

Francia – Forschungen zur westeuropäischen Geschichte

Bd. 33/2

2006

DOI: 10.11588/fr.2006.2.45292

---

#### Copyright

Das Digitalisat wird Ihnen von perspectivia.net, der Online-Publikationsplattform der Stiftung Deutsche Geisteswissenschaftliche Institute im Ausland (DGIA), zur Verfügung gestellt. Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

DOROTHEA NOLDE

## ANDÄCHTIGES STAUNEN – UNGLÄUBIGE VERWUNDERUNG

Religiöse Differenzerfahrungen in französischen und  
deutschen Reiseberichten der Frühen Neuzeit

Schilderungen religiöser Differenzerfahrungen finden sich in nahezu sämtlichen Reiseberichten im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts. Zwar traten genuin religiöse Reiseanlässe wie Pilgerreisen und Wallfahrten zunehmend in den Hintergrund und die meisten Reisenden waren aufgrund ganz anderer Reisemotive unterwegs, zu denen etwa diplomatische Missionen, militärische Feldzüge, Verwandtenbesuche, Heiratsanbahnungen, Handelsgeschäfte, Studienreisen oder auch Bäderaufenthalte zählten. Dennoch fehlen in kaum einem frühneuzeitlichen Reisebericht umfangreiche Bemerkungen über Kirchenbesichtigungen, Ordensgemeinschaften, Wallfahrtsorte, religiöse Feiertage, Prozessionen und religiöse Rituale aller Art. Viele dieser Schilderungen erschöpfen sich keineswegs in rein deskriptiven oder gar repetitiven Länderbeschreibungen. Religion erweist sich in frühneuzeitlichen Reiseberichten vielmehr als einer der stärksten Indikatoren für kulturelle Fremdheit.

Dies ist vor dem Hintergrund der großen Bedeutung zu sehen, die der Religion in der Gesellschaft der Frühen Neuzeit insgesamt zukam<sup>1</sup>. Die Reformation hatte eine religiöse Ausdifferenzierung ausgelöst, in deren Folge die Zugehörigkeit zu einer Kirche nicht mehr selbstverständlich gegeben war, sondern Begründungen und Entscheidungen verlangte. Im Zuge von Reformation und Gegenreformation intensivierte sowohl die protestantischen Kirchen als auch die katholische Kirche ihre pädagogischen und mitunter auch juristischen Bemühungen, Einfluß auf die Lebensgestaltung der Menschen zu gewinnen. Parallel dazu nutzten Fürsten und städtische Obrigkeiten die Religion als Herrschafts- und Disziplinierungsinstrument. In den zahlreichen Kriegen, die im 16. und 17. Jahrhundert das Leben vieler Menschen in Europa bestimmten und beeinträchtigten, ging es nicht nur, aber auch, um religiöse Dominanz, angefangen von den französischen Religionskriegen, über den dreißigjährigen Krieg bis hin zum niederländischen Unabhängigkeitskrieg. Religiöse Auseinandersetzungen und die Auseinandersetzung mit Religion waren

1 Siehe beispielsweise Kaspar VON GREYERZ, *Religion und Kultur, Europa 1500–1800*, Göttingen 2000; Heinz SCHILLING, *Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit*, in: Bernhard GIESEN (Hg.), *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1991, S. 192–252. Die Literatur zu Religiosität und Konfessionalisierung in der Frühen Neuzeit ist zu umfangreich, um sie an dieser Stelle aufzuzählen.

daher im Alltag weiter Bevölkerungskreise omnipräsent, und die Religionszugehörigkeit stellte ein zentrales Element frühneuzeitlicher Identitäten dar<sup>2</sup>.

Reisende des 16. und 17. Jahrhunderts waren dementsprechend für religiöse Differenzen und deren identitätsstiftende Bedeutung sensibilisiert. Das Interesse, das viele Reisende religiösen Fragen entgegenbrachten, wurde noch befördert durch die apodemische Literatur, welche die Religion neben den Sitten und der politischen Ordnung zu einem zentralen Element des Studiums fremder Länder erklärte. In zahlreichen Reiseberichten sind daher Darstellungen der religiösen und der politischen Ordnung eines Landes eng miteinander verknüpft, manche Autoren widmen der Religion sogar ein eigenes Kapitel<sup>3</sup>. Auf Kavaliertouren gehörte die Auseinandersetzung mit fremden Religionen zum festen Ausbildungsprogramm<sup>4</sup>, und gelehrte Reisende suchten häufig gezielt das Gespräch mit Einheimischen, um Informationen über deren Religion zu sammeln<sup>5</sup>. Gelegenheiten, religiöse Differenzen festzustellen, gab es im Europa der Frühen Neuzeit in der Tat genug. In einem einzigen Reisebericht werden bisweilen Begegnungen mit bis zu fünfzehn verschiedenen Religionen genannt, unter anderem mit Katholiken, Orthodoxen, Calvinisten, Lutheranern, Mennoniten, Hussiten, Wiedertäufern und Anglikanern sowie Juden und Muslimen, um nur eine kleine Auswahl zu nennen.

Dabei fällt auf, daß es stets religiöse Praktiken waren, die als fremd wahrgenommen wurden, während theologische Argumente und Glaubensinhalte demgegenüber eher in den Hintergrund traten. Besonders häufig und ausführlich wurden fremde Praktiken im Zusammenhang mit Beerdigungen, Hochzeiten, Fastenbräuchen und Abendmahlsritualen beschrieben. Auf die zentrale Bedeutung von Ritualen hat bereits Clifford Geertz in seinem Plädoyer für eine Analyse von Religion als kulturellem System hingewiesen<sup>6</sup>. Wenn daher im folgenden in erster Linie von Religionen und nicht von Konfessionen im frühneuzeitlichen Europa die Rede ist, so erfolgt dies nicht nur in Anlehnung an den Sprachgebrauch frühneuzeitlicher Reiseberichte, sondern auch an das ethnologische Verständnis von Religion als einem kulturellen System. Geertz zufolge haben religiöse Rituale die doppelte Funktion, die soziale und symbolische Ordnung der Welt zugleich zu repräsentieren und zu prä-

2 Siehe beispielsweise Gabriel AUDISIO (Hg.), *Religion et identité*, Aix-en-Provence 1998.

3 So beispielsweise Nicolas PAYEN, *Les Voyages de Monsieur Payen*, Paris, E. Loyson, 1663; *Les Voyages de Monsieur Des Hayes, Baron de Courmesvin, en Dannemarc [...] Par le Sieur P.M.L.*, Paris, Jean Promé, 1664.

4 Antje STANNEK, Konfessionalisierung des ›Giro d'Italia‹? Protestanten im Italien des 17. Jahrhunderts, in: Rainer BABEL, Werner PARAVICINI (Hg.), *Grand Tour. Adelige Reisen und europäische Kultur vom 14. bis zum 18. Jahrhundert*, Ostfildern 2005, S. 568.

5 So beispielsweise Michel de Montaigne: Michel DE MONTAIGNE, *Journal de voyage*, hg. von Fausta GARAVINI, Paris 1983, passim; Jacques-Auguste DE THOU, *Mémoires de la Vie de Jacques-Auguste de Thou*, in: *Histoire Universelle de Jacques-Auguste de Thou, avec la Suite par Nicolas Rigault; Les Mémoires de la Vie de l'Auteur, un Recueil de Pièces concernant sa Personne et ses Ouvrages [...]*, Den Haag, Henri Scheurleer, 1740, S. 2f.; Vgl. auch Charles DÉDÉYAN, *La religion dans le ›Journal de voyage‹ de Montaigne*, in: Centre interuniversitaire de recherche sur le voyage en Italie (Hg.), *Montaigne e l'Italia*, Genf 1991, S. 391–418; Michel HERMANN, *L'attitude de Montaigne envers la Réforme et les Réformés dans le Journal de Voyage*, in: François MOUREAU (Hg.), *Autour du Journal de voyage de Montaigne*, Genf 1982, S. 37–54.

6 Clifford GEERTZ, *Religion As a Cultural System*, in: DERS., *The Interpretation of Cultures*, London (1993), S. 112–114.

gen<sup>7</sup>. Für den hier behandelten Zeitraum betont Kaspar von Greyerz den rituellen Aspekt frühneuzeitlicher Religiosität, die primär in Alltagssituationen erfahren worden sei<sup>8</sup>.

Orientierende Wirkung entfalteten Rituale jedoch offenbar auch in Situationen, die außerhalb des Alltagshorizontes lagen, wie es auf Reisen der Fall war. Im Zentrum der folgenden Überlegungen steht daher die Frage nach dem Umgang frühneuzeitlicher Reisender mit religiösen Differenzerfahrungen. Untersucht werden soll, an welchen Aspekten von Religiosität sich Fremdheit festmachte, welche Reaktionen religiöse Differenzerfahrungen auslösten und welche Interaktionen sie in Gang setzten.

Diesen Fragen soll anhand einer Auswahl französischer und deutscher Reiseberichte von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zum Ende des 17. Jahrhunderts nachgegangen werden. Sie entstammen, mit einer Ausnahme, dem Kontext adeligen Reisens, wobei das Spektrum der Reisenden vom kleinen Landadeligen bis hin zu Landesfürsten reicht. Die Reiseanlässe umfassen Kavaliertouren ebenso wie diplomatische Missionen, militärische Aktivitäten, Gelehrten- und Studienreisen, Bäderreisen sowie Vergnügungsreisen. Gemeinsam ist diesen Reisen, daß sie in einer Epoche stattfanden, die gemeinhin als Konfessionelles Zeitalter bezeichnet wird, und in der religiöse Differenzen in ganz Europa zunehmend an Bedeutung und an Schärfe gewannen – ein Umstand, der sich auch in den hier untersuchten Reiseberichten niederschlägt<sup>9</sup>.

Französische und deutsche Adelige gingen, gerade was die Religion anbelangt, von unterschiedlichen Standpunkten aus: Französische Reisende sowohl katholischer als auch reformierter Religionszugehörigkeit waren aus ihrem Heimatland zwar an religiöse Konflikte, damit verbunden aber auch an das Modell einer dominanten Religion gewöhnt. Bei der Reise durch deutsche sowie darüber hinaus in zentraleuropäische Territorien stand daher zunächst nicht primär die Konfrontation mit einzelnen, ihnen fremden Religionen im Vordergrund, sondern die Wahrnehmung der Pluralität von Religionen als einem grundsätzlich anderen Ordnungsmodell. So markiert für den Katholiken de Marca, der 1599 auf dem Weg zu einer Militärkampagne Deutschland durchquerte, der Beginn der »deutschen Freiheit«, »mit allen möglichen Arten von Religionen«, die Grenze zwischen Frankreich und Deutschland<sup>10</sup>. Umgekehrt reagierten die mit einem religiösen Mosaik vertrauten deutschen Reisenden, insbesondere die Protestanten unter ihnen, bei der Reise nach Frankreich und in andere katholische Länder oft nicht in erster Linie auf den ihnen auch aus ihrem Herkunftsland bekannten Katholizismus, sondern auf dessen als monolithisch wahrgenommene Dominanz. Da die meisten Reisenden mehrere Länder besuchten, beschränkten sich die Reaktionen auf fremde Religionselemente

7 Ibid., S. 114.

8 Kaspar VON GREYERZ, *Religion und Kultur. Europa 1500–1800*, Göttingen 2000, S. 11f.

9 Mit Bezug auf die europäische Dimension des Konfessionellen Zeitalters vgl. Michael MAURER, *Voraussetzungen und Grundlegung eines europäischen Bewußtseins im Konfessionellen Zeitalter*, in: Reiner BERNDT (Hg.), *Petrus Canisius SJ (1521–1597). Humanist und Europäer*, Berlin 2000, S. 240–257.

10 *Voyage de M. de Marca en Allemagne (1599–1608)*, Bibliothèque Nationale de France, Manuscrits français, Ms. 24717, f. 60r.

indes nicht auf das jeweilige Nachbarland, sondern setzten dieses im Verlauf der Reise ins Verhältnis zu weiteren europäischen Ländern.

### Fremde Praktiken

Religiöse Fremdheit wird in frühneuzeitlichen Reiseberichten in erster Linie als kulturelle Fremdheit wahrgenommen und anhand von Praktiken und Ritualen thematisiert. Interesse für Hochzeiten und Taufen bekunden beispielsweise Balthasar de Monconys und Michel de Montaigne auf ihren Reisen<sup>11</sup>. Pierre Bergeron schildert die Einzelheiten einer Beerdigung, deren Zeuge er im Juli 1600 im Dorf Frauenberg in Böhmen wurde<sup>12</sup>. Ein französischer Reisender schließlich verlängerte im Jahr 1656 sogar eigens seinen Venedigaufenthalt um einige Tage, um die Beerdigung des kurz zuvor verstorbenen Dogen sehen zu können<sup>13</sup>.

Ein namentlich nicht genannter Reisebegleiter des Baron de Courmesvin, der 1629 im Auftrag des französischen Königs nach Dänemark reiste, um mit dem dänischen König über Durchfahrtsrechte für französische Handelsschiffe durch den Øresund zu verhandeln, berichtet ebenfalls ausführlich von dänischen Hochzeits-, Tauf- und Beerdigungsbräuchen<sup>14</sup>. Er schildert eine Beerdigungsprozession, die unter seinem Fenster vorbeizog und hält in allen Details die genaue Marschordnung und die Kleidung der Mitglieder des Trauerzuges fest. Seine Beschreibung beschließt er mit der eigentlichen Beerdigung:

*[...] estant parvenus à l'Eglise ils mettent le corps en terre, & prient Dieu qu'il luy donne repos jusques au bout du Jugement. Ils cessent leurs prieres, car ils ne croient pas qu'elles servent à l'ame des Trespassez. Ils se séparent, & s'en reviennent en desordre, se rendre au lieu préparé pour le disner ou le souper, où toute la compagnie se met à table, & l'on boit selon la coustume à la santé des morts, cela leur fait grand bien<sup>15</sup>.*

Während der Autor bei der vorhergehenden Schilderung des Trauerzuges wie auch in seinen übrigen Beobachtungen die beteiligten Personen und Gruppen jeweils einzeln benennt, markiert der wiederholte Gebrauch des abstrakten Personalprono-

11 Balthasar DE MONCONYS, *Journal des voyages de Monsieur de Monconys*, Lyon, Horace Boissat & George Remeus, 1666, Bd. 2, S. 223, 237, 238–239; Michel DE MONTAIGNE, *Journal de voyage* (wie Anm. 5), S. 118f., 132.

12 Pierre BERGERON, *Le discours de ce qui s'est passé au voiage d'Allemagne et d'Italye*, Bibliothèque Nationale de France, Manuscrits français, Ms. 5562, f. 10r; ähnlich auch *Voyage de M. de Marca* (wie Anm. 10), f. 85v–86r.

13 *Relation de mes voyages*, Bibliothèque Nationale de France, Manuscrits français, Ms. 12606 (IV), S. 53.

14 *Les Voyages de Monsieur Des Hayes, Baron de Courmesvin, en Dannemarc*. [...] Par le Sieur P.M.L. Paris, Jean Promé, 1664, S. 66–68, 70–78.

15 *Ibid.*, S. 67f.: »[...] wenn sie bei der Kirche angekommen sind, legen sie den Leichnam in die Erde und bitten Gott, daß er ihn ruhen lasse bis zum jüngsten Gericht. Sie stellen dann ihre Gebete ein, denn sie glauben nicht, daß sie der Seele der Verstorbenen dienen. Sie trennen sich und gehen ungeordnet zurück, um sich an den Ort zu begeben, der für das Abendessen bereitet ist, wo die ganze Gesellschaft sich zu Tisch setzt und man nach ihrer Sitte auf das Wohl der Toten trinkt; dies tut ihnen sehr gut.«

mens »sie« (»ils«) hier eine deutliche Distanz. Der Reisebegleiter Courmesvins, der sich an anderer Stelle klar als überzeugter Katholik zu erkennen gibt und die lutherische Religion als »Häresie« und »Gift« bezeichnet<sup>16</sup>, erwähnt indes den theologischen Hintergrund der beobachteten Differenz – daß nämlich die Lutheraner nicht an die Möglichkeit der Fürsprache für die Seele der Verstorbenen glaubten – lediglich in einem Nebensatz. Stattdessen verweist er mit dem Verstummen der Gebete und dem nachfolgenden Leichenschmaus auf die Ebene ritueller Praktiken – nicht ohne jedoch mit dem Hinweis auf die »Unordnung« der sich auflösenden Trauergemeinde erneut implizit eine Distanz zu seiner eigenen Kultur zu konstatieren. Verstärkt wird diese Distanzierung noch durch die Anspielung auf das Stereotyp der Trunksucht, das in frühneuzeitlichen Reiseberichten wahlweise auf Deutsche, Niederländer oder Polen Anwendung fand, und in Anlehnung an Tacitus' »Germania« die betreffenden Völker als Barbaren, das heißt als dem eigenen Kulturkreis grundlegend Fremde, auswies<sup>17</sup>.

Ebenfalls anhand einer Beerdigung, jedoch aus der Perspektive eines überzeugten Lutheraners, schildert der ostfriesische Landadelige Ulrich von Werdum seine erste Begegnung mit der orthodoxen Kirche, von ihm als »russische oder griechische Religion« bezeichnet, in der Gegend zwischen Lublin und Lemberg, nordöstlich von Warschau, im November 1670. Der damals achtunddreißigjährige Ulrich von Werdum reiste insgesamt sieben Jahre lang im Dienste verschiedener Herren durch Deutschland, Polen, Frankreich, England, die Niederlande, Dänemark, Schweden und Österreich. In Polen stand er im Dienste des französischen »Abt von Paulmier«, der mit dem geheimen Auftrag des französischen Hofes in Polen unterwegs war, dort eine Verschwörung gegen den kürzlich gewählten polnischen König anzustiften<sup>18</sup>. Die orthodoxe Religion schildert von Werdum wie folgt:

*Neben dem irrthumb, darin Sie stecken, daß der H. Geist nicht von Gott dem Sohn so wohl alß von Gott dem Vatter ausgehe, haben Sie mit bildern, undt andern Ceremonien, noch viel mehr gaukelwerck alß die Römische Kirche. St. Nicolaus ist ihr universeller Patron, dessen Bildt in allen Kirchen undt Häusern die Oberstelle hat. In ihren Leichbegängnissen gehen die Popen undt andere geistliche, so viel Sie davon können zusammen kriegen, die gemeinlich wohl gebartet sindt, vor der Leiche her, alle mit brennenden Kertzen in der handt, undt heulen ihre Klaglieder erbärmlich gnug. Hernach gehen die Verwandt undt andere manspersonen, auch alle mit brennenden lichtern, gleichfallß vor der Leiche, undt hat jedweder träger auch sein ange-*

16 Les Voyages de Monsieur Des Hayes (wie Anm. 14), S. 266.

17 TACITUS, Germania. De origine et situ Germanorum liber, 22, 23, Stuttgart 1972, S. 34; Zur Tradierung des Stereotyps der germanischen Trunksucht in der frühen Neuzeit siehe auch Waldemar ZACHARASIEWICZ, Die Klimatheorie in der englischen Literatur und Literaturkritik von der Mitte des 16. bis zum frühen 18. Jahrhundert, Wien 1977, S. 82.

18 In Polen war nach der Abdankung Johann-Kasimirs, sehr zur Überraschung und zum Ärger des französischen Königshauses, statt des französischen Kandidaten, dem Fürsten von Condé, der Pole Michael Wiśniowiecki zum neuen König gewählt worden. Dessen Sturz sollte der Abt von Paulmiers nun vorbereiten und an seiner Stelle dem neuen französischen Wunschkandidaten, dem Herzog von Longueville, auf den Thron verhelfen, ein Vorhaben, das schließlich im Juni 1672 mit dem Tod des Herzogs von Longueville endgültig scheiterte. Vgl. dazu auch Ézéchiél SPANHEIM, Relation de la cour de France, hg. von Émile BOURGEOIS, Paris 1973, S. 90–91 und S. 316, Anm. 1.

*zündetes licht in der handt, wie gleichfaß die weiber, die allein hinter der Leich folgen : undt hat gemeinlich die ganze procession sich mit brandtwein schon so wohl getröstet, daß Sie mit allen ihren lichtern, bey hellem tage den todten kaum zu grabe leuchten können*<sup>19</sup>.

Auch Ulrich von Werdum erwähnt die theologische Diskrepanz nur nebenbei, macht die religiöse Differenz an rituellen Praktiken fest und verstärkt die Distanz noch durch den Rückgriff auf das Stereotyp der Trunksucht.

In Ausdrücken wie »Gaukelwerk« und »Heulen« kommen Unverständnis und Befremden zum Ausdruck. Ulrich von Werdum war zwar überzeugter Protestant, aber keineswegs ein religiöser Eiferer. Er begab sich nicht nur in den Dienst des Abt von Paulmiers, eines katholischen Geistlichen, sondern war zu seiner eigenen Sicherheit auf Reisen sogar bereit, selbst in die Verkleidung eines Laienbruders zu schlüpfen und den Mönchsdiener seines Herrn zu mimen, jedenfalls, solange es nicht den Kern seiner eigenen Religion, vor allem das Abendmahl betraf, wie er schreibt: *Ich must auch geistlich werden, undt agierte den Moine servant, in aller andern aufwartung, außgenommen da eß die ceremonien so meiner Religion zuwieder waren, betraf, alß darinn ich nix im geringsten nicht heucheln wöllen*<sup>20</sup>. Die unterschiedlichen religiösen Praktiken, die er unterwegs beobachtete, beschrieb er in der Regel mit großer Aufgeschlossenheit. Wenn dagegen, wie in der zitierten Passage, ebenso abwertend wie undifferenziert von »Gaukelwerk«, »Heulen« und Ähnlichem die Rede ist, so markiert dieser Sprachgebrauch unmißverständlich Fremdheit und Distanz.

### Religiöse Praktiken als rituelles Idiom

Religiöse Praktiken können in Anlehnung an Erving Goffman als rituelles Idiom verstanden werden<sup>21</sup>. In seiner Interaktionsanalyse geht Goffman davon aus, daß die an einer Interaktion Beteiligten ihre Beziehung zueinander mit Hilfe so genannter Beziehungszeichen regeln. Darunter faßt er all jene verbalen und nonverbalen Äußerungen, die nicht der Übermittlung inhaltlicher Mitteilungen dienen, sondern dazu, die Stellung der Interaktionspartner zueinander zu definieren und auszuhandeln. Es kann dabei beispielsweise um die Regelung von Nähe und Distanz, des Ranges und der hierarchischen Ordnung oder auch von Ein- und Ausgrenzung gehen. Dazu gehört auch die Schaffung und Aufrechterhaltung eines Zusammenhaltes vermittelt religiöser Praktiken – mit Blick auf die Frühe Neuzeit denke man nur an die gemeinschaftsstiftende Funktion des Abendmahls<sup>22</sup>. Die innerhalb einer

19 [Ulrich von Werdum], Das Reisejournal des Ulrich von Werdum (1670–1677), hg. von Silke Cramer, Frankfurt a. M. 1990, S. 78f.

20 Ibid., S. 67.

21 Erving Goffman, Das Individuum im öffentlichen Austausch, Frankfurt a. M. 1974, S. 301.

22 Oliver Kaul, Undankbare Gäste. Abendmahlsverzicht und Abendmahlsausschluß in der Reichsstadt Ulm um 1600. Ein interkultureller Prozeß, Mainz 2003; Frank Lestringant, Une sainte horreur ou Le voyage en eucharistie, XVI<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle, Paris 1996; Piero Camporesi, L'enfer et le fantôme de l'hostie. Une théologie baroque, Paris 1989.

sozialen Gruppe nach bestimmten Regeln verwendeten Beziehungszeichen bilden zusammengenommen ein rituelles Idiom. Goffman bezieht dies auf verschiedene soziale Gruppen innerhalb einer Kultur. In analoger Weise zeichnen sich jedoch auch verschiedene Kulturen durch den Gebrauch jeweils unterschiedlicher ritueller Idiome aus, und die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kultur macht sich nicht zuletzt an der Beherrschung dieses Idioms fest.

Als fremd beschrieben frühneuzeitliche Reisende religiöse Praktiken immer dann, wenn sie das rituelle Idiom der Anderen nicht kannten. Oft kommt dieses Unverständnis ganz bildlich in der Sprache zum Ausdruck, so etwa wenn Ulrich von Werdum über die Katholiken in Polen schreibt:

[...] *wenn Sie beten oder die Messe hören, schnarchen undt gruntzen sie im seufzen, daß manß von ferne höret, fallen nieder, schlagen mit dem kopf wieder die wandt undt bäncke, geben sich selbst ohrfeigen, undt treyben mehr dergleichen Ungeberden, die von den Papisten auß andern Nationen verlachtet werden*<sup>23</sup>.

Ganz ähnlich beschreibt der Jurist und Geograph Pierre Bergeron, der im Jahre 1600 im Gefolge eines französischen Gesandten Italien und die Territorien des deutschen Reiches bereiste, die Juden in der Prager Synagoge: »Sie singen und machen dabei großen und sehr unangenehmen Lärm und schneiden tausend Grimassen«<sup>24</sup>. Auch Montaigne bezeichnet die Gesänge der Juden in Rom, deren religiöse Bräuche er ansonsten interessiert und vorurteilsfrei schildert, als unharmonisches Stimmengewirr<sup>25</sup>. In gleicher Weise charakterisiert Sophie von Hannover in einem Brief vom 6. Dezember 1664 an ihren Bruder Karl Ludwig von der Pfalz die Religionspraktiken der katholischen Bevölkerung Roms, deren Sinn sich ihr als calvinistischer Protestantin nicht erschließt und die sie als reine Äußerlichkeit betrachtet, als Gemurmel und Grimassen<sup>26</sup>.

Vergleicht man diese Passagen mit den übrigen Äußerungen der genannten Autoren, die hier der Länge wegen nicht vollständig wiedergegeben werden können, so stellt man fest, daß es sich hier keineswegs um eine pauschale Diskriminierung von Katholiken oder Juden handelt, die an anderer Stelle durchaus differenziert dargestellt werden. Lediglich dort, wo sich der Sinn der Gebete den Autoren nicht erschließt, werden diese zu unverständlichem Schnarchen, Grunzen oder schlicht zu Lärm, und die Gebärden zu Ungebärden oder Grimassen.

## Das Eigene im Fremden

Im Gegensatz dazu war es für Bergeron ein leichtes, beispielsweise das jüdische Neujahrsfest Rosch-ha-Schana sowie Pesach mit dem christlichen Neujahr und mit

23 VON WERDUM, Reisejournal (wie Anm. 19), S. 107.

24 BERGERON, *Discours* (wie Anm. 12), f. 22r.

25 MONTAIGNE, *Journal* (wie Anm. 5), S. 203.

26 [Ils] *ne négligeraient à faire des grimaces dues dans les églises aux jours destinés pour cela, ce qui consiste à barbotter [=marmotter] un Pater noster tant de fois que le confesseur l'a ordonné [...]*. (Sophie DE HANOVRE [Sophie VON HANNOVER], *Mémoires et Lettres de voyage*, hg. von Dirk VAN DER CRUYSSÉ, Paris 1990, S. 231.)



Ostern gleichzusetzen und damit gewissermaßen eine Übersetzung in das eigene rituelle Idiom vorzunehmen<sup>27</sup>. Der Eindruck der Vertrautheit, der durch das Wiedererkennen des Eigenen im Fremden hervorgerufen wurde, tritt besonders deutlich im »Brandenburgischen Ulysses« zutage, dem Bericht der Kavaliertour Christian Ernsts von Brandenburg, der von Sigmund von Birken auf der Grundlage der Reisediarien des Hofpredigers (?) Caspar von Lilien verfaßt worden war<sup>28</sup>. Der Bericht, der gewissermaßen als Subtext fortlaufend die lutherische Erziehung des vierzehnjährigen Prinzen betont, schildert eine Begebenheit in der katholischen Stadt Oberenheim im Elsaß, wo der Reisende im Ratssaal eine deutsche Bibel aufgeschlagen auf dem Tisch liegend vorfindet. Dem Kommentar des Verfassers zufolge, habe Christian Ernst von Brandenburg angesichts dieser Entdeckung *eine sonderbare Erfrölichung verspüre[t]*<sup>29</sup>. Die erfreute Reaktion des Prinzen dürfte nicht allein auf den Inhalt des aufgeschlagenen Bibeltextes – einem Kapitel aus dem Buch Exodus über die erforderlichen Tugenden für das Richteramt – zurückzuführen sein, sondern vor allem auf den Umstand, in einem katholischen Umfeld eine deutsche Bibelübersetzung, die bekanntlich eines der Kernelemente lutherischer Religionspraxis darstellte, vorzufinden<sup>30</sup>.

Eine Übersetzung in das eigene rituelle Idiom fand auch statt, wenn französische Katholiken wie Pierre Bergeron, Balthasar de Monconys, der anonyme Reisebegleiter des Barons Courmesvin und Nicolas Payen lutherische oder auch hussitische Religionspraktiken, wie etwa die Liturgie oder die Ausstattung der Kirchen mit Altären und Bildern, in die Nähe katholischer Bräuche rückten<sup>31</sup>. Nicolas Payen etwa, Richter in Meaux und Protégé von Hugues Lionne, einem der französischen Botschafter während der Verhandlungen für den Westfälischen Frieden, schreibt über die Lutheraner in Schweden:

*Leurs Eglises ne sont point diferentes des nostres; ils chantent la Messe en Musique, & observent quantité de Ceremonies Romaines dans l'administration du S. Sacrement de l'Autel, & du Baptesme.*

*Aux grandes Festes de l'année ils vont à confesse; ils se rencontrent dix ou douze aux pieds de leur Ministre, & s'y mettent à genoux. Le Ministre leur fait une petite exhortation, & leur demande s'ils ne reconnoissent pas devant Dieu qu'ils sont des pecheurs, ils le confessent; s'ils ne sont pas bien faschez d'avoir offensé sa divine bonté, ils l'asseurent; s'ils veulent s'abstenir du peché, ils le promettent; s'ils croient qu'il a la puissance de les absoudre, ils l'avoient; & alors le Prestre leur decalre que toutes leurs fautes leur sont remises. Ils se levent ensuite, s'embrassent, & se reconcilient ensemble, apres l'avoir fait avec Dieu.*

27 BERGERON, *Discours* (wie Anm. 12), f. 22v.

28 SIGISMUND VON BIRKEN, *Hochfürstlicher Brandenburgischer Ulysses*, Bayreuth, Johann Gebhard, 1668. Zum »Brandenburgischen Ulysses« siehe JILL BEPLER, Ferdinand Albrecht, Duke of Braunschweig-Lüneburg (1636–1687). A Traveller and his Travelogue, Wiesbaden 1988, S. 327–329.

29 VON BIRKEN, *Hochfürstlicher Brandenburgischer Ulysses*, S. 37.

30 Ohne die deutsche Übersetzung wäre, den Informationen über seinen Ausbildungsstand zufolge, dem Reisenden vermutlich auch der Inhalt des Bibeltextes gar nicht zugänglich gewesen.

31 BERGERON, *Discours* (wie Anm. 12), f. 7v., f. 28r., 30v.; MONCONYS, *Journal* (wie Anm. 11), Bd. 2, S. 213, 219; *Les Voyages de Monsieur Des Hayes, Baron de Courmesvin* (wie Anm. 3), S. 75.

*Le principal point de leur heresie consiste à croire l'impanation au Tres-Saint Sacrement de l'Eucharistie*<sup>32</sup>.

Diese Schilderung ist umso aufschlußreicher, als sie von einem glühenden Vertreter des Katholizismus stammt, der jede andere Konfession als Häresie bezeichnet und nur die katholische als, so wörtlich, »wahre Religion« gelten läßt. Doch auch hier tritt der theologische Aspekt, der doch immerhin für Payen den »Hauptpunkt ihrer Häresie« darstellt, in den Hintergrund und wird quasi nur en passant erwähnt. Überdies fehlen Payen für die theologische Differenz buchstäblich die Worte, da er für die lutherische Auffassung vom Abendmahl keinen anderen Begriff findet als eine analoge Wortbildung zur katholischen »Fleischwerdung« Christi, nämlich die Brotwerdung (im französischen Original »impanation«). Die religiösen Praktiken dagegen schildert er mit großer Ausführlichkeit, und hier meint Payen durchaus sein eigenes rituelles Idiom wieder zu erkennen. Ein solches Wiedererkennen des Eigenen im Fremden und die Übersetzung fremder Praktiken in das eigene rituelle Idiom bewirkten im Ergebnis eine Reduktion kultureller Distanz.

Dies konnte sogar soweit gehen, daß es zu einer imaginierten Verschmelzung des Eigenen und des Fremden kam, wie etwa im Bericht des Reisebegleiters des Baron de Courmesvin. Der Verfasser widmet der Religion ein ganzes Kapitel seines Reiseberichtes über Dänemark, dessen Hauptaussage darin besteht, daß die dänischen Lutheraner, inklusive der Geistlichen, dem Katholizismus noch so nahe stünden, daß eine Re-Konversion zum Katholizismus leicht zu bewerkstelligen wäre<sup>33</sup>. Kulturelle Distanz wird hier perspektivisch in einer Integration des Fremden in das Eigene aufgehoben.

### Das Fremde im Eigenen

Im umgekehrten Fall, wenn nämlich Reisende auf das Fremde im vermeintlich Eigenen stießen, fiel die Fremdheitserfahrung umso drastischer aus. Dies scheint vor allem bei katholischen Reisenden der Fall gewesen zu sein, die offenbar stärker als protestantische Reisende von einer Einheit der katholischen Religionskultur ausgingen – eine Erwartungshaltung die durch den Universalitätsanspruch der katholischen Kirche und die einheitlich lateinische Liturgie befördert wurde. Umso größer war dann das Erstaunen, wenn es in katholischen Messen oder Prozessionen andernorts ganz anders zuging, als die Reisenden es aus ihren Heimatländern

32 »Ihre Kirchen sind von den unseren nicht verschieden; sie singen die Messe mit Musik und befolgen zahlreiche Römische Zeremonien bei der Verabreichung des Heiligen Altarsakramentes und der Taufe. Zu den großen Festtagen des Jahres gehen sie zur Beichte; sie versammeln sich zu zehnt oder zwölft zu Füßen ihres Pastors und knien nieder. Der Pastor hält ihnen eine kleine Ermahnung und fragt sie, ob sie nicht vor Gott zugeben, daß sie Sünder sind, sie beichten es; [er fragt] ob sie sich nicht ärgern, Gottes Güte beleidigt zu haben, sie versichern es; [er fragt] ob sie sich der Sünde enthalten wollen, sie versprechen es; [er fragt] ob sie glauben, daß er die Macht hat, ihnen zu vergeben, sie gestehen es; und dann erklärt der Priester ihnen, daß all ihre Sünden ihnen erlassen sind. Sie erheben sich dann, umarmen einander und versöhnen sich miteinander, nachdem sie es zuvor mit Gott getan haben. Der Hauptpunkt ihrer Häresie besteht darin, daß sie an die Brotwerdung des Heiligen Eucharistiesakramentes glauben.«: Nicolas PAYEN, *Voyages* (wie Anm. 3), S. 96f.

33 *Les Voyages de Monsieur Des Hayes* (wie Anm. 12), S. 265–278.

gewohnt waren. Religiöse Differenