresden	Arnold, StB Nürnberg Amb. 98, 4 ^o MS Hillarius 1687
25. Athanasius Geronno von Makedonien und 26. Georgius Philippinus	1673	Iviron-Kloster, Konstantinopel	Nürnberg, Regensburg, Augsburg, Ulm, Nördlingen, Wien, Leipzig	Arnold, StB Nürnberg Amb. 98, 4 ^o MS Hillarius 1687
27. Franciscus Polani	1686/ 1687	Kreta	Marburg, Lübeck	Tentzel 1697; Archiv der Hansestadt Lübeck, Altes Senatsarchiv Interna 1.1–1, Sklavenkasse 6–3
28. Metrophanes Tzitizilianos	1693	Euböa	Gotha, Marburg, Halle	Tentzel 1693, 1697; Thomasius 1693
29. Serapheim von Mytilene / Σεραφεΐμ Μυτιληναίος	1697/ 98	Konstantinopel	Wien, Leipzig, Halle	Helladius 1714
30. Dionysius Sacromonachus	1703	Kloster des Hl. Athanasius in Thessalien.	Gotha	Stuß 1733
31. N. Adriani, Abbas	1705	k.A.	Gotha	Stuß 1733
32. Abt von Philippi	1713	Philippi	Rostock	Fecht 1712
33. Athanasius	1719	Katharinen-Kloster (Sinai)	Wien	OeStA/FHKA SUS RA 186.1.61–62
34. Dionysius, 35. Sebastiano (beide Kleriker „graeci ritus“)	1721	Katharinen-Kloster (Sinai)	Wien	OeStA/FHKA SUS RA 186.1.61–62
36. Luthi Nasciu	1722	Damaskus	Wien	HHStA, RHR, Grat Feud Patentes und Steckbriefe

Fortsetzung

Name	Jahr	Herkunftsort	Aufenthaltort	Quelle
37. Spaada Habaisci, Fürst der Maroniten	1725	Libanon	Wien, Gotha	HHStA, RHR, Grat Feud Patentes und Steckbriefe; vgl. Graf 2020.
38. Paisios, Metropolit von Patras (Παλαιών Πατρών)	1731/33	Patras (Peloponnes)	Wien	Papadopoulos-Keramios 1907
39. Athanasius Paulus	1731 – 1736	Jerusalem, Iviron-Kloster (Athos)	Augsburg, Darmstadt, Frankfurt, Wien, Ungarn	Rousseau, Confessions Eißner 1747
40. Athanasius Dorostamus und 41. Chrysanthos	1735 – 1738, 1741	Konstantinopel, Athos, Patras (Dorostamus), Thessaloniki (Chrysanthos)	Wien, Berlin, Leipzig, Gotha, Erfurt, Weimar, Hamburg	FB Gotha Chart A 443 Eißner 1737, 1747 Acta Historico-Ecclesiastica, IX/50, Weimar 1745 HSTAS, A 202, Bü 1692
42. Theoklitos Polyeidis	1727 – 1737	Iviron-Kloster (Athos)	u.a. Tübingen, Frankfurt a. M., Wiesbaden, Kassel, Gotha, Grafschaft Nassau-Dietz, Grafschaft Hohenlohe, Hamburg, Berlin, Leipzig, Dresden	Stuß 1733 Eißner 1737 Kourilas 1932
43. Constantino Finale	1741	„ein Grieche von Gebuhrt“	Lübeck	Archiv der Hansestadt Lübeck, Altes Senatsarchiv Interna 1.1 – 1, Sklavenkasse 6 – 3
44. Protosyngellos von Alexandrien	1755	Alexandria	Wien	AHG, G48, F2
45. Georgios von Arta	1759	Arta (Epirus)	Wien	Hunger 1957
46. Bulgarische Eremiten	1760	Bulgarien	Wien	AHG, G48, F2
47. Protosyngellos von Antiochien	1760	Antiochia	Wien	AHG, G48, F2
48. Gregorio	1761	Lavra-Kloster (Athos)	Wien	AHG, G48, F2
49. Ioannikios	1761	Katharinen-Kloster (Sinai)	Ungarn	Chotzakoglou/Gastgeber 1998
50. Jeremias	1764	Kreta	Ungarn	Chotzakoglou/Gastgeber 1998

Fortsetzung

Name	Jahr	Herkunftsort	Aufenthaltort	Quelle
51. Stephanus Simoni, katholischer Abt der Antoniter	1765	Syrien	Wien	HHStA, RHR, Grat Feud Patentes und Steckbriefe
52. Joseph Sigala	1769	Dominikaner-Kloster auf Santorini	Nürnberg	Staatsarchiv Nürnberg, Reichsstadt Nürnberg, Losungamt, Stadtrechnungsbelege, Bündel 1571, ohne Foliierung, Rats-Verlass vom 27.9. 1769.
53. Mönch vom Sinai	1772	Katharinen-Kloster (Sinai)	Wien	NÖLA, Nö. Reg., C-Akten 21 (de 1796), Karton 424
54. Gerasimos (auch Erasmus) Ablonita (Bischof von Kreta)	1754, 1773, 1776	Kreta	England, Dänemark, Holland, Hamburg, Marburg, Heilbronn, Halle, Nürnberg	Schultz 1773, 1776. Acta Historico Ecclesiastica, Bd. 18, Leipzig 1754.
55.–56. Joseph und Joannes Nimmer	o.A.	Berg Libanon	Wien	HHStA, RHR, Grat Feud Patentes und Steckbriefe

Appendix II Übersicht Stiftungen

Aufstellung der Wiener Stifter. Die Spalten sind aufgeteilt nach Namen, Stiftungspraktiken, Quellen, Anlageform und Stiftungsorgan.

1. Anastasio, Georg / Αναστασίου, Γεώργιος	† 1809 Legate: – Für „meine Seele“ für Kirchenandach- ten (15.000 fl.) – Hl. Dreifaltigkeit (Wien) (1.500 fl.) – Hl. Georg (Wien) (500 fl.) – Dem Beichtvater Archimandrit Abra- mio (300 fl.) – Dem Archimandriten Pappa Anthimo (Gazi) (100 fl.)	– Testament (gr.) (1809) (WStLA, Zivilge- richt, A10, Testamente 60/1809) – Testaments-Übersetzung (1809) (AHG, G29, F1) – Zeugnis/mündliches Testament (1810) (WStLA, Zivilgericht, A10, Testamente 60/1809)	– 5% Wiener Stadtbank – Vorsteher Hl. Dreifal- tigkeit (Wien) – Metropole in Kasto- ria
2. Argiri, Johann	† 1802 Armenstiftung (Kastoria): Stiftungskapital über 15.000 fl. Die Erträ- ge für die Armen in Kastoria.	– Stiftbrief (1802) (AHD, G40, F3)	– 5% Wiener Stadtbank – Vorsteher Hl. Dreifal- tigkeit (Wien) – Metropole in Kasto- ria
3. Argyri Vreto, Johann & Anastas / Αργύρη Βρετού, Ιωάννης & Αναστάσιος	[1792] Armenstiftung (Ioannina): Stiftungskapital über 22.500 fl. Die Erträ- ge für arme Familien und arme Sträflinge griechischer Konfession in Ioannina (880 fl.). 20 fl. der jährlichen Erträge für die Hl. Dreifaltigkeit (Wien). Aus der schriftlichen Anordnung der Ge- brüder Argyri Vreto geht hervor, dass das in Wien angelegte Stiftungskapital zu- sammen mit einem in Moskau angeleg- ten Stiftungskapital (15.000 Rubel) in der Stiftungsadministration in Ioannina eine Einheit bildete. Weitere genannte Stif- tungszwecke sind die Heiratsausstattung armer Mädchen in Ioannina, der Freikauf	– Stiftbrief (1792) (AHD, G40, F3) – Gemeinsame schriftliche Anordnung beider Gebrüder (1793) (in: Διαθήκαι των αείμνητων ευεργετών των Ιωαν- νίνων. Εκδόμενα υπό της εφορείας και της επιτροπής επί των ελέων της πόλεως, Athen 1887, S. 1–3)	– 4% Wiener Stadtbank – Vorsteher Hl. Dreifal- tigkeit (Wien) – Vorsteher Archiman- dritische Kirche/Ma- riä Entschlafung (Io- annina) – Vorsteher Metropol- tankirche/Hl. Athana- sios (Ioannina) – Vorsteher Kathedral- kirche/Hl. Nikolaos (Ioannina)

von Sklaven und die Unterstützung des Spitals in Ioannina.	
4. Arseni, Demeter / Αρσενίου, Δημήτριος	<p>† 1800</p> <p>Legate:</p> <ul style="list-style-type: none"> – Schreiben mit Zusammenfassung des Testaments (gr.-dt.) (1800) (AHD, G29, F1) – Ευστρατιάδης, Schreiben Demeter Arseni – Waisenkind Vendoti (800 fl.) – 300 fl. Hl. Nikolaus und Theotokou (Zemun) – 400 fl. Hl. Spyridon (Kerkyra) – 500 fl. Hl. Georg (Triest) – 280 fl. Hl. Georg (Belgrad)
5. Cazzaro, Triantafillo Pano / Κατζαρός, Τρι-αντάφυλλος Παναγιώτου	<p>† 1812</p> <p>Armenstiftung (Ioannina):</p> <ul style="list-style-type: none"> – Stiftungskapital über 6.500 fl. Die Erträge für die Armen in Ioannina. 2% der Erträge als Provision für den Hl. Georg (Wien): – Stiftbrief (1799) (AHG, G30, G9) – Schreiben des Neffen des Stifters an Hl. Georg (Wien) (gr.) (1841) (AHG, G30, F9) – 5% Stadt Banco Obligation (Nr. 47702) – Vorsteher Hl. Georg (Wien) – Vorsteher Hl. Athanasios/Metropolitankirche (Ioannina) und Hl. Nikolaos (Ioannina)
6. Christo, Kyriak Aforno / Χρήστου, Κυριάκος	<p>† 1799</p> <p>Bettenstiftung (Wien):</p> <ul style="list-style-type: none"> – Stiftungskapital über 600 fl. Die Erträge für ein Bett im Allgemeinen Krankenhaus (Wien) für arme Kranke der nicht unierten griechischen Konfession. Auswahl der Kranken über die Hl. Dreifaltigkeit (Wien). – Testament (It.) (1799) (WStLA, Zivilgericht, A10, Testamente 305/1799) – Testaments-Übersetzung (1799) (AHD, G40, F5) – Stiftbrief (1894) (NÖLA, Allgemeine Stiftbriefsammlung) – Allgemeines Krankenhaus (Wien) – Vorsteher Hl. Dreifaltigkeit (Wien)

		<ul style="list-style-type: none"> – Testament (it.) (1799) (WStLA, Zivilgericht, A10, Testamente 305/1799) – Barmherzige Brüder (Wien) (200 fl.) 	<ul style="list-style-type: none"> – Testament (it.) (1799) (WStLA, Zivilgericht, A10, Testamente 305/1799) – Testaments-Übersetzung (1799) (AHD, G40, F5) 	
7. Christoph, Constantin / Κωνσταντίνου, Χριστόφορος	[1780]	Schulstiftung (Argyrokaastro/Gjirokaastro): Stiftungskapital über 4.000 fl. Zwanziger. Die Erträge für die Schule in Argyrokaastro/Gjirokastra.	<ul style="list-style-type: none"> – Testaments-Auszug (1792) (NÖLA, Landesfürstl. Verwaltung, Selekte, Geistl. StiftbSlg, Karton 94) – Stiftbrief (1793) (AHD, G40, F3) – Stiftbrief (1793) (NÖLA, Landesfürstl. Verwaltung, Selekte, Geistl. StiftbSlg, Karton 94) 	<ul style="list-style-type: none"> – 5% Wiener Stadtbank – Vorsteher Hl. Dreifaltigkeit (Wien) Obligation (Nr. 36234)
8. Consta, Johann / Κωνσταντίνος	† 1801	Schul- und Armenstiftung (Serres): Stiftungskapital über 10.800 fl. (laut Testament 10.600 fl.). Die Erträge für die Schule und die Armen in Serres.	<ul style="list-style-type: none"> – Testaments-Übersetzung (1801) (AHG, G30, F11) – Stiftbrief (1801) (AHD, G40, F3; NÖLA, Landesfürstl. Verwaltung, Selekte, Geistl. StiftbSlg, Karton 94) – Stiftbrief-Entwurf (o.D.) (NÖLA, Landesfürstl. Verwaltung, Selekte, Geistl. StiftbSlg, Karton 94) 	<ul style="list-style-type: none"> – 5% Wiener Stadtbank – Vorsteher Hl. Dreifaltigkeit (Wien) Obligation (Nr. 24562) – Metropolit und Vorsteher der Stadt Serres
		Schule- und Armenstiftung (Metsovo): Stiftungskapital über 10.000 fl. Die Erträge für die Schule und die Armen in Metsovo.	<ul style="list-style-type: none"> – Testaments-Übersetzung (1801) (AHG, G30, F11) 	<ul style="list-style-type: none"> – Vorsteher Hl. Georg (Wien)
		Legate: – Hl. Georg (Wien) (500 fl.) – Geistliche Hl. Georg (Wien) (70 fl.) – Kirchensänger Hl. Georg (Wien) (30 fl.)	<ul style="list-style-type: none"> – Testaments-Übersetzung (1801) (AHG, G30, F11) 	

		<ul style="list-style-type: none"> – Hl. Dreifaltigkeit (Wien) (500 fl.) – Geistliche Hl. Dreifaltigkeit (Wien) (75 fl.) – Kirchensänger Hl. Dreifaltigkeit (Wien) (25 fl.) – Hl. Grab (Jerusalem) (200 fl.) – 25 Klöster auf dem Berg Athos (625 fl.) – Kloster des Hl. Prodrimos (Serres) (100 fl.) – Neugebaute Kirche der Koimisis/Mariä Entschlafung (Pest) (100 fl.) – Zur Verheiratung von jeweils zwei armen Mädchen in Metsovo (500 fl.), in Argyrokastro/Gjirokastra (500 fl.) und in Ioannina (500 fl.) – K.K. Kriegskasse (Wien) (200 fl.) – Spitäler (300 fl.) – Almosen (300 fl.)
9. Curti,	†	
Constantin	1812	Legate:
Michael /		– Hl. Dreifaltigkeit (Wien) (300 fl. W.W.)
Κούρτης,		– Armeninstitut (Wien) (300 fl. W.W.)
Κωνσταντί-		– Barmherzige Brüder (Wien) (300 fl. W. W.)
νος Μιχαήλ		– Normalschulfond (Wien) (100 fl. W. W.)
		– Im Falle des vorzeitigen Todes der Brüder (Andreas und Alexander) fallen die für sie bestimmten Erbanteile zu 1/3 an die Hl. Dreifaltigkeit (Wien), zu 1/3

– Testament (1812) (AHD, G40, F4),
 WStLA, Zivilgericht, A10 Testamente,
 377/1812

an das Armeninstitut (Wien) und zu 1/3 an die Griechische Schule (Wien).	
10. Curti, Michael Konstantin / Κούρτης, Μιχαήλ Κωνσταν- τίνου	† 1809 Legate: – Hl. Dreifaltigkeit (Wien) (300 fl.) – Griechische Schule (Wien) (400 fl.) – Geistlicher Abramios (Wien) (100 fl.) – Spitäler (Wien) (500 fl.) – Armeninstitute (Wien) (200 fl.) – Testament (1809) (WSLA, Zivilgericht, A10, Testamente 565/1809)
11. Kurtović, Maximo/ Κουρτοβίκης Μάξιμος	† 1799 Legate: – Normalschulfond (Wien) (100 fl.) – Armeninstitut (Wien) (100 fl.) – Allgemeines Krankenhaus (Wien) (50 fl.) – Hl. Dreifaltigkeit (Wien) (500 fl.) – Hl. Georg (Wien) (500 fl.) – Klöster in Jerusalem (200 fl.) – Klöster auf dem Berg Athos (500 fl.) – Kirche Mariä Himmelfahrt (Trebinje/ Herzegowina) (500 fl.) – Hl. Spiridon (Triest) (300 fl.) – Arme (1.000 fl.) – Testament (it.) (1801) (WSLA, Zivilge- richt, A10, Testamente 449/1801) – Testaments-Übersetzung (1804) (WSLA, Zivilgericht, A2, Verlassen- schaftsabhandlungen, 1918/1799)
12. Czaprasy, Demeter / Τσαπράζης, Δημήτριος	† 1810 Legate: – Allgemeines Krankenhaus (Wien) (4 fl.) – Normalschulfond (Wien) (4 fl.) – Armeninstitut (Wien) (4 fl.) – Wohltätigkeitsanstalten (Wien) (4 fl.) – Testament (1810) (WSLA, Zivilgericht, A10, Testamente 142/1810)

13. Dimo, Michael / Δήμου, Μιχαήλ	<p>† Legate:</p> <ul style="list-style-type: none"> – Hl. Dreifaltigkeit (Wien) (200 fl.) – 2 Geistliche Hl. Dreifaltigkeit (Wien) (100 fl.) – Griechische Schule (Wien) (300 fl.) – Arme (Wien) (300 fl.) – Spital der Barmherzigen Brüder (Wien) (100 fl.) 	<ul style="list-style-type: none"> – Testament (1803) (WSLA, Zivilgericht, A10, Testamente 372/1803) – Schreiben (1803) (AHD, G40, F5) <p>– 4% öffentliche Anleihen</p>
14. Economus, Martha / Οικονόμου (Αρσενίου), Μάρθα	<p>† Legate:</p> <ul style="list-style-type: none"> – Hl. Dreifaltigkeit (Wien) für Seelenmessen (100 fl.) – Hl. Georg (Wien) für Seelenmessen (100 fl.) – Joasaph, Geistlicher Hl. Dreifaltigkeit, für Gebete und Seelenmessen (100 fl.) – Zweiter Geistlicher Hl. Dreifaltigkeit für Gebete und Seelenmessen (50 fl.) – Geistlicher Hl. Georg für Gebete u. Seelenmessen (50 fl.) – Dem Onkel der Stifterin und Geistlichen in Pest Charisi für Gebetsleistungen (50 fl.) und seiner Gattin (25 fl.) – Neugebaute Kirche der Koimisis (Mariä Entschlafung) (Pest) (50 fl.) – Allgemeines Krankenhaus (Wien) (50 fl.) – Spital in der Leopoldstadt (50 fl.) – Armenalmosen am Begräbnistag (100 fl.) 	<ul style="list-style-type: none"> – Testaments-Übersetzung (1795) (NÖ-LA, Landesfürstl. Verwaltung, Selekte, Geistl. StiftbSlg., Karton 94)

15. Emanuel, Johann / Ιωάννου, Εμμανουήλ	† 1798	Schulstiftung (Kastoria): Stiftungskapital laut Testament 20.000 fl., laut Stiftbrief 26.400 fl. Die Erträge für die Schulen in Kastoria.	– Schreiben (1799) (AHD, G18, F2) – Stiftbrief-Entwurf (1801) (NÖLA, Lan- desfürstl. Verwaltung, Selekte, Geistl. StiftbS(g., Karton 94) – Stiftbrief (1801) (AHD, G40, F3; NÖLA, Landesfürstl. Verw., Selekte, Geistl. StiftbS(g., Kart. 94)	– 5% Wiener Stadtbank – Vorsteher Hl. Dreifal- tigkeit (Wien) – Vorsteher Schule in Kastoria
16. Georg, Consta / Γεωργίου, Κώνστας	† vor 1808	Armen- und Gefängnisstiftung (Ioan- nina): Stiftungskapital über 20.500 fl. Die Enträ- gende für arme Familien und „im Arrest sit- zende Arme“ in Ioannina (800 fl. jährlich). Als Beneficium gehen jährlich 20 fl. an den Hl. Georg.	– Stiftbrief (1793) (AHG, G30, F10)	– Vorsteher Hl. Georg (Wien) – Vorsteher Metropoli- tan-kirche Hl. Atha- nasios (Ioannina) – Vorsteher Hl. Nikola- os (Ioannina)
		Armen- und Schulstiftung (Wien, Io- annina, Kapesovo): Stiftungskapital über 10.300 fl. Die jähr- lichen Erträge aus dem Betrag von 300 fl. an die Gemeindefürsorge der Hl. Dreifal- tigkeit (Wien). Die Erträge des restlichen Stiftungskapitals (10.000 fl.): – für die Erziehung armer Kinder in Io- annina (100 Plaster), – für die Schule in Kapesovo (50 Plaster) – für Arme in Kapesovo (50 Plaster), – für die Witwe des Stifters und nach deren Tod für Arme in Ioannina (200 Plaster),	– Schreiben (1802) (gr.) (AHD, G18, F7) – Testament (1802), in: Lazaridis, Kostas, Ο Κατέσοβιτης Λεξικολογικός Κώ- στας Γεωργίου (Γεωργιός Κωνσταντίνου – Ζαγοπίτης – Ζαοπίτης – Ζαγοπαίος – Κώνστας η Κώστας), Ioannina 1975 – Stiftbrief (1808) (AHD, G40, F3; NÖLA, Landesfürstl. Verwaltung, Selekte, Geistl. StiftbS(g., Karton 94)	– Vorsteher Hl. Dreifal- tigkeit (Wien) – Vorsteher Metropoli- tankirche/Hl. Athana- sios (Ioannina) – Vorsteher Hl. Nikola- os (Ioannina)

		<ul style="list-style-type: none"> – für die Tochter des Stifters und nach deren Tod für Arme in Ioannina (50 Piaster) – an den Bischof von Ioannina für eine jährliche Seelenmesse am 21. Mai für die Ehegattin und die Eltern des Stifters (25 Piaster). 	
		<p>Legate:</p> <ul style="list-style-type: none"> – Ali Pascha (2.000 Piaster) – Erzbischof von Ioannina (500 Piaster) – Athos Klöster (120 Piaster) – Geistliche in Kapesovo (50 Piaster) – 10 Kirchen der Dörfer von Zagori (50 Piaster) – 10 Klöster auf der Insel von Ioannina (50 Piaster) – Hl. Nikolaos (Kapesovo) (150 Piaster) – Spital in Ioannina (350 Piaster) – 7 Kirchen von Ioannina (35 Piaster) – Hl. Nikolaos (Ioannina) (100 Piaster) – Schule von Kapesovo (500 Piaster) 	<ul style="list-style-type: none"> – Testament (1802), in: Lazaridis, Kostas, Ο Κατέσοβιτης Λεξικολόγος Κώστας Γεώργιου (Γεύργιος Κωνσταντίνου – Ζαγορίτης – Ζαορίτης – Ζαγορατος – Κώστας η Κώστας), Ioannina 1975
17. Iliades, Manasses / Ηλιάδης, Μανασσής	† 1813	<p>Armen- und Schulstiftung (Meleniko/Melinik): Stiftungskapital über 3.500 fl. Die Erträge werden folgendermaßen verteilt: 80 fl. für die Armen in Meleniko/Melinik, 80 fl. für die Schule ebendort und 15 fl. als Beneficium für den Hl. Georg (Wien).</p>	<ul style="list-style-type: none"> – Stiftbrief (1806) (AHG, G31, F12; NÖLA, – 5% Wiener Stadt Banco Obligation (Nr. 73101) – Vorsteher Hl. Georg (Wien) – Stiftbriefsammlung)

<p>18. Karajan, Georg Johann von / Καραγιάνης, Γεώργιος</p>	<p>† 1813</p> <p>Schulstiftung (Wien): Stiftungskapital laut Testament 2.000 fl., laut Stiftbrief 1.754 fl. ö. W. Die Erträge kommen der Griechischen Schule in Wien zugute.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Testament (1811) (Album von Zoe Reininghaus-Karajan, ca. 1912) - Testaments-Auszug (1813) (WStLA, Merkantil- und Wechselgericht, A3, Firmenakten, 1. Reihe, 126) - Stiftbrief (1862) (AHD, G40, F5; NÖLA, Landesfürst. Verw., Selekte, Geistl. StiftbSgl., Karton 94) 	<ul style="list-style-type: none"> - Vorsteher Hl. Dreifaltigkeit (Wien) - Vorsteher Griechische Schule (Wien)
<p>Armenstiftung (Kozani):</p>	<p>Stiftungskapital über 2.000 fl. Die Erträge sind vom Bischof von Kozani an dürftige Arme zu verteilen.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Testament (1811) (Album von Zoe Reininghaus-Karajan, ca. 1912) - Testaments-Auszug (1813) (WStLA, Merkantil- und Wechselgericht, A3, Firmenakten, 1. Reihe, 126) 	<ul style="list-style-type: none"> - Bischof von Kozani
<p>Legate:</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Hl. Dreifaltigkeit (Wien) (500 fl.) - Hl. Georg (Wien) (500 fl.) - Legate in der gesetzlich vorgeschriebenen Höhe für das Krankenhaus und die Wohltätigkeitsanstalten 	<ul style="list-style-type: none"> - Testament (1811) (Album von Zoe Reininghaus-Karajan, ca. 1912) - Testaments-Auszug (1813) (WStLA, Merkantil- und Wechselgericht, A3, Firmenakten, 1. Reihe, 126) 	
<p>19. Margarit, Johann Kalussius / Καλούσιος, Ιωάννης</p>	<p>† 1815</p> <p>Legate:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Hl. Georg (Wien) (50 fl.) - Pfarrer Hl. Georg (Wien) (40 fl.) - Barmherzige Brüder (Wien) (50 fl.) - Erlös aus dem Verkauf der Wertsachen für die Armen - 10 große Bücher für Anthimos Gazis/Schule von Milies 	<ul style="list-style-type: none"> - Testament (1815) (AHG, G5, F15) 	

20. Michael, † Konstantin / Μιχαήλ, Κωνσταντί- νος	† 1814 Armenstiftung (Kastoria): Stiftungskapital über 10.000 fl. Die Erträge für die Armen in Kastoria.	– Testament (gr.) (1810) (AHG, G31, F15)	– Gemeinde von Kastoria
	Legate: – Hl. Dreifaltigkeit (Wien) (500 fl.) – Hl. Georg (Wien) (500 fl.) – Waisenhaus (Wien) (100 fl.) – Priester in Kastoria für Seelenmessen (jedem 50 fl.) – Bücher für die Schule von Kastoria – Kleidung an die Armen zu verteilen	– Testament (gr.) (1810) (AHG, G31, F15)	
21. Meletios, † Archimandrit von Koutlou- mousiou	† 1794 Seelenmessstiftung (Panteleimon- Kloster, Athos): Stiftungskapital 300 Piaster. Die Erträge für eine jährliche Seelenmesse am To-destag.	– Verlassenschaftsunterlagen, AHG, G2, F4	– Kloster der neuen Kongregation des Hl. Panteleimon (Athos)
	Seelenmessstiftung (Koutloumousiou- Kloster, Athos): Stiftungskapital 3000 Piaster. Die Erträge für eine jährliche Seelenmesse am To-destag.	– Verlassenschaftsunterlagen, AHG, G2, F4	– Koutloumousiou- Kloster (Athos)
	Seelenmessstiftung (Iviron-Kloster, Athos):	– Verlassenschaftsunterlagen, AHG, G2, F4	– Iviron-Kloster (Athos)

Stiftungskapital 200 Piaster. Die Erträge für eine jährliche Seelenmesse am Todestag.	
<p>Legate:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Verlassenschaftsunterlagen, AHG, G2, F4 - „Congregation der Heiligen Anna“ (Athos) (25 Piaster) - Vatopedi-Kloster (Athos) (25 Piaster) - Katharinen-Kloster (Sinai) (50 Piaster) - Den 19 Klöstern auf dem Berg Athos (950 Piaster) 	
<p>22. Nako, Christoph/ Νάκος, Χριστόφορος (de Nagy Szentmiklós)</p>	<p>† Schulstiftung (Wien): Aus einem nicht spezifizierten Stiftungskapital laut Testament jährlich 200 fl. an die Griechische Schule (Wien). Im Kodizill wird der Betrag auf 1.000 fl. erhöht. Laut Stifftbrief wurde der im Kodizill vorgesehene Stiftungsertrag auf 847 fl. reduziert.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Testament (1799) (NÖLA, Landesfürstl. Verwaltung, Selekte, Geisti.StiftbSlg, Karton 94, Griechische Schule) - Kodizill (1800) (NÖLA, Landesfürstl. Verwaltung, Selekte, Geisti.StiftbSlg, Karton 94, Griechische Schule) - Stifftbrief (1834) (NÖLA, Landesfürstl. Verwaltung, Selekte, Geisti.StiftbSlg, Karton 94, Griechische Schule) - angelegt auf dem Haus Nr. 729 (früher Nr. 695) - Griechische Schule (Wien)
<p>Schulstiftung (Dogrian/Dojrani): Aus einem nicht spezifizierten Stiftungskapital jährlich 150 Piaster an die Schule in Dogrian/Dojrani.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Testament (1799) (NÖLA, Landesfürstl. Verwaltung, Selekte, Geisti.StiftbSlg, Karton 94, Griechische Schule) - Bischof von Dogrian/Dojrani und zwei angesehenere Bürger von dort 	
<p>Landesindustrieschule (St. Miklosch/ Szentmiklós): 28 Joch Grund, ein Schulgebäude, ein Lehrgelände und Stipendien für 12</p> <ul style="list-style-type: none"> - Testament (1799) (NÖLA, Landesfürstl. Verwaltung, Selekte, Geisti.StiftbSlg, Karton 94, Griechische Schule) 	

<p>Schüler zur Einrichtung einer Landesindustrieschule in St. Miklosch/Szentmiklós. Zudem Finanzierung eines Universitätsstudienstipendiums (über jährlich 300 fl.) für den besten Absolventen der Schule. Anordnungen für den Fall, dass die männliche Nachkommenschaft aussterben sollte: Zusätzliche 12 Schülerstipendien und ein zusätzliches Universitätsstudienstipendium (über jährlich 300 fl.).</p>	<p>– Testament (1799) (NÖLA, Landesfürstl. Verwaltung, Selekte, Geisti.StiftbSlg, Karton 94, Griechische Schule)</p> <p>– Bischof von Dogriani/Dojrani und zwei angesehenere Bürger von dort</p>
<p>Schulstiftung (Dogriani/Dojrani) (substitutiv falls die männliche Nachkommenschaft aussterben sollte): Stiftung zur Errichtung einer „hochgriechischen Schule“ in Dogriani/Dojrani (2.000 Piaster für das Gebäude, Schülerstipendium über jährlich 50 Piaster für 12 Schüler).</p> <p>Armenstiftung (St. Miklosch/ Szentmiklós) (substitutiv falls die männliche Nachkommenschaft aussterben sollte): Errichtung eines Fürsorgehauses für 24 Arme (weiblichen und männlichen Geschlechts) auf den Gütern des Testators.</p>	<p>– Testament (1799) (NÖLA, Landesfürstl. Verwaltung, Selekte, Geisti.StiftbSlg, Karton 94, Griechische Schule)</p>

<p>Schulstiftung (Karlowitz): Für ein Erziehungshaus für arme Schüler der griechischen und illyrischen Nation. Aus dem Kapital einzurichten, das aus dem Nachlassvermögen erübrigt wird.</p>	<p>– Testament (1799) (NÖLA, Landesfürstl. Verwaltung, Selekte, Geistl.StiftbSlg, Karton 94, Griechische Schule)</p>	<p>– Orthodoxer Bischof von Karlowitz + 6 würdige orthodoxe Konfessionsangehörige ebd.</p>
<p>Krankenhausstiftung (Pest): Aus einem nicht spezifizierten Stiftungskapital werden jährlich 500 fl. für das Spital bestimmt.</p>	<p>– Kodizill (1800) (NÖLA, Landesfürstl. Verwaltung, Selekte, Geistl.StiftbSlg, Karton 94, Griechische Schule)</p>	
<p>Krankenhausstiftung („Griechisch Wallachische National Spital“): Aus einem nicht spezifizierten Stiftungskapital werden jährlich 500 fl. für das Spital bestimmt.</p>	<p>– Kodizill (1800) (NÖLA, Landesfürstl. Verwaltung, Selekte, Geistl.StiftbSlg, Karton 94, Griechische Schule)</p>	
<p>Legate:</p> <ul style="list-style-type: none"> – Legate für Seelenmessen (100 Messen am Begräbnisort, weitere 24 Messen in den ungarischen Gütern) (124 fl.) – Armenalmosen am Begräbnistag (50 fl.) – Armeninstitut (Wien) (100 fl.) – Normalschulfond (Wien) (50 fl.) – Hl. Dreifaltigkeit (Wien) (200 fl.) – Hl. Georg (Wien) (100 fl.) – Jeder katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirche auf den Gütern des Testators (je 100 fl.) 	<p>– Testament (1799) (NÖLA, Landesfürstl. Verwaltung, Selekte, Geistl.StiftbSlg, Karton 94, Griechische Schule)</p>	

		<ul style="list-style-type: none"> – Griechische Kirche in Dogrian/Dojrani (200 Piaster) – Bischof in Dogrian/Dojrani (50 Piaster) – Jedem Geistlichen in Dogrian/Dojrani einen „Zarandar“ – Naturalien und Vieh an die Bedürftigsten auf den Gütern des Testators – 24 Heiratsgüter (je 100 fl.) für arme Mädchen auf den Gütern des Testators
23. Nako,	†	Legate:
Constantin /	1812	– Testament (1811) (AHD, G40, F5)
Νάκος, Κων-		– Griechische Kirche und Schule (Wien) (10.000 fl.)
σταντίνος (de		– Armeninstitut (Wien) (1.000 fl.)
Nagy Szent-		– Deutsche Schule zu St. Anna (Wien) (5.000 fl.)
miklós)		
24. Neve,	†	Legate:
Marco de	1815	– Arme Hl. Dreifaltigkeit (Wien) (50 fl.)
		– Armeninstitut (Wien) (50 fl.)
		– Normalschulen (Wien) (20 fl.)
25. Nico,	†	Stiftung für die Ausstattung armer Mädchen (Ioannina):
Panajotti	1796	Schreiben (1791) (NÖLA, Landes-fürstl. Verwaltung, Selekte, Geistl. StiftbSlg, Karton 95)
Haggi /		– Wiener Stadtbank Obligationen (Nr. 27779)
Χατζηνίκος,		– Archimandritische Kirche (Ioannina)
Παναγιώτης		– Metropolitanikirche/ Hl. Athanasios (Ioannina)
		– Kathedraalkirche/Hl. Nikolaos (Ioannina)

		<ul style="list-style-type: none"> – Stiftbrief (1798) (AHD, G40, F4; NÖLA, Landesfürstl. Verwaltung, Selekte, Geistl. StiftbSlg, Karton 95) 	<ul style="list-style-type: none"> – 4% Wiener Stadtbank Obligationen (Nr. 23157) 	<ul style="list-style-type: none"> – Vorsteher Hl. Dreifaltigkeit (Wien) – Vorsteher Hl. Dreifaltigkeit (Brasov) 	
		<p>Armenstiftung (Kronstadt/Brasov):</p> <p>Stiftungskapital über 10.000 fl. Die Erträge für die Griechische Schule in Kronstadt/Brasov: 300 fl. zur Unterstützung der Lehrer; 100 fl. für 4 arme Schüler.</p>	<ul style="list-style-type: none"> – Stiftbrief (1798) (AHD, G40, F4; NÖLA, Landesfürstl. Verwaltung, Selekte, Geistl. StiftbSlg, Karton 95) 	<ul style="list-style-type: none"> – Wiener Stadtbank Obligationen (Nr. 26274) 	<ul style="list-style-type: none"> – Vorsteher Hl. Dreifaltigkeit (Wien) – Vorsteher Hl. Dreifaltigkeit (Brasov)
		<p>Armenstiftung (Ioannina):</p> <p>Stiftungskapital über 9.000 fl. Die Erträge für Arme in Ioannina.</p>	<ul style="list-style-type: none"> – Stiftbrief (1805) (AHD, G40, F3; NÖLA, Landesfürstl. Verwaltung, Selekte, Geistl. StiftbSlg, Karton 95) – Stiftbrief-Übersetzung (1805) (AHD, G18, F1) 	<ul style="list-style-type: none"> – 5% Wiener Stadtbank Obligationen (Nr. 19584), 1804 in: 5% Wiener Stadtbank Obligationen (Nr. 113968) 	<ul style="list-style-type: none"> – Vorsteher Hl. Dreifaltigkeit (Wien) – Archimandritische Kirche (Ioannina) – Metropolitanikirche/Hl. Athanasios (Ioannina) – Kathedraalkirche/Hl. Nikolaos (Ioannina)
26. Nicola, Georg Haggi / 1794 Νικολάου, Γεώργγιος Χατζή	†	<p>Schulstiftung (Meleniko/Melinik):</p> <p>Stiftungskapital laut Testament 5.070 fl., laut Stiftbrief 7.820 fl. Die Erträge für arme Kindern und verwaiste Mädchen für deren Unterricht.</p>	<ul style="list-style-type: none"> – Testament mit Kodizill (1794) (AHG, G31, F16) – Testament mit Kodizill (gr.) (1794) (AHG, G31, F16) – Stiftbrief (1797) (AHG, G31, F16) 	<ul style="list-style-type: none"> – 4% Kupferamts-Obligation (Nr. 49719) 	<ul style="list-style-type: none"> – Vorsteher Hl. Georg (Wien)
		<p>Legate:</p> <ul style="list-style-type: none"> – Hl. Georg (Wien) (800 fl.) – Hl. Dreifaltigkeit (Wien) (400 fl.) 	<ul style="list-style-type: none"> – Testament mit Kodizill (1794) (AHG, G31, F16) – Testament mit Kodizill (gr.) (1794) (AHG, G31, F16) 		

		<ul style="list-style-type: none"> - 2 Geistliche Hl. Dreifaltigkeit (Wien) (jedem 60 fl.) - Geistlicher Hl. Georg (Wien) (60 fl.) - Archimandrit Hl. Georg (Wien) (100 fl.) - Kirchendiener der beiden gr. Gemeinden (jedem 25 fl.) - Arme Griechen (Wien) (100 fl.) - Armeninstitut (Wien) (400 fl.) - Allgemeines Krankenhaus (Wien) (300 fl.) - Barmherzige Brüder (Wien) (300 fl.) - Bischof von Melniko/Melnik (150 fl.) 	
27. Pano, Zotto	[1785]	<p>Schul- und Heiratsstiftung (Promidi/ Pérmet): Stiftungskapital über 44.500 fl. Die Hälfte der Erträge jährlich und lebenslang an drei Neffen des Stifters, die andere Hälfte jährlich für die Schule und für 1 Heiratsgut für ein armes Mädchen zu verwenden. Nach dem Tod der Neffen kommen auch die restlichen Erträge dem Zweck der Stiftung zugute.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Stiftbrief (1792) (AHG, G31, F19) - Schreiben (1789) (AHG, G31, F19) - 4% Wiener Stadtbank – Vorsteher Hl. Georg (Wien) - Obligation (Nr. 20528) - Schule (Promidi)
28. Pauli, Demeter / Παυλῆς, Δημήτριος	† 1793	<p>Armen-, Heiratsausstattungs- und Schulstiftung (Ioannina): Stiftungskapital laut Testament 50.000 fl., laut Stiftbrief 45.500 fl. Die Hälfte der Erträge des Stiftungskapitals soll für schwache alte und arme junge Leute, um</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Testament (gr.) (1792) (Etaireia Ipirotikon Meleton, 7. Iερά Μητρόπολις Ιωαννίνων, Πρωτότυπα/Κώδικες, Ν. 31: Σπαράγματα Κώδικα Μητρόπολις Ιωαννίνων ετών 1791 – 1855, S. 208 – 210) - 4% Wiener Stadt Banco Obligation (Nr. 8414) - Hl. Dreifaltigkeit (Wien) - Archimandritische Kirche/Entschlafung der Mutter Gottes (Ioannina)

ihren Kontributions-Zettel (<i>harag</i>) zu bezahlen, verwendet werden. Die andere Hälfte der Erträge zur Heiratsausstattung armer Mädchen und Witwen (jeder Einzelnen 100 Piaster). Ferner jährliche Zuwendungen für die Schule in Ioannina („Balani“) (100 Piaster für den ersten Professor, 100 Piaster für 2 Lehrer als Studienstipendium).	<ul style="list-style-type: none"> – Testaments-Übersetzung (1793) (AHD, G18, F5) – Testaments-Auszug (1794) (NÖLA, Landesfürstl. Verwaltung, Selekte, Geistl. StiftbSlg, Karton 95) – Stiftbrief (1795) (AHD, G40, F3; NÖLA, Landesfürstl. Verwaltung, Selekte, Geistl. StiftbSlg, Karton 95) – Stiftbrief-Übersetzung (1795) (gr.) (AHD, G18, F5) 	<ul style="list-style-type: none"> – Metropolitanikirche/Hl. Athanasios (Ioannina) – Kathedraikirche/Hl. Nikolaos (Ioannina)
<p>Seelenmessstiftung (international):</p> <p>An zahlreiche Orte für perpetuierte jährliche Seelenmessen: Hl. Georg (Wien) (500 fl.); Hl. Dreifaltigkeit (Wien) (1.000 Piaster); Hl. Grab/Jerusalem (500 Piaster); Kloster auf dem Sinai (500 Piaster); Hl. Nikolaos Spano (Ioannina) (500 Piaster); Hl. Nikolaos in der Stadt (Ioannina) (500 Piaster); dem „Kloster de Monte A“ (Athos?) (250 Piaster); Kloster der Himmelfahrt in Iași (750 Piaster); Metropolitanikirche Ioannina (500 Piaster); Archimandritische Kirche Ioannina (500 Piaster).</p>	<ul style="list-style-type: none"> – Testament (gr.) (1792) (Etaireia Ipirotikon Meleton, 7. Iερά Μητρόπολις Ιωαννίνων, Πρωτότυπα/Κώδικες, N. 31: Στρατάγματα Κώδικα Μητρόπολις Ιωαννίνων ετών 1791 – 1855, S. 208 – 210) – Testaments-Übersetzung (1793) (AHD, G18, F5) – Testaments-Auszug (1794) (NÖLA, Landesfürstl. Verwaltung, Selekte, Geistl. StiftbSlg, Karton 95) 	
<p>Legate:</p> <ul style="list-style-type: none"> – Arme, am Begräbnistag zu verteilen (1.000 Piaster) – Arme (Ioannina) (900 Piaster) 	<ul style="list-style-type: none"> – Testament (gr.) (1792) (Etaireia Ipirotikon Meleton, 7. Iερά Μητρόπολις Ιωαννίνων, Πρωτότυπα/Κώδικες, N. 31: Στρατάγματα Κώδικα Μητρόπολις 	

		<ul style="list-style-type: none"> - Arme bei Beerdigung zu verteilen (500 Piaster) - Den Klöstern auf der Insel bei Ioannina sowie den Klöstern in der umliegenden Gegend (Costowiza, Eleidaki, Dorchany) (100 Piaster für Σπανναλαίτρουγο) 	<ul style="list-style-type: none"> Ιωαννίνων ετών 1791 – 1855, S. 208 – 210) - Testaments-Übersetzung (1793) (AHD, G18, F5) - Testaments-Auszug (1794) (NÖLA, Landesfürstl. Verwaltung, Selekte, Geistl. StiftbSg, Karton 95) 	
29. Pazzani, Georg / Πατζάνης, Γεώργιος	† 1811	<ul style="list-style-type: none"> - Fromme Legate in vorschriftsmäßiger Höhe 	<ul style="list-style-type: none"> - Testament (1810) (WStLA, Zivilgericht, A 10, Testamente, 20/1811) 	
30. Petru, Demeter / Πέτρου, Δημήτριος	[1794]	<ul style="list-style-type: none"> Schulstiftung (Kronstadt/Brasov): Stiftungskapital über 15.000 fl. Die Erträge sind jährlich folgendermaßen zu verwenden: 20 fl. Hl. Dreifaltigkeit (Wien); Rest für den Stifter solange er noch lebt. Nach dem Tod des Stifters: 20 fl. Hl. Dreifaltigkeit (Wien); 300 fl. für das Gehalt eines Lehrers an der Schule in Kronstadt/Brasov, 20 fl. für die Hl. Dreifaltigkeit (Kronstadt/Brasov), 240 fl. an Herrn Stamatias Servanis und dessen Erben. Nach dem Tod von Servanis Erben: 240 fl. an Hl. Dreifaltigkeit (Kronstadt/Brasov) zur Verteilung an Gefängnisinsassen sowie Arme und dürftige Familien, 	<ul style="list-style-type: none"> - Stifftbrief (1794) (AHD, G40, F3; NÖLA, Landesfürstl. Verwaltung, Selekte, Geistl. StiftbSg, Karton 95) - Schreiben (1802) (AHD, G18, F5) 	<ul style="list-style-type: none"> - Vorsteher Hl. Dreifaltigkeit (Wien) - Vorsteher Hl. Dreifaltigkeit (Kronstadt)

		bevorzugt Verwandte des Stifters oder Servanis.
31. Polyzou, Kyriak / Πολύζου, Κυριάκης	† 1811	<p>Schulstiftung (Wien): Griechische Schule (Wien) ist Universal-erbe des Stifters. Nach Abzug von Legaten für die Familie und Freunde, soll das Kapital für Kinder des nicht unierten griechischen Ritus und zum Besten der Schule verwendet werden.</p> <p>Legate: Testament (1804): – Griechische Schule (Wien) (1.000 fl.) – Priester Hl. Dreifaltigkeit (100 fl.) – Priester Hl. Georg (100 fl.) – Arme in Argyrokastro/Gjirokastra (1.000 fl.) – Schule in Argyrokastro/Gjirokastra (250 fl.)</p> <p>Testament (1811): – 2 Kirchen in Argyrokastro/Gjirokastra (jeweils 50 Piaster) – Bischof von Argyrokastro/Gjirokastra (100 Piaster) – Als Heiratsgüter für 2 – 3 arme Mädchen in Argyrokastro/Gjirokastra (1.000 Piaster)</p> <p>– Testament (1804) (AHD, S2, F15) – Testament (1811) (AHD, G30, F8; AHD, G30, F8) – Haus Nr. 794 in der Bäckerstraße (Innere Stadt) (Wien) – Griechische Schule (Wien)</p>

		<ul style="list-style-type: none"> - Arme (zur Hälfte für griechisch-orthodoxe und für katholische Konfessionsangehörige) (Wien) (200 fl. W.W.) - 2 griechisch-orthodoxe Geistliche in Wien für Seelenmesse (40 fl. W.W.) 	
32. Poschar,	†	Legate:	
Maria (geb. Plusch)	1804	<ul style="list-style-type: none"> - HI. Dreifaltigkeit (Wien) (10 fl.) - Schulfond (Wien) (10 fl.) - Allgemeines Krankenhaus (Wien) (10 fl.) - Kirche zu Mariahilf (Wien) für eine jährliche Seelenmesse (100 fl.) 	<ul style="list-style-type: none"> - Testament (1804) (WSLA, Zivilgericht, A10 Testamente 233/1804)
33. Sakellario,	†	Armenstiftung (Sistov):	
Philipp Pappa / Σακελλάριος, Φύλιππος	1814	<ul style="list-style-type: none"> Stiftungskapital über 8.000 fl. W.W. Die Erträge für die Armen in Sistov. 	<ul style="list-style-type: none"> - Testament-Übersetzung (1814) (AHG, G5, F14; AHG, G35, F34) - Vorsteher Hl. Georg (Wien) - Vorsteher Gemeinde Sistov
		Legate:	
		<ul style="list-style-type: none"> - für Arme (500 fl. W.W.) - HI. Dreifaltigkeit (Wien) (50 fl. W.W.) - HI. Georg (Wien) (50 fl. W.W.) - Geistlicher Anthimos Gazis (Hl. Georg) (80 fl. W.W.) - Geistlicher Theoklitos (Hl. Georg) (50 fl. W.W.) - Geistlicher Abraham (Hl. Dreifaltigkeit) (50 fl. W.W.) 	<ul style="list-style-type: none"> - Testament-Übersetzung (1814) (AHG, G5, F14; AHG, G35, F34)

	<ul style="list-style-type: none"> – Schule von Milies (Thessalien) (100 fl. W.W.) – Spitäler Wiens (100 fl. W.W.) 	
34. Sava, Andreas / Σάββας, Ανδρέας	<p>[1790] Legate:</p> <ul style="list-style-type: none"> – Hl. Georg (Wien) (400 fl.) – Bild des Gekreuzigten mit silbernem Rand Hl. Georg (Wien) – Silberne Lanze Hl. Georg (Wien) – 2 silberne Engelsbilder Hl. Georg (Wien) 	<ul style="list-style-type: none"> – Schreiben (Hl. Georg) (1807) (AHG, G4, F9)
35. Sava, Demeter / Σάββας, Δημήτριος	<p>† Armenstiftung (Ioannina): Stiftungskapital über 20.000 fl. Die Erträge für die Armen in Ioannina. Ferner soll aus den Erträgen den Schulen etwas gegeben werden und es soll jedes Jahr ein Sklave losgekauft werden.</p>	<ul style="list-style-type: none"> – Testament (1769) (Etaireia Ipirotikon Meleton, 7. Ιερά Μητρόπολις Ιωαννίνων και φωτοαντίγραφα από Κώδικες, Ν. 31: Σπαράγματα Κώδικα Μητρόπολις Ιωαννίνων ετών 1791 – 1855, S. 210 f.) – Stiftbrief (1785) (AHG, G32, F23)
	<p>Legate:</p> <ul style="list-style-type: none"> – Hl. Grab (Jerusalem) (2.000 fl.) – Klöster auf dem Berg Athos (1.300 fl.) – Katharinenkloster auf dem Sinai (900 fl.) – Klöster auf der Insel von Ioannina (je dem 24 fl.) – Armenspital (Wien) (150 fl.) – St. Stephan (Wien) (50 fl.) – Geistliche der griechischen Gemeinde (Wien) (50 fl.) 	<ul style="list-style-type: none"> – Testament (1769) (Etaireia Ipirotikon Meleton, 7. Ιερά Μητρόπολις Ιωαννίνων και φωτοαντίγραφα από Κώδικες, Ν. 31: Σπαράγματα Κώδικα Μητρόπολις Ιωαννίνων ετών 1791 – 1855, S. 210 f.)

		<ul style="list-style-type: none"> - Arme der Griechischen Gemeinde in der - Moskowitzischen Gesandtschaftskapelle (Wien) (50 fl.) - Hl. Spiridon (Triest) (50 fl.) 	
36. Szekeres, Athanasius	† 1794	<p>Heiratsausstattungsstiftung (Wien): Stiftungskapital über 170 fl. Die Stiftungserträge sind von zwei zu zwei Jahren abwechselnd einem armen Mädchen griechisch nicht unierter, katholischer und protestantischer Religion (abwechselnd evangelisch und reformiert) als Heiratsgut auszubezahlen.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Testament (gr., lat.) (1793) (WStLA, Zivilgericht, A2, F2, Verlassenschaftsabh. 1236/1794) - Testamentsübersetzung (1793) (WStLA, Zivilgericht, A2, Verlassenschaftsabh. 1236/1794) - Stiftbrief (1819) (NÖLA, Allgemeine Stiftsbriefsammlung)
		<p>Legate:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Armeninstitut (Wien) (10 fl.) - Invalideninstitut (Wien) (10 fl.) - Spital der Barmherzigen Brüder (Wien) (10 fl.) - Allgemeines Krankenhaus (Wien) (10 fl.) - Elisabethinerinnen (Wien) (10 fl.) 	<ul style="list-style-type: none"> - Testament (gr.-lat.) (1793) (WStLA, Zivilgericht, A2, Verlassenschaftsabh. 1236/1794) - Testamentsübersetzung (1793) (WStLA, Zivilgericht, A2, Verlassenschaftsabh. 1236/1794)
37. Zirigotis, Konstantinos/ Ζηργιώτης, Κωνσταντίνος	† 1809	<p>Legate:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Eine Spende (Anteil aus 500 fl.) (Kerzenständer und Kerzen) für das Kloster des Erzengels in Castel a Mare bei Rethymno (Kreta) - Seelenmessen (Anteil aus 500 fl.) 	<ul style="list-style-type: none"> - Testament (gr.) (1809) (AHG, G4, F9)

- Für die Schule von Castel a Mare (1/4 des Nachlassvermögens)
- Arme und Waisen von Castel a Mare (3/4 des Nachlassvermögens)

**38. Ziucka,
Johann /
Τσοῦκας,
Ιωάννης**

†
1815
Krankenhausstiftung (Wien):
Die Hl. Dreifaltigkeit (Wien) als Universalerbe des Stifters hat 1/3 der Mietzins-erträge aus dem Stiftungshaus jährlich dem Krankenhausfund (Allgemeines Krankenhaus) zu überweisen.

– Testament (1815) (AHD, G4, F5; WStLA, Zivilgericht, A10, Testamente 394/1815) – Haus Nr. 135 auf der Schottenbastei (1/3 der Mietzinsen) – Vorsteher Hl. Dreifaltigkeit (Wien)

Armenstiftung (Wien):

Die Hl. Dreifaltigkeit (Wien) als Universalerbe des Stifters hat 2/3 (laut der Testamentsabschrift im WStLA 1/3) der Mietzins-erträge aus dem Stiftungshaus jährlich an arme Konfessionsverwandte zu verteilen.

– Testament (1815) (AHD, G4, F5; WStLA, Zivilgericht, A10, Testamente 394/1815) – Haus Nr. 135 auf der Schottenbastei (1/3 der Mietzinsen) – Vorsteher Hl. Dreifaltigkeit (Wien)

Legate:

- Armeninstitut (Wien) (5 fl.)
- Invalidenfond (Wien) (5 fl.)
- Normalschulfond (Wien) (3 fl.)

– Testament (1815) (AHD, G4, F5; WStLA, Zivilgericht, A10, Testamente 394/1815)

Abbildungsverzeichnis

Einleitung

Abb. 1: Wandgemälde im Malionga-Haus in Siatista (aus Garidis 1982). — **2**

Teil I — Almosenfahrer

- Abb. 1: Modell aus Holz und Pappe der Klosterkirche im Kloster Xiropotamou (Athos). Das von Kaisarios Dapontes auf seiner Almosenfahrt verwendete Modell misst 60cm x 44 cm x 44 cm (aus Polyviou 1999, Abb. 5). — **57**
- Abb. 2: Sklaven mit Fußkette in Tripolis, aus Pierre Dan, *Historien van Barbaryen* (1684). — **60**
- Abb. 3: Janitschar führt einen europäisch gekleideten Gefangenen ab. Keramikteller mit der Aufschrift „ΦΛΑΠΟΥΛΗΣ ΚΕ ΠΡΙΜΗΚΡΥΟΣ ΜΑΙΩ 8 ΕΤΗ 1669“ (aus Kyriazopoulos 1978). — **65**
- Abb. 4: In Frankfurt a. M. gedrucktes kaiserliches Originalpatent von 1744 aus der Regierungszeit Karls VII. für den Augustiner-Chorherrn Johann Jacki vom Hospital auf dem Bernhardspass (HHStA, RHR, Grat Feud, Patentes und Steckbriefe, 2-98). — **83**
- Abb. 5: Ausschnitt aus der Steirischen Völkertafel (anonymes Ölgemälde vom Anfang des 18. Jahrhunderts, Heimatmuseum Bad Aussee). — **117**
- Abb. 6: Porträt von Theoklytos Polyeidis aus dessen *Heiliger Posaune des Glaubens* (Neubrandenburg 1736). Der Kupferstich wurde von J. G. Schmidt in Braunschweig im Jahr 1733 angefertigt. — **144**
- Abb. 7: Porträt von Athanasius Dorostamus aus Jakob Eißners *Neuester Beschreibung derer griechischen Christen in der Turkey* (Berlin 1737). Kupferstich von Georg Friedrich Schmidt (1712-1775), dem späteren Hofkupferstecher Friedrichs II. — **145**
- Abb. 8: Handgezeichnete topographische Karte der Athos-Halbinsel, auf der die Standorte der 20 Athos-Klöster angezeigt sind, aus Martin Crusius, *Diarium*, UB Tübingen, Mh 466, Bd. 3, fol. 303. — **163**

Teil II — Studenten

- Abb. 1: Brief von H. W. Ludolf an Abt Papamakarios, 14. Oktober 1702, AFSt/H D 23, Bl. 56v-57r. — **186**
- Abb. 2: Das Riesenhaus in Halle. Freie Rekonstruktionsstudie des bauzeitlichen Zustandes nach Bestand und historischen Miniaturen (aus Richwien 1999, S. 215). — **214**
- Abb. 3: Ansicht Halles mit den Anstalten Franckes hinten rechts und den sich davor erstreckenden Feldern und Wäldern. Stammbuch von Petrus Geier, ca. 1719 – 1722, AFSt/H D 133 — **225**
- Abb. 4: Korrekturen am Ludolfischen Neuen Testament (London 1703) (links); Korrekturen auf durchgeschossenem Blatt (Mitte), Titelblatt des Hallenser Neuen Testaments (1710) (rechts). — **266**

Teil III — Händler

- Abb. 1: Die beiden griechisch-orthodoxen Gemeinden in Wien im baulichen Erscheinungsbild des 19. Jahrhunderts (Hl. Dreifaltigkeit links, Hl. Georg rechts). Stich von Rudolf von Alt und Foto von Nathalie Soursos. — **278**
- Abb. 2: Grafik mit dem Titel „Griechische Kaufleute und eine Bürgerinn“ aus den *Wiener Szenen und Volksbeschäftigungen* von Georg Emanuel Opitz und Joseph Eder, ca. 1804 (Wiener Stadtmuseum). — **293**
- Abb. 3: Originales Exemplar des Privilegs Maria Theresias für die Bruderschaft zum Hl. Georg von 1776 (aufbewahrt im Archiv der Gemeinde zum Hl. Georg in Wien). — **326**
- Abb. 4: Glockenturm der griechischen Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit (Titelblatt in Franz II. 1822). — **329**
- Abb. 5: Fassade des Hauses gegenüber der Kirche zur Hl. Dreifaltigkeit mit Reliefdarstellung Kaiser Josephs II. und Inschrift (Foto von Stefano Saracino). — **330**
- Abb. 6: Fotografie eines nicht erhaltenen Porträts Georg Johann von Karajans aus dem Familienalbum von Zoe Reininghaus-Karajan, Sammlung Angelina Fritsche-Karajan, ca. 1912. — **363**
- Abb. 7: Namensregister auf einem Triptychon aus der Kirche zum Hl. Georg in Wien (Foto von Nathalie Soursos). — **377**
- Abb. 8: Frontispiz aus Franz Karl Alters Edition des Sphrantzes, *Χρονικόν Γεωργίου Φραντζή του Πρωτοβεσπταρίου* (Wien 1796). — **404**

Wissensgeschichte der Migration

- Abb. 1: Seite aus Christoph Arnolds Notizbuch, das er mit Wissen aus seinen Gesprächen mit griechisch-orthodoxen Almosensammlern befüllte (StB Nürnberg Amb. 98. 4^o MS, fol. 18) — **426**
- Abb. 2: Liste der griechischen Gelehrten des Dimitrios Prokopiou aus Moschopolis (abgedruckt als Appendix in Fabricius 1722) — **429**

Abkürzungsverzeichnis

AEG	Archiv Evangelische Gemeinde, Lutherische Stadtkirche Wien, Dorotheergasse 18
AFSt	Archiv der Franckeschen Stiftungen zu Halle/Saale
AHD	Archiv der Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit, Wien
AHG	Archiv der Gemeinde zum Hl. Georg, Wien
ALA	Allgemeiner Literarischer Anzeiger, Leipzig.
AS	Crusius, Annalium Svevicorum
ASPF	Archivio Storico Propaganda Fide, Vatikan.
AVA	Allgemeines Verwaltungsarchiv, Wien
Diarium	Crusius, Diarium
Germanograecia	Crusius, Germanograecia
EIM	Etaireia Ipirotikon Meleton/Εταιρία Ηπειρωτικών Μελετών
FB Gotha	Forschungsbibliothek Gotha
HAAB	Herzogin Anna Amalia Bibliothek Weimar
HStAS	Hauptstaatsarchiv Stuttgart
HHStA	Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Wien
HHStAW	Hessisches Hauptstaatsarchiv Wiesbaden
FHKA	Finanz- und Hofkammerarchiv, Wien
KA	Kriegsarchiv, Wien
LA Thüringen – StA Gotha	Landesarchiv Thüringen – Staatsarchiv Gotha
Matriken, Hl. Georg	
Matriken, Hl. Dreifaltigkeit	
NÖLA	Niederösterreichisches Landesarchiv, St. Pölten
ÖNB	Österreichische Nationalbibliothek, Wien
OeStA	Österreichisches Staatsarchiv, Wien
RI	Regesta Imperii 14, 2, 1. Ausgewählte Regesten des Kaiserreiches unter Maximilian I., 1493 – 1519, hrsg. v. Johann Friedrich Böhmer, Bd. 2/1, Maximilian I., 1496 – 1498, Wien/Köln/ Weimar 1993.
StaA	Stadearchiv Gotha
Stab	Staatsbibliothek Berlin
StB Nürnberg	Stadtbibliothek Nürnberg
StLA	Landesarchiv Steiermark, Graz
TG	Crusius, Turcograecia
UB Tübingen	Universitätsbibliothek Tübingen
WStLA	Wiener Stadt- und Landesarchiv

Literaturverzeichnis

Gedruckte Quellen und Quelleneditionen

- Acta et Scripta Theologorum Wirtembergensium, Et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae*, Wittenberg 1584.
- Agathangelos [Polyeidis, Theoklitos], 1849: Ερμηνεία των χρησμών του Αγαθαγγέλου, Athen.
- Allatios, Leon, 1645: De Templis Graecorum recentioribus [...] De Narthece Ecclesiae Veteris [...] De Graecorum hodie quorundam opinionibus, Köln.
- Allatios, Leon, 1648: De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione, Köln.
- Allatios, Leon, 1872: Breve relatione del viaggio fatto da Leone Allaccio in Germania, in: Bähr, Johann Felix, Zur Geschichte der Wegführung der Heidelberger Bibliothek nach Rom im Jahre 1623, in: Heidelberger Jahrbücher der Literatur 31 – 32, 481 – 519.
- Allgemeiner Handelsstands-Kalender für das Jahr 1792*, Wien 1792.
- Alter, Karl Franz, 1796: Χρονικόν Γεωργίου Φραντζή του Πρωτοβεστιάριου, Wien: Markides Pouliou.
- Alter, Karl Franz, 1798: Ueber georgianische Litteratur, Wien.
- Angelos, Christophoros, 1618: Christopher Angell, a Grecian, who tasted of many stripes and torments inflicted by the Turkes for the faith which he had in Christ Iesus, London.
- Angelos, Christophoros, 1655: Status et Ritus Ecclesiae Graecae, hrsg. v. Georg Fehlau, Frankfurt a. M.
- Arnold, Christoph, 1666: Epistola Christophori Arnoldi ad Auctorem, in: Veiel, Elias, Defensio Exercitationis Historico-Theologicae de Ecclesia Graecanica Hodierna, Frankfurt a. M.
- Beck, Jakob Christoph/Buxtorf, August Johann, 1744: Supplement zu dem Baselschen allgemeinen Historischen Lexicon, Bd. 2, Basel.
- Bellios, Konstantinos, 1792: Του Νέου Ρόμπινσον Συμπάντα, übers. v. K. Bellios, Wien: Georgios Vendotis.
- Bericht von dem Gottesdienst der Gri[e]chen in Breslau, welcher den 10 May 1744 seinen Anfang genommen*, in: Acta Historico-Ecclesiastica, Weimar 1745, 180 – 197.
- Brown, Edward, 1677: An Account of Several Travels Through a Great Part of Germany in Four Journeys, London.
- Callenberg, Johann Heinrich, 1750 – 1759: Einige Fürsorge für die alte orientalische Christenheit überhaupt, 3 Bde., Halle.
- Canstein, Carl Hildebrand von, 1709: Die II. Fortsetzung der Wahrhaften und umständlichen Nachricht vom Waysen-Hause und übrigen Anstalten zu Glaucha vor Halle/den 14. Novembris Anno 1706 in einem Französischen Send-Schreiben von dem Hoch-Wohlgebohrnen Herrn/Herrn Carl Hildebrand Freyherrn von Canstein [...] abgefasst, Halle.
- Caron, Francois, 1672: Wahrhaftige Beschreibungen dreyer mächtigen Königreiche/ Japan, Siam, und Corea, übersetzt und herausgegeben von Christoph Arnold, Nürnberg.
- Chabert, Thomas, 1800: Latifi oder Biographische Nachrichten von vorzüglichen türkischen Dichtern, nebst einer Blumenlese aus ihren Werken, Zürich.
- Chemnitz, Johann Hieronymus, 1761: Vollständige Nachrichten von dem Zustande der Evangelischen und insonderheit von ihrem Gottesdienste bey der Königlich Dänischen Gesandtschafts-Capelle in der kayserlichen Haupt und Residenzstadt Wien, o. O.
- Chyträus, David, 1561/1999: De Creichgoia, Faksimile der Ausgabe Wittenberg 1561 mit Übersetzung und Nachwort, hrsg. u. neu übersetzt von Reinhard Düchting und Boris Körkel, Ubstadt/Weiher.

- Chyträus, David, 1581: Was zu dieser Zeit in Griechenland, Asien, Africa, unter des Türcken und Priester Johannes Herrschafften, item in Ungern und Behmen etc. der christlichen Kirchen Zustand sey, samt etlichen Schreiben, so von Constantinopel, vom Berge Sinai, und andern Örtern aus Orient, newlicher Zeit abgangen, s. I.
- Chyträus, David, 1614: Davidis Chytraei Theologi ac Historici eminentissimi, Rostochiana in Academia Professoris quondam primarii Epistolae, Hannover.
- Crusius, Martin, 1584: Turco-Graecia, Basel.
- Crusius, Martin, 1585: Germanograecia, Basel.
- Crusius, Martin, 1596: Annalium Svevicorum, Bd. 3, Frankfurt a. M.
- Dapontes, Kaisarios, 1997: Κήπος Χαρίτων, hrsg. v. A. Angelou, Athen.
- Darvaris, Dimitrios Nikolaos, 1801: Κώδιξ των διαταγών της νεοδημίου εκκλησίας της Αγίας Τριάδος, Statutenentwurf der Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit, ca. 1801, in: Ransmayr 2018, 450 – 475.
- Darvaris, Dimitrios Nikolaos, 1878: Μικρά Κατήχησις επεξεργασμένη/Kleiner Katechismus der griechisch-katholisch-orientalischen Kirche, Wien: Verlag der griechischen Gemeinde österreichischer Unterthanen Carl Gerold's Sohn.
- Darvar, Johann, 1807: Statuten für sämtliche in Wien ansässige Griechen und Wallachen der griechisch nicht vereinigten Religion und k.k. Unterthanen, 17. Oktober 1807, in: Ransmayr 2018, 498 – 541.
- De la Croix, Francois Péris, 1695: État présent des nations et églises grecque, armenienne, et maronite en Turquie, Paris.
- Del Chiaro, Anton Maria, 1718: Istoria delle moderne rivoluzioni della Valacchia, Venedig.
- Dudos, Michael, 1920: Die griechisch-orientalische Kirchen-Gemeinde zur Heiligen Dreifaltigkeit in Wien, Wien.
- Einige Nachrichten von der gri[e]chischen Kirche*, in: Acta Historico-Ecclesiastica, 9, Weimar 1745, 160 – 197.
- Ellsner, Jacob, 1737: Neueste Beschreibung derer griechischen Christen in der Türckey. Aus glaubwürdiger Erzehlung Herrn Athanasius Dorostamus, Archimandriten des Patriarchen zu Constantinopel, Berlin.
- Ellsner, Jacob, 1747: Fortsetzung der neuesten Beschreibung der Griechischen Christen in der Türckey, Zusätze und Erläuterungen. Nebst einem Anhang von der Vortrefflichkeit des gelobten Landes, Berlin.
- Enepekidis, Polychronis K., 1959: Griechische Handelsgesellschaften und Kaufleute in Wien aus dem Jahre 1766. Ein Konskriptionsbuch aus den Beständen des Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchivs, Thessaloniki.
- Efstratidis, Sofronios, 1912: Ο εν Βιέννη ναός του Αγίου Γεωργίου και η κοινότης των Οθωμανών υπηκόων, Alexandria.
- Fabricius, Johann Albert, 1722: Bibliotheca Graeca, Bd. 11, Hamburg.
- Falmereyer, Jakob Philipp, 1830: Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters, Teil 1, Stuttgart/Tübingen.
- Fecht, Johann, 1713: Kurtze Nachricht von der Religion der heutigen Griechen, Rostock/Leipzig.
- Felice, Joannes a S., 1704: Triumphus Misericordiae, Wien.
- Fischer, Erdmann Rudolph, 1749: Das Leben Ernst Salomon Cyprians, der heil. Schrifft Doctors, und des Gothaischen Ober-Consistorii Vice-Präsident, Leipzig.
- Francke, August Hermann, 1709: Die III. Fortsetzung der Wahrhaften und umständlichen Nachricht vom Waysen-Hause und übrigen Anstalten zu Glaucha vor Halle, Halle.

- Francke, August Hermann, 1709: Segens-volle Fußstapfen des noch lebenden und waltenden liebreichen und getreuen Gottes [...] wahrhafte und umständliche Nachricht von dem Waysen-Hause und übrigen Anstalten zu Glaucha vor Halle, Halle.
- Francke, August Hermann, 1714: Kurzer Bericht von der gegenwärtigen Verfassung des Paedagogii Regii zu Glaucha vor Halle. Aus der vormals schon edirten, nunmehr aber in vielen Stücken nach und nach verbesserten Ordnung und Lehrart herausgezogen, Halle.
- Francke, August Hermann, 1729: Historische Nachricht von dem Anfang/Fortgang und gegenwärtigem Zustand der Tische des Waysenhauses, in: Der von GOTT in dem Waysenhouse zu Glaucha an Halle ietzo bey nahe für 600. Personen zubereitete Tisch, Halle, 5 – 24
- Francke, August Hermann, 1962: Der Große Aufsatz. Schrift über eine Reform des Erziehungs- und Bildungswesens als Ausgangspunkt einer geistlichen und sozialen Neuordnung der Evangelischen Kirche des 18. Jahrhunderts, hrsg. v. Otto Podczeck, Berlin.
- Francke, August Hermann, 1969: Projekt. Zu einem Seminario Universali oder Anlegung eines Pflanzgartens, von welchem man einer realen Verbesserung in allen Ständen in und ausserhalb Teutschlandes, ja in Europa und allen übrigen Theilen der Welt zu gewarten, in: Francke, August Hermann, Werke in Auswahl, hrsg. v. Erhard Peschke, Berlin, 108 – 115.
- Francke, August Hermann, 2002: Viertes Proiect des Collegii Orientalis Theologici 1702, hrsg. v. Britta Klosterberg, Halle.
- Franz II., 1822: Von Seiner Majestät Kaiser Franz des Zweyten, huldreichst verliehene Privilegien, denen in der k.k. Haupt- und Residenzstadt Wien ansässigen Griechen und Wallachen von der orientalischen Religion, k.k. Unterthanen, in Betreff ihres Gottesdienstes in der Pfarrkirche zur heiligen Dreyfaltigkeit am alten Fleischmarkt, Wien: Buchdruckerey der P. P. Mechitaristen.
- Gedeon, Manuel, 1888: Κανονικά Διατάξεις, Επιστολαί, Λύσεις, Θεοπίσματα των αγιωτάτων πατριαρχών Κωνσταντινουπόλεως από Γρηγορίου του Θεολόγου μέχρι Διονυσίου του από Ανδριανουπόλεως, Bd. 1, Konstantinopel.
- Georgirenes, Joseph, 1678: A description of the present state of Samos, Nicaria, Patmos and Mount Athos, London.
- Gerganos, Zacharias, 1622: Χριστιανική Κατήχησις εις δόξαν του φιλανθρώπου Θεού πατρός, Ιησού Χριστού και Αγίου Πνεύματος, και τιμήν βοήθειαντε, των φιλωθέων Ρομαίων, Wittenberg 1622.
- Gerlach, Stephan, 1674: Tage=Buch / der von zween Glorwürdigsten Römischen Kaysern / Maximiliano und Rudolpho [...] an die Ottomannische Pforte zu Constantinopel Abgefertigten [...] Gesandtschaft, Frankfurt a. M.
- Goethe, Johann Wolfgang von, 1893: Werke, Bd. 36, Weimar.
- Goethe, Johann Wolfgang von, 2019: Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit, Altenmünster.
- Gradi, Stefano, 1853: Leonis Allatii Vita, in: Novae patrum bibliothecae, hrsg. v. Angelo Mai, Bd. 6, Rom.
- Hammer-Purgstall, Joseph von, 2014: Erinnerungen aus meinem Leben. 1774 – 1752, Berlin.
- Heineccius, Johann Michael, 1711: Eigentliche und wahrhaftige Abbildung der alten und neuen Griechischen Kirche, ihrer Historie, Glaubens-Lehren und Kirchen-Gebräuchen, Leipzig.
- Heinsius, Johann Georg, 1754: Unpartheyische Kirchen-Historie Alten und Neuen Testaments, Dritter Theil in welchem die Geschichte vom Jahr nach Christi Geburt 1730 bis 1750 enthalten sind, Jena.
- Helladius, Alexander, 1714: Status praesens Ecclesiae Graecae, s. I. [Altdorf].
- Hilarius, Henricus, 1687: Philippi Cyprii [...] Chronicon Ecclesiae Graecae quod primus e manuscripto Byzantino edidit, Leipzig/Frankfurt a. M.
- Hofmeister, A., 1895: Die Matrikel der Universität Rostock, 5 Bde., Rostock 1889 – 1912, Bd. 3, Rostock.
- Howard, John, 1791: An Account of the Principal Lazarettos in Europe, with Various Papers Relative to the Plague, London.

- Janssen, Johannes (Hrsg.), 1872: Frankfurts Reichsrespondenz nebst anderen Verwandten Aktenstücken von 1376 bis 1519, Bd. 2/2, Freiburg.
- Jöcher, Christian Gottlieb, 1750 – 51: Allgemeines Gelehrten-Lexicon, 4 Bde., Leipzig.
- Joseph II., 1783: Die von Seiner Majestät dem römischen Kaiser Joseph dem II. denen in der kaiserl. Residenzstadt Wien handelnden, der ottomanischen Pforte unterthänigen nicht unirten Griechen, in Betreff ihres Gottesdienstes in der Kapelle des heil. Georgius im Steyerhof allergnädigst ertheilte Freyheit [...], Wien.
- Joseph II., 2006 [1781]: Toleranzpatent (13. Oktober 1781), in: Neuhaus, Helmut (Hrsg.), Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung, Bd. 5: Zeitalter des Absolutismus, 1648 – 1789, Stuttgart, 425 – 430.
- Josephus a Jesu Maria, 1715: Catalogus Captivorum ex Turcia, & Tartaria Budziackensi Redemptorum, Rom.
- Koimzoglou, Michel G., 1912: Geschichte der griechisch-orientalischen Kirchengemeinde „zum Hl. Georg“ in Wien, Wien.
- Kritopoulos, Metrophanes, 1626: Λόγος πανηγυρικός, αμά και δογματικός, εις την κατά σάρκα γέννησιν του Κυρίου και Θεού και σωτήρος ημών Ιησού Χριστού, λεχθείς εν τη περικλύτω Ακαδημία Αλτορφική των Νωρικών/Oratio panegyrica et dogmatica in nativitatem Domini Dei et Servatoris nostri Iesu Christi secundum carnem. Habita in inclyta Noricorum Academia Altdorfina, Altdorf.
- Kritopoulos, Metrophanes, 1661: ΟΜΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΑΝΑΤΟΛΙΚΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΚΑΘΟΛΙΚΗΣ ΚΑΙ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗΣ / CONFESSIO CATHOLICAE ET APOSTOLICAE IN ORIENTE ECCLESIAE, Helmstedt 1661.
- La Croze, Maturin Veyssièrre de, 1724: Histoire du Christianisme des Indes, Den Haag.
- La Mottraye, Aubry De, 1727: Voyages en Europe, Asie et Afrique, Bd. 1, La Haye.
- Legrand, Émile, 1889: Deux vies de Jacques Basilicos Seigneur de Samos, Marquis de Paros, Comte Palatin et Prince de Moldavie, Paris.
- Legrand, Émile, 1895: Bibliographie Hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle, Bd. 3, Paris.
- Legrand, Émile, 1918/1928: Bibliographie Hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-huitième siècle, 2 Bde., Paris.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, 2006: Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689 – 1714), hrsg. v. Rita Widmaier, französisch/latein – deutsch, Hamburg.
- Loukaris, Kyrill, 1629: Glaubens-Bekennnuss Cyrilli deß Patriarchen zu Constantinopel. Wie auch der gantzen Orientalischen oder Griechischen Christlichen Kirchen und Gemeinden in Asien. Erstlich latinisch gestellt Frantzösisch getruckt und nun von Wort zu Wort verteutschet, o. O.
- Ludolf, Heinrich Wilhelm, 1696: Grammatica Russica, Oxford.
- Ludolf, Heinrich Wilhelm, 1712: Reliquiae Ludolfianae. The Pious Remains of Mr. Hen. Will. Ludolf, hrsg. v. Anton Wilhelm Böhme, London.
- Ludolf, Heinrich Wilhelm, 1747: Henrici Guilielmi Ludolfi Aulæ Anglicanae Secretarii Epistolæ ad Quosdam suos in Ecclesia Graeca amicos scriptæ sermone Graeco Vulgaris/ΕΠΙΣΤΟΛΑΙ ΤΟΥ ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΕΝΡΙΚΟΥ ΒΙΛΕΛΜΟΥ ΛΟΥΔΟΛΦ ΝΕΜΤΖΟΥ ΑΛΛΑ ΣΕΚΡΕΤΑΡΙΟΥ ΕΝ ΙΓΓΛΙΤΕΡΡΑ ΠΡΟ ΤΙΝΑΣ ΤΩΝ ΑΥΤΟΝ ΕΝ ΤΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΩΝ, hrsg. v. Johann Heinrich Callenberg, Halle.
- Ludolf, Hiob, 1681: Historia Aethiopica, Frankfurt a. M.
- Ludolf, Hiob, 1688: Epistolae Samaritanae Sichemitarum, Zeitz.
- Ludolf, Hiob, 1691: Commentarius ad Suam Historiam Aethiopicam, Frankfurt a. M.
- Ludolf, Hiob, 1694: Dissertatio de Locustis, Frankfurt a. M.

- Mautner, Carl Ferdinand Ritter von Markhof/Guglia, Eugen, 1895: Die Wiener Stiftungen. Ein Handbuch, Wien.
- Meletios von Athen, 1728: Μελετίου Γεωγραφία Παλαιά και Νέα, Venedig.
- Michail, Anastasios, 2014: Λόγος περί Ελληνισμού, hrsg. v. Charalampos Ath. Minaoglou, Athen.
- Michail, Konstantin, 1785: ΕΓΧΕΙΡΙΔΙΟΝ του εν Ιατροίς σοφωτάτου Τισούτου. Διαλαμβάνον περί της των πεπαιδευμένων τε και άλλων ανθρώπων υγείας, συντεθέν μεν εις την Γαλλικήν. Μεταφρασθέν δε εις την κοινοτέραν των νυν Ελλήνων διάλεκτον παρά ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΜΙΧΑΗΛ του εκ Καστοριάς του περί τα της Ιατρικής ενασχολουμένου μαθήματα. αφπε. Εν ΒΙΕΝΝΗ της Αουστρίας 1785. Εν τη Τυπογραφία ΙΩΣΗΠΟΥ του ΒΑΟΥΜΑΪΣΤΕΡΟΥ, Wien: Baumeister.
- Mogilas, Petrus, 1695: Orthodoxa Confessio Catholicae atque Apostolicae Ecclesiae Orientalis, hrsg. v. Lars Normann, Leipzig.
- Mosheim, Johann Lorenz von, 1763: Streittheologie der Christen, Erlangen.
- Moullas, Panagiotis, 1993: Ένας Μακεδόνας απόδημος στην Κεντρική Ευρώπη, in: ders., Ρήξεις και συνέχειες. Μελέτες για τον 19ο αιώνα, Athen, 117 – 165.
- Müller, Thomas/Wessel, Carola (Hrsg.), 1997: Gottlieb August Francke. Hertzliebe Mama: Briefe aus Jenaer Studientagen, 1719 – 1720, Tübingen.
- Neander, Joachim, 2002: Einfältige Bundeslieder und Dankpsalmen, hrsg. v. Rudolf Mohr (Kleine Texte des Pietismus 4), Leipzig.
- Negri, Salomon, 1764: Memoria Negriana. Hoc est Salomonis Negri Damasceni Vita olim ab ipsomet conscripta, hrsg. v. Gottlieb Anastasius Freylinghausen, Halle.
- Niebuhr, Carsten, 1778: Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Ländern, Bd. 2, Kopenhagen.
- Nukios, Nikandros, 1968: Αποδημία, in: Malina, Anneliese, Nikandros Nukios' Αποδημία, Buch I. Bericht über seine Reise durch Deutschland in den Jahren 1545 – 1546, in: Irmscher, Johannes/ Mineemi, Marika (Hrsg.), Über Beziehungen des Griechentums zum Ausland in der neueren Zeit, Berlin 1968, 45 – 181.
- Palaiologos, K., 1880: Ο Έλλην κληρικός Σεραφεΐμ, in: Παρνασσός, 4, 28 – 51.
- Pallatides, Anastasios, 1845: Υπόμνημα Ιστορικών περί αρχής και προόδου και της σημερινής ακμής του εν Βιέννη Ελληνικού συνοικισμού, Wien.
- Papastathis, Charalambos, 1983: Un document inédit de 1726 – 1727 sur le conflit hellèno-serbe concernant la chapelle grecque à Vienne, in: Balkan Studies 24, 581 – 607.
- Paziati, Johann Georg, 1805: Statuten der Griechisch-nicht unirten Kirche sämmtl. in Wien ansässigen Griechen, und Wallachen, u: K.K. Unterthanen, 1. April 1805, in: Ransmayr 2018, 481 – 498.
- Pezzl, Johann, 1786: Skizze von Wien, Zweites Heft, Wien/Leipzig.
- Polyeidis, Theoklitos, 1736a: Sacra Tuba Fidei, Apostolicae, Sanctae, Oecumenicae ac Orthodoxae Graecanae Orientalis Ecclesiae Christi, o. O. [Stockholm].
- Polyeidis, Theoklitos, 1736b: Die Heilige Posaune des Glaubens der apostolischen, allgemeinen, heiligen und rechtgläubigen Griechischen Orientalischen Kirchen Christi. Zum Dienste vieler frommer und gottseeliger Männer in Europa, von unterschiedlichem Stande/die eine genauere Erkännntniß unsers Glaubens zu haben verlanget, Neu-Brandenburg.
- Preidel, Friedrich, 1881: Die Evangelische Kirchengemeinde A.C. zu Wien in ihrer geschichtlichen Entwicklung von 1781 – 1881, Wien.
- Reininghaus-Karajan, Zoe, [ca. 1912], Album und Stammbaum der Familie Karajan, private Sammlung Angelina Fritsche-Karajan.
- Reininghaus-Karajan, Zoe, Reisejournal, in: Enepekidis 1972, 36 – 79.

- Renieris, M., 1893: Μητροφάνης Κριτοπούλου και οι εν Αγγλία και Γερμανία φίλοι αυτού (1617 – 1628), Athen.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1841: *Les Confessions*, hrsg. v. George Sand, Paris.
- Rousseau, Jean-Jacques, 2016: *Bekenntnisse*, Altenmünster.
- Rycaut, Paul, 1672: *Histoire de l'estat present de l'empire Ottoman*, Amsterdam.
- Rycaut, Paul, 1679: *The present state of the Greek and Armenian churches*, London
- Savageri, Johann Nepomuk Edler von, 1832: *Chronologisch-geschichtliche Sammlung aller bestehenden Stiftungen, Institute, öffentlichen Erziehungs- und Unterrichts-Anstalten der k.k. österreichischen Monarchie mit Ausnahme von Italien*, Bd. 1, Brünn: Rudolf Rohrer.
- Sayn-Wittgenstein, Casimir zu, 2019: *Die Tagebücher des Grafen Casimir zu Sayn-Wittgenstein-Berleburg (1687 – 1741) als Selbstzeugnis eines pietistischen Landesherrn*, hrsg. v. Christoph Reimann, Kassel.
- Schultz, Stephan, 1771 – 1775: *Der Leitungen des Höchsten nach seinem Rath auf den Reisen durch Europa, Asia und Africa [...] Aus eigener Erfahrung beschrieben; und auf vieles Verlangen dem Druck übergeben von M. Stephanus Schultz*, 5 Bde., Halle.
- Schultz, Stephan 1773: *Fernere Nachricht von der zum Heil der Juden errichteten Anstalt, nebst den Auszügen aus Tagebüchern der reisenden Mintarbeiter*, zwölftes Stück, Halle.
- Schultz, Stephan, 1776: *Fernere Nachricht von der zum Heil der Juden errichteten Anstalt, nebst den Auszügen aus Tagebüchern der reisenden Mintarbeiter*, fünfzehntes Stück, Halle.
- Schwartner, Martin von, 1809: *Statistik des Königreichs Ungern: Ein Versuch*, Bd. 1, Ofen.
- Schwenter, Daniel, 1625: *Oratio de pronunciatione literae Thau raphatae: Examinans sententiam viri clarissimi juxta atque doctissimi Dn. M. C. S., Nürnberg*.
- Serapheim von Mytilene, 1703: Prolog, in: Papoulidis, Kiriakos K., 2008: *Το πολιτικό και θρησκευτικό κίνημα του Ιεροεθνισμού και οι πρωτοπόροι του: Σεραφείμ ο Μυτιληναίος (ci. 1667-ci. 1735)*, Thessaloniki.
- Spener, Philip Jacob, 1676: *Pia Desideria Oder Hertzliches Verlangen / Nach Gottgefälliger besserung der wahren Evangelischen Kirchen [etc.]*, Frankfurt a. M.
- Stuß, Johann Heinrich, 1733: *Observationes Selectae de Ecclesiae Graecae sub Imperio Turcico Statu Hodierno Exhibet. Simulque ad Solemne Panegyryn sub Auspiciis Lustrationis Anniversariae Illustris Gymnasii Gothani Celebrandam, et Orationes Trivm Iuvenum Ornatissimorum*, Gotha: Reyher.
- Stuß, Johann Heinrich, 1733b: *Programma de excommunicatio Graecorum Hodierna impactae et solutae miris effectibus*, Gotha: Reyher.
- Swieceny, Friedrich, 1861: *Das Heimatrecht in den kais[erlich]. kön[niglichen]. österreichischen Kronländern mit constituirten Ortsgemeinden*, Wien.
- Tentzel, Wilhelm Ernst, 1689 – 1698: *Monatliche Unterredungen einiger guten Freunde von allerhand Büchern und andern annehmlichen Geschichten allen Liebhabern der Curiositäten zur Ergetzlichkeit und Nachsinnen herausgegeben*, Leipzig.
- Thomasius, Christian, 1693: *Bericht von dem Zustand/Glauben und Gebräuchen derer heutigen Christen in Griechenland*, in: ders., *Historie der Weißheit und Thorheit. Andrer Theil: Worinnen der vierte, fünffte und sechste Monath des 1693. Jahres begriffen*, Halle 1693, 172 – 190.
- Thlusty, B. Ann, 2012: *Augsburg during the Reformation Era: An Anthology of Sources*, Indianapolis u. a.
- Tournefort, Joseph Pitton de, 1717: *Relation d'un voyage du Levant, fait par ordre du Roy*, Bd. 1, Paris.
- Tribbeckow, Johannes, 1705: *Brevia linguae ΡΩΜΑΙΚΗ Graecae vulgaris elementa [etc.]*, Jena.
- Universal-Briefsteller*, Wien 1824.
- Vejel, Elias, 1666: *Defensio Exercitationis Historico-Theologicae de Ecclesia Graecanica Hodierna*, Frankfurt a. M.

- Vendotis, Georgios, 1790: *Λεξικόν τρίγλωσσον της Γαλλικής, Ιταλικής και Ρωμαϊκής διαλέκτου, εις τόμους τρεις διηρημένον. Συνεραρισθέν παρά Γεωργίου Βεντότη. Επιταγή μεν και φιλοτίμω δαπάνη του υψηλοτάτου και γαληνοτάτου πρίγκιπος Μολδοβλαχίας κυρίου κυρίου Αλεξάνδρου Ιωάννου του Μαυροκορδάτου. Συνδρομή δε και φιλοπόνω σπουδή του τιμιωτάτου εν Πραγματευταίς κυρίου Δημητρίου Παύλου Ευπατριδου της εν Ηπείρω πρωτεύουσας πόλεως Ιωαννίνων*, Vienna: Baumeister. *Von den reisenden Prinzen vom Berge Libanon*, in: Göttingische Nebenstunden, 49, 5. Dezember 1778, 501 – 502.
- Voulgaris, Evgenios, 1757: *Επιστολή παραινετική προς τους Σέρβους*, in: Argentis, E., Άνθος της ευσεβείας, Leipzig, 53 – 89.
- Weiß von Starkenfels, Victor, 1839: *Die kaiserlich-königliche orientalische Akademie zu Wien, ihre Gründung, Fortbildung und gegenwärtige Einrichtung*, Wien.
- Wort und Mystrium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel*, hrsg. v. Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Witten 1958.
- Wurzbach, Constantin von, 1856: *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich*, Bd. 1, Wien.
- Zaviras, Georgios, 1872: *Νέα Ελλάς ή Ελληνικόν Θέατρον*.
- Zedler, Johann Heinrich, 1732 – 1754: *Grosses und vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden*, Halle/Leipzig.
- Zerlentis, G., 1911: *Ρωμανού Νικηφόρου και Δανιήλ Καστήριου επιστολαί*, in: *Byzantis* 2, 281 – 296.
- Zimmermann, Paul (Hrsg.), 1926: *Album Academiae Helmstadiensis*, B. 1: *Album Academiae Juliae*, Abt. 1: *Studenten, Professoren etc. der Universität Helmstedt von 1574 – 1636*, Hannover.
- Zöllner, C. W., 1886: *Geschichte der Fabrik- und Handelsstadt Chemnitz von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, Chemnitz.
- Βιβλίον πρώτων περι μνήσεως Χριστού / Thomae Kempisii De Christo Imitando liber Primus in Linguam Graecam Vulgarem Conversus*, Halle: Typographia Orientali Instituti Judaici 1749.
- Διαθήκαι των αείμνηστων ευεργετών των Ιωαννίνων*, Athen 1887.
- Λεξιόν Τετράγλωσσον περιέχον δηλαδή τας τέσσερας αυτάς διαλέκτους, Ελληνικήν, πεζήν ήτοι απλήν Ρωμαϊκήν, Λατινικήν και Ιταλικήν*, Venedig 1757: Antonio Bortoli.
- ΟΛΙΓΑ ΣΥΝΟΜΙΛΗΜΑΤΑ ΑΝΑΜΕΣΟΝ ΕΙΣ ΔΥΟ ΦΙΛΟΥΣ / Breve Colloquium inter duos amicos*, Halle: Typographia Orientalis 1747.
- ΣΤΟΙΧΕΙΩΝ ΤΗΣ ΑΡΙΘΜΗΤΙΚΗΣ ΔΟΚΙΜΙΟΝ υπό Ιωάννου Εμμανουήλ του Καστοριανού*, Wien: A. Pichler 1797.

Sekundärliteratur

- Abela, Joan, 2016: *Per omnes partes barbarie orientis: Maltese Corsairing in the Levant during the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in: Harlafti, Gelina/Dimitropoulos, Dimitris/Starkey, David (Hrsg.), *Corsairs and Pirates in the Eastern Mediterranean, Fifteenth-Nineteenth Centuries*, Athen, 109 – 125.
- Adler, Max, 1903: *Die Anfänge der merkantilistischen Gewerbepolitik in Österreich*, in: *Wiener Staatswissenschaftliche Studien*, 4/3, Wien.
- Afentoulidou-Leitgeb, Eirini, 2015: *Gesellschaftliche Vorstellungen in den byzantinischen Berichten von posthumen Zollstationen*. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 67/1, 17 – 42.

- Aghassian, Michel/Kévonian, Kéram, 1999: The Armenian Merchant Network: Overall Autonomy and Local Integration, in: Chaudhuri, Sushil/Morineau, Michel (Hrsg.), *Merchants, Companies and Trade. Europe and Asia in the Early Modern Era*, Cambridge, 74–94.
- Ágoston, Gábor, 2009: Devşirme (Devshirme), in: ders./Masters, Bruce (Hrsg.), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York, 185.
- Algazi, Gadi/Groebner, Valentin/Jussen, Bernhardt (Hrsg.), 2003: *Negotiating the Gift. Pre-Modern Figurations of Exchange*, Göttingen.
- Ammerer, Gerhard 2010: Die „Betteltour“ – Aspekte der Zeit- und Raumökonomie nichtsesshafter Armer im 18. Jahrhundert, in: ders./Schlenkrich, Elke/Veits-Falk, Sabine/Weiß, Alfred Stefan (Hrsg.), *Armut auf dem Lande. Mitteleuropa vom Spätmittelalter bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*, Wien/Köln/Weimar, 37–62.
- Amsel, Nachum A., 1994: Tzedakah – More than Charity, in: ders., *The Jewish Encyclopedia of Moral and Ethical Issues*, Northvale, 297–302.
- Amstadt, Jakob, 1969: *Die k.k. Militärgrenze 1522–1881*, 2 Bde., Würzburg (Dissertationsschrift).
- Anagnostopoulos, Constantin, 1940: Geschichte einer längst verschwundenen griechischen Kolonie zu Chemnitz, in: *Hellas Jahrbuch VI*, 11–15.
- Anderson, J. N. D., 1951: The Religious Element in Waqf Endowments, in: *Journal of the Royal Central Asian Society* 38, 292–299.
- Angelomati-Tsoungaraki, Eleni, 2007: Τὸ φαινόμενο τῆς ζητείας κατὰ τὴ μεταβυζαντινὴ περίοδο, in: Ἴόνιος Λόγος. Τμῆμα Ἱστορίας, Ἴονιο Πανεπιστήμιο. Ἐπιστημονικὴ περιοδικὴ ἔκδοσις. Τόμος Α΄. Τόμος χαριστήριος στὸν Δημήτρη Ζ. Σοφιανό, Kerkyra, 247–293.
- Angelou, Alkis, 1963: Το χρονικό της Αθωνιάδας, in: *Nea Estia* 74, 84–105.
- Angelou, Alkis, 1997: Το κρυφό σχολειό. Χρονικό ενός μύθου, Athen.
- Argyriou, Asterios, 1982: Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453–1821): esquisse d'une histoire des courants idéologiques au sein du peuple grec asservi, Thessaloniki.
- Ariès, Philippe, 2005: *Geschichte des Todes*, München.
- Arndt, Johannes, 2009: *Der Dreißigjährige Krieg, 1618–1648*, Stuttgart.
- Asche, Matthias, 2004: Migrationen im Europa der Frühen Neuzeit. Versuch einer Typologie, in: *Geschichte, Politik und Didaktik* 32, 74–89.
- Asche, Matthias/Hermann, Michael/Ludwig, Ulrike/Schindling, Anton (Hrsg.), 2008: *Krieg, Militär und Migration in der Frühen Neuzeit*, Berlin.
- Asche, Matthias, 2011: Der Dreißigjährige Krieg und die Universitäten im Heiligen Römischen Reich. Ein Fazit und viele offene Fragen, in: Kossert, Thomas (Hrsg.), *Universitäten im Dreißigjährigen Krieg*, Potsdam, 147–181.
- Aslanian, Sebouh, David, 2011: *From the Indian Ocean to the Mediterranean: The Global Trade Networks of Armenian Merchants from New Julfa*, Berkley.
- Aslanian, Sebouh David, 2019: „Many have come here and have deceived us“. Some Notes on Asateur Vardapet (1644–1728). An Itinerant Armenian Monk in Europe, in: *Zeitschrift für Armenische Philologie*, 133, 133–194.
- Assmann, Aleida, 1992: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München.
- Bade, Klaus J./Lucassen, Leo/Emmer, Pieter C./Oltmer, Jochen, 2011: The Encyclopedia: Idea, Concept, Realization, in: ders. et al. (Hrsg.), *Encyclopedia of Migration and Minorities in Europe: from the 17th century to the present*, Cambridge u. a., xix-xxiii.
- Bahlcke, Joachim/Strohmeier, Arno (Hrsg.), 1999: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, Stuttgart.

- Bahlcke, Joachim (Hrsg.), 2008: Glaubensflüchtlinge. Ursachen, Formen und Auswirkungen frühneuzeitlicher Konfessionsmigration in Europa, Münster u. a.
- Bahlcke, Joachim, 2008: Die Rekonstruktion der intellektuellen Kultur Europas um 1700. Forschungen zu Leben, Werk und Wirkung Daniel Ernst Jablonskis aus drei Jahrhunderten, in: ders./Korthaase, Werner (Hrsg.), Daniel Ernst Jablonski. Religion, Wissenschaft und Politik um 1700 (Jabloniana 1), Wiesbaden, 3–44.
- Bahlcke, Joachim/Winkelbauer, Thomas (Hrsg.), 2011: Schulstiftungen und Studienfinanzierung. Bildungsmäzenentum in den böhmischen, österreichischen und ungarischen Ländern, 1500–1800 (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, 58), Wien/München.
- Balta, Evangelia/Ölmez, Mehmet, 2011: Between Religion and Language: Turkish-Speaking Christians, Jews and Greek-Speaking Muslims and Catholics in the Ottoman Empire, Istanbul.
- Barnes, Robert, 1986: An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire, Leiden.
- Barron, John P., 2005: Archbishop Joseph Georgirenes and the Prehistory of the Greek College, in: Doll, Peter M. (Hrsg.), Anglicanism and Orthodoxy. 300 Years after the ‚Greek College‘ in Oxford, Oxford u. a., 79–112.
- Barron, John P., 2017: From Samos to Soho. The Unorthodox Life of Joseph Georgirenes, a Greek Archbishop, Bern.
- Bartl, Peter, 1974: Der Westbalkan zwischen spanischer Monarchie und osmanischem Reich. Zur Türkenkriegsproblematik an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert.
- Bartl, Peter, 2011: Albanian Settlers in Italy since the Early Modern Period, in: Bade et al., 220–222.
- Barton, Peter F. (Hrsg.), 1981: Im Lichte der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts in den Reichen Josephs II., ihren Voraussetzungen und ihren Folgen, Wien.
- Bayreuther, Magdalena, 2014: Pferde und Fürsten. Repräsentative Reitkunst und Pferdehaltung an fränkischen Höfen (1600–1800) (Stadt und Region in der Vormoderne, 1), Würzburg.
- Beck, Hans-Georg, 1979: Die Byzantiner und ihr Jenseits. Zur Entstehungsgeschichte einer Mentalität (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 1979, Bd. 6), München.
- Behringer, Wolfgang, 2003: Im Zeichen des Merkur. Reichspost und Kommunikationsrevolution in der Frühen Neuzeit, Göttingen.
- Behringer, Wolfgang, 2005: „Kleine Eiszeit“ und Frühe Neuzeit, in: ders./Lehmann, Hartmut/Pfister, Christian (Hrsg.), Kulturelle Konsequenzen der „Kleinen Eiszeit“, Göttingen, 415–508.
- Behringer, Wolfgang, 2011: Kulturgeschichte des Klimas. Von der Eiszeit bis zur globalen Erwärmung, München.
- Benga, Daniel, 2001: David Chytraeus (1530–1600) als Erforscher und Wiederentdecker der Ostkirchen, Erlangen (unveröffentlichte Dissertationsschrift).
- Bennassar, Bartolomé/Bennassar, Lucile, 2006: Les chrétiens d'Allah: l'histoire extraordinaire des renégats, XVIe-XVIIe siècles, Paris.
- Benz, Ernst, 1949: Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche, Marburg.
- Ben-Tov, Asaph, 2017: Orientalische Studien an Hamburgs Akademischem Gymnasium vom Anfang bis zur Berufung von Reimarus, in: Steiger, Johann Anselm (Hrsg.), Das akademische Gymnasium zu Hamburg im Kontext frühneuzeitlicher Wissenschafts- und Bildungsgeschichte, Berlin/Boston, 119–135.
- Berezhnaya, Liliya/Himka, John-Paul, 2014: The World to Come: Ukrainian images of the Last Judgement, Cambridge/Mass.

- Berger, H., 2000: Kaminfeger aus der Mesolcine in der Großstadt, in: Gilomen, H.-J. (Hrsg.), *Migration in die Städte. Ausschluß – Assimilierung – Integration – Multikulturalität*, Zürich, 125 – 137.
- Bhabha, Homi, 2004: *The Location of Culture*, Abingdon.
- Bill, Claus Heinrich, 2002: „Olivenprinzen“ im Deutschland der Frühenneuzeit. Zwischen Morgenlandfaszination und religiöser Solidarität, in: *Nobilitas* 5, 1184 – 1210.
- Binner, Rolf, 1981: *Griechische Gelehrte in Italien (1453 – 1535) und der Türkenkrieg*, München.
- Bobou-Stamati, Vasiliki, 1995: Τα καταστικά του σωματείου (Nazione) των Ελλήνων φοιτητών του πανεπιστημίου της Πάδοβας (17^ο – 18^ο α.), Athen.
- Bochinger, Christian, 1994: Zur Geschichte des Institutum Judaicum et Muhammedicum (1728 – 1792), in: Goodman-Thau, Eveline/Beltz, Walter (Hrsg.), *Von Halle nach Jerusalem. Konferenzbeiträge zur gleichnamigen Tagung der Seminare Jüdische Studien und Christlicher Orient im Institut für Orientalistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg in Halle, vom 27.–30. Juni 1994*, Halle, 45 – 60.
- Bochinger, Christian, 1996: *Abenteuer Islam. Zur Wahrnehmung fremder Religion im Hallenser Pietismus im 18. Jahrhundert*, München (unveröffentlichte Habilitationsschrift).
- Bono, Salvatore, 1999: *Schiavi musulmani nell'Italia moderna. Galeotti, v'u cumpra', domestici*, Neapel.
- Bono, Salvatore, 2009: *Piraten und Korsaren im Mittelmeer: Seekrieg, Handel und Sklaverei vom 16. bis 19. Jahrhundert*, Stuttgart.
- Bono, Salvatore, 2016: *Schiavi. Una storia mediterranea (XVI-XIX secolo)*, Bologna.
- Bontas, Georgios M., 1989: Οι πρόδρομοι της Ελληνικής δημοσιογραφίας. Σιατιστινοί αδελφοί Μακρίδης Πούλιου και η πρώτη Ελληνική εφημερίδα, in: *Elimeiaika* 23, 63 – 77.
- Boogert, Maurits H. van den, 2017: Learning Oriental Languages in the Ottoman Empire: Johannes Heymann (1667 – 1737) between Izmir and Damascus, in: Loop, Jan/Hamilton, Alastair/Burnett, Charles (Hrsg.), *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe (The History of Oriental Studies 3)*, Leiden, 294 – 308.
- Borgolte, Michael, 1993: „Totale Geschichte des Mittelalters“? Das Beispiel der Stiftungen. Antrittsvorlesung 2. Juni 1992, Berlin.
- Borgolte, Michael (Hrsg.), 2000: *Stiftungen und Stiftungswirklichkeit. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Berlin.
- Borgolte, Michael, 2012: *Stiftung und Memoria*, hrsg. v. Tillmann Lohse, Berlin.
- Borgolte, Michael et al. (Hrsg.), 2014 – 2017: *Zyklusopädie des Stiftungswesens in mittelalterlichen Gesellschaften*, 3 Bde., Berlin.
- Borgolte, Michael, 2016: *Fünftausend Jahre Stiftungen. Eine Typologie von Mesopotamien bis zu den USA*, in: *Historische Zeitschrift* 301, 593 – 626.
- Borja Gonzáles, Galaxis/Strasser, Ulrike, 2017: The German Circumnavigation of the Globe: Missionary Writing, Colonial Identity Formation, and the Case of Joseph Stöcklein's *Neuer Welt-Bott*, in: Friedrich, Markus/Schunka, Alexander (Hrsg.): *Reporting Christian Mission in the Eighteenth Century. Communication, Culture of Knowledge and Regular Publication in a Cross-Confessional Perspective (Jabloniana 8)*, Wiesbaden, 73 – 92.
- Braude, Benjamin/Lewis, Bernhard (Hrsg.), 1982: *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, 2 Bde., New York.
- Bräuer, Helmut, 1996: „...und hat seithero gebetet“. Bettler und Bettelwesen in Wien und Niederösterreich zur Zeit Kaiser Leopolds I., Wien/Köln/Weimar.

- Brendecke, Arndt, 2009: Imperium und Empirie. Funktionen des Wissens in der spanischen Kolonialherrschaft, Köln/Weimar/Wien.
- Brendecke, Arndt/Friedrich, Markus/Friedrich, Susanne (Hrsg.), 2008: Informationen in der Frühen Neuzeit: Status, Bestände, Strategien, Berlin.
- Brendecke, Arndt, 2018: Attention and Vigilance as Subjects of Historiography. An Introductory Essay, in: ders./Molino, Paola (Hrsg.), *The History and Culture of Vigilance. Historicizing the Role of Private Attention in Society*, Sonderheft von *Storia della Storiografia* 74, 17 – 27.
- Brückner, Shirley, 2010: Die Ordnung der Disziplinierung, in: Zaunstöck, Holger (Hrsg.), *Gebaute Utopien. Franckes Schulstadt in der Geschichte europäischer Stadtentwürfe* (Kataloge der Franckeschen Stiftungen 25), Halle/Saale.
- Brüning, Alfons, 2008: Confessionalization in the *Slavia Orthodoxa* (Belorussia, Ukraine, Russia)? – Potentials and Limits of a Western Historiographical Concept, in: Bremer, Th. (Hrsg.), *Religion and Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe. Encounters of Faiths*, Basingstoke, 66 – 97.
- Brunner, Daniel L., 1993: *Halle Pietists in England: Anthony William Boehm and the Society for Promoting Christian Knowledge*, Göttingen.
- Burkardt, Albrecht, 2019: *L'ingorda peccaminosa sete dell'interesse*. Falsche Konversionen und ihre Verfolgung durch die Inquisition im Italien der Frühen Neuzeit, in: Behringer, Wolfgang u. a. (Hrsg.), *Konversionen zum Katholizismus in der Frühen Neuzeit*, Berlin, 44 – 76.
- Burke, Peter/Po-Chia Hsia, Ronnie (Hrsg.), 2007: *Cultural Translation in Early Modern Europe*, New York 2007.
- Camariano-Cioran, Ariadna, 1973: *Les academies princieres de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Thessaloniki.
- Camariano, Nestor, 1970: *Alexandre Mavrocordato, le grand drogman. Son activité diplomatique 1673 – 1709*, Thessaloniki.
- Cammelli, Giovanni, 1941: *Giovanni Argiropulo*, Florenz.
- Canfora, Luciano, 2003: *La Biblioteca Palatina di Heidelberg e una lettera dimenticata di Leone Allacci*, in: *Byzantinische Zeitschrift* 96/1, 59 – 66.
- Carmela, Jacono, 1962: *Bibliografia di Leone Allacci (1588 – 1669)*, Palermo.
- Carbu, Thomas, 1986: *Leon Allacci 1587 – 1669. The Fortunes of an Early Byzantinist*, Dissertationsschrift (Harvard University).
- Chatziioannou, Maria Christina/Stassinopoulou, Maria A. (Hrsg.), 2005: *Διασπορά – Δυκία – Διαφωτισμός* (τετράδια εργασίας 28), Athen.
- Chatzipanagioti-Sangmeister, Julia, 2002: *Graecia Mendax: Das Bild der Griechen in der französischen Reiseliteratur des 18. Jahrhunderts*, Wien.
- Chatzipanagioti-Sangmeister, Iliia, 2005: *Η ελληνόθεμη αρθρογραφία του Franz Karl Alter στο περιοδικό Allgemeiner Litterarischer Anzeiger (1796 – 1801)*, in: *Kondiloforos* 4, 275 – 330.
- Chatzipanagioti-Sangmeister, Iliia, 2006: *Griechenland, Zypern, Balkan und Levante: Eine kommentierte Bibliographie der Reiseliteratur des 18. Jahrhunderts*, 2 Bde. Eutin.
- Chatzopoulos, Konstantinos, 1991: *Ελληνικά σχολεία στην περίοδο της οθωμανικής κυριαρχίας (1453 – 1821)*, Thessaloniki.
- Chitwood, Zachary, 2014: *Griechisch-orthodoxe Christen*, in: Borgolte, Michael (Hrsg.), *Enzyklopädie des Stiftungswesens in mittelalterlichen Gesellschaften*, Bd. 1: Grundlagen, Berlin, 212 – 227.
- Chitwood, Zachary, 2017: *Founding a Monastery on Athos under Early Ottoman Rule: The typikon of Stauroniketa*, in: Soursos, Nathalie P./Saracino, Stefano/ Stassinopoulou, Maria A. (Hrsg.), *Imperial Subjects and Social Commitment: An Endowment History between the Ottoman and*

- the Habsburg Empire from 1750 to 1918 (Special Issue von *Endowment Studies*, 1/2), Leiden, 173–197.
- Chotzakoglou, Charalampos, 1997: Auf den Spuren der Griechen in Győr (Ungarn), in: *Balkan Studies*, 38/1, 63–100.
- Chotzakoglou, Charalambos/Gastgeber, Christian, 1998: Griechische Mönche in Ungarn. Zwei Dokumente aus dem 18. Jahrhundert über das Sammeln von Almosen und den Einfluß der Nierten am Athos, in: *Ellinika*, 48/1, 87–112.
- Chrissidis, Nikolaos A., 2017: The Perils of Pious Practices: Alms Collection for the Holy Sepulcher in Late Imperial Russia, in: Togoëva, O. I./Kosheleva, O. E. (Hrsg.), *Strategii obmana v obshchestvakh srednykh vekov novogo vremeni*, Moskau, 240–255.
- Chrissidis, Nikolaos, 2021: What's Confessionalization got to do with it? Indulgences and Education in Seventeenth-Century Eastern Orthodoxy, in: Pechlivanos, Miltos/Pissis, Nikolas/Sarris, Kostas (Hrsg.), *Confessionalization and/as Knowledge Transfer in the Greek Orthodox Church*, Wiesbaden, 111–129.
- Cicanci, Olga, 1976: Le statuts et les règlements de fonctionnement des compagnies grecques de Transylvanie (1636–1736). La Compagnie de Sibiu, in: *Revue des études sud-est européennes* 14, 477–496.
- Çırakman, Asli, 2002: From the 'Terror of the World' to the 'Sick Man of Europe': European Images of Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth, New York.
- Clogg, Richard, 1982: The Greek Millet in the Ottoman Empire, in: Braude/Lewis, 1982, Bd. 1, 185–207.
- Clogg, Richard, 2002: *Concise History of Greece*, Cambridge.
- Colding Smith, Charlotte, 2014: *Images of Islam, 1453–1600: Turks in Germany and Central Europe*, London.
- Collet, Dominik, 2007: Die Welt in der Stube. Begegnungen mit Außereuropa in Kunstkammern der Frühen Neuzeit (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 232), Göttingen.
- Coman, Constantin, 2012: Moldavians, Wallachians and Romanians on Mount Athos in: Speake, Graham/Ware, Kallistos, *Mount Athos. Microcosm of the Christian East*, Oxford/Bern/Berlin, Bd. I, 113–135.
- Conostas, Nicholas, 2001: „To Sleep, Perchance to Dream“. The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature, in: *Dumbarton Oaks Papers* 55, 91–124.
- Cornelissen, Marloes, 2015: *The World of Ambassador Jacobus Colyer: Material Culture of the Dutch 'Nation' in Istanbul during the first Half of the 18th century*. Diss. Phil. Istanbul.
- Couderec, Mathieu, 2022: *Identités subies, identités intégrées: Les Grecs dans l'Europe du nord-ouest (XVe-XVIe siècles)*, Paris.
- Couvreur, Manuel, 1996: „Athanasius, père Paulus“, in: Trousson, Raymond/Eigeldinger, Frédéric S. (Hrsg.), *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 59.
- Cristellon, Cecilia, 2012: Die Römische Inquisition und die Mischehen in Deutschland (16.–18. Jahrhundert), in: Burkardt, Albrecht/Schwerhoff, Gerd (Hrsg.), *Tribunal der Barbaren? Deutschland und die Inquisition in der Frühen Neuzeit*, Konstanz/München, 277–306.
- Cristellon, Cecilia, 2013: L'inquisizione, il duca di Neoburgo e i matrimoni misti in Germania in età moderna, in: *Rivista storica italiana*, 125/1, 76–108.
- Csepregi, Zoltán, 2000: Der Pietismus in Transdanubien (1700–1760), in: *Pietismus und Neuzeit* 26, 171–182.
- Csepregi, Zoltán, 2004: Pietismus in Ungarn. 1700–1758, in: *Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte* 6, 25–38.

- Daston, Lorraine, 2001: Wunder, Beweise und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität, Frankfurt a. M.
- Daston, Lorraine/Park, Katharine, 2002: Wunder und die Ordnung der Natur, 1150 – 1750, Berlin.
- Daston, Lorraine, 2012: The Sciences of the Archive, in: *Osiris*, 27, 157 – 187.
- Davey, Colin, 1987: *Pioneer for Unity: Metrophanes Kritopoulos (1589 – 1639) and the Relations between the Orthodox, Roman Catholic and Reformed Churches*, London.
- Dávid, Géza/Foder, Pál (Hrsg.), 2007: *Ransom Slavery Along the Ottoman Borders. Early Fifteenth – Early Eighteenth Centuries (The Ottoman Empire and its Heritage 37)*, Leiden/Boston.
- Davidova, Evguenia, 2020: The Wandering Orthodox Nuns: Religion and Gender in the Nineteenth-Century Balkans, in: *Slavic Review* 79/4, 731 – 754.
- Davis, Robert C., 2003: *Christian Slaves, Muslim Masters: White Slavery in the Mediterranean. The Barbary Coast and Italy, 1500 – 1800*, New York.
- De Boor, Friedrich, 2002: Von den privaten „Singstunden“ im Glauchaer Pfarrhaus (1698) zu den öffentlichen „Ermahnungs=Stunden“ im Waisenhaus (1703). Forschungsbericht und Quellenüberblick, in: Miersemann, Wolfgang/Busch, Gudrun (Hrsg.), *Pietismus und Liedkultur*, Halle 2002, 1 – 46.
- De Groot, Alexander, 2000: Dragomans Careers: The Change of Status in some Families connected with the British and Dutch Embassies at Istanbul, 1785 – 1829, in: Hamilton, Alastair (Hrsg.), *Friends and Rivals in the East. Studies in Anglo-Dutch Relations in the Levant from the Sixteenth to the Early Nineteenth Century*, Leiden u. a., 223 – 246.
- De Groot, Alexander, 2002: Die levantinischen Dragomanen. Einheimische und Fremde im eigenen Land. Kultur und Sprachgrenzen zwischen Ost und West (1453 – 1914), in: Schmiel-Kowarzik, Wolfdietrich (Hrsg.), *Verstehen und Verständigung. Ethnologie – Xenologie – Interkulturelle Philosophie. Justin Stagl zum 60. Geburtstag*, Würzburg, 110 – 127.
- Delfs, Tobias, 2020: *Die Dänisch-Englisch-Hallesche Indienmission des späten 18. Jahrhunderts. Alltags, Lebenswelt und Devianz*, Stuttgart.
- De Munck, Bert/Winter, Anne (Hrsg.), 2012: *Gated Communities? Regulating Migration in Early Modern Cities*, Farnham/Surrey et al.
- Diamantopoulou, Lilia, 2020: Carl Jakob Iken als Vorreiter der Neogräzistik (*Cultures and Practices of Knowledge in History 3*), Berlin/Boston.
- Demura, Shin, 2008: Flucht der Landbevölkerung in die Stadt im Dreißigjährigen Krieg am Beispiel von der Reichsstadt Ulm und ihrem Territorium, in: *Asche et al.* 2008, 187 – 202.
- Dimaras, Konstantinos, 1972: *A History of Modern Greek Literature*, New York.
- Do Paço, David, 2015: *L'Orient à Vienne au Dix-Huitième Siècle*, Oxford.
- Do Paço, David, 2017: Trans-Imperial Familiarity: Ottoman Ambassadors in Eighteenth-century Vienna, in: Tracey, Ed./Sowerby, A./Hennings, J. (Hrsg.), *Practices of Diplomacy in the Early Modern World, ca. 1410 – 1800*, London/New York, 166 – 184.
- Doll, Peter, 2005: Anglicanism and Orthodoxy. 300 Years after the „Greek College“ in Oxford, Oxford.
- Dorfner, Thomas, 2021: Der Preis der Freiheit. Der Freikauf Bernhard Teutschmanns aus osmanischer Kriegsgefangenschaft (1602 – 1611), in: *Frühneuzeit-Info*, 32, 126 – 139.
- Dripic, Ivan, 2018: The Enkolpion: Object, Agency, Self, in: *Gesta*, 57/2, 197 – 224.
- Drotvinas, Vincentas, 1998: Das Seminarium Lituanicum an der Universität Halle (1727 – 1740), in: Wallmann, Johannes/Sträter, Udo (Hrsg.), *Halle und Osteuropa. Zur europäischen Ausstrahlung des hallischen Pietismus (Hallesche Forschungen, 1)*, Halle, 157 – 172.
- Duindam, Jeroen, 2012: The Habsburg Court in Vienna: Kaiserhof or Reichshof?, in: Wilson, Peter H. u. a. (Hrsg.), *The Holy Roman Empire. A European Perspective*, Oxford, 91 – 120.

- Ebneth, Bernhard, 1994: Stipendienstiftungen in Nürnberg, Nürnberg.
- Eideneier, Hans, 1977: Spanos. Eine byzantinische Satire in der Form einer Parodie. Einleitung, kritischer Text, Kommentar und Glossar (Supplementa Byzantina, Texte und Untersuchungen, 5), Berlin/Boston.
- Eideneier, Hans, 1994: Martin Crusius Neograecus und die Folgen, in: ders. (Hrsg.), *Graeca recentiora in Germania: deutsch-griechische Kulturbeziehungen vom 15. zum 19. Jahrhundert* (Wolfenbüttler Forschungen, 59), Wiesbaden, 123 – 136.
- Elibol, Numan/Küçükkarlay, Abdullah Mesud, 2011: Implementation of the Commercial Treaty of Passarowitz and the Austrian Merchants, 1720 – 1750, in: Ingrao, Charles/Samardžić, Nikola/Pešalj, Jovan (Hrsg.), *The Peace of Passarowitz, 1718*, West Lafayette/Indiana, 159 – 178.
- Enepekidis, Polychronis K., 1972: Από τους Καραγιάννηδες της Κοζάνης στους von Karajan της Βιέννης, in: Πνευματικού άνδρες της Μακεδονίας κατά την Τουρκοκρατία (Μακεδονική Λαϊκή Βιβλιοθήκη 23), Thessaloniki, 36 – 79.
- Evangelidis, Tryphon E., 1992: Η παιδεία επί Τουρκοκρατίας. Ελληνικά σχολεία από της Αλώσεως μέχρι Καποδιστρίου, 3 Bde., Athen.
- Falchetta, Angela, 2016: *Ortodossi nel Mediterraneo cattolico: frontiere, reti, comunità nel Regno di Napoli (1700 – 1821)*, Rom.
- Farooqi, Suraiya, 2006: *The Ottoman Empire and the World around it*, London u. a.
- Fata, Márta 1997: *Die Schwäbische Türkei. Lebensformen der Ethnien in Südwestungarn, Sigmaringen*.
- Fata, Márta, 2008: Die Rolle des Militärs in der habsburgischen Impopulationspolitik außerhalb der Militärgrenze in der Übergangszeit zwischen Krieg und Frieden (1686 – 1740), in: *Asche et al.* 2008, 251 – 264.
- Fata, Márta, 2020: *Mobilität und Migration in der Frühen Neuzeit*, Göttingen.
- Fleming, K. E., 1999: *The Muslim Bonaparte: Diplomacy and Orientalism in Ali Pasha's Greece*, Princeton N.J.
- Foskolos, M. 2012: Τα ‚φραγκοχιώτικα‘ βιβλία. Ένα κεφάλαιο από την ιστορία της καθολικής ευσέβειας στον ελληνικό χώρο, Thessaloniki.
- Foucault, Jules-Albert de, 1962: *Voyages*, Paris.
- Frank, Thomas 2018: Bruderschaften als Bank. Italienische Beispiele des 15. und 16. Jahrhunderts, in: Lobenwein, Elisabeth/Scheutz, Martin/Weiß, Alfred Stefan (Hrsg.), *Multifunktionale Dienstleister. Frühneuzeitliche Bruderschaften in Zentraleuropa* (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 70), Wien, 135 – 143.
- Franz, Günther, 1940: *Der Dreißigjährige Krieg und das deutsche Volk*, Jena.
- Fraze, Charles A., 1983: *Catholics and Sultans. The Church and the Ottoman Empire, 1453 – 1923*, Cambridge.
- Fraze, Charles A., 1984: *The De ecclesiae of Leon Allatios – A Church History of the Seventeenth Century*, in: *Greek Orthodox Theological Review* 29, 51 – 63.
- Freist, Dagmar, 2017: *Glaube – Liebe – Zwietracht. Religiös-konfessionelle gemischte Ehen in der Frühen Neuzeit*, Berlin/Boston.
- Friedman, Ellen, 1983: *Spanish Captives in North Africa in the Early Modern Age*, Madison.
- Friedrich, Markus, 2011: *Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden, 1540 – 1773*, Frankfurt a. M./New York.
- Friedrich, Markus, 2012: ‚Türken‘ im Alten Reich. Anmerkungen zur Präsenz und zu den Lebensumständen von ‚Heiden‘ und ‚Ungläubigen‘ in Mitteleuropa, in: *Historische Zeitschrift* 294, 329 – 360.
- Friedrich, Markus, 2013: *Die Geburt des Archivs: Eine Wissensgeschichte*, München.

- Friedrich, Markus, 2014: Türkentaufen. Zur theologischen Problematik und geistlichen Deutung der Konversion von Muslimen im Alten Reich, in: Schunka, Alexander/ders. (Hrsg.), *Orientbegegnungen deutscher Protestanten in der Frühen Neuzeit (= Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit 16/1)*, Frankfurt a. M., 47–74.
- Friedrich, Markus, 2014b: Katholische Missionen in protestantischer Deutung. Heidenbekehrung als interkonfessionelles Thema des frühen 18. Jahrhunderts, in: Koschorke, Klaus/Hermann, Adrian (Hrsg.), *Polycentric Structures in the History of World Christianity*, Wiesbaden, 269–283.
- Friedrich, Markus, 2016: Die Jesuiten. Aufstieg, Niedergang, Neubeginn, München.
- Friedrich, Markus, 2017: *Between Curiosity and Edification: Printing and Editing the Nouveaux Mémoires de la Compagnie de Jésus dans le Levant*, in: ders./Schunka, Alexander (Hrsg.), 2017: *Reporting Christian Mission in the Eighteenth Century. Communication, Culture of Knowledge and Regular Publication in a Cross-Confessional Perspective (Jabloniana 8)*, Wiesbaden, 35–55.
- Friedrich, Markus/Schunka, Alexander (Hrsg.), 2017: *Reporting Christian Mission in the Eighteenth Century. Communication, Culture of Knowledge and Regular Publication in a Cross-Confessional Perspective (Jabloniana 8)*, Wiesbaden.
- Friedrich, Markus, 2018: Jesuiten und Lutheraner im frühneuzeitlichen Hamburg. Katholische Seelsorge im Norden des Alten Reichs zwischen Konversionen, Konfessionskonflikten und interkonfessionellen Kontakten, in: *Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte* 104, 1–77.
- Friedrich, Markus/Schilling, Jacob, 2019: *Praktiken frühneuzeitlicher Historiographie (Cultures and Practices of Knowledge in History 2)*, Berlin/Boston u. a.
- Friess, Edmund, 1921: Die Darlehen der Wiener Großhändler und Niederleger, Juden und Griechen zum Wiener allgemeinen Aufgebote im Jahre 1797, in: *Monatsblatt der Heraldisch-Genealogischen Gesellschaft „Adler“*, IX, 105–112.
- Füssel, Marian, 2006: *Gelehrtenkultur als symbolische Praxis. Rang, Ritual und Konflikt an der Universität der Frühen Neuzeit*, Darmstadt.
- Füves, Ödon, 1965: *Οι Έλληνες της Ουγγαρίας*, Thessaloniki.
- Füves, Ödön, 1972: *Görögök Pestén (1686–1931) [Die Griechen in Pest]*, unveröffentlichte Habilitationsschrift an der Universität Budapest, übers. ins Deutsche von Andrea Seidler, Budapest.
- Fyrigos, Antonis, 1983: *Il collegio greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività (Anal. Colleg. Graecorum 1)*, Rom.
- García Marín, Alvaro, 2017: *Historias del vampiro griego*, Madrid.
- Garidis, Miltos, 1982: *Καινούργια χαλκογραφικά πρότυπα για την κοσμική διακόσμηση της υαγραφικής το 18^ο και 19^ο αιώνα*, in: *Makedonika* 22, 1–15.
- Gastgeber, Christian, 2009: *Ioannes und Theodosios Zygomalas – Stephan Gerlach – Martin Crusius. Der Sammelcodex Chart. A 386 der Forschungsbibliothek Gotha zwischen Konstantinopel und Tübingen*, in: Perentidis, S./Steires, G. (Hrsg.), *Ioannes et Theodosios Zygomalas. Patriarchatus – Institutiones – Codices*, Athens, 39–124.
- Gastgeber, Christian, 2018: *Wien und das neubegründete Imperium Romano-Byzantinum (1720–1738). Der selbst ernannte Großmeister des Konstantinischen Ritterordens des Heiligen Georg Iohannes IX. Antonius I. Flavius, Angelus, Comnenus, (Ducas), Lascaris, Paleologus*, in: Daim, Falko et al. (Hrsg.), *Menschen, Bilder, Sprache, Dinge. Wege der Kommunikation zwischen Byzanz und dem Westen 2: Menschen und Worte. Byzanz zwischen Orient und Okzident*, Mainz, 359–382.

- Geanakoplos, Deno J., 1994: Some important Episodes in the Relations between Greek and German Humanists in the 15th and 16th century, in: Eideneier, Hans (Hrsg.), *Graeca recentiora in Germania: deutsch-griechische Kulturbeziehungen vom 15. zum 19. Jahrhundert* (Wolfenbüttler Forschungen, 59), Wiesbaden, 27–45.
- Gedeon, Manuel, 2010 [1939]: *Ιστορία των του Χριστού πενήτων*, hrsg. v. P. Iliou, Athen.
- Georgiou, Ilias P., 1951: *Νεώτερα στοιχεία περί της ιστορίας και συντροφιάς των Αμπελακίων*. Εξ ανεκδότου αρχείου, Athen.
- Geremek, Bronislaw, 1988: *Geschichte der Armut. Elend und Barmherzigkeit in Europa*, München/Zürich.
- Ghobrial, John-Paul A., 2017a: The Life and Hard Times of Solomon Negri: An Arabic Teacher in Early Modern Europe, in: Loop, Jan/Hamilton, Alastair/Burnett, Charles (Hrsg.), *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe* (The History of Oriental Studies 3), Leiden, 310–331.
- Ghobrial, John-Paul A., 2017b: Migration from Within and Without: In the Footsteps of Eastern Christians in the Early Modern World, in: *Transactions of the Royal Historical Society*, 27, 153–173.
- Ghobrial, John-Paul A., 2019: Moving Stories and what they tell us: Early Modern Mobility between Microhistory and Global History, in: *Past and Present*, Suppl. 14, 243–280.
- Gialas, Athanasios, 1979, *Η ελληνική Ιατρική και οι Έλληνες ιατροί από της Αλώσεως μέχρι της Εθνεγερσίας*, Athen.
- Girard, Aurélien, 2012: Quand les „grecs-catholiques“ dénonciaient les „grecs-orthodoxes“: La controverse confessionnelle au Proche-Orient arabe après le schisme de 1724, in: Bernat, Ch./Bost, H. (eds.), *Discours et représentations du différend confessionnel à l'époque modern*, Turnhout, 157–170.
- Gkatzonis, Kostas, 2005: *Τα ελληνικά σχολεία στο Αργυρόκαστρο (1633–1960)*, Ioannina.
- Goffman, Daniel, 1994: Ottoman Milletts in the Early 17th Century, in: *New Perspectives on Turkey* 11, 135–158.
- Goldgar, Anne, 1995: *Impolite Learning: Conduct and Community in the Republic of Letters, 1680–1750*, New Haven, Conn.
- Goltz, Hermann, 1979: *Ecclesia universalis – Bemerkungen über die Beziehungen H. W. Ludolfs zu Russland und zu den orientalischen Kirchen*, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift. Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe*, 28/6, 19–37.
- Goltz, Hermann, 2002: *Das Collegium Orientale Theologicum August Hermann Franckes, oder: Was aus der Utopie vom freyen campus zur Ehre Gottes in Halle werden kann*, in: Sames, Arno (Hrsg.): *Fünfhundert Jahre Theologie in Wittenberg und Halle 1502 bis 2002*, Leipzig, 93–128.
- Goodman-Thau, Eveline/Beltz, Walter (Hrsg.), 1994: *Von Halle nach Jerusalem. Konferenzbeiträge zur gleichnamigen Tagung der Seminare Jüdische Studien und Christlicher Orient im Institut für Orientalistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg in Halle, vom 27.–30. Juni 1994*, Halle.
- Göttler, Christine, 2000: *Religiöse Stiftungen als Dissimulation? Die Kapellen der portugiesischen Kaufleute in Antwerpen*, in: Borgolte, Michael (Hrsg.), *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart* (Stiftungsgeschichten 1), Berlin, 279–305.
- Graf, Tobias, 2016: *Der Preis der Diplomatie. Die Abrechnungen der kaiserlichen Gesandten an der Hohen Pforte, 1580–1583*, Heidelberg.
- Graf, Tobias P., 2017: *The Sultan's Renegates: Christian-European Converts to Islam and the Making of the Ottoman Elite (1575–1610)*, Oxford.

- Graf, Tobias P., 2021: Cheating the Habsburgs and Their Subjects? Eigtheenth-Century „Arabian Princes“ in Central Europe and the Question of Fraud, in: McEwan, Dorothea/Hanß, Stefan (Hrsg.), *The Habsburg-Mediterranean, 1500 – 1800*, Wien (i. D.).
- Gräf, Holger Th./Pröve, Ralf, 1997: *Wege ins Ungewisse: Reisen in der Frühen Neuzeit (1500 – 1800)*, Frankfurt a. M.
- Grbic, Dragana, 2018: The Great Migration and Individual Travels: Precursors of Serbian Modernity?, in: DeLucia, JoEllen/Shields, Juliet (Hrsg.), *Migration and Modernities. The State of being Stateless, 1750 – 1850*, Edinburgh, 150 – 169.
- Greene, Molly, 2002: Beyond northern invasions: The Mediterranean in the Seventeenth Century, in: *Past and Present*, 174, 40 – 72.
- Greene, Molly, 2010: *Catholic Pirates and Greek Merchants. A Maritime History of the Mediterranean*, Princeton.
- Greene, Molly, 2015: *The Edinburgh History of the Greeks, 1453 – 1768*, Edinburgh.
- Grenet, Mathieu, 2010: *La fabrique communautaire. Les Grecs à Venise, Livourne et Marseille, 1770 – 1830*, Florence.
- Greyzer, Kaspar von/Jakubowski-Tiessen, Manfred/Kaufmann, Thomas/Lehmann, Helmut (Hrsg.), 2003: *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungstheese*, Gütersloh.
- Grieser, Heike (Hrsg.), 2012: *Gefangenenloskauf im Mittelmeerraum: ein interreligiöser Vergleich*, Hildesheim.
- Grimm, Gerhard, 1989: Griechische Studenten an deutschen Universitäten vor 1821, in: Konstantinou, E. (Hrsg.), *Europäischer Philhellenismus. Ursache und Wirkung*, Neuwied, 125 – 138.
- Groebner, Valentin, 2010: *Der Schein der Person. Steckbrief, Ausweis und Kontrolle im Europa des Mittelalters*, München.
- Grunewald, Thomas/Saracino, Stefano/Zaunstöck, Holger: Erste sein: Wettbewerbsorientierte Migrations- und Missionspraktiken im Umfeld der Hallenser Pietisten im 18. Jahrhundert, in: Thiesen, Hillard von u. a. (Hrsg.), *Konkurrenzen in der Frühen Neuzeit (Frühneuzeit-Impulse)*, Wien/Köln/Weimar, 2021 (i. D.).
- Guzzetti, Linda, 2007: Testamentsforschung in Europa seit den 1970er Jahren: Bibliographischer Überblick, in: Herzog, Markwart/Hollberg, Cecilie (Hrsg.), *Seelenheil und irdischer Besitz. Testamente als Quellen für den Umgang mit den „letzten Dingen“ (Irseer Schriften N. F. 4)*, Konstanz, 17 – 33.
- Haas, Daniel, 2017: „es kam mir diese Sprache schwer vor“. Stephan Schultz (1714 – 1776), Mitarbeiter und später Direktor des Institutum Judaicum et Muhammedicum in Halle und seine Beschäftigung mit orientalischen Sprachen, in: Häberlein, Mark/Zaunstöck, Holger (Hrsg.), *Halle als Zentrum der Mehrsprachigkeit im langen 18. Jahrhundert (Hallesche Forschungen, 47)*, Wiesbaden, 167 – 199.
- Haas, Daniel, 2018: Von Halle in den Orient. Stephan Schultz auf Reisen im Osmanischen Reich in den Jahren 1752 bis 1756, in: Schröder-Kahnt, Anne/Veltmann, Claus (Hrsg.): *Durch die Welt im Auftrag des Herrn. Reisen von Pietisten im 18. Jahrhundert (Kataloge der Franckeschen Stiftungen 35)*, Halle, 67 – 79.
- Haas, Daniel, 2021: Zu Gast bei der Konkurrenz: Begegnungen von Emissären des halleschen *Institutum Judaicum et Muhammedicum* und der Herrnhuter Brüdergemeine in Ägypten, 1753, in: Thiesen, Hillard von u. a. (Hrsg.), *Konkurrenzen in der Frühen Neuzeit (Frühneuzeit-Impulse)*, Wien/Köln/Weimar, 2021 (i. D.).

- Haas, Hans, 2011: Das Adelsgeschlecht Nákó de Nagy-Szentmiklós. Aufstieg und Niedergang einer Grafendynastie, Resita.
- Häberlein, Mark, 2011: Palatines in Europe since the 17th Century, in: Blade et al. 2011, 590–593.
- Häberlein, Mark/Zürn, Martin (Hrsg.), 2001: Minderheiten, Obrigkeit und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit. Integrations- und Abgrenzungsprozesse im süddeutschen Raum, St. Katherinen.
- Häberlein, Mark/Zaunstöck, Holger (Hrsg.), 2017: Halle als Zentrum der Mehrsprachigkeit im langen 18. Jahrhundert (Hallesche Forschungen, 47), Halle.
- Hage, Wolfgang, 2011: Carolus Dadichi in Marburg (1718). Bittgesuch eines rum-orthodoxen Studenten im Universitäts-Archiv, in: Oriens Christianus 95, 16–31.
- Hahn, Kadri-Rutt, 2007: Kirchliche und karitative Legate: Revaler Testamente in den ersten Jahrzehnten nach der Reformation (1524–1560), in: Herzog, Markwart/Hollberg, Cecilie (Hrsg.), Seelenheil und irdischer Besitz. Testamente als Quellen für den Umgang mit den „letzten Dingen“ (Irseer Schriften N. F. 4), Konstanz, 125–137.
- Hahn, Sylvia, 2012: Historische Migrationsforschung, Frankfurt a. M. u. a.
- Hamilton, Alastair (Hrsg.), 2018: Johann Michael Wansleben's Travels in the Levant, 1671–1674. An Annotated Edition of His Italian Report, Leiden/Boston.
- Harding, Elisabeth, 2013: Die etwas andere Trinkstube. Tischgemeinschaften in Professorenhäusern und ihre Geltungsansprüche in den Universitätsstädten der Frühen Neuzeit, in: Bernhardt, Kirsten (Hrsg.), Gastlichkeit und Geselligkeit im akademischen Milieu in der Frühen Neuzeit, Münster u. a., 133–152.
- Harlafti, Gelina, 1996: A History of Greek-Owned Shipping. The Making of an International Tramp Fleet. 1830 to the Present Day, London.
- Harlafti, Gelina 2010: The „Eastern Invasion“: Greeks in Mediterranean Trade and Shipping in the Eigtheenth Century, in: Fusaro, Maria/Heywood, Colin/Omri, Mohamed-Salah (Hrsg.), Trade and Cultural Exchange in the Early Modern Mediterranean: Braudel's Maritime Legacy, London, 223–259.
- Harris, Jonathan, 1995: Greek emigres in the West 1400–1520, Porphyrogenitus.
- Harris, Jonathan, 2009: Silent Minority. The Greek Community of Eighteenth-Century London, in: Tziouvas, D. (Hrsg.), Greek Diaspora and Migration since 1700. Society, Politics, and Culture, Ashgate, 31–43.
- Hartmann, Peter Claus, 2011: Kulturgeschichte des Heiligen Römischen Reiches, 1648–1806 (Studien zur Politik und Verwaltung 72), Wien u. a.
- Hartnup, Karen, 2004: On the Beliefs of the Greeks: Leon Allatios and Popular Orthodoxy, Leiden/Boston.
- Hasiotis, Ioannis K./Katsiardi-Hering, Olga/Abatzi, E. A. (Hrsg.), 2006: Οι Έλληνες στη Διασπορά. 15ος – 21ος α., Athen.
- Haupt, Erik, 2003: Zaviras' Calvin-Biographie, in: Henrich, Günther S. (Hrsg.), Evgenios Vulgaris und die Neugriechische Aufklärung in Leipzig, Leipzig, 68–75.
- Helm, Jürgen, 2008: Die Medikamente des Waisenhauses. Ein Beispiel für die Etablierung und Verbreitung therapeutischer Praktiken im 18. Jahrhundert, in: ders./Wilson, Renate (Hrsg.), Medical Theory and Therapeutic Practice in the Eighteenth Century. A Transatlantic Perspective, Stuttgart 2008, 113–133.
- Heyberger, Bernard, 2009: Chrétiens orientaux dans l'Europe catholique (XVIIe–XVIIIe siècles), in: ders./Verdeil, Chantal (Hrsg.), Hommes de l'entre-deux: Parcours individuels et portraits de groupes sur la frontière de la Méditerranée (XVIe–XXe siècle), Paris, 61–93.

- Heyberger, Bernhard, 2020: Fasting: The Limits of Catholic Confessionalization in Eastern Christianity in the Eighteenth Century, in: Jan Loop, Jill Kraye (Hrsg.), *Scholarship between Europe and the Levant. Essays in Honour of Alastair Hamilton*, Leiden/Boston, 217 – 235.
- Heilmann, Johann von, 1868: *Kriegsgeschichte von Bayern, Pfalz und Schwaben von 1506 bis 1651*, Bd. 2: *Kriegsgeschichte und Kriegswesen von 1598 bis 1651*, München.
- Henny, Sundar, 2019: Nathanael of Leukas and the Hottinger Circle: The Wanderings of a Seventeenth-Century Archbishop, in: *International Journal of the Classical Tradition* 27/3, 449 – 472.
- Hering, Gunnar, 1968: Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik, 1620 – 1638 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 45), Wiesbaden.
- Hering, Gunnar, 1981: Orthodoxie und Protestantismus, in: XVI. Internationaler Byzantinistenkongress. Akten 1/2, Wien, *JbÖB* 31/2, 823 – 874.
- Hering, Gunnar, 1993: Der Konflikt zwischen Griechen und Walachen in der Pester orthodoxen Gemeinde, in: ders. (Hrsg.), *Dimensionen griechischer Literatur und Geschichte. Festschrift für Pavlos Tzermias zum 65. Geburtstag*, Frankfurt a. M., 145 – 160.
- Hering, Gunnar, 1994: Panagiotis Nikusios als Dragoman der kaiserlichen Gesandtschaft in Wien, in: *Jahrbuch für Österreichische Byzantinistik*, 44, 143 – 178.
- Hering, Gunnar, 1995: Die Handelsgesellschaft in Tokaj. Ihre innere Ordnung und ihre Auflösung 1801, in: ders., *Nostos. Gesammelte Schriften zur südosteuropäischen Geschichte*, hrsg. von Maria A. Stassinopoulou, Frankfurt a. M. u. a., 265 – 281.
- Hersche, Peter, 2006: *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, Bd. 1, Freiburg/Basel/Wien.
- Hersche, Peter, 2011: *Gelassenheit und Lebensfreude. Was wir vom Barock lernen können*, Freiburg i. B.
- Hershenzon, Daniel, 2018: *The Captive Sea: Slavery, Communication, and Commerce in Early Modern Spain and the Mediterranean*, Philadelphia.
- Herzfeld, Marianne von, 1919: *Zur Orienthandelspolitik Österreichs unter Maria Theresia in der Zeit von 1740 – 1771*, Wien.
- Herzog, Markwart/Hollberg, Cecilie (Hrsg.), 2007: *Seelenheil und irdischer Besitz. Testamente als Quellen für den Umgang mit den „letzten Dingen“* (Irseer Schriften N. F. 4), Konstanz.
- Hoerder, Dirk, 2002: *Cultures in Contact. World Migrations in the Second Millennium*, Durham/London.
- Hoerder, Dirk/Lucassen, J./Lucassen, L., 2011: Terminologies and Concepts of Migration Research, in: *Bade et al 2011*, xxv-xxxiv.
- Höbelt, Lothar, 1989: Die Sackgasse aus dem Zweifrontenkrieg: Die Friedensverhandlungen mit den Osmanen 1689, in: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, 97/3 – 4, 329 – 380.
- Höfert, Almut, 2003: *Den Feind beschreiben. „Türkengefahr“ und europäisches Wissen über das Osmanische Reich, 1450 – 1600*, Frankfurt a. M.
- Höpel, Th./Middell, Katharina (Hrsg), 1997: *Réfugiés und Emigrés. Migration zwischen Frankreich und Deutschland im 18. Jahrhundert*, Leipzig.
- Hofmann, Georg, 1939: Die Jesuiten und der Athos, in: *Archivum Historicum Societatis Iesu* 8, 3 – 33.
- Horden, Peregrine, 2008: The Confraternities of Byzantium, in: ders., *Hospitals and Healing from Antiquity to the Later Middle Ages*, Aldershot, 25 – 45.
- Huigen, Siegfried, 2010: Introduction, in: ders./de Jong, Jan L./Kolfin, Elmer (Hrsg.), 2010: *The Dutch Trading Companies as Knowledge Networks*, Leiden/Boston, 1 – 15.
- Huigen, Siegfried/de Jong, Jan L./Kolfin, Elmer (Hrsg.), 2010: *The Dutch Trading Companies as Knowledge Networks*, Leiden/Boston.

- Hunger, Herbert, 1957: Ein griechischer Patriarchen-Geleitbrief des 18. Jahrhunderts, Neuerwerbung der Österreichischen Nationalbibliothek: Suppl. gr. 188, in: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft, 6, 145 – 149.
- Hutterer, Herbert, 2011: Vampire in Nordserbien, in: Seitschek, Stefan/ders./Theimer, Gerald (Hrsg.), 300 Jahre Karl VI. (1711 – 1740). Spuren der Herrschaft des „letzten“ Habsburgers, Begleitband zur Ausstellung des Österreichischen Staatsarchivs, Wien, 126 – 129.
- Hyden-Hanscho, Veronika, 2013: Reisende, Migranten, Kulturmanager. Mittlerpersönlichkeiten zwischen Frankreich und dem Wiener Hof, 1630 – 1730, Stuttgart.
- Iliakopoulos, D., 1893: Αθανάσιος Δορόσταμος Αρχιμανδρίτης, in: Parnassos 16, 314 – 320.
- Imber, Collin, 2019: The Ottoman Empire 1300 – 1650. The Structure of Power, London.
- Iorga, Nicolae, 1900: Nouveaux matériaux pour servir à l'histoire de Jacques l'Héraklité dit le Depote, prince de Moldvie, Paris.
- Iorga, Nicolae, 2000: Byzantium after Byzantium, übers. v. Laura Treptow, Oxford.
- Jacobi, Juliane, 2014: Bildungstransfer im frühen 18. Jahrhundert? Die Beziehungen zwischen dem Halleschen Waisenhaus und der *Society for Promoting Christian Knowledge*, in: Zaunstöck, Holger/Gestrich, Andreas/ Müller-Bahlke, Thomas (Hrsg.), London und das Hallesche Waisenhaus. Eine Kommunikations-geschichte im 18. Jahrhundert (Hallesche Forschungen 39), 121 – 137.
- Jancke, Gabriele, 2013: Gastfreundschaft in der frühneuzeitlichen Gesellschaft: Praktiken, Normen und Perspektiven von Gelehrten, Göttingen.
- Janos, Damien, 2005/2006: Panaiotis Nicousios and Alexander Mavrocordatos: The Rise of the Phanariots and the Office of Grand Dragoman in the Ottoman Administration in the Second Half of the Seventeenth Century, in: Archivum Ottomanicum 23, 177 – 196.
- Jaspert, Nikolas, 2016: Gefangeneloskauf in der Krone von Aragón und die Anfänge des Mercedarierordens. Institutionelle Diversität, religiöse Kontexte, mediterrane Verflechtungen, in: Grieser, Heike/Priesching, Nicole (Hrsg.), Gefangeneloskauf im Mittelmeerraum. Ein interreligiöser Vergleich, Hildesheim u. a., 99 – 122.
- Jobst, Wolfgang, 1980: Der Gesandtschaftsbericht des Zü I-Fiquar Efendi über die Friedensverhandlungen in Wien 1689, Wien (unveröffentlichte Dissertationsschrift).
- Joukova, Alexandra, 2004: „Ein Glück für jeden fremden Mann, der selbst mit Türken sprechen kann.“ Zur Sprachausbildung vor und kurz nach Etablierung der Orientalischen Akademie, in: Rathkolb, Oliver (Hrsg.), Festschrift. 250 Jahre. Von der Orientalischen zur Diplomatischen Akademie in Wien, Innsbruck u. a., 29 – 46.
- Jürgensen, Renate, 2002: Bibliotheca Norica: Patrizier und Gelehrtenrepubliken in Nürnberg zwischen Mittelalter und Aufklärung, Bd. 1, Wiesbaden.
- Jütte, Robert, 2000: Arme, Bettler, Beutelschneider. Eine Sozialgeschichte der Armut, Weimar.
- Kahl, Th. 1999: Ethnizität und räumliche Verteilung der Aromunen in Südosteuropa (Münstersche Geographische Arbeiten, 43), Münster.
- Kaiser, Wolfgang, 2011: Asymétries méditerranéennes: Présence et circulation de marchands entre Alger, Tunis et Marseille, in: Dakhli, Jocelyne/Vincent, Bernard (Hrsg.), L'Histoire des Musulmans en Europe: I: Une intégration invisible, Paris.
- Karadima, K., 2010: Διαφυλάσσοντας την περιουσία, την τιμή και την επαγγελματική αξία για τις επόμενες γενιές: Οι διαθήκες των εμπόρων της Τεργέστης (1775 – 1850), unveröffentlichte Magisterarbeit, Universität Athen.
- Karathanassis, A. E., 1989: L'hellénisme en Transylvanie. L'activité culturelle, nationale et religieuse des compagnies commerciales helléniques de Sibiu et de Brasov aux XVIIIe-XIXe siècles, Thessaloniki.

- Karmiris, Ioannis, 1963: Ο Λούτρωρος και ο Μελάγχθον περί της ορθοδόξου εκκλησίας, in: *Theologia* 34, 7–25.
- Karner, Peter (Hrsg.), 1986: Die Evangelische Gemeinde H.B. in Wien, Jubiläumsschrift, Wien.
- Karras, Iannis, 2010: Εμπόριο, Πολιτική και Αδελφότητα: Ρωμιοί στη Ρωσία 1700–1774 (unveröffentlichte Dissertationsschrift), Athen.
- Karras, Iannis, 2015: Το διά θαλάσσης εμπόριο από την Καζακία και τη Ρωσία, 1696–1774, in: Sifnaiou, E./Harlaftis, Gelina (Hrsg.), Οι Έλληνες της Αζοφικής, 18^{ος} – αρχές 20^{ου} αιώνα. Νέες προσεγγίσεις στην ιστορία των Ελλήνων της νότιας Ρωσίας, Athen, 305–327.
- Karras, Iannis, 2020: Orthodoxe Kirche, Wohltätigkeit und Handelsaustausch: Kaufleute und Almosensammler entlang der osmanisch-russischen Grenze im 18. Jahrhundert (Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums 19), Erfurt.
- Kaser, Karl, 1986: Freier Bauer und Soldat. Die Militarisierung der agrarischen Gesellschaft an der kroatisch-slawonischen Militärgrenze (1535–1881), Graz.
- Katsiardi-Hering, Olga, 1986: Η ελληνική παροικία τής Τεργέστης, 2 Bde., Athen.
- Katsiardi-Hering, Olga, 1998: Identitätssuche und Europa-Bild der Neugriechen vom 17. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts, in: Heppner, Harald/dies. (Hrsg.), Die Griechen und Europa. Außen- und Innenansichten im Wandel der Zeit, Wien/Köln/Weimar, 31–68.
- Katsiardi-Hering, Olga, 1999: L' impresa al di sopra di tutto: parametri economici del martirio di Rigas, in: Rigas Fereos, la Rivoluzione, la Grecia, i Balcani. Atti del Convegno Internazionale „Rigas Fereos- Bicentenario della morte“, Trieste, 4–5 dicembre 1997, hrsg. v. Lucia Marcheselli-Lukas, Trieste, 59–81.
- Katsiardi-Hering, Olga, 2003: Τεχνίτες και τεχνικές βαφής νημάτων. Από τη Θεσσαλία στην Κεντρική Εύρωπη (18ος – αρχές 19ου αι.), Athen/Ambelakia.
- Katsiardi-Hering, Olga, 2007: Αδελφότητα – κομπανία – κοινότητα. Για μια τυπολογία των Ελληνικών κοινοτητών της κεντρικής Ευρώπης, με αφορμή το άγνωστο καταστατικό του Miskolc (1801), in: *Eoa kai Esperia* 7, 247–310.
- Katsiardi-Hering, Olga, 2011: Grenz-, Staats- und Gemeindegrenzkriptionen in der Habsburgermonarchie: Identitätsdiskurs bei den Menschen aus dem Süden, in: Oikonomou, Maria/Stassinopoulou, Maria/Zelepos, Iannis (Hrsg.), Griechische Dimensionen südosteuropäischer Kultur seit dem 18. Jahrhundert. Verortung, Bewegung, Grenzüberschreitung (Studien zur Geschichte Südosteuropas 17), Frankfurt a. M., 231–251.
- Katsiardi-Hering, Olga, 2012: Greek Merchant Colonies in Central and South-Eastern Europe in the Eighteenth and Early Nineteenth Century, in: Zakharov, Victor N./Harlaftis, Gelina/dies. (Hrsg.), Merchant Colonies in the Early Modern Period, London u. a., 127–139.
- Katsiardi-Hering, Olga/Mantouvalos, Ikaros, 2014: The Tolerant Policy of the Habsburg Authorities towards the Orthodox People from South-Eastern Europe and the Formation of National Identities (18th – early 19th Century), in: *Balkan Studies* 49, 5–34.
- Katsiardi-Hering, Olga/Stassinopoulou, Maria A., 2016: Across the Danube: Southeastern Europeans and their Travelling Identities (17th-19th centuries), Leiden.
- Katsiardi-Hering, Olga et al. (Hrsg.), 2018: Έλλην, Ρωμηός, Γραικός – Συλλογικοί προσδιορισμοί και ταυτότητες, Athen.
- Kaufmann, Thomas, 2008: ‚Türkenbüchlein‘. Zur christlichen Wahrnehmung ‚türkischer Religion‘ in Spätmittelalter und Reformation, Göttingen.
- Kechagioglou, Giorgos, 2000: Σόλομων Νέγρης, Έλληνας εκ Δαμάσκου. Σύνομη παρουσίαση, και νέα στοιχεία για έναν κορυφαίο ανατολιστή της Ευρώπης, in: Kaklamanis, Stefanos/Markopoulos, Athanasios/Mavromatis, Iannis (Hrsg.), Ενθύμησις Νικολάου Μ. Παναγιωτάκη, Iraklio, 322–340.

- Kermeli, Eugenia, 2007: The Right to Choose: Ottoman Justice vis-à-vis Ecclesiastical and Communal Justice in the Balkans, Seventeenth-Nineteenth Centuries, in: Christmann, Andreas/Gleave, Robert (Hrsg.), *Studies in Islamic Law: A Festschrift to Colin Imber* (Journal of Semitic Studies, Suppl. 23), 165–210.
- Kévonian, Kéram 1975: Marchands arméniens au XVII^e siècle, à propos d'un livre arménien publié à Amsterdam en 1699, in: *Cahiers du monde russe et soviétique*, 16/2, 199–244.
- Kibre, Pearl, 1948: *The Nations in the Medieval Universities*, 2 Bde., Cambridge/Mass.
- Kigka, Eleni, 2015: Η συμβολή της Ηπείρου στη λεξικογραφία της εποχής του Νεοελληνικού Διαφωτισμού (18^{ος} – 19^{ος} αιώνας), in: *Πρακτικά, Α΄ Πανεπιστημιακού Συνεδρίου, Ιστορία-Λογισύνη: Η Ήπειρος και τα Ιωάννινα από το 1430 έως το 1913*, 28.2.-3.3.2013, hrsg. v. Georgios Papageorgiou u. Konstantinos Th. Petsios, Ioannina, 915–950.
- Kitromilides, Paschalis M., 1992: *The Enlightenment as Social Criticism: Iosipos Moisiodax and Greek Culture in the Eighteenth Century*, Princeton, NJ.
- Kitromilides, Paschalis M., 1996: Athos and the Enlightenment, in: Bryer, Anthony/Cunningham, Mary (Hrsg.), *Mount Athos and Byzantine Monasticism. Papers from the Twenty-eighth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham, March 1994, Aldershot, 257–272.
- Kitromilides, Paschalis M., 2002: *Κυπριακή λογισύνη (1571–1878): Προσοπογραφική θεώρηση*, Lefkosia.
- Kitromilides, Paschalis 2007: *An Orthodox Commonwealth. Symbolic Legacies and Cultural Encounters in Southeastern Europe*, London.
- Kitromilides, Paschalis, M., 2013: *Enlightenment and Revolution. The Making of Modern Greece*, Cambridge, MA./London.
- Kitromilides, Paschalis, M., 2018: *Ιστοριογραφικά προβλήματα της Αθωνιάδος Σχολής*, Αθωνιάς Ακαδημία. 250 έτη από της Ιδρύσεως, hrsg. vom Vatopedi-Kloster, Athos, 47–62.
- Kittsteiner, Heinz Dieter, 2010: *Die Stabilisierungsmoderne. Deutschland und Europa 1618–1715*, München.
- Kleinschmidt, Harald, 2002: *Menschen in Bewegung. Inhalte und Ziele historischer Migrationsforschung*, Göttingen.
- Klieber, Rupert, 1999: *Bruderschaften und Liebesbünde nach Trient: ihr Totendienst, Zuspruch und Stellenwert im kirchlichen und gesellschaftlichen Leben am Beispiel Salzburg (1600–1950)*, Frankfurt a. M.
- Klosterberg, Brigitte/Liebau, Heike/Nehring, Andreas (Hrsg.), 2010: *Mission und Forschung. Translokale Wissensproduktion zwischen Indien und Europa im 18. und 19. Jahrhundert*, Halle a. d.S.
- Klosterberg, Brigitte/Monok, Istvan/Csepregi, Zoltán (Hrsg.), 2015: *Die Hungarica Sammlung der Franckeschen Stiftungen zu Halle, Bd. 2: Handschriften*, Budapest.
- Klueting, Harm, 1999: *Das Reich und Österreich, 1648–1740*, Münster u. a.
- Klueting, Harm/Schmale, Wolfgang (Hrsg.), 2004: *Das Reich und seine Territorialstaaten im 17. und 18. Jahrhundert. Aspekte des Mit-, Neben- und Gegeneinanders*, Münster u. a.
- Koder, Johannes, 2016: *Die Byzantiner: Kultur und Alltag im Mittelalter*, Berlin/Boston.
- Kokolakis, Michalis, 2003: *Το ύστερο Γιαννιώτικο πασαλίκι. Χώρος, διοίκηση και πληθυσμός στην Τουρκοκρατούμενη Ήπειρο (1820–1913)*, Ioannina.
- Kollmann, Anett, 2018: *Mit fremden Federn: Eine kleine Geschichte der Hochstapelei*, Hamburg.
- Kontogeorgis, Dimitrios M., 2014: Η Φιλόπτωχος Αδελφότητα Ανδρών Θεσσαλονίκης και η ιατροφαρμακευτική περίθαλψη των απόρων της πόλης κατά το τελευταίο τέταρτο του 19ου αιώνα, in: *ΑΓ΄ Πανελλήνιο Ιστορικό Συνέδριο*, 25.–27. Μαΐ 2012, Θεσσαλονίκη, 116–129.

- Koutouma, Vassa, 2015/2016: Recherches sur Dosithée II de Jerusalem (1669 – 1707), in: *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses*, 124, 207 – 218.
- Koutouma, Vassa, 2021: The Archimandrite and the Astronomer. The Visit of Chrysanthos Notaras to Giovanni Domenico Cassini: a new Approach, in: Pechlivanos, Miltos/Pissis, Nikolas/Sarris, Kostas (Hrsg.), *Confessionalization and/as Knowledge Transfer in the Greek Orthodox Church*, Wiesbaden, 233 – 272.
- Kotsifos, Giannis, 2008: *Μαρκίδες Πούλιου. Οι πρωτοπόροι Έλληνες διμοσιογράφοι. Βιέννη 1790 – 1797*, Thessaloniki.
- Kournoutos, G. P., 1953: *Σχολεία της τουρκοκρατούμενης Καστοριάς*, Athen.
- Kourmantzi-Panagiotakou, Eleni, 2007: Η νεοελληνική αναγέννηση στα Γιάννενα από τον πάροικο έμπορο στον Αθ. Ψαλιδά και τον Ιω. Βηλαρά (17^{ος} – αρχές 19^{ου} αιώνα), Athen.
- Koutmanis, S., 2007: Το τρίτο είδος. Θρησκευτική υβριδικότητα και κοινωνική αλλαγή στην ορθόδοξη κοινότητα της Βενετίας (τέλη 17ου – αρχές 18ου αιώνα), in: *Thisavriasmata* 37, 389 – 420.
- Kreutel, Richard F., 1982: *Kara Mustafa vor Wien 1683 aus der Sicht türkischer Quellen*, Graz/Wien/Köln.
- Kriebel, Martin, 1955: Das pietistische Halle und das orthodoxe Patriarchat von Konstantinopel, 1700 – 1730, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, NF 3, 50 – 70.
- Krimsti, Feras, 2019: Arsanियus Shukari al-Hakim's Account of His Journey to France, the Iberian Peninsula, and Italy (1748 – 1757) from Travel Journal to Edition, in: *Philological Encounters* 4, 202 – 244.
- Krug-Richter, Barbara/Mohrmann, Ruth-E. (Hrsg.), 2009: *Frühneuzeitliche Universitätskulturen. Kulturhistorische Perspektiven auf die Hochschulen in Europa*, Köln/Weimar/Wien.
- Krusenstjern, Benigna von, 1997: *Selbstzeugnisse der Zeit des Dreißigjährigen Krieges. Beschreibendes Verzeichnis*, Berlin.
- Kühnert, Wilhelm, 1953: Das Taufbuch der schwedischen Gesandtschaftskapelle in Wien 1733 – 1786, in: *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 68/69, 99 – 111.
- Kuhlmann-Smirnov, Anne, 2013: *Schwarze Europäer im Alten Reich. Handel, Migration, Hof*, Göttingen.
- Kusche, Beate, 2013: Gemeinschaftliches Wohnen, Studieren und Arbeiten in den Magisterkollegien an der Universität Leipzig am Beginn der Frühen Neuzeit, in: Bernhardt, Kirsten/Kurg-Richter, Barbara/Mohrmann, Ruth-E. (Hrsg.), *Gastlichkeit und Geselligkeit im akademischen Milieu in der Frühen Neuzeit*, Münster u. a. 2013, 13 – 34.
- Kyriazopoulos, Vassilios D., 1978: The Contribution of the Christians to Asia Minor Pottery, in: *Balkan Studies* 19/1, 77 – 103.
- Lachenicht, Susanne, 2010: *Hugenotten in Europa und Nordamerika. Migration und Integration in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M./New York.
- Laios, Georgios, 1972: *Σίμων Σίνας (Ακαδημία Αθηνών, Βιογραφία Εθνικών Ευεργετών 1)*, Athen.
- Laios, Georgios, 1982: *Η Σιάτιστα και οι εμπορικοί οίκοι Χατζημιχαήλ και Μανούση*, Thessaloniki.
- Laiou, Sophia, 2011: Σχέσεις μοναχών και χριστιανών λαϊκών κατά την οθωμανική περίοδο, in: Kolovos, Elias (Hrsg.), *Μοναστήρια: Οικονομία και πολιτική από τους μεσαιωνικούς στους νεότερους χρόνους*, Rethymnon.
- Lauxtermann, Marc D., 2012: Unhistoric Acts: The Three Lives of Romanos Nikiforou, in: *The Historical Review/La Revue Historique*, 9, 117 – 140.
- Lavenia, Vincenzo, 2014: *Quasi haereticus. Lo scisma nella riflessione degli inquisitori dell'età moderna*, in: *Mélanges de l'École française de Rome – Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* [Online], 126/2; <http://journals.openedition.org/mefrim/1838>.

- Lazaridis, Kostas P., 1975: Ο Καπέσσοβιτής Λεξικογράφος Κώνστας Γεώργιου (Γεώργιος Κωνσταντίνου – Ζαγορίτης – Ζαορίτης – Ζαγοραίος – Κώνστας η Κώστας), Ioannina.
- Lazarou, Georgios A., 2017: Η ελληνική ιατρική στις παραδουνάβιες ηγεμονίες, Athen.
- Lederle, Julia, 2009: Mission und Ökonomie der Jesuiten in Indien. Intermediäres Handeln am Beispiel der Malabar-Provinz im 18. Jahrhundert, Wiesbaden.
- Leeb, Rudolf/Scheutz, Martin/Weigl, Dietmar (Hrsg.), 2010: Geheimprotestantismus und evangelische Kirchen in der Habsburgermonarchie und im Erzstift Salzburg (17./18. Jahrhundert), Wien/München.
- Leeb, Rudolf/Öhlinger, Walter/Vocelka, Karl (Hrsg.), 2017: Brennen für den Glauben: Wien nach Luther, Wien.
- Leibetseder, Mathis, 2011: European Elites on the Grand Tour in Early Modern Europe, in: Bade et al. 2011, 365 – 367.
- Lellouche, Benjamin, 2020: Comment recruter des garçons pour le *devşirme*?, in: Borromeo, Elisabetta/Vatin, Nicolas (Hrsg.), *Les Ottomans par eux-mêmes*, Paris, 167 – 176.
- Lewy, Mordechay, 2003: Jerusalem Unter der Haut. Zur Geschichte der Jerusalemer Pilgertätowierung, in: ZRGG 55/1, 1 – 39.
- Lewy, Mordechay, 2020: Konfessionelle Konfrontation und Ambiguität zwischen protestantischen Pilgern und katholischen Mönchen im Jerusalem des 17. Jahrhunderts, in: Kühne, Hartmut/Roth, Gunhild (Hrsg.), *Andacht oder Abenteuer: Von der Wilsnackfahrt im Spätmittelalter zu Reiselust und Reisefrust in der frühen Neuzeit*, Tübingen, S. 269 – 315.
- Li, Wenchao/Poser, Hans (Hrsg.), *Das Neueste über China. G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697* (Studia Leibnitiana Supplementa, 33), Internationales Symposium, Berlin 4. bis 7. Oktober 1997, Stuttgart.
- Liebau, Heike, 1994: Deutsche Missionare als Indienforscher. Benjamin Schultze (1689 – 1760) – Ausnahme oder Regel?, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 76, 111 – 133.
- Liebau, Heike, 2017: Controlled Transparency: The *Hallesche Berichte* and the *Neue Hallesche Berichte* between 1710 and 1848, in: Friedrich, Markus/Schunka, Alexander (Hrsg.): *Reporting Christian Mission in the Eighteenth Century. Communication, Culture of Knowledge and Regular Publication in a Cross-Confessional Perspective* (Jabloniana 8), Wiesbaden, 133 – 147.
- Liebau, Heike/Nehring, Andreas/Klosterberg, Brigitte (Hrsg.), 2010: *Mission und Forschung. Translokale Wissensproduktion zwischen Indien und Europa im 18. und 19. Jahrhundert* (Hallesche Forschungen 29), Halle.
- Liermann, Hans, 2002 [1963]: *Geschichte des Stiftungsrechts*, Tübingen.
- Link, Andreas, 2022: The Fall of Constantinople and the Rise of the West, in: JEL (2022).
- Livanios, Dimitris, 2006: The Quest of Hellenism: Religion, Nationalism and Collective Identities in Greece (1453 – 1913), in: *The Historical Review*, 3, 33 – 70.
- Lobenwein, Elisabeth/Scheutz, Martin/Weiß, Alfred Stefan (Hrsg.), 2018: *Multifunktionale Dienstleister. Frühneuzeitliche Bruderschaften in Zentraleuropa* (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 70), Wien.
- Loop, Jan/Hamilton, Alastair/Burnett, Charles (Hrsg.), 2017: *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe* (The History of Oriental Studies 3), Leiden.
- Loukos, Christos, 2000: Πεθαίνοντας στη Σύρο τον 19^ο Αιώνα. Οι μαρτυρίες των διαθηκών, Iraklio.
- Lucchetta, F., 1983: Un progetto per una scuola di lingue orientali a Venezia nel Settecento, in: *Quaderni di Studi Arabi* 1, 1 – 28.
- Lukan, Walter, 1991: *Velika seoba srba. Der große Serbenzug des Jahres 1690 ins Habsburgerreich*, in: *Österreichische Osthefte* 33, 35 – 50.

- Maçzak, Antoni, 2017: Eine Kutsche ist wie eine Straßendirne...Reisekultur im Alten Europa, Paderborn.
- Maffei, Domenico/De Ridder-Symoens, Hilde, 1991: I collegi universitari in Europa tra il XIV e il XVIII secolo, Milano.
- Makridis, Vasilios N., 1997a: Στοιχεῖα γιὰ τὶς σχέσεις τοῦ Ἀλεξάνδρου Ἑλλαδίου μὲ τὴ Ρωσία, in: *Mnimon* 19, 9–39.
- Makridis, Vasilios N., 1997b: Ἐνα ποιητικὸ κείμενο τοῦ Αλεξάνδρου Ἑλλαδίου περὶ τῆς ψυχῆς τῶν ζώων, in: *Thessaliko Imerologio* 32, 257–278.
- Makridis, Vasilios N. (Hrsg.), 2003: Ἀλέξανδρος Ἑλλάδιος ὁ Λαρισσαῖος /Alexander Helladius the Larissean, Διεθνῆς Διημερίδα, Λάρισα, 4–5 Σεπτεμβρίου 1999. Πρακτικά/International Conference, Larissa, 4–5 September 1999, Proceedings, Larissa.
- Makridis, Vasilios N., 2008: Evgenios Voulgaris und Voltaire: Ihre vermeintliche Begegnung und Auseinandersetzung am Hof Friedrichs des Großen, in: Stassinopoulou, Maria A./Zelpos, Ioannis (Hrsg.), Griechische Kultur in Südosteuropa in der Neuzeit. Beiträge zum Symposium in memoriam Gunnar Hering (Wien, 16–18. Dezember 2004) (*Byzantina et Neograeca Vindobonensia*, 26), Wien, 165–183.
- Makridis, Vasilios N., 2011: Evgenios Voulgaris und Halle, in: Briskina-Müller, Anna/Drost-Abgarjian Armenuhi/Meißner, Axel (Hrsg.), Logos im Dialogos. Auf der Suche nach der Orthodoxie. Gedenkschrift für Hermann Goltz (1946–2010) (*Forum Orthodoxe Theologie*, 11), Münster/Berlin, 137–144.
- Makridis, Vasilios N., 2018a: Ἀπόκρισις Ὁρθοδόξου τινὸς πρὸς τινα ἀδελφὸν ὀρθόδοξον περὶ τῆς τῶν Κατολίκων δυναστείας [...] (Χάλλη 1775): Ἔργο τοῦ Νικηφόρου Θεοτόκη ἢ τοῦ Εὐγένιου Βούλγαρη; Στοιχεῖα, ἐρμηνεῖες καὶ ὑποθέσεις, in: Karanasios, Ch. (Hg.), Εὐγένιος Βούλγαρης. Ὁ homo universalis τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ. 300 χρόνια ἀπὸ τὴ γέννησή του, Athen, 463–522.
- Makridis, Vasilios N., 2018b: Konfessionalisierungsprozesse in der orthodox-christlichen Welt. Ein Periodisierungs- und Systematisierungsversuch, in: Grigore, Mihai-D./Kührer-Wielach, Florian (Hrsg.), *Orthodoxa Confessio? Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und ihre Folgen in der östlichen Christenheit Europas* (Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, 114), 77–110.
- Malina, Anneliese, 1968: Nikandros Nukios' *Αποδημίαι*, Buch I. Bericht über seine Reise durch Deutschland in den Jahren 1545–1546, in: Irmischer, Johannes/Mineemi, Marika (Hrsg.), *Über Beziehungen des Griechentums zum Ausland in der neueren Zeit*, Berlin 1968, 45–181.
- Mallet, Michael/Hale, J. R., 1984: *The Military Organization of a Renaissance State. Venice ca. 1400 to 1617*, Cambridge.
- Maly, Tomáš, 2007: Seelenheil und Fegefeuer im Zeitalter des „langen und nahen Todes“. Das Lesen von Messen in Brünn im 17. und 18. Jahrhundert, in: Herzog, Markwart/Hollberg, Cecilie (Hrsg.), *Seelenheil und irdischer Besitz. Testamente als Quellen für den Umgang mit den „letzten Dingen“* (Irseer Schriften N. F. 4), Konstanz, 139–151.
- Maly, Tomáš, 2017: Concepts of Charity: The Habsburg Empire and the Southeast Moravian Example, 1750–1800, in: Sourso, Nathalie P./Saracino, Stefano/ Stassinopoulou, Maria A. (Hrsg.): *Imperial Subjects and Social Commitment: An Endowment History between the Ottoman and the Habsburg Empire from 1750 to 1918* (Special Issue von *Endowment Studies*, 1/2), Leiden, 199–223.
- Manstetten, Paula, 2021: Solomon Negri: The Self-Fashioning of an Arab Christian in Early Modern Europe, in: Zwierlein, Cornel (Hrsg.), *The Power of the Dispersed – Early Modern Global Travelers beyond Integration* (*Intersections*, 77), Leiden, 240–282.
- Mantouvalos, Ikaros, 2012: *Conscriptiones Graecorum* in Eighteenth-century Central Europe: The Sociocultural Identification of Migrants from the Balkans to Hungarian Territories, in: Heppner,

- Harald (Hrsg.), *Encounters in Europe's Southeast. The Habsburg Empire and the Orthodox World in the Eighteenth and Nineteenth Centuries* (Das Achtzehnte Jahrhundert und Österreich 5), Bochum, 121 – 133.
- Mantouvalos, Ikaros, 2016: Από το Μοναστήρι στην Πέστη. Επιχείρηση και αστική ταυτότητα της οικογένειας Μάνου (τέλη 18ου αιώνα – 19ος αιώνας), Athen.
- Marinescu, Marina, 1989: Neue Erkenntnisse über den Siebenbürgischen Humanisten Stephan Bergler (1680 – 1738), in: *Balkan Studies* 30, 221 – 260.
- Masters, Bruce, 2009: 'Dragomans', in: Ágoston, Gábor/Masters, Bruce (Hrsg.), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York, 188.
- Matheus, Ricarda, 2019: Protestanten, Juden und Muslime in Rom. Das *Ospizio dei Convertendi* und die *Casa dei Cateumeni* im Vergleich, in: Behringer, Wolfgang u. a. (Hrsg.), *Konversionen zum Katholizismus in der Frühen Neuzeit*, Berlin, 25 – 48.
- Mauri, E., 1991: Gli statuti della *Natio Germanica Juristarum* di Padova nel XVII secolo, in: *Quaderni per la Storia dell'Università di Padova* 24, 155 – 182.
- Mauss, Marcel, 1925: *Essai sur le don. Forme et Raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in: *L'Année Sociologique* 1 (1923/24), Paris, 30 – 186.
- Medick, Hans/Krusenstjern, Benigna von (Hrsg.), 1999: *Zwischen Alltag und Katastrophe. Der Dreißigjährige Krieg aus der Nähe*, Göttingen.
- Meienberger, Peter, 1973: Johann Rudolf Schmid zum Schwarzenhorn als kaiserlicher Resident in Konstantinopel, 1629 – 1643. Ein Beitrag zur Geschichte der diplomatischen Beziehungen zwischen Österreich und der Türkei in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, Bern.
- Mengel, Swetlana, 2008: *Durch Reformation zur Sprachreform? Ein unbekanntes Idiom der neueren russischen Literatursprache*, in: Kempgen, Sebastian u. a. (Hrsg.), *Deutsche Beiträge zum 14. Internationalen Slavistenkongress Ohrid*, München, 245 – 261.
- Miller, Peter N., 2012: *Peiresc's Orient: Antiquarianism as Cultural History in the Seventeenth Century*, Farnham u. a.
- Miller, Peter N., 2015: *Peiresc's Mediterranean World*, Cambridge, MA/London.
- Mills, Simon, 2020: *A Commerce of Knowledge. Trade, Religion, and Scholarship between England and the Ottoman Empire, c. 1600 – 1760*, Oxford.
- Mills, Simon, 2021: Johann Heinrich Callenberg's Orient, in: Zwierlein, Cornel (Hrsg.), *The Power of the Dispersed – Early Modern Global Travelers beyond Integration* (Intersections, 77), Leiden, 209 – 239.
- Minaoglou, Charalampos Ath. (Hrsg.), 2014: *Anastasios Michail. Λόγος περί Ελληνισμού*, Athen.
- Mittenzwei, Ingrid, 1998: *Zwischen gestern und morgen. Wiens frühe Bourgeoisie an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert* (Bürgertum in der Habsburgermonarchie 7), Wien.
- Mitterwieser, A., 1939: *Türkentaufen in Bayern*, in: *Archiv für Sippenforschung und alle verwandten Gebiete*, 16, 161 – 164.
- Mittler, Elmar, 1986: *Bibliotheca Palatina. Katalog zur Ausstellung vom 8. Juli bis 2. November 1986*. Heiliggeistkirche Heidelberg, Textband, Heidelberg.
- Moch, Leslie Page, 2003: *Moving Europeans: Migration in Western Europe since 1650*, Bloomington, Indiana.
- Moennig, Ulrich, 1994: Matthias Bernegggers Handexemplar des *Glossarium graecobarbarum* des Ioannes Meursius mit Korrekturen des Metrophanes Kritopoulos, in: Eideneier, Hans (Hrsg.), *Graeca recentiora in Germania*. Deutsch-griechische Kulturbeziehungen vom 15. bis 19. Jahrhundert (Wolfenbütteler Forschungen, 59), Wiesbaden, 161 – 198.

- Moennig, Ulrich, 1995: Κύπριοι επισκέπτες στο σπίτι του Martinus Crusius στο Tübingen“, in: La Langue – La Lettérature – L’Histoire et la Civilisation Chypriotes. XIIIe Colloque International des Neo- Hellenistes des Universités Francophones, Besançon, 260 – 280.
- Moennig, Ulrich, 1997: On Martinus Crusius’s collection of Greek vernacular and religious books printed in Venice, in: Byzantine and Modern Greek Studies 21, 40 – 78.
- Moennig, Ulrich 1998: Die griechischen Studenten am Hallenser *Collegium orientale theologicum*, in: Wallmann, Johannes/Sträter, Udo (Hrsg.), Halle und Osteuropa. Zur europäischen Ausstrahlung des hallischen Pietismus (Hallesche Forschungen, 1), Halle, 299 – 329.
- Moennig, Ulrich, 1999: Οι νεοελληνικές εκδόσεις της Tyrographia orientalis του Johann Heinrich Callenberg (1746 έως 1749 ή 1751 περ.), Athen.
- Moennig, Ulrich, 2003a: Η δεύτερη έκδοση της Καινής Διαθήκης σε μετάφραση του Μάξιμου Καλλιουπολίτη (Λονδίνο 1703): πληροφορίες για τη χρηματοδότηση, in: Sklavenitis, T. E./Staikos, K. Sp. (Hrsg.), Το Έντυπο Ελληνικό Βιβλίο. 15ος – 19ος αιώνας, Athen, 205 – 216.
- Moennig, Ulrich, 2003b: Τό *Status praesens* του Ἀλεξάνδρου Ἐλλαδίου – ένας λίβελος κατά τῶν Εὐσεβιστῶν τῆς Χάλης, in: Makrides, Vasilios N., (Hrsg.), Ἀλέξανδρος Ἐλλάδιος ὁ Λαρισαῖος /Alexander Helladius the Larissean, Διεθνῆς Διημερίδα, Λάρισα, 4 – 5 Σεπτεμβρίου 1999. Πρακτικά/International Conference, Larissa, 4 – 5 September 1999, Proceedings, Thessaloniki, 101 – 123.
- Moennig, Ulrich, 2003c: Metrophanes Kritopoulos und die Neugriechischkenntnisse deutscher Gelehrter im 17. Jahrhundert, in: Konstantinou, Evangelos (Hrsg.), Nürnberg und das Griechentum. Geschichte und Gegenwart (Philhellenische Studien, 9), Frankfurt a. M., 81 – 91.
- Molnár, Mónika F., 2013: Der Friede von Karlowitz und das Osmanische Reich, in: Strohmeier, Arno/ Spannenberger, Norbert (Hrsg.), Frieden und Konfliktmanagement in interkulturellen Räumen. Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie in der Frühen Neuzeit, Stuttgart, 197 – 220.
- Monge, Mathilde/Muchnik, Natalia, 2019: L’Europe des diasporas: XVIIe-XVIIIe siècle, Paris.
- Mpsettis, Stefanos, 1982: Ηπειρωτική Ευποιΐα, 2 Bde., Ioannina.
- Müller-Bahlke, Thomas, 1994: Die frühen Verwaltungsstrukturen der Franckeschen Stiftungen, in: Jacobi, Juliane/ders. (Hrsg.), „Man hatte von ihm gute Hoffnung...“. Das Waisenalbum der Franckeschen Stiftungen (1695 – 1749), Tübingen, VII-XXII.
- Müller, Albert, 2012: Historische Netzwerkanalyse, Innsbruck u. a.
- Müller, Andreas, 2005: Berg Athos. Geschichte einer Mönchsrepublik, München.
- Mulsow, Martin, 2001: Die Drei Ringe. Toleranz und clandestine Gelehrsamkeit bei Mathurin Veysseyre La Croze (1661 – 1739), Tübingen.
- Mulsow, Martin, 2006: Practices of Unmasking: Polyhistor, Correspondence, and the Birth of Dictionaries of Pseudonymity in Seventeenth-Century Germany, in: Journal of the History of Ideas, 67, 219 – 250.
- Mulsow, Martin, 2007: Die unanständige Gelehrtenrepublik. Wissen, Libertinage und Kommunikation in der Frühen Neuzeit, Stuttgart/Weimar.
- Mulsow, Martin, 2012: Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit, Frankfurt a. M.
- Mulsow, Martin, 2012b: Expertenkulturen, Wissenskulturen und die Risiken der Kommunikation, in: Reich, Björn/Rexroth, Frank/Roick, Matthias (Hrsg.), Wissen, maßgeschneidert (Historische Zeitschrift, Beihefte, 57), München, 249 – 268.
- Mulsow, Martin, 2017: Global Intellectual History and the Dynamics of Religion, in: Bochinger, Christoph/Rüpke, Jörg (Hrsg.), Dynamics of Religion: Past and Present, Berlin/Princeton, 251 – 272.

- Mulsow, Martin, 2021: Unter Polyhistoren. Ludolfs Briefwechsel mit Wilhelm Ernst Tentzel, in: Ben-Tov, Asaph (Hrsg.), Ludolf und Wansleben – Orientalistik, Politik und Geschichte zwischen Gotha und Afrika, 1650–1700, i. V.
- Mulsow, Martin, 2021b: Der Kosmopolit Hiob Ludolf im Lichte seines Stammbuchs, in: Ben-Tov, Asaph/ Loop, Jan/ders. (Hrsg.), Ludolf und Wansleben – Orientalistik, Politik und Geschichte zwischen Gotha und Afrika, 1650–1700, i. V.
- Mulsow, Martin, 2023: Überreichweiten. Perspektiven einer globalen Ideeengeschichte, Frankfurt a. M.
- Nebgen, Christoph, 2018: Missionaries: Who were They?, in: Po-Chia Hsia, Ronny (Hrsg.), *A Companion to Early Modern Catholic Global Missions*, Leiden, 401–423.
- Nesbitt, John William/Wiita, John, 1975: A Confraternity of the Comnenian Era, in: *Byzantinische Zeitschrift*, 68, 360–384.
- Neuhaus, Helmut, 2010: *Das Reich in der Frühen Neuzeit* (Enzyklopädie deutscher Geschichte 42), München.
- Neumann, Franziska/Poettering, Jorun/von Thiessen, Hillard (Hrsg.), 2022: *Konkurrenzen in der Frühen Neuzeit. Aufeinandertreffen – Übereinstimmung – Rivalität*, Köln/Wien.
- Niggemann, Ulrich, 2008: *Immigrationspolitik zwischen Konflikt und Konsens. Die Hugenottensiedlung in Deutschland und England (1681–1697)*, Köln/Weimar/Wien.
- Oexle, Otto Gerhard, 2015: Zwischen Armut und Arbeit. Epochen der Armenfürsorge im europäischen Westen, in: Stiegemann, Christoph (Hrsg.), *Caritas. Nächstenliebe von der frühen Christen bis zur Gegenwart*, Petersberg, 52–73.
- Olar, Ovidiu, 2011: *Aventuriers du XVIIIe siècle. Radu/Rodolphe Cantacuzène et l'Ordre Constantinien*, *Revista Istorică* 22, 385–398.
- Olar, Ovidiu, 2021: ‚Io se puotesse riformare la mia Chiesa...‘: Patriarch Kyrillos Loukaris and the Protestant ‚Public Library‘ of Constantinople (1628–1636), in: Pechlivanos, Miltos/Pissis, Nikolas/Sarris, Kostas (Hrsg.), *Confessionalization and/as Knowledge Transfer in the Greek Orthodox Church*, Wiesbaden, 17–46.
- Ombres, Robert, 1984: Latins and Greeks in Debate over Purgatory, 1230–1439, in: *Journal of Ecclesiastical History* 35.
- Orbay, Kayhan, 2012: Financial Development of the Waqfs in Konya and the Agricultural Economy in the Central Anatolia (Late Sixteenth-Early Seventeenth Centuries), in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 55/1, 74–116.
- Orbay, Kayhan, 2017: Imperial Waqfs within the Ottoman Waqf System, in: Sourso, Nathalie P./ Saracino, Stefano/ Stassinopoulou, Maria A. (Hrsg.), *Imperial Subjects and Social Commitment: An Endowment History between the Ottoman and the Habsburg Empire from 1750 to 1918* (Special Issue von *Endowment Studies*, 1/2), Leiden, 135–153.
- Otruba, Gustav, 1950: *Der Außenhandel Österreichs unter besonderer Berücksichtigung Niederösterreichs nach der alten amtlichen Handelsstatistik*, Wien.
- Otterness, Philip N., 2004: *Becoming German: the 1709 Palatine migration to New York*, Ithaca.
- Ottmann, Henning, 2006: *Geschichte des politischen Denkens. Die Neuzeit von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen*, Bd. 3/1, Stuttgart/Weimar.
- Pakucs, Maria, 2017/2018: ‚This is their profession‘. Greek merchants in Transylvania and their Networks at the End of the 17th century, in: *Cromohs* 21, 36–54.
- Pálffy, Géza, 2007: Ransom slavery along the Ottoman-Hungarian frontier in the sixteenth and seventeenth centuries, in: Dávid, Géza/Fodor, Pál (Hrsg.), *Ransom Slavery along the Ottoman Borders*, Leiden/Boston, 35–83.

- Pammer, Michael, 2004: Testamente und Verlassenschaftsabhandlungen (18. Jahrhundert), in: Scheutz, Martin/ Winkelbauer, Thomas (Hrsg.), Quellenkunde der Habsburgermonarchie (16.– 18. Jahrhundert). Ein exemplarisches Handbuch, Wien/München, 495 – 510.
- Pammer, Michael, 2007: Zeitliche und ewige Dinge: Hinterlassenschaften und Seelenheil in oberösterreichischen Testamenten des 18. Jahrhunderts, in: Herzog, Markwart/Hollberg, Cecilie (Hrsg.) Seelenheil und irdischer Besitz. Testamente als Quelle für den Umgang mit den „letzten Dingen“, Konstanz, 79 – 84.
- Pampas, Theofanis K., 2008: Οι τόποι εγκαθίδρυσης και λειτουργίας των τυπογραφείων Μπαουμάιστερ/Μαρκίδων Πούλλου και Βεντότη στη Βιέννη, in: Kotsifos, Iannis (Hrsg.), Οι πρωτοπόροι Έλληνες δημοσιογράφοι Μαρκίδες Πούλλου, Thessaloniki, 163 – 189.
- Pampas, Theofanis, 2015: Οι ενταφιασθέντες Κοζανίτες στο Νεκροταφείο της Βιέννης, in: Elimeikia 74/75, 15 – 72.
- Panajotakis, Nikos, 1990: Φραγκίσκος Λεονταρίτης. Κρητικός μουσικοσυνθέτης του δέκατου έκτου αιώνα (Biblioteca dell'Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini, 12), Venedig.
- Panajotakis, Nikos, 1994: Griechische Musiker im Deutschland des 16. Jahrhunderts, in: Eideneier, Hans (Hrsg.), Graeca recentiora in Germania: deutsch-griechische Kulturbeziehungen vom 15. zum 19. Jahrhundert (Wolfenbüttler Forschungen, 59), Wiesbaden, 123 – 137.
- Panopoulou, Angeliki, 2012: Συντεχνίες και Θρησκευτικές Αδελφότητες στη Βενετοκρατούμενη Κρήτη, Athen/Venedig.
- Pantazopoulos, Nikolaos, 1958: Ελλήνων συσσωματώσεις κατά την Τουρκοκρατία, Athen.
- Papadopoulos-Kerameos, Athanasios, 1907: Διάφορα ελληνικά γράμματα εκ του εν Πετρούπολει μουσειού της Α. Ε. του κυρίου Νικολας Likhatcheff, St. Petersburg.
- Papadopoulos, St. I., 1966: Η κίνηση του δούκα του Νεβέρ Καρόλου Γονζάγα για την απελευθέρωση των βαλκανικών λαών, 1603 – 1625, Thessaloniki.
- Papadrianos, Ioannis A., 1988: Οι Έλληνες πάροικοι του Σεμλίνου (18ος-19ος αι.). Thessaloniki.
- Papoulidis, Kiriakos K., 2008: Το πολιτικό και θρησκευτικό κίνημα του Ιεροεθνισμού και οι πρωτοπόροι του: Σεραφείμ ο Μυτιληναίος (ci. 1667-ci. 1735), Thessaloniki.
- Patera, A., 1996: Die Rolle der Habsburgermonarchie für den Postverkehr zwischen dem Balkan und dem übrigen Europa, in: Heppner, H. (Hrsg.), Der Weg führt über Österreich. Zur Geschichte des Verkehrs- und Nachrichtenwesens von und nach Südosteuropa (18. Jahrhundert bis zur Gegenwart), Wien, 41 – 45.
- Pauli, Elisabeth, 2008: Befreiung aus tyrannischer Gefangenschaft. Der Trinitarierorden in der Habsburgermonarchie und die Rückführung christlicher Sklaven aus dem Osmanischen Reich und dessen Vasallenstaaten (1688 – 1783), in: Archiv für Kulturgeschichte 90/2, 351 – 378.
- Pauli, Elisabeth, 2016: Triumph der Barmherzigkeit. Die Befreiung christlicher Gefangener aus muslimisch dominierten Ländern durch den österreichischen Trinitarierorden (1690 – 1783), Göttingen.
- Pechlivanos, Miltos/Pissis, Nikolas/Sarris, Kostas, 2021: Introduction, in: dies. (Hrsg.), Confessionalization and/as Knowledge Transfer in the Greek Orthodox Church, Wiesbaden, 1 – 13.
- Pechlivanos, Miltos/Pissis, Nikolas/Sarris, Kostas, 2022: Accumulating Cultural Capital: Intellectual Networks and Political Power of the Mavrokordatos Dynasty (1641 – 1730), in: Stamatoopoulos, Dimitris (Hrsg.), Power Networks in the Ottoman and Post-Ottoman-Balkans (18th-20th c.), Thessaloniki, i.D.
- Penuti, Carla, 2009: Feindschaft und Zusammenleben zwischen „town“ und „gown“. Deutsche Studenten an der Universität Bologna, in: Krug-Richter, Barbara/Mohrmann, Ruth-E. (Hrsg.),

- Frühneuzeitliche Universitäts-kulturen: Kulturhistorische Perspektiven auf die Hochschulen in Europa, Köln/Weimar/Wien, 75 – 96.
- Perger, Richard/Petritsch, Ernst, 1999: Der Gasthof „Zum Goldenen Lamm“ in der Leopoldstadt und seine türkischen Gäste, in: Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Stadt Wien, 55, 147 – 172.
- Pešalj, Jovan, 2011: Making a Prosperous Peace: Habsburg Diplomacy and Economic Policy at Passarowitz, in: Ingrao, Charles/Samardžić, Nikola/ders. (Hrsg.), *The Peace of Passarowitz, 1718, West Lafayette/Indiana*, 141 – 158.
- Petersen, Erik, 1998: Johann Albert Fabricius: en humanist i Europa, Kopenhagen.
- Petmezas, Socrates D., 1990: Patterns of Protoindustrialization in the Ottoman Empire. The Case of Eastern Thessaly (ca. 1750 – 1860), in: *The Journal of European Economic History* 19/3, 575 – 603.
- Petmezas, Socrates D., 2007: Christian Communities in Eighteenth- and Early Nineteenth Century Ottoman Greece: Their Fiscal Functions, in: *Princeton Papers: Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies* 11, 71 – 116.
- Petritsch, Ernst Dienter, 2004: Die Anfänge der Orientalischen Akademie, in: Rathkolb, Oliver (Hrsg.), *Festschrift. 250 Jahre. Von der Orientalischen zur Diplomatischen Akademie in Wien*, Innsbruck u. a., 47 – 64.
- Peyfuss, Max Demeter, 1974: Die Aromunische Frage. Ihre Entwicklung von den Ursprüngen bis zum Frieden von Bukarest (1913) und die Haltung Österreich-Ungarns (*Wiener Archiv für Geschichte des Slawentums und Osteuropas*, 8), Köln u. a.
- Peyfuss, Max D., 1975: Balkanorthodoxe Kaufleute in Wien. Soziale und nationale Differenzierung im Spiegel der Privilegien für die griechisch-orthodoxe Kirche zur Heiligen Dreifaltigkeit, in: *Österreichische Osthefte* 17, 258 – 268.
- Peyfuss, Max D., 1989: Die Druckerei von Moschopolis, 1731 – 1769. Buchdruck und Heiligenverehrung im Erzbistum Achrida, Wien/Köln.
- Peyfuss, Max D., 2003: Aromanian landlords in the Banat around 1800. In: *Revista istorică* 14, 59 – 82.
- Piccione, Rosa Maria, 2021: Greek Books in Renaissance Venice: Methodological Approaches and Research Perspectives, in: dies. (Hrsg.), *Greeks, Books and Libraries in Renaissance Venice*, Berlin/Boston, 1 – 12.
- Pichlkastner, Sarah, 2015: Insassen, Personal und innere Organisation des Wiener Bürgerspitals in der Frühen Neuzeit. Eine Projektskizze, in: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, 123/1, 117 – 132.
- Piersching, Nicole, 2012: Von Menschenfängern und Menschenfischern. Sklaverei und Loskauf im Kirchenstaat des 16.–18. Jahrhunderts (Sklaverei – Knechtschaft – Zwangsarbeit, 10), Hildesheim u. a.
- Pietsch, Andreas/Stollberg-Rilinger, Barbara (Hrsg.), 2013: *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit*, Gütersloh.
- Pippidi, Andrei, 2000: Doua portrete romanesti in Malta, in: *Studii si Materiale de Istorie Medie*, 18, 173 – 188.
- Pissis, Nikolas, 2014: Apokalyptik und Zeitwahrnehmung in griechischen Texten der osmanischen Zeit, in: Helmedach, Andreas/Koller, Markus/Petrovszky, Konrad/Rohdewald, Stefan (Hrsg.), *Das osmanische Europa. Methoden und Perspektiven der Frühneuzeitforschung zu Südosteuropa*, Leipzig, 463 – 486.
- Pissis, Nikolas, 2018: Ο Σεραφεΐμ ο Μυτιληναίος ως πικαρικός ήρωας, in: noch unveröffentlichte, geheime Festschrift (i. V.).
- Pissis, Nikolas, 2020: *Russland in den politischen Vorstellungen der griechischen Kulturwelt (1645 – 1725)*, Göttingen.

- Pissis, Nikolaos, 2021: Zacharias Gerganos in Wittenberg: New Findings and Considerations, in: Pechlivanos, Miltos/ders./Sarris, Kostas (Hrsg.), *Confessionalization and/as Knowledge Transfer in the Greek Orthodox Church*, Wiesbaden 47–77.
- Pizzorusso, Giovanni/Girard, Aurélien, 2018: The Maronite College in Early Modern Rome: Between the Ottoman Empire and the Republic of Letters, in: Chambers, Liam/O'Connor Thomas (Hrsg.), *College Communities Abroad: Education, Migration and Catholicism in Early Modern Europe*, Manchester, 174–196.
- Plöchl, Wilibald M., 1983: Die Wiener Orthodoxen Griechen. Eine Studie zur Rechts- und Kirchengeschichte der Kirchengemeinden zum Hl. Georg und zur Hl. Dreifaltigkeit und zur Errichtung der Metropolis von Austria, Wien.
- Ploumidis, G., 1971: Gli scolari greci dello Studio di Padova, in: *Quaderni per la storia dell'Università di Padova* 4, 127–141.
- Ploumidis, G., 1972: Gli scolari „oltramaroni“ a Padova nei secoli XVI e XVII, in: *Revue des Études Sud-Est-Européennes* 10, 257–270.
- Po-chia Hsia, Ronny, 2016: *A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci 1552–1610*, Oxford.
- Podczek, Otto, 1958: Die Arbeit am Alten Testament in Halle zur Zeit des Pietismus. Das *Collegium Orientale theologicum* A. H. Franckes, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift. Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe*, 7/5, Halle, 1059–1078.
- Podskalsky, Gerhard, 1988: Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens, München.
- Podskalsky, Gerhard, 2003: Die Deutschlandreise des Metrophanes Kritopoulos (1624–1627) im Rahmen der deutsch-griechischen Beziehungen im 17. Jahrhundert, in: Konstantinou, Evangelos (Hrsg.), *Nürnberg und das Griechentum. Geschichte und Gegenwart (Philhellenische Studien Studien, 9)*, Frankfurt a. M., 93–106.
- Polioudakis, Georgios, 2008: Die Übersetzung deutscher Literatur ins Neugriechische vor der Griechischen Revolution von 1821, Frankfurt a. M.
- Politis, Alexis, 2000: Το μυθολογικό κενό. Δοκιμία και σχόλια για την ιστορία, τη φιλολογία την ανθρωπολογία και άλλα, Athen, 25–39.
- Polyviou, Miltiadis, 1999: Το καθολικό της μονής Ξηροποτάμου. Σχεδιασμός και κατασκευή στη ναοδομία του 18^{ου} αιώνα, Athen.
- Pott, Andreas/Rass, Christoph/Wolff, Franck (Hrsg.): *Was ist ein Migrationsregime? What is a Migration Regime?*, Wiesbaden.
- Priesching, Nicole, 2012: Von Menschenfängern und Menschenfischern. Sklaverei und Loskauf im Kirchenstaat des 16.–18. Jahrhunderts (Sklaverei – Knechtschaft – Zwangsarbeit, 10), Hildesheim u. a.
- Psimmenos, N. K., 1982: Η Έπιτετμημένη Έπαρίθμησις του Δημητρίου Προκοπίου ως πηγή γνώσης της νεοελληνικής φιλοσοφίας, in: *Ipreiotika Xronika* 24, 204–224.
- Pyrges, Alexander, 2015: Das Kolonialprojekt EbenEzer. Formen und Mechanismen protestantischer Expansion in der atlantischen Welt des 18. Jahrhunderts (Transatlantische Historische Studien, 53), Stuttgart.
- Quakatz, Manja, 2014: „... denen Sklaven gleich gehalten werden“. Muslimisch-osmanische Kriegsgefangene im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation (1683–1699), in: *WerkstattGeschichte* 66/67, 97–118.
- Raffel, Eva/Kellermann, Mechthild, 2016: Futhark, Ge'ez und andere Rätsel – Das Stammbuch des Äthiopisten Hiob Ludolf, in: *Studia Neophilologica*, 88/2, 190–204.

- Ransmayr, Anna, 2018: Untertanen des Sultans oder des Kaisers. Struktur und Organisationsformen der beiden Wiener griechischen Gemeinden von den Anfängen im 18. Jahrhundert bis 1918, Göttingen.
- Rapp, Claudia, 2016: *Brother-Making in Late Antiquity and Byzantium. Monks, Laymen and Christian Ritual*, Oxford.
- Rapp, Claudia, 2017: Zwangsmigration in Byzanz: Kurzer Überblick mit einer Fallstudie aus dem 11. Jahrhundert, in: Ertl, Thomas (Hrsg.), *Erzwungene Exile. Umsiedlung und Vertreibung in der Vormoderne (500 bis 1850)*, Frankfurt a. M., 59 – 79.
- Rassl, Hermann, 1981: *Des Herrn Wort bleibt in Ewigkeit. 200 Jahre Evangelische Gemeinde A.B. Wien*, Wien.
- Rebitsch, Robert, 2012: Kosovo 1689/90 und der serbische Exodus, in: Taddei, Elena/Müller, Michael/Rebitsch, Robert (Hrsg.), *Migration und Reisen. Mobilität in der Neuzeit (Innsbrucker Historische Studien 28)*, Innsbruck/Wien/Bozen, 297 – 308.
- Reinalter, Helmut (Hrsg.), 2008: *Josephinismus als aufgeklärter Absolutismus*, Wien/Köln/Weimar.
- Reinalter, Helmut, 2011: *Joseph II. Reformator auf dem Kaiserthron*, München.
- Ressel, Magnus, 2010: The North-European Way of Ransoming. Explorations into an unknown dimension of the Early Modern Welfare State, in: *Historical Social Research, Special Issue „The Production of Human Security“* 35/4 (2010), 125 – 147.
- Ressel, Magnus, 2012: *Zwischen Sklavenkassen und Türkenpässen. Nordeuropa und die Barbaresken in der Frühen Neuzeit*, Berlin/New York.
- Ressel, Magnus, 2021: *Protestantische Händlernetze im langen 18. Jahrhundert. Die deutschen Kaufmannsgruppierungen und ihre Korporationen in Venedig und Livorno von 1648 bis 1806*, Göttingen.
- Rhoby, Andrea, 2005: The ‚Friendship‘ between Martin Crusius and Theodosios Zygomalas: A Study of their Correspondence, in: *Medievo greco. Rivista di storia e filologia bizantina* 5 (2005), 249 – 267.
- Rhoby, Andreas, 2012: Byzanz und „Österreich“ im 12./13. Jahrhundert: Mythos und Realität, in: Speer, Andreas/Steinkrüger, Philipp (Hrsg.), *Knotenpunkt Byzanz. Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen*, Berlin/Boston, 589 – 610.
- Richwien, Gerhard, 1999: „Des Herrn Postmeisters Kunstpalast“. Das Portal des „Riesenhauses“ in Halle/Saale – Betrachtungen zur Ikonographie eines Monuments der Aufklärung, in: Donert, Erich (Hrsg.), *Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlhpfordt*, Bd 5: *Aufklärung in Europa*, Köln/Weimar/Wien, 199 – 219.
- Rippel, Hermann, 1986: Die holländische Gesandtschaftskapelle als Vorgängerin der reformierten Gemeinde in Wien, in: Karner, Peter (Hrsg.), *Die evangelische Gemeinde H.B. in Wien*, Jubiläumsschrift, Wien, 27 – 45.
- Ritter, Eugène, 1896: *La Famille et la jeunesse de J. J. Rousseau*, Paris.
- Roeck, Bernd, 1991: *Als wollt die Welt schier brechen. Eine Stadt im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges*, München.
- Roeck, Bernd, 1993: *Außenseiter, Randgruppen, Minderheiten, Fremde im Deutschland der frühen Neuzeit*, Göttingen.
- Röder, Brendan, 2022: Sinnesräume im Ausnahmezustand. Sensorische Wahrnehmung und Raumnutzung im frühneuzeitlichen Stadtbrand, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 2, 12 – 34.
- Röder, Brendan, 2023: *Cutting Bodies, Reaping Souls: Catholic Medical Missionaries between Rome and East Africa around 1700*, in: *Social History of Medicine* 20/20, 1 – 21.

- Römer, Claudia, 2018: Meninski's Grammar Simplified: Thomas von Chabert's Manual *Kurze Anleitung zur Erlernung der türkischen Sprache für Militär Personen*, Vienna 1789, Berlin.
- Rogel, Carole, 1977: The Wandering Monk and the Balkan National Awakening, in: Haddad, William/Ochsenwald, William (Hrsg.), *Nationalism in a Non-National State. The Dissolution of the Ottoman Empire*, Columbus.
- Rothman, E. Natalie, 2014: *Brokering Empire. Trans-Imperial Subjects between Venice and Istanbul*, Ithaca/London.
- Rudolph, Harriet, 2005: Türkische Gesandtschaften ins Reich am Beginn der Neuzeit – Herrschaftsinszenierung, Fremdheitserfahrung und Erinnerungskultur. Die Gesandtschaft des Ibrahim Bey von 1562, in: Kurz, Marlene/Scheutz, Martin/Vocelka, Karl/Winkelbauer, Thomas (Hrsg.), *Das Osmanische Reich und die Habsburger Monarchie in der Neuzeit*, (MIÖG, 48), Wien, 295 – 314.
- Ruhland, Thomas, 2018: Pietistische Konkurrenz und Naturgeschichte – Die Südindienmission der Herrnhuter Brüdergemeine und die Dänisch-Hallesche Mission (1755 – 1802) (Beiheft der *Unitas Fratrum*, 31), Herrnhut.
- Ruiu, Adina, 2014: Conflicting Visions of the Jesuit Missions to the Ottoman Empire, 1609 – 1628, in: *Journal of Jesuit Studies* 1, 260 – 280.
- Runciman, Steven, 1970: *Das Patriarchat von Konstantinopel*, München.
- Russel, Norman, 2013: From the 'Shield of Orthodoxy' to the 'Tome of Joy': The Anti-Western Stance of Dositheos of Jerusalem (1641 – 1707), in: Demacopoulos, G. E./Papanicolaou, A. (Hrsg.), *Orthodox Constructions of the West*, New York, 71 – 82.
- Rymatzi, Christoph, 2004: *Hallischer Pietismus und Judenmission: Johann Heinrich Callenbergs Institutum Judaicum und dessen Freundeskreis (1728 – 1736)*, Tübingen.
- Rymatzi, Christoph, 2018: Der Freundeskreis des *Institutum Judaicum* und der Hallenser Judenmission in Thüringen (1728 – 1742), in: Albrecht, Birkner, Veronika/Schunka, Alexander (Hrsg.), *Pietismus in Thüringen – Pietismus aus Thüringen. Religiöse Reform im Mitteldeutschland des 17. und 18. Jahrhunderts* (Gothaer Forschungen zur Frühen Neuzeit 13), Stuttgart, 265 – 287.
- Sainty, Guy Stair, 2018: *The Constantin Order of Saint George*, Madrid.
- Santus, Cesare, 2017: Tra la chiesa di Sant'Atanasio e il Sant'Uffizio: note sulla presenza greca a Roma in età moderna, in: Molnár, Antal/Pizzorusso, Giovanni/Sanfilippo, Matteo (Hrsg.), *Chiese e nationes a Roma: dalla Scandinavia ai Balcani. Secoli XV-XVIII*, Rom, 193 – 223.
- Santus, Cesare, 2019: L'accoglienza e il controllo dei pellegrini orientali a Roma. L'ospizio armeno di Santa Maria Egiziaca, in: *MEFRM* 131/32, 447 – 459.
- Santus, Cesare, 2020a: Wandering Lives. Eastern Christian Pilgrims, Alms-Collectors and „Refugees“ in Early Modern Rome, in: Wainwright, Matthew Coneys/Michelson, Emily (eds.), *A Companion to Religious Minorities in Early Modern Rome*, Leiden, 237 – 271.
- Santus, Cesare, 2020b: Conflicting Views: Catholic Missionaries in Ottoman Cities between Accommodation and Latinization, in: Amsler, Nadine/Badea, Andrea/Heyberger, Bernard/Windler, Christian (Hrsg.), *Catholic Missionaries in Early Modern Asia: Patterns and Localization*, New York, 96 – 109.
- Santus, Cesare, 2021: The Great Imposture. Eastern Christian Rogues and Counterfeiters in Rome, c. 17th-19th century, in: Zwierlein, Cornel (Hrsg.), *The Power of the Dispersed – Early Modern Global Travelers beyond Integration* (Intersections, 77), Leiden, 98 – 130.
- Saracino, Stefano, 2016: Witwen als Stifterinnen in den Wiener griechischen Gemeinden während des 19. Jahrhunderts, in: *Archiv für Kulturgeschichte*, 98/2, 316 – 357.

- Saracino, Stefano, 2017: „Aatholic“ Foundations: The Emergence of Charitable Endowments in the Greek Orthodox and Protestant Communities of Vienna (18th century), in: Soursos, Nathalie P./ Saracino, Stefano/ Stassinopoulou, Maria A. (Hrsg.): *Imperial Subjects and Social Commitment: An Endowment History between the Ottoman and the Habsburg Empire from 1750 to 1918* (Special Issue von *Endowment Studies*, 1/2), Leiden, 224 – 257.
- Saracino, Stefano, 2018a: Griechisch-Orthodoxe Bruderschaften in der Habsburger Monarchie: Multifunktionale Dienstleister und karitative Akteure, in: Lobenwein, Elisabeth/Scheutz, Martin/ Weiß Alfred Stefan (Hrsg.), *Multifunktionale Dienstleister. Frühneuzeitliche Bruderschaften in Zentraleuropa* (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 70), Wien, 493 – 512.
- Saracino, Stefano, 2018b: Charity from Afar: The Ioannina Foundations of the Greek Communities of Vienna (1769 – 1941), in: *The Historical Review/La Revue Historique* 15 (2018), 271 – 304.
- Saracino, Stefano, 2019a: Griechisch-orthodoxe Almosenfahrer im Heiligen Römischen Reich und ihre wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung (1650 – 1750), in: Friedrich, Markus/Schilling, Jacob (Hrsg.), *Praktiken frühneuzeitlicher Historiographie* (Cultures and Practices of Knowledge in History 2), Berlin/Boston, 141 – 172.
- Saracino, Stefano, 2019b: Leon Allatios' Entführung der *Bibliotheca Palatina* und weitere Selbstzeugnisse von Griechen über den Dreißigjährigen Krieg. Narrativen des Krieges und deren wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung, in: Seelbach, Sabine/Seelbach, Ulrich (Hrsg.), *Der Dreißigjährige Krieg. Ereignis und Narration* (Daphnes 47), 158 – 189.
- Saracino, Stefano, 2019c: Das Engagement griechisch-orthodoxer Almosenfahrer im Alten Reich für die Sklavenbefreiung: Hochmobile Akteure und ihre Verankerung in der frühneuzeitlichen „Kriegsökonomie“, in: *Frühneuzeit-Info* 30, 133 – 148.
- Saracino, Stefano, 2020: Wissen über und Gefühle für die Gottesmutter: Der Marienkult griechisch-orthodoxer Migranten und die Konfessionen im Heiligen Römischen Reich, in: Jahn, Bernhard/Schindler, Claudia (Hrsg.), *Maria in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit*, Berlin u. a., 125 – 155.
- Saracino, Stefano/Makridis, Vasilios N., 2021: Die Aufnahme des Alexandros Mavrokordatos ex Aporrion in die *Academia Naturae Curiosorum* (1689): Die Quellen aus dem Archiv der *Leopoldina*, in: *Eranistis* 30, 33 – 114.
- Saracino, Stefano, 2021b: The *Album Amicorum* of the Athonite Monk Theoklitos Polyeidis and the Agency of perambulating Greek Almscollectors in the Holy Roman Empire, in: Zwielerin, Cornel (Hrsg.), *The Power of the Dispersed – Early Modern Global Travelers beyond Integration* (Intersections, 77), Leiden, 62 – 97.
- Saracino, Stefano, 2021c: Greek Orthodox Alms Collectors from the Ottoman Empire in the Holy Roman Empire: Extreme Mobility and Confessionalized Communication, in: Pechlivanos, Miltos/Pissis, Nikolas/Sarris, Kostas (Hrsg.), *Confessionalization and/as Knowledge Transfer in the Greek Orthodox Church*, Wiesbaden, 79 – 108.
- Saracino, Stefano, 2021d: Leibniz und die Suche nach Fakten über den „calvinistischen“ Patriarchen Kyrillos Loukaris im Alten Reich, in: Beiderbeck, Friedrich/Gantet, Claire (Hrsg.), *Wissenskulturen in der Leibniz-Zeit. Konzepte – Praktiken – Vermittlung* (Cultures and Practices of Knowledge in History, 9), Berlin/Boston, 115 – 141.
- Saracino, Stefano, 2022: Accessing the Bodies and Souls of the Greeks with Medicine and Music: A Comparison of Jesuit and Pietist Missionary Practices in the Ottomann Empire, in: Friedrich, Markus/Zaunstöck, Holger (Hrsg.), *Jesuit and Pietist Missions in the Eigtheenth Century. Cross-confessional Perspectives* (Hallesche Forschungen 62), Halle, 77 – 103.

- Sarris, Kostas, 2021: ‚come una tavola ad uno che si annega in mare‘: The Transfer(s) of a Jesuit Catechism to the Edges of the Greek Confessional Seas, in: Pechlivanos, Miltos/Pissis, Nikolas/ders. (Hrsg.), *Confessionalization and/as Knowledge Transfer in the Greek Orthodox Church*, Wiesbaden, 131 – 190.
- Sathas, Konstantinos, 1868: *Νεοελληνική Φιλολογία. Βιβλιογραφία των εν τοις γράμμασι διαλαμπάντων Ελλήνων, από της καταλύσεως της βυζαντινής αυτοκρατορίας μέχρι της ελληνικής εθνεγερσίας (1453 – 1821)*, Athen.
- Sathas, K., 1885/1993: *Έλληνες στρατιώται εν τη Δύσει και αναγέννησις της ελληνικής τακτικής*, Reprint der Ausgabe 1885, eingel. von N. Karapidakis und Chr. Maltezos, Athen.
- Scheller, Benjamin, 2004: *Memoria an der Zeitenwende. Die Stiftungen Jakob Fuggers des Reichen vor und während der Reformation (ca. 1505 – 1555) (Stiftungsgeschichten 3)*, Berlin.
- Scheutz, Martin, 2009: *Legalität und unterdrückte Religionsausübung. Niederleger, Reichshofräte, Gesandte und Legationsprediger. Protestantisches Leben in der Haupt- und Residenzstadt Wien im 17. und 18. Jahrhundert*, in: Leeb, Rudolf/Scheutz, Martin/Weigl, Dietmar (Hrsg.), *Geheimprotestantismus und evangelische Kirchen in der Habsburgermonarchie und im Erzstift Salzburg (17./18. Jahrhundert)*, Wien/München, 209 – 236.
- Scheutz, Martin, 2011: *Injurien, Rebellion und doch auch das feucht-fröhliche Vorzimmer der Macht. Wirtshäuser als Orte der Kommunikation in der Frühen Neuzeit*, in: Becker, Irmgard Christa (Hrsg.), *Die Stadt als Kommunikationsraum. Reden, Schreiben und Schauen in Großstädten des Mittelalters und der Neuzeit*, Ostfildern, 159 – 190.
- Scheutz, Martin, 2012: *Ein „Lutheraner“ auf dem Habsburgerthron. Die josephinischen Reformen und die Klösteraufhebungen in der Habsburgermonarchie*, in: *MIÖG* 120, 321 – 338.
- Scheutz, Martin, 2018: *Frühneuzeitliche Bruderschaften im Bereich des heutigen Österreich. Ein Forschungsüberblick*, in: Lobenwein, Elisabeth/ders./Weiß Alfred Stefan (Hrsg.), *Multifunktionale Dienstleister. Frühneuzeitliche Bruderschaften in Zentraleuropa (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 70)*, Wien, 29 – 65.
- Scheutz, Martin/Weiß, Alfred Stefan (Hrsg.), 2015: *Spital als Lebensform. Österreichische Spitalordnungen und Spitalinstruktionen der Neuzeit*, Wien/Köln/Weimar, 31 – 79.
- Schilling, Heinz, 2002: *Das Alte Reich. Ein teilmodernisiertes System als Ergebnis der partiellen Anpassung an die frühmoderne Staatsbildung in den Territorien und den europäischen Nachbarländern*, in: Schnettger, Matthias (Hrsg.), *Imperium Romanum – Irregulare Corpus – Teutscher Reichs-Staat. Das Alte Reich im Verständnis der Zeitgenossen und der Historiographie*, Mainz, 279 – 291.
- Schindling, Anton, 2001: *Kaiser, Reich und Reichsverfassung 1648 – 1806. Das Neue Bild vom Alten Reich*, in: Asbach, Olaf/Malettke, Klaus/Externbrink, Sven (Hrsg.), *Altes Reich, Frankreich und Europa. Politische, philosophische und historische Aspekte des französischen Deutschlandbildes im 17. und 18. Jahrhundert (Historische Forschungen, 70)*, Berlin, 25 – 54.
- Schirlbauer, Anna, 2004: *Verloren im Bürgerspitalzinshaus? Versuch einer Rekonstruktion des legendären Wiener Gebäudekomplexes*, in: *Wiener Geschichtsblätter*, 59, 324 – 337.
- Schmidtbauer, Peter, 1980: *Zur Familienstruktur der Griechen in Wien*, in: *Wiener Geschichtsblätter*, 35/3, 150 – 160.
- Schmidt-Haberkamp, Barbara (Hrsg.), 2011: *Europa und die Türkei im 18. Jahrhundert / Europe and Turkey in the 18th Century*, Göttingen.
- Schneider, Gabriele, 2010: *Zu den Anfängen der staatlichen Stiftungsaufsicht in Österreich*, in: Olechowski, Thomas/Neschwara, Christian/Lengauer, Alina (Hrsg.), *Grundlagen der österreichischen Rechtskultur. Festschrift für Werner Ogris zum 75. Geburtstag*, Wien, 459 – 476.

- Schneider, Gabriele, 2017: The Legal Framework for Foundations in the Habsburg Monarchy from 1750 – 1918, in: Soursos, Nathalie P./Saracino, Stefano/ Stassinopoulou, Maria A. (Hrsg.): *Imperial Subjects and Social Commitment: An Endowment History between the Ottoman and the Habsburg Empire from 1750 to 1918* (Special Issue von *Endowment Studies*, 1/2), Leiden, 154 – 172.
- Schnettger, Matthias, 2008: Ist Wien eine Messe wert? Protestantische Funktionseliten am Kaiserhof im 17. und 18. Jahrhundert, in: Roll, Christine/Pohle, Frank/Myrczek, Matthias (Hrsg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen. Bilanz und Perspektiven der Frühneuzeitforschung*, Wien/Köln/Weimar, 599 – 634.
- Schorn-Schütte, Luise, 2009: *Geschichte Europas in der Frühen Neuzeit: Studienhandbuch, 1500 – 1789*, Paderborn u. a.
- Schröder-Kahnt, Anne, 2018: Heinrich Wilhelm Ludolfs Reise in den Orient, in: dies./Veltmann, Claus (Hrsg.), *Durch die Welt im Auftrag des Herrn. Reisen von Pietisten im 18. Jahrhundert* (Kataloge der Franckeschen Stiftungen 35), Halle, 161 – 173.
- Schuckelt, Holger, 2010: *Die Türkische Cammer – Sammlung orientalischer Kunst in der kurfürstlich-sächsischen Rüstkammer Dresden*, hrsg. v. d. Staatlichen Kunstsammlung Dresden, Dresden.
- Schultheiß, Ernst-Friedrich, 2004: Alexander Helladius als Student an der Nürnbergischen Universität Altdorf (1709 – 1714), in: *Mitteilungen Arbeitsgemeinschaft für Heimatpflege und Heimatforschung in den Landkreisen Erlangen, Hersburck, Lauf und Nürnberg*, 53/1, 782 – 802.
- Schultze-Galléra, Siegm, 1920: *Topographie oder Häuser- und Straßen-Geschichte der Stadt Halle a. d. Saale, Bd. 1: Altstadt, Halle/Saale*.
- Schulze, Winfried, 1978: *Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert. Studien zu den politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen einer äußeren Bedrohung*, München.
- Schumann, Sabine, 1974: *Die „nationes“ an den Universitäten Prag, Leipzig und Wien. Ein Beitrag zur älteren Universitätsgeschichte*, Berlin (Dissertationsschrift).
- Schunka, Alexander, 2006: *Gäste, die bleiben. Zuwanderer in Kursachsen und der Oberlausitz im 17. und frühen 18. Jahrhundert (Pluralisierung & Autorität, 7)*, Münster.
- Schunka, Alexander, 2009: *Konfession und Migrationsregime in der Frühen Neuzeit*, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 35/1, 28 – 63.
- Schunka, Alexander, 2014: *Normsetzung und Normverletzung in Einwanderungsgesellschaften der Frühen Neuzeit*, in: Krauss, Karl Peter (Hrsg.), *Normsetzung und Normverletzung. Alltägliche Lebenswelten im Königreich Ungarn des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, 29 – 55.
- Schunka, Alexander, 2014b: „An England ist uns viel gelegen“. Heinrich Wilhelm Ludolf (1655 – 1712) als Wanderer zwischen den Welten, in: Zaunstöck, Holger/Gestrich, Andreas/Müller-Bahlke, Thomas (Hrsg.), *London und das Hallesche Waisenhaus. Eine Kommunikationsgeschichte im 18. Jahrhundert* (Hallesche Forschungen 39), Halle, 65 – 86.
- Schunka, Alexander, 2017: *In usum Angliae: Engländer, englische Sprache und Englischunterricht an den Glauchaschen Anstalten im frühen 18. Jahrhundert*, in: Häberlein, Mark/Zaunstöck, Holger (Hrsg.), *Halle als Zentrum der Mehrsprachigkeit im langen 18. Jahrhundert* (Hallesche Forschungen, 47), Halle, 139 – 155.
- Schunka, Alexander, 2019: *Ein neuer Blick nach Westen. Deutsche Protestanten und Großbritannien (1688 – 1740)*, Wiesbaden.
- Schütz, Alfred, 1972: *Der Fremde*, in: *Gesammelte Aufsätze II: Studien zur soziologischen Theorie*, hrsg. v. Arvid Brodersen, Den Haag, 53 – 69.
- Schwinges, Christoph, 1993: *Der Student in der Universität*, in: Rüegg, W. (Hrsg.), *Geschichte der Universität in Europa, Bd. 1*, München, 181 – 223.

- Seirinidou, Vaso, 1997: Griechen in Wien im 18. und frühen 19. Jahrhundert. Soziale Identität im Alltag, in: *Das Achtzehnte Jahrhundert und Österreich* 12, 7–28.
- Seirinidou, Vaso, 2007: „Griechischer Handelsmann“. Anatomizing a Collective Subject, in: Kröll, Herbert (Hrsg.), *Austrian-Greek Encounters over the Centuries. History – Diplomacy – Politics – Arts – Economics*, Innsbruck, 129–138.
- Seirinidou, Vaso, 2011: *Έλληνες στην Βιέννη (18ος – μέσα 19ος αιώνας)*, Athen.
- Seirinidou, Vaso, 2013: Το εργαστήριο του Λόγιου. Αναγνώσεις, λόγια παραγωγή και επικοινωνία στην εποχή του διαφωτισμού μέσα από την ιστορία της βιβλιοθήκης του Δημητρίου Ν. Δάρβαρη (1757–1823), Athen.
- Seybold, Christian Friedrich, 1910: Der gelehrte Syrer Carolus Dadichi († 1734 in London), Nachfolger Salomo Negri's († 1729), in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 64, 591–601.
- Shapin, Steven, 1994: *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago/London.
- Shefer-Mossensohn, Miri, 2009: *Ottoman Medicine. Healing and Medical Institutions, 1500–1700*, New York.
- Shore, Paul J., 2012: *Narratives of Adversity. Jesuits on the Eastern Peripheries of the Habsburg Realms (1640–1773)*, Budapest.
- Siebenhüner, Kim, 1999: Zechen, Zücken, Lärmen: Studenten vor dem Freiburger Universitätsgericht, 1561–1577, Freiburg.
- Siebenhüner, Kim, 2015: Things that Matter: Zur Geschichte der materiellen Kultur in der Frühneuezeitforschung, in: *ZfH* 42/3, 373–409.
- Siebenhüner, Kim, 2017: Die Mobilität der Dinge. Ansätze zur Konzeptualisierung für die Frühneuezeitforschung, in: Cremer, Annette Caroline/Mulsow, Martin (Hrsg.), *Objekte als Quellen der historischen Kulturwissenschaften. Stand und Perspektiven der Forschung*, Köln/Weimar/Wien, 35–46.
- Singer, Amy, 2002: *Constructing Ottoman Beneficence. An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem*, Albany, NY.
- Slijepčević, Doko, 1979: Nenadović, Pavle, in: Bernath, Mathias/Schroeder, Felix von (Hrsg.), *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*, Bd. 3, München, 411–413.
- Smidt, Wolbert, 2006: Abba Gorgoryos – ein integerer und ernsthafter Mann. Der Besuch eines äthiopischen Gelehrten in Thüringen 1652, in: Volker-Saad, Kerstin/Greve, Anna (Hrsg.), *Äthiopien und Deutschland. Sehnsucht nach der Ferne*, Berlin, 48–57.
- Smidt, Wolbert, 2010: Wansleben, Michael, in: *Encyclopaedia Aethiopica*, Wiesbaden, 1132–1134.
- Smolinsky, Heribert, 1995: Ehespiegel im Konfessionalisierungsprozess, in: Reinhard, Wolfgang/Schilling, Heinz (Hrsg.), *Die katholische Konfessionalisierung (Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte, 1993)*, Münster, 311–331.
- Soursos, Nathalie P., 2017: Die Bettenstiftungen der Wiener Griechen im 18. und 19. Jahrhundert, in: *Virus. Beiträge zur Sozialgeschichte der Medizin* 14, 169–191.
- Soursos, Nathalie P./Saracino, Stefano/Stassinopoulou, Maria A. (Hrsg.), *Imperial Subjects and Social Commitment: An Endowment History between the Ottoman and the Habsburg Empire from 1750 to 1918 (Special Issue von Endowment Studies, 1/2)*, Leiden.
- Speake, Graham, 2002: *Mount Athos. Renewal in Paradise*, New Haven/London.
- Stäehelin, Ernst, 1942: Die Reise des griechischen Theologen Metrophanes Kritopoulos durch die Schweiz im Jahre 1627, in: *Zeitschrift für Schweizerische Geschichte* 22, 508–528.

- Staikos, Konstantinos Sp., 1995: Die in Wien gedruckten griechischen Bücher 1749–1800/Τα τυπομένα στη Βιέννη ελληνικά βιβλία 1749–1800, *Palaios Psychiko*.
- Stassinopoulou, Maria, 1989: Ειδήσεις για το ελληνικό βιβλίο στο γερμανόφωνο περιοδικό τύπο του 19^{ου} αιώνα, in: *Mnimon* 12, 117–148.
- Stassinopoulou, Maria A., 2005: Βαλκανική πολυγλωσσία στην αυτοκρατορία των Αψβούργων τον 18ο και 19ο αιώνα. Ενα γοητευτικό φαινόμενο και οι δυσκολίες των εθνικών ιστοριογραφιών, in: Chatziioannou, Maria Christina/dies. (Hrsg.), *Διασπορά – Δυκτία – Διαφωτισμός (τετράδια εργασίας 28)*, Athen, 17–32.
- Stassinopoulou, Maria A., 2011: Habe nun Philologie studiert, und dann? Philologische Karrieren und Diaspora-Schulen am Beispiel des Eugen Zomarides, in: *Festschrift zum 25jährigen Jubiläum der Bischofsweihe und 20jährigen Jubiläum Metropolit von Austria und Exarch von Ungarn und Mitteleuropa Dr. Michael Staikos*, Athen/Wien, 787–794.
- Stassinopoulou, Maria A., 2012: Trading Places: Cultural Transfer Trajectories among Southeast European Migrants in the Habsburg Empire, in: Heppner, Harald/Posch, Eva (Hrsg.), *Encounters in Europe's Southeast. The Habsburg Empire and the Orthodox World in the Eighteenth and Nineteenth Century*, Bochum, 163–174.
- Stassinopoulou, Maria A., 2015: Der Mysteriensekretär und die Silberabgabe. Eine Miszelle zu Thomas Chabert (1766–1841) als Griechisch-Deutsch Übersetzer, in: Csire, Márta/Erlinghagen, Erika/Gáti, Zsuzsa/Pesti, Brigitta/Müller-Funk, Wolfgang (Hrsg.), *Ein Land mit Eigenschaften: Sprache, Literatur und Kultur in Ungarn in transnationalen Kontexten. Zentraleuropäische Studien für Andrea Seidler*, Wien, 89–94.
- Stassinopoulou, Maria A., 2015b: Wohin mit den neuen Griechen? Fachareale der Neogräzistik in Wien, in: Fröschl, Karl Anton u. a. (Hrsg.), *Reflexive Innenansichten aus der Universität (650 Jahre Universität Wien, Bd. 4)*, Wien, 587–594.
- Stassinopoulou, Maria A., 2016: Endowments as Instruments of Integration and Memory: The Panadi Building in Vienna, in: Katsiardi-Hering, Olga/dies. (Hrsg.), *Across the Danube: Southeastern Europeans and Their Travelling Identities (17th-19th centuries)*, Leiden, 171–190.
- Stassinopoulou, Maria A./Soursos, Nathalie/Saracino, Stefano, 2017: Imperial Subjects and Beneficence. Comparing Endowment Cultures from the 17th to the early 20th Century, in: Soursos, Nathalie P./Saracino, Stefano/ Stassinopoulou, Maria A. (Hrsg.): *Imperial Subjects and Social Commitment: An Endowment History between the Ottoman and the Habsburg Empire from 1750 to 1918 (Special Issue von Endowment Studies, 1/2)*, Leiden, 127–133.
- Stathi, Pinelopi, 1984: Τα κατάστιχα συλλογής έλεων του Παναγίου Τάφου, η μελέτη και η προβληματική τους, *Επιστημονικές Ανακοινώσεις* 22, 30.11.1979, Σύλλογος Έπιστημονικού Προσωπικού της Ακαδημίας Αθηνών, Athen, 125–129.
- Stathi, Pinelopi, 1999: Χρύσανθος Νοταράς Πατριάρχης Ίεροσολύμων: Πρόδρομος του Νεοελληνικού Διαφωτισμού, Athen.
- Stavroulaki, Eleni, 2001: Ο Άνθιμος Γαζής – 1758–1828, Athen (unveröffentlichte Dissertationsschrift); am 28. April 2019 online abgerufen: <http://thesis.ekt.gr/thesisBookReader/id/23176#page/102/mode/2up>.
- Steidl, Annemarie, 2003: Auf nach Wien! Die Mobilität des mitteleuropäischen Handwerks im 18. und 19. Jahrhundert am Beispiel der Haupt- und Residenzstadt, Wien.
- Steindorff, Ludiwig, 1994: Memoria in Altrußland. Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa, 38), Stuttgart.
- Steiner, Benjamin, 2008: Die Ordnung der Geschichte. Historische Tabellenwerke in der Frühen Neuzeit, Köln.

- Steiner, Stephan, 2014: Rückkehr unerwünscht. Deportationen in der Habsburgermonarchie der Frühen Neuzeit und ihr europäischer Kontext, Wien/Köln/Weimar.
- Steiner, Stephan, 2021: „Das Reich Gottes hier in Wien“. Evangelisches Leben in der Reichshauptstadt während der Regierungsjahre Kaiser Karls VI. (MIÖG, Ergänzungsbände, 65), Göttingen.
- Steppan, Christian, 2016: Akteure am fremden Hof: Politische Kommunikation und Repräsentation kaiserlicher Gesandter im Jahrzehnt des Wandels am Russischen Hof (1720 – 1730), Göttingen.
- Stoianovich, Trajan, 1960: The Conquering Balkan Orthodox Merchant, in: *The Journal of Economic History* 20/2, 234 – 313.
- Stollberg-Rilinger, Barbara, 2008: Des Kaisers alte Kleider. Verfassungsgeschichte und Symbolsprache des Alten Reichs, München.
- Stollberg-Rilinger, Barbara, 2017: Maria Theresia. Die Kaiserin in ihrer Zeit, München.
- Sträter, Udo, 2005: Der hallische Pietismus zwischen Utopie und Weltgestaltung, in: ders. (Hrsg.), *Interdisziplinäre Pietismusforschungen. Beiträge zum Ersten Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2001, Tübingen 2005*, 19 – 36
- Sträter, Udo, 2010: Aufbruch um 1700, in: Zaunstöck, Holger (Hrsg.), *Gebaute Utopien. Franckes Schulstadt in der Geschichte europäischer Stadtentwürfe (Kataloge der Franckeschen Stiftungen 25)*, Halle, 17 – 27.
- Struck, Bernhard: Reise und Kulturtransfer. Möglichkeiten und Grenzen eines Forschungskonzeptes, in: Stedman, Gesa/Zimmermann, Margarete (Hrsg.), *Höfe – Salons – Akademien. Kulturtransfer und Gender im Europa der Frühen Neuzeit*, Hildesheim u. a., 213 – 240.
- Suchier, Wolfram, 1919: C. R. Dadichi oder wie sich deutsche Orientalisten von einem Schwindler dämpfen ließen. Ein Kapitel aus der deutschen Gelehrtenrepublik der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, Halle.
- Suppé, Frank-Thomas, 2003: In Sachsen auf Heimatboden. Zur Geschichte der griechischen Gemeinde in Leipzig, in: Henrich, Günther S. (Hrsg.), *Evgenios Vulgaris und die Neugriechische Aufklärung in Leipzig*, Leipzig, 13 – 46.
- Tampaki, Anna, 2004: Δημήτριος Δάρβαρης: οι περι „ηθικής“ αντιλήψεις του, in: dies., *Περί νεοελληνικού διαφωτισμού*, Athen, 139 – 165.
- Tantner, Anton, 2007: Ordnung der Häuser, Beschreibung der Seelen. Hausnummerierung und Seelenkonskription in der Habsburgermonarchie, Wien.
- Tappe, E. D., 1954: The Greek College at Oxford, 1699 – 1705, in: *Oxoniansia* 19, 92 – 111. Wiederabgedruckt in: Doll, Peter M. (Hrsg.), *Anglicanism and Orthodoxy. 300 Years after the ‚Greek College‘ in Oxford*, Oxford u. a., 157 – 174.
- Teply, Karl, 1971: Türkentaufen in Graz (1683 – 1696), in: *Adler*, 23/3, 51 – 57.
- Teply, Karl, 1973: Vom Los osmanischer Gefangener aus dem Großen Türkenkrieg 1683 – 1699, in: *Südostforschungen* 32, 33 – 72.
- Teply, Karl, 1973b: Die erste armenische Kolonie in Wien, in: *Wiener Geschichtsblätter* 28, 105 – 119.
- Teply, Karl, 1976: Türkische Gesandtschaften nach Wien (1488 – 1792), in: *Österreich in Geschichte und Literatur* 20/1, 14 – 32
- Teply, Karl, 1983: Türkentaufen in Wien während des Großen Türkenkrieges 1683 – 1699, in: *Jahrbuch für Geschichte der Stadt Wien* 39, 57 – 84.
- Testa, Marie de/Gautier, Antoine, 2003: *Drogmans et diplomates européens auprès de la Porte ottomane*, Istanbul.
- Tetzner, Joachim, 1955: *H. W. Ludolf und Russland*, Berlin.
- Tewes, Götz-Rüdiger, 1993: Die Bursen der Kölner Artisten-Fakultät bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, Köln/Weimar/Wien.

- Tezcan, Hülya, 2004: Furs and skins owned by the Sultans, in: Faroqhi, Suraiya/Neumann, Christoph K. (Hrsg.), *Ottoman Costumes: From Textile to Identity*, Istanbul, 63–79.
- Thalhammer, Michaela Elisabeth, 2008: *Italienische Rauchfangkehrer in Wien im 18. und 19. Jahrhundert*, unveröffentlichte Diplomarbeit, Wien 2008; http://othes.univie.ac.at/1847/1/2008-10-20_0100020.pdf.
- Thiele, Andrea, 2018: Konkurrenz dies- und jenseits der Mauern: Das „Athenäum Salomoneum“ von Friedrich Madeweis – ein Parallelprojekt zum „Waisenhaus“ August Hermann Franckes in Halle, in: Geffarth, Renko/Meumann, Markus/Zaunstöck, Holger (Hrsg.), *Kampf um die Aufklärung? Institutionelle Konkurrenzen und intellektuelle Vielfalt im Halle des 18. Jahrhunderts*, Halle, 99–125.
- Thomas, John Philipp, 1987: *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*, Washington.
- Tiepolo, M. F./Tonetti, E. (Hrsg.), 2002: *I greci a Venezia*, Venedig.
- Tilly, Charles, 1978: Migration in Modern European History, in: McNeil, W. H./Adams, Ruth S. (Hrsg.), *Human Migration. Patterns and Policies*, Bloomington, 48–72.
- Tilly, Charles, 1990: Transplanted Networks, in: Yans-McLaughlin, Virginia (Hrsg.), *Immigration Reconsidered. History, Sociology, and Politics*, New York, 79–95.
- Tode, Sven, 2000: Städte im Dreißigjährigen Krieg 1618–1648, in: Knauer, Martin/ders. (Hrsg.), *Der Krieg vor den Toren. Hamburg im Dreißigjährigen Krieg*, Hamburg, 49–74.
- Toufexis, Panagiotis, 2006: *Das Alphabetum vulgaris linguae graecae des deutschen Humanisten Martin Crusius (1526–1607)*. Ein Beitrag zur Erforschung der mündlichen griechischen Sprache im 16. Jahrhundert, Köln.
- Trepp, Anne-Charlotte, 2010: Von der Missionierung der Seelen zur Erforschung der Natur. Die Dänisch-Hallesche Südindienmission im ausgehenden 18. Jahrhundert, in: *Geschichte und Gesellschaft* 36, 231–256.
- Tsakiris, Vasilios, 2009: *Die gedruckten griechischen Beichtbücher zur Zeit der Türkenherrschaft. Ihr kirchenpolitischer Entstehungszusammenhang und ihre Quellen (Arbeiten zur Kirchengeschichte 111)*, Berlin/New York.
- Tsakiris, Vasilios / Makrides, Vasilios N., 2015: Αντίστροφες Περιηγήσεις. Ο Γιάκομπ Έλσενερ και οι επαφές του με τους περιπλανώμενους Έλληνες ιερωμένους στη Δύση, in: Chatzipanagioti-Sangmeister, Julia (Hrsg.), *Ταξίδι, γραφή, αναπαράσταση. Μελέτες για την ταξιδιωτική γραμματεία του 18^{ου} αιώνα*, Iraklio, 157–204.
- Tsakona, Pitsa, 2015: Ταξίδι, φιλανθρωπία και ιδρύματα εκγλεισμού. Η περίπτωση του Τζων Χάουαρντ, in: Chatzipanagioti-Sangmeister, Ilia (Hrsg.), *Ταξίδι, γραφή, αναπαράσταση. Μελέτες για την ταξιδιωτική γραμματεία του 18^{ου} αιώνα*, Iraklio, 233–264.
- Tsampika-Lampitsi, Maria, 2021: Religious Feeling and the Construction of a Merchant's Identity in the Greek Trade Networks of the late 18th century in: Zwierlein, Cornel (Hrsg.), *The Power of the Dispersed – Early Modern Global Travelers beyond Integration (Intersections, 77)*, Leiden, 389–407.
- Tsirpanlis, Zacharias, 1975: Η „Σοσιετὰ τῶν Γραικῶν“ στὴν αὐτοκρατορία τῶν Ἀψβούργων, 1720, in: *Dodoni* 3, 151–170.
- Tsirpanlis, Zacharias, 1979: Οι Έλληνες φοιτητές στα ευρωπαϊκά πανεπιστήμια και η παρουσία τους στην πανεπιστημιακή ζωή της Νεότερης Ελλάδας, 1800–1850, in: *Πάρνασσος* 21, Athen, 321–346.
- Tsourka-Papastathi, Despina-Eirene, 1994: *Η Ελληνική εμπορική κομπανία του Σιμπιού. Οργάνωση και δίκαιο (1636–1848)*, Thessaloniki.

- Turczynski, Emanuel, 1959: Die deutsch-griechischen Kulturbeziehungen bis zur Berufung König Ottos (Südosteuropäische Arbeiten 48), München.
- Ulbrich, Claudia/Medick, Hans/Schaser, Angelika (Hrsg.), 2005: Selbstzeugnis und Person. Transkulturelle Perspektiven, Köln/Weimar/Wien.
- Unterholzer, Bernhard, 2011: Vampire im Habsburgerreich, Schlagzeilen in Preußen. Wie Mythen zu politischen Druckmitteln werden, in: Augustynowicz, Christoph/Reber, Ursula (Hrsg.), Vampirglaube und magia posthuma im Diskurs der Habsburgermonarchie, Wien/Berlin, 89–104.
- Ursinus, Michael, 1989: Zur Diskussion um „millet“ im Osmanischen Reich, in: Südost-Forschungen 48, 195–207.
- Varga, Janos J., 2007: Ransoming Ottoman Slaves from Munich (1688), in: Dávid, Géza/Foder, Pál (Hrsg.), Ransom Slavery Along the Ottoman Borders. Early Fifteenth – Early Eighteenth Centuries (The Ottoman Empire and its Heritage 37), Leiden/Boston, 169–181.
- Vasin, Goran/Ninković, Nenad/Radulović, Ifigenija, 2020: The Greeks under the Jurisdiction of the Archbishop of Karlovici in the Eighteenth Century, in: The Historical Review/La Revue Historique, 17, 161–180.
- Vatin, Nicolas, 2013: Les Patmiotes face à la piraterie entre le début du XVIIe siècle et la Guerre de Crète, in: Fuess, Albrecht/Heyberger, Bernard (Hrsg.), La frontière méditerranéenne du XVe au XVVe siècle, Turnhout, 199–214.
- Veltmann, Claus, 2018: „Arzneien in weit entlegenen Ländern zu vertreiben“: Die Medikamenten-Expedition der Franckeschen Stiftungen, in: Schröder-Kahnt, Anne/ders. (Hrsg.), Durch die Welt im Auftrag des Herrn. Reisen von Pietisten im 18. Jahrhundert (Kataloge der Franckeschen Stiftungen 35), Halle, 115–125.
- Verdenhalven, Fritz, 1998: Alte Maß- und Währungssysteme aus dem deutschen Sprachgebiet: Was Familien- und Lokalgeschichtsforscher suchen, Neustadt an der Aisch.
- Vlami, Despina, 2000: Το φιορίνι, το σιτάρι και η οδός του κήπου. Έλληνες έμποροι στο Λιβόρνο, 1750–1868, Athen.
- Voltmer, Rita, 2016: Das Wirtshaus – Erkundigungen an einem zentralen Ort der Hexenjagd, in: Nipperdey, Justus/Reinholdt, Katharina/Behringer, Wolfgang (Hrsg.), Essen und Trinken in der Europäischen Kulturgeschichte, Berlin, 180–198.
- Wagner, Alexander, 2006: Armenfürsorge in (Rechts-)Theorie und Rechtsordnungen der Frühen Neuzeit, in: Schmidt, Sebastian/Aspelmeier, Jens (Hrsg.), Norm und Praxis der Armenfürsorge in Spätmittelalter und früher Neuzeit, Stuttgart, 21–59.
- Walker, M., 1997: Der Salzburger Handel. Vertreibung und Errettung der Salzburger Protestanten im 18. Jahrhundert, Göttingen.
- Wallmann, Johannes, 2005: Der Pietismus. Ein Handbuch, Stuttgart.
- Walz, Rainer, 2005: Die Ansiedlung der Salzburger Emigranten in Ostpreußen, in: Militzer, Klaus (Hrsg.), Probleme der Migration und Integration im Preußenland vom Mittelalter bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts, Marburg, 105–140.
- Weinberger, Karl (Hrsg.), 1982: Evangelisch in Wien. 200 Jahre evangelische Gemeinden, Sonderausstellung des Historischen Museums der Stadt Wien, Wien.
- Weiss, Gillian Lee, 2011: Captives and Corsairs. France and Slavery in the Early Modern Mediterranean, Stanford.
- Wendebourg, Dorothea, 1986: Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 37), Göttingen.

- Wendehorst, Stephan (Hrsg.), 2015: Die Anatomie frühneuzeitlicher Imperien: Herrschaftsmanagement jenseits von Staat und Nation (bibliothek altes Reich, 5), München u. a.
- Wettinger, Godfrey, 2002: Slavery in the Islands of Malta and Gozo ca. 1000 – 1812, Malta.
- White, Joshua M., 2016: ‚It is not *Halal* to Raid Them‘: Piracy and Law in the Seventeenth-century Ottoman Mediterranean, in: Harlafti, Gelina/Dimitropoulos, Dimitris/Starkey, David (Hrsg.), Corsairs and Pirates in the Eastern Mediterranean, Fifteenth-Nineteenth Centuries, Athen, 83 – 100.
- White, Joshua M., 2018: Piracy and Law in the Ottoman Mediterranean, Stanford.
- Wilson, Renate 1998: Heinrich Wilhelm Ludolf, August Hermann Francke und der Eingang nach Rußland, in: Wallmann, Johannes/Sträter, Udo (Hrsg.), Halle und Osteuropa. Zur europäischen Ausstrahlung des hallischen Pietismus (Hallesche Forschungen, 1), Halle, 83 – 108.
- Wilson, Renate, 2000: Pious Traders in Medicine: A German Pharmaceutical Network in Eighteenth-century North America, University Park, Pa.
- Winkelbauer, Thomas, 2018: Bruderschaft und Wallfahrt im 17. und 18. Jahrhundert. Niederösterreichische, böhmische und mährische Beispiele für die enge Verbindung zweier Einrichtungen der katholischen Konfessionalisierung, in: Lobenwein, Elisabeth/Scheutz, Martin/Weiß, Alfred Stefan (Hrsg.), Multifunktionale Dienstleister. Frühneuzeitliche Bruderschaften in Zentraleuropa (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 70), Wien, 117 – 134.
- Winter, Eduard, 1953: Halle als Ausgangspunkt der deutschen Russlandkunde im 18. Jahrhundert, Berlin.
- Winter, Eduard, 1954: Die Pflege der west- und südslawischen Sprachen in Halle im 18. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte des bürgerlichen Nationwerdens der west- und südslawischen Völker, Berlin.
- Winter, Eduard, 1971: Barock, Absolutismus und Aufklärung in der Donaumonarchie, Wien.
- Wohnout, Helmut, 2000: Das österreichische Hospiz in Jerusalem. Geschichte des Pilgerhauses an der Via Dolorosa, Wien/Köln/Weimar.
- Wolf, Dieter/Zürn, Michael (Hrsg.), 1986: „Internationale Regimes“ und Theorien der Internationalen Politik, in: Politische Vierteljahresschrift 27/2, 201 – 221.
- Worthington, David (Hrsg.), 2010: British and Irish Emigrants and Exiles in Europe, 1603 – 1688, Leiden u. a.
- Wrede, Martin, 2013: Die ausgezeichnete Nation: Identitätsstiftung im Reich Leopolds I. in Zeiten von Türkenkrieg und Türkensieg, 1663 – 1699, in: Leuschner, Eckhard/Wünsch, Thomas (Hrsg.), Das Bild des Feindes: Konstruktion von Antagonismen und Kulturtransfer im Zeitalter der Türkenkriege, Berlin, 19 – 31.
- Zachariades, Georg Elias, 1941: Tübingen und Konstantinopel. Martin Crusius und seine Verhandlungen mit der Griechisch-Orthodoxen Kirche, Göttingen.
- Zakharov, Victor N./Harlaftis, Gelina/Katsiardi-Hering, Olga (Hrsg.), 2012: Merchant Colonies in the Early Modern Period, London u. a.
- Zaunstock, Holger (Hrsg.), 2010: Gebaute Utopien. Franckes Schulstadt in der Geschichte europäischer Stadtentwürfe (Kataloge der Franckeschen Stiftungen 25), Halle.
- Zedelmeier, Helmut/Schneider, Ulrich Johannes, 2004: Wissensapparate. Die Enzyklopädistik der Frühen Neuzeit, in: Dülmen, Richard von/Rauschenbach, Sina (Hrsg.), Macht des Wissens. Die Entstehung der modernen Wissensgesellschaft, Köln u. a., 349 – 363.
- Zerlentis, Periklis, G., 1917: Παῖσιος ο Παλαιών Πατρών και ο Αθανάσιος Δωρόσταμος Αρχιμανδρίτης, in: Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας Ελλάδος, 7, 480 – 488.

- Zur Nieden, Gesa/Over, Berthold (Hrsg.), 2016: Musicians' Mobilities and Music Migrations in Early Modern Europe. Biographical Patterns and Cultural Exchange, Bielefeld
- Zwierlein, Cornel, 2016: Imperial Unknowns. The French and British in the Mediterranean, 1650–1750, Cambridge.
- Zwierlein, Cornel (Hrsg.), 2016b: The Dark Side of Knowledge. Histories of Ignorance, 1400–1800, Leiden/Boston.
- Zwierlein, Cornel, 2017: ‚Konfessionalisierung‘ europäisch, global als epistemischer Prozess. Zu den Folgen der Reformation und zur Methodendiskussion, in: Strohm, Christoph (Hrsg.), Reformation und Recht. Ein Beitrag zur Kontroverse um die Kulturwirkungen der Reformation, 1–51.

Personenregister

- Abbatios, Ierotheos 428
Ablonita, Gerasimos 72, 140, 141
Adelung, Anhard 180, 191-193, 196-199, 201-206, 209, 216, 217, 229, 247, 264, 273
Agorastos, Auxendi 343, 345
Ahmed III., Sultan des Osmanischen Reiches 285
Albrecht V. (Wittelsbach) 32
Albrecht, Johann Georg 126
Alemanni, Niccolò 43
Alexander V. (Petrus Philargi) (Papst) 29
Alexandrou, Anna 354
Alexios III. Angelos (Kaiser) 28
Al-Hakim, Arsaniyus Shukari 134
Allatios, Leon 42-44, 118, 165, 166, 445
Alter, Franz Karl 402, 405-409, 411-413, 420, 430, 432
Amiro, Leoni 306
Ananias, Rabbiner aus Fez 427, 432
Anastasio, Georg 372
Andreae, Jakob 30, 37, 121, 124
Andreae, Samuel 119, 425, 426, 449
Anne, Königin von England (Stuart) 177, 190
Angelos, Christophoros 165
Antonović, Isaija (Metropolit von Karlowitz) 243
Argyropoulos, Ioannes 29
Argiri, Johann 380
Argyri-Vreto, Anastas 361, 362, 367, 368, 370
Argyri-Vreto, Johann 361, 362, 363, 367, 368, 370
Argyrus, Andreas 105, 121, 429, 430, 445
Argyrus, Lucas 105, 121, 429, 430, 445
Arnisaeus, Henning 22
Arndt, Johann 178, 179, 227, 245
Arnold, Christoph 52-54, 67, 77, 81, 83, 86, 89, 90, 92, 94, 99, 101, 105, 106, 116-118, 121, 122, 164, 165, 167, 420, 426-429, 431, 432, 434, 435, 437, 438, 443-446
Arseni, Demeter 357, 372, 389
August II., Kurfürst von Sachsen, König von Polen-Litauen (Wettin) 105
Ayllon, Salomon Ben Jacob 134
Azarias, Mönch vom Heiligen Grab 321, 343
Azo von Bologna 139
Bachstrom, Johann Friedrich 197
Barbutović, Petrus 241, 249, 252, 256, 257, 273
Bartholomäi, Wilhelm Ernst 99, 127, 264
Basilius von Caesarea 35, 219
Baumgarten, Siegmund Jakob 263
Beer, Friedrich Wilhelm 238, 242
Bellausević, Samuel 248, 251, 256
Bellios, Konstantinos 415, 416
Bennewitz, Gottfried 238, 241, 243, 244, 249, 250, 252, 253, 261
Bergler, Stephan 439, 441
Betly, Demeter 302
Betly, Georg Konstantin 302
Betly, Juliana 302
Bey, Ibrahim 2
Bhabha, Homi 231
Blotius, Hugo 105, 162
Bodin, Jean 22
Böhme, Anton Wilhelm 190, 212, 216, 235, 270
Borgolte, Michael 352-354
Brankovan, Konstantin, Fürst der Walachei 212, 232, 233, 318, 319, 403
Brankovan, Marica 319
Breithaupt, Joachim Justus 213, 218, 219
Brown, Edward 280
Buddeus, Johann Franz 220, 223
Buno, Georg 300, 308, 345
Busbecq, Ogier Ghislan de 438
Caesarensis, Stephanus 35, 72
Calixt, Georg 40, 41, 224
Calkoen, Cornelis 154, 160
Callenberg, Johann Heinrich 14, 21, 186, 234, 236-249, 251-258, 260-263, 266, 267, 438, 439
Calvin, Johannes 408, 430, 450
Candia, Jacobus de 171
Candiotta, Paulus Paleopolus 93
Cantacuzino, Konstantin 152, 280, 316, 317, 319-321, 348, 349

- Cantacuzino, Pagona 320, 321, 343
 Cantacuzino, Radu 150-152, 319-321
 Cantacuzino, Serban 280
 Cantacuzino, Stephanos 151, 318-321
 Carl, Johann Samuel 164
 Carlo I. Gonzaga, 45
 Čarnojević, Arsenije (Metropolit von Peć) 313
 Caron, François 419
 Castellion, Sebastian 219, 257
 Cazzaro, Pano Triandafilo 362, 370
 Chabert, Thomas 405, 406, 413-416
 Chalkokondyles, Demetrios 29
 Chatzipanagioti-Sangmeister, Julia 116
 Chemnitz, Bogislaw Philipp von 22
 Chemnitz, Johann Hieronymus 395
 Chierigati, Leonello 29
 Chishull, Edmund 195, 219
 Christo, Kyriak 376, 377, 384, 415
 Chrysafes, Manuel 92
 Chrysolaras, Manuel 28
 Chrysostomos, Johannes 188
 Chyträus, David 30, 34, 37, 38, 279, 280, 424, 432
 Cicero, Marcus Tullius 219
 Clemens XII. (Papst) 138
 Coleoceus, Nikolaus 241, 249, 252, 256, 257, 273
 Colbert, Jean-Bapstiste 404
 Colyer, Jacobus 192, 196
 Conring, Hermann 22, 119
 Consta, Georg (auch Consta Georgiou) 361, 362, 368, 370, 384, 386
 Consta, Johann 363, 365, 372, 376, 384, 412, 414
 Constantin, Christoph 364, 367, 370, 386
 Covell, John 54
 Creighton, Robert 118
 Crnojević, Johann 243
 Crusius, Martin 19, 21, 25, 30, 35, 38, 50, 52, 53, 56, 58, 66, 68, 70, 71, 75, 77, 78-80, 84, 89, 90, 93, 94, 97, 99, 101-105, 108, 109, 111, 116, 117, 121-124, 127, 130, 157, 158, 160, 162, 280, 420, 423, 428, 429, 430, 431, 434, 435, 443, 444-446
 Crusius, Theodora 445
 Csernansky, Samuel 238, 242, 244, 246, 249, 250-252, 255, 257, 261, 442
 Csernovics, Paulus de Macsa Aradiensis 253, 254
 Csernovics, Simon de Macsa Aradiensis 253, 254
 Curti, Constantin Michael 372, 376, 383
 Curti, Michael Konstantin 352, 372, 374, 376
 Cyprian, Ernst Salomon 99, 101, 125, 152, 164, 234, 434, 435, 438
 Cyprius, Philippus 423
 Dadichi, Carolus Rali (Qarà`alî Dâdîhi) 233-236, 266, 267, 438, 439, 450
 Dambtscho, Constantin 391, 395
 Dapontes, Kaisarios 55-57, 106, 109, 113
 Darvar, Demeter (auch Dimitrios Darvaris) 373, 379, 402, 403, 409, 411
 Darvar, Johann 373, 409, 415
 Darvar, Markos 403
 Davidović, Gabriel 244, 253, 254, 256
 Descartes, René 260
 Del Chiaro, Anton Maria 318
 De La Croix, François Pétis 222
 De La Mottraye, Aubry 447
 Demetrius (Diakon) 35-37
 Dimo, Michael 373, 376
 Dippel, Johann Conrad 113, 128
 Dionysios II. (ökumenischer Patriarch) 35
 Domnada, Soitza 390
 Donatus, Stamatius 66, 80, 93, 102, 121, 122, 162, 426, 428, 429
 Dontes, Ioannes 92
 Doria, Andrea 34, 35, 65, 66
 Dorostamus, Athanasius 55, 56, 64, 67, 68, 79, 84, 86, 89, 94, 95-97, 99-101, 105, 108, 110, 113, 125, 127, 128, 136, 137, 140-147, 149-154, 156, 160, 161, 424, 430, 433-435, 444, 446-448, 451
 Dorothea Sophie, Kurfürstin von Brandenburg 105, 106
 Dositheos II. (Patriarch von Jerusalem) 179, 197-199, 224
 Do Paço, David 404
 Duca, Constantin 363
 Dukas, Neophytos 401
 Effendi, Zü-I Fiqar 61, 280, 312
 Efstratiadis, Sofronios 315

- Elßner, Jakob 52, 68, 86, 89, 95, 101, 102, 142, 146-148, 154, 165, 166, 420, 425, 432, 444, 446, 451
- Emanuel, Johann 351, 352, 356, 357, 365, 366, 370, 402, 403
- Eparchos, Antonios 33
- Epimenides 116
- Episkopopoulos, Iakovos 105, 430
- Ernst I., Herzog von Sachsen-Gotha 180, 182
- Eudaimonoiannes, Nikolaos 28
- Eugen, Prinz von Savoy 151, 314, 315, 317
- Fabricius, Andreas 256
- Fabricius, Johann Albert 439, 440, 441, 443
- Fallmereyer, Jakob Philipp 18, 21
- Fawkener, Everard 142
- Fecht, Johann 424, 434
- Felice, Joannes a S. (Trinitarier) 113
- Ferdinand II., Kaiser (Habsburg) 132
- Ferdinand III., Kaiser (Habsburg) 404
- Filippidis, Daniil 365
- Francke, August Hermann 159, 171, 173, 175-180, 182, 184, 187, 203, 207, 209, 210, 213, 216, 217, 219, 223, 226-233, 235, 236, 257, 425, 435
- Francke, Gotthilf August 219, 223, 236-239, 241, 242, 244, 247, 248, 250, 255, 256, 261-263, 267, 429
- Franz II., Kaiser (Habsburg) 28, 284, 294, 296, 336, 374, 396, 398, 399
- Franz, Joseph SJ 404, 405
- Freylinghausen, Johann Anastasius 226, 257
- Friedrich II., König von Preußen 248
- Friedrich III., Herzog von Sachsen-Gotha 90
- Friedrich, Markus 274
- Friedrich Wilhelm I., Kurfürst von Brandenburg 214
- Fritsch, Thomas 439, 441
- Fugger, Johann Jakob 33
- Gabriel III. (ökumenischer Patriarch) 188, 199, 270
- Gabriel, Metropolit von Ochrid 56, 89, 91, 107, 123
- Gazis, Anthimos 365, 372, 401, 404, 411, 412, 432
- Geier, Petrus 226
- Gennadios, Archimandrit in London 235
- Georg, Prinz von Dänemark 177, 190, 216
- Georgiević, Ephraim 247, 248, 251, 255, 257
- Georgirenes, Joseph 54, 77, 106, 108
- Gerganos, Zacharias 40, 41, 171, 450
- Gerhard, Johann 41
- Gerlach, Stephan 37, 53, 162, 305, 435, 450
- Germono, Athanasius 77, 83, 86, 88, 89, 92, 123, 167, 446
- Glykis, Nikolaos 25, 407
- Goethe, Johann Wolfgang von 14, 126, 171, 297
- Goltz, Hermann 173, 174
- Gorgoryos, Abba 180, 425, 426, 428, 433, 443, 444, 451, 453
- Greene, Molly 72, 360, 447
- Gregor XV. (Papst) 42
- Grimaldi, Claudio Filippo SJ 419
- Grimm, Gerhard 171
- Grischow, Johann Heinrich 246
- Groebner, Valentin 81, 85, 154, 155
- Grosch, Georg 435
- Gürtler, Nicolas 146, 154, 160
- Gustav II. Adolf, König von Schweden (Wasa) 42, 44-46, 450
- Gyöngyiösi, Paulus 127
- Haas, Daniel 265
- Haggi Nico, Panagiotti 351, 352, 357, 358, 362, 367, 368, 370, 374, 375
- Haggi Nicola, Georg 359, 364, 371, 372, 376, 384, 412, 414
- Hammer-Purgstall, Joseph von 414
- Hartl, Joseph 295, 296, 374
- Heerbrand, Jacob 37, 124
- Heering, Christian Wilhelm von 191, 193, 196
- Heineccius, Johann Michael 115-117, 159, 424, 434, 447
- Heinrich II. „Jasomirgott“, Herzog von Österreich (Babenberg) 28
- Helladius, Alexander 37, 140, 201, 203, 210, 212, 213, 217, 218, 222, 225, 228, 273, 434, 453
- Hellmund, Egidius Günther 156
- Heraklides, Jakobus Basilikus 33, 34, 36, 37
- Herrnschmidt, Johann Daniel 207
- Heymann, Johannes 193, 196, 202
- Hochstetter, Christian 126
- Hollstein, Georg Friedrich 191, 193, 196

- Homer 105
Horneius, Johannes 119
Horneius, Konrad 40, 41, 224
Hosius, Stanislaus 435
Howard, John 362
Hubaysh, Shadid ibn Sayf (auch Scidid Spada Habaisci) 135
Hunnius, Aegidius 157
- Iliades, Manasses 356, 363, 365, 368
Ioannou, Stavros 303, 358
- Jablonski, Daniel Ernst 101, 213
Jablonski, Paul Ernst 127
Jacobus III. (maronitischer Patriarch) 135
Jaksić, Daniel 327
Jeremias II. Tranos (ökumenischer Patriarch) 25, 53, 58, 121, 124, 130, 158, 166, 423, 435, 442, 450
Jesu Maria, Joseph a (Trinitarier) 133
Joasaph II. (ökumenischer Patriarch) 36
Jöcher, Christian Gottlieb 443
Johann Georg I., Kurfürst von Sachsen (Wettin) 40
Johannes (Heiliger) 106
Joseph I., Kaiser (Habsburg) 285
Joseph II., Kaiser (Habsburg) 291, 293-295, 311, 329, 330, 332-336, 348, 350, 366, 375-377, 390, 401
Joseph, Mönch vom Vatopedi-Kloster 260-262
Jovanović, Arsenije IV. (Metropolit von Karlowitz) 243, 260, 261, 320, 323
Jovanović, Vikentije (Metropolit von Karlowitz) 156, 317, 322
Jovanović, Vikentije Vidak (Metropolit von Karlowitz) 412
Juncker, Johann 250
- Kabasilas, Symeon 130
Kafsokalyvitis, Neophytos 260
Kalfa, Konstantinos 55
Kalamanakis, Zacharias 394
Kali, Nicolaus 35, 108
Kallinikos II. (ökumenischer Patriarch) 76, 124, 184, 446
Kallioupolitis, Maximos 270, 272
Kalonas, Gabriel 77, 122
- Karajan, Georg Johann 27, 300, 322, 357-359, 363, 369, 372, 374, 377, 383, 390
Karl der Große 24
Karl V., Kaiser (Habsburg) 31, 33-35
Karl VI., Kaiser (Habsburg) 7, 27, 135, 150, 151, 285-289, 291, 314, 319, 320
Karl VII., Kaiser (Wittelsbach) 132
Karl Eugen (Württemberg) 105
Kassanos, Vartholomaios 235
Kastrisios, Daniil 54, 67, 76-78, 81, 82, 89, 90, 93, 96, 105-107, 112, 117, 118, 122, 166, 167, 426, 430, 431, 438, 447
Katharina II., Zarin 238
Kaunitz, Wentzel Anton 15, 404
Kempen, Thomas von (auch Thomas a Kempis) 237
Keyserlingk, Hermann Carl von 325
Kircher, Athanasius 428, 435, 442
Kirlović (auch Kryllowicz), Sophronius 248, 251, 255, 273
Kling, Bernhard 45
Knesević, Paulus 240, 250, 252, 254, 256
Knesević, Petrus 243, 249, 252, 254
Kolettis, Liverios 204, 205, 231, 236, 267
Kolettis, Nikolaos 204
Kollonitsch, Sigismund Graf (Erzbischof von Wien) 314, 317
Komnena, Theodora 28
Konert, Christoph 126
Konopios, Nathaniel 428
Konstantas, Grigorios 356, 365, 404, 411
Konstantin, Georg 343
Kontou, Polyzois 409
Korais, Adamantios 411
Koukouzellis, Ioannes 92
Koumas, Konstantinos 401
Kouskouroulis, Konstantinos 412
Kritopoulos, Metrophanes 37, 40, 41, 119, 171, 427, 445, 447, 450, 453
Kurtovic, Maria 390
Kurtovic, Maximos 303, 317, 357, 372, 376, 383, 384, 390
Kymenites, Sebastos 318, 442
Kyrillos V. (ökumenischer Patriarch) 4, 259
Kyrillos (Metropolit von Kyzikos) 185, 186, 198, 199
Kyrou, Konstantinos 347

- La Croze, Maturin Veyssières 451, 452
 Laczkovius, Alexios 240, 241, 254, 260, 261, 263, 266
 Lasarević, Sabba 327, 328
 Lascareus, Andreas 90, 93
 Lasso, Orlando di 33
 Lefas, Matthaios 196, 201-203, 207, 211, 216-219, 228, 257, 273
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 419, 420, 423, 426, 434
 Leonarditis, Frangiskos 32, 33
 Leopold I., Kaiser (Habsburg) 279, 284, 291, 292, 296
 Leopold VI., Herzog von Österreich (Babenberg) 28
 Leti, Gregorio 446
 Lévi-Strauss, Claude 436
 Likhatcheff, Nikolas 149
 Locke, John 260
 Löscher, Valentin Ernst 153
 Logadis, Nikolaos 412
 Logotheta, Joasaph 78, 118, 119, 427, 432, 444, 445
 Loukaris, Kyrillos I. (ökumenischer Patriarch) 4, 39, 41, 45, 118-120, 164, 166, 171, 423, 425, 426, 428, 438, 445, 449, 450
 Loukos, Christos 354
 Lucas, Paul 64, 447
 Ludwig, Herzog von Württemberg) 123, 124
 Ludolf, Heinrich Wilhelm 19, 140, 159, 173-175, 177, 179, 180, 182-188, 190, 191, 194-204, 209, 210, 216, 217, 222, 224, 227, 228, 232, 233, 237, 265-268, 270, 271, 420, 425, 427, 435, 436, 455
 Ludolf, Hiob 19, 134, 175, 177, 180-183, 194, 221, 274, 420, 425-429, 432-435, 443, 444, 451, 452
 Ludolf, Georg Melchior 187
 Ludovisi, Ludovico Kardinal 43
 Luther, Martin 31, 386
 Magera, Franciscus 34, 35, 272
 Magliabechi, Antonio 434
 Makarios der Ägypter 199
 Makrides, Vasilios N. 210, 228
 Malaesco, Vladul 152, 319, 320
 Malavistian, Mahau 300, 309
 Mansfeld, Graf Ernst von 131
 Mantouvalos, Ikaros 303, 305
 Manuel I., Kaiser (Komnene) 28
 Margounios, Maximos 130
 Maria Augusta, Herzogin von Württemberg 105
 Maria Theresia, Kaiserin (Habsburg) 7, 20, 138, 152, 237, 245, 288-292, 311, 320, 326-331, 336, 375, 376, 404, 412, 451
 Margarit, Johann Kalussi 356, 365, 414
 Margunios, Maximos 430
 Mateweis (auch Madeweis), Friedrich 213
 Mauss, Marcel 167, 352, 448
 Mavrokordatos, Alexandros 61, 194, 272, 280, 312-314, 316, 442
 Mavrokordatos, Nikolaos 200, 318, 319, 403, 413, 439, 441, 442
 Max II. Emanuel, Kurfürst von Bayern (Wittelsbach) 8
 Maximilian I., Kaiser (Habsburg) 24, 25, 29
 Maximilian I., Herzog/Kurfürst von Bayern (Wittelsbach) 43
 Maximilian II., Kaiser (Habsburg) 2, 37, 52
 Mehmed II., Sultan des Osmanischen Reiches 455
 Melanchthon, Philipp 29-34, 36, 37, 52, 272
 Meletik, Johann 342, 343
 Meletios III. (ökumenischer Patriarch) 82
 Meletios von Athen (auch Michael Mitros) 25, 26, 443
 Meletios, Mönch von Koutloumousiou 355, 381, 384
 Mencke, Johann 439
 Mercator, Gerhard 162
 Merian, Matthias 2, 5
 Metternich, Heinrich von 44
 Michael VIII., Kaiser (Palaiologe) 165
 Michael von Thessaloniki (Metropolit von Gaza) 37, 38
 Michael, Konstantin 356, 363, 372, 376, 381, 402, 403
 Michaelis, Christian Benedikt 209, 217, 218
 Michaelis, Johann Heinrich 204, 213, 214, 217-219, 223, 230
 Michail, Anastasios 17, 18, 176, 196, 199, 200-202, 204, 205, 209, 211, 217, 218, 225-229, 231, 266, 267, 273, 443

- Michalitsis, Nikolaos 176, 196, 201-204, 209,
 211-214, 216, 230
 Migazzi, Christoph Anton von (Erzbischof von
 Wien) 396, 397
 Milde, Heinrich 225-227
 Miloites, Jakobus 91, 94, 99, 100, 103, 109, 111,
 112, 130, 280
 Moennig, Ulrich 173, 174, 176, 210, 219, 228
 Mohammed, Prophet 444
 Moisdodax, Iosipos 260, 407
 Moscha, Constantin 300
 Motte, Benjamin 270
 Moullas, Panagiotis 302
 Müller-Bahlke, Thomas 179
 Mulsow, Martin 177, 220, 420, 422, 436, 452,
 455
 Musikios, Manuel 105, 162, 430
 Mustafa, Kara 312

 Nako, Christoph von Nagy Szent Miklos 289,
 300, 333, 357, 373, 374, 376, 382, 385, 386,
 392
 Nako, Constantin 374, 377
 Nathanael von Lefkas 39, 71, 72, 94, 102, 119,
 426
 Naoum, Panajoti 301-303, 305, 308
 Naoum, Konstantinos 301
 Nazianz, Gregor von 188
 Neander, Joachim 225
 Negri, Salomon (Sulaimân al-Aswad Ibn-Ya'qûb,
 as-Sâlihâni) 228, 233-236, 429, 453
 Nenadović, Pavle (Metropolit von Karlowitz)
 311, 313, 315, 316, 323, 325-328, 344
 Neophytos (Metropolit von Philippoupolis) 186
 Nepos, Claudius 219, 257
 Neubauer, Georg Heinrich 175
 Nicolai, Friedrich 401, 402
 Niebuhr, Carsten 135, 136, 158
 Nikiphorou, Romanos 44-46, 450
 Nikolaou, Andreas 203
 Nikolaou, Pavlos 227
 Nikolides von Pindo, Johann 393
 Nikolides von Pindo, Stergio 393
 Notaras, Chrysanthos (Patriarch von Jerusalem)
 124, 148, 179, 180, 184, 186, 197-199, 233,
 442, 443
 Notaras, Neophytos 198

 Novacović, Dionysios 243, 244
 Nikusios, Panajotis 194, 404, 442
 Nukios, Nikandros 26, 30-32, 450

 Oexle, Otto Gerhard 353
 Oikonomou (auch Oeconomus), Demeter 309,
 352, 358, 390, 396-399, 414
 Oikonomou, Martha 371, 372, 376, 381, 389,
 390
 Oikonomou, Peristera 390
 Olearius, Johann 158
 Osiander, Lukas 25, 124
 Ottoboni, Pietro Kardinal 147, 155

 Paget, William 195
 Paisios II. (ökumenischer Patriarch) 26, 124,
 126, 148-150, 197, 318, 446
 Palaeologos, Thomas 85, 93, 95, 108, 109
 Palaeologus, Daniil 75, 78, 85, 162, 432
 Palaiologos, Ioannes IX. (eigentlich Jean Antoine
 Lazier) 142, 150, 151
 Palamas, Panajotis 260
 Pamplekis, Christodoulos 260
 Panadi, Constantin 354
 Panajotakis, Nikos 32
 Pano, Zotto 365-367
 Pantogalos, Meletios 428
 Papadatos, Mohammed/Kosmas 92, 123, 158
 Papadopoulos, Andreas 280
 Papageorgiou, Michail 405, 407, 430, 450
 Papamakarios (Abt von Melos) 186, 198, 199,
 201
 Papastathis, Charalampos 315
 Papa Sakellarios, Philipp 352, 363, 365, 372,
 376, 381
 Paraskowitz, Demetrios 315, 316, 319, 320, 322
 Parios, Athanasios 260
 Pascha, Ali Tepedelenli 307, 360, 387
 Pauli, Demeter 295, 325, 342, 357, 361, 365-367,
 370, 372, 379, 381, 382, 384, 401, 403
 Pauli (auch Pavlou), Nikolaos 203, 212, 223,
 225, 227, 281
 Paulović, Jacobus 252, 253, 255
 Paulus (Apostel) 116
 Paulus, Athanasius 78, 82, 85, 88, 89, 91, 92,
 98, 100, 102, 108, 110, 113, 128, 137, 140, 141,
 143, 146, 147, 155, 156

- Paulus, Priester aus Thessaloniki 157, 158
Paziazi, Johann Georg 300, 371
Peiresc, Nicolas Fabri de 401, 423, 429, 432
Petalas, Diamentes 249, 250, 252, 254, 257, 258, 273
Petalas, Johannes 249, 250, 252, 254, 258
Peter I., Zar 211, 212, 227
Petrović, Mojsije (Metropolit von Karlowitz) 148, 242, 243, 311, 315, 319, 403
Petru, Demeter 365, 366, 368, 370, 374, 380
Pezzl, Johann 14, 350
Pfanter, Tobias 55, 449
Pflug, Julius 435
Phaad, Johannes Abdallah 137, 138
Philippidis, Daniil 365, 404, 411
Philippinus, Georgius 77, 78, 83, 86, 88, 92, 167
Phocas, Petrus 93, 95, 108, 114, 115, 156
Plakidas, Eustachios 203, 212, 273
Podczek, Otto 173, 174
Polani (auch Polanus), Franciscus 66
Poliso, Kyriak 359, 374, 385
Polyeidis, Theoklitos 26, 55, 67, 78-80, 82, 85, 88-91, 98, 100, 102, 107, 110, 113, 120, 124, 125-128, 136-138, 140-150, 153, 154, 156, 161, 163, 166, 167, 248, 264, 431, 444-446, 449, 451
Pommer, Johann Jacob 205, 206
Pontchartrain, Louis II. Phélypeaux 63
Pontecaracce, Andreas Graecus 29
Popović, Sophronius 253-256
Portier, Jacques Xavier 193
Portus, Aemilius 29
Portus, Franciscus 29
Poschar, Alexander 393
Poschar, Constantina 393
Poschar, Demeter 358, 385, 392, 393
Poschar, Maria 385, 389, 392, 393
Poulios, Gebrüder 401, 408, 409
Praetorius, Michael 226
Probst, Georg Balthassar 2, 5
Prokopiou, Demetrios 413, 439-441, 443
Pufendorf, Samuel 22
- Ramsler, Johann Friedrich 125
Ransmayr, Anna 315, 330
Rasković, Abraham 243, 253
Razković, Raphael 252, 253
- Rechcron, Joseph Ferdinand Rechberger von 315
Reinkingk, Dietrich 22, 24
Reuchlin, Johannes 29
Reuß-Ebersdorf, Heinrich XXIX. Graf von, 90
Richard, François 54
Velestinlis, Rigas (auch Rigas Pheraios) 397
Rodde, Werner 256
Rombouts, Isaak 192, 196, 199
Rousseau, Jean-Jacques 87-89, 92, 98
- Said, Edward 422
Salchow, Carl 180, 191-193, 199, 201, 202, 230
Sava, Demeter 289, 325, 330, 342, 351, 352, 356, 357, 359, 360, 367, 371, 372, 376, 384, 385
Sayn-Wittgenstein, Casimir Graf von, 89, 90, 107, 113, 142, 163, 164
Schedel, Hartmann 29
Schmidt, Erasmus 40, 41
Schmidt, Georg Friedrich 145
Schneider, Christian Wilhelm 176, 204-206, 214, 218, 222, 224, 225, 228, 230, 233, 271, 272
Schoppe, Caspar 42
Schultz, Stephan 136, 140, 141, 197, 238, 241-244, 249, 250, 252, 253, 261, 262, 265, 432
Schunka, Alexander 3, 13, 337
Schütz, Alfred 454
Schwarzenhorn, Johann Rudolf Schmid von 59
Schwendter, Daniel 41, 427
Seiffert, Christian Gottlieb 300
Seirinidou, Vaso 300, 333, 388
Seitleben, Franziska (auch Theophanou Neofotisti Seitleben) 396-399, 414
Selim I., Sultan des Osmanischen Reiches 455
Senckenberg, Johann Christian 113, 164
Serapheim II. (ökumenischer Patriarch) 52
Serapheim von Mytilene (auch Stephanos Pogonatos) 140, 149, 153, 184, 185, 203, 209-211, 223, 267, 270, 271, 273, 287, 435
Severos, Gabriel 130
Sfungara, Aikaterina 346
Sigala, Joseph 81
Simonović, Theodoros (auch Simonowitz) 250, 252
Simonowski, Petrus 250, 252, 255, 256
Sophie Luise, Königin von Preußen 231

- Spener, Philipp Jacob 178, 225
 Sphranzes, Georgios 408, 410
 Stavrou, Georgios 303, 358
 Stephanović, Johannes 247, 251, 256, 257
 Stoianovich, Traian 17, 286
 Stratimirović, Panteleimon 241, 247, 251
 Stuß, Johann Heinrich 52, 86, 120, 121, 124, 126,
 128, 161, 163, 165, 431, 444, 446, 449, 451
 Sylvestros I. (Patriarch von Antiochia) 124, 137,
 138, 142, 148, 149, 150, 249
 Syropoulos, Sylvestros 118, 428, 445
 Szekeres, Athanasius 328, 330, 355, 385, 386
- Tamburini, Michelangelo 135
 Tanas, Kyrillos VI. (Patriarch von Antiochia) 137,
 138, 148
 Tarillon, François 63, 64, 175
 Taritzios, Jonas 55
 Tentzel, Wilhelm Ernst 21, 52, 101, 118, 119, 121,
 124, 134, 164, 165, 406, 420, 423, 425-427,
 432-435, 445, 446, 449
 Terenz 219, 257
 Theocharides, Demeter 353
 Theophanović, Arsenije 240, 241, 243, 244, 246,
 248, 251, 253, 255-258, 260, 261, 266
 Theotokis, Nikiphoros 404, 411
 Thomasius, Christian 100, 101, 120, 444
 Tilly, Charles 11-13, 49
 Tilly, Johann Tserclaes Graf von, 41, 44
 Tissot, Samuel Auguste 402
 Todorski, Simon 238, 245-247, 251, 258, 273,
 281
 Töllner, Justinus 221
 Tomerita, Jacobus Levi 134
 Tomka-Szászky, János 242, 243, 250
 Trapezuntios, Georgios (auch Hypoménas) 151,
 315, 317-319, 321, 322, 337, 403
 Tribbechow, Johannes 17, 179, 213, 214, 218,
 219, 237, 267
 Trucello, Alexander 66, 93, 101, 102, 109
 Turczynski, Emanuel 304
 Turner, Jacob 190, 195, 206
 Turner, Thomas 190
 Tzitzilianos, Metrophanes 67, 76, 78, 100, 118-
 120, 124, 164, 166, 425, 427, 428, 432, 443-
 446, 449
- Typaldos, Meletios (Metropolit von Philadel-
 phia) 224
- Ulfeldt, Graf Anton Corfiz 154, 320
 Ungnad, David 37
- Vangelino, Panajoti 289, 300
 Vassiliou, Theodoros 196, 201, 202, 204, 212,
 214, 228
 Veltwyck, Gerhard 31
 Vendotis, Georgios 345, 401, 409, 416
 Vendoti, Maria 346, 409
 Vergil 219, 257
 Verjus, Antoine SJ 419
 Vervosios, Petros 67, 118, 428, 444, 446
 Vockerodt, Gottfried 211
 Vockerodt, Johan Gotthilf 211
 Volckamer, Johann Georg von 272
 Vossius, Isaac 436
 Voulgaris, Evgenios 154, 245, 260, 337, 378,
 404, 411
 Vretta Suban, Michael 391, 395
- Wagner, Johann Michael 237
 Waldenburg, Otto Truchsess 32
 Wansleben, Johann Michael 182, 194, 202
 Wattrang, Ignaz von 409
 Weißmann, Christian Eberhard 126
 Weiß von Starkenfels, Victor 404, 414
 Winter, Eduard 210, 241
 Wolff, Johann Christian 101, 436
 Wolff, Christian 260
 Woltersdorf, Albrecht Friedrich 140, 241, 265
 Woodroffe, Benjamin 184, 188
 Wuicz, Paulus a 252-254
- Ypsilantis, Alexander 356
- Zaviras, Georgios 405, 408, 413
 Zedler, Johann Heinrich 111
 Zerzuli, Kyriak 413
 Zerzuli, Theophilus 413
 Zimbovitz, Konstantinos 325, 327
 Zinzerling, Justus 45
 Ziringotis, Konstantin 352, 357, 363, 386
 Ziucka, Johann 356, 359, 376, 377
 Zomarides, Eugen 401

Zwierlein, Cornel 422, 449
Zygomalas, Ioannes 25,130

Zygomalas, Theodosios 25, 53, 58, 124, 130,
157, 430, 431, 435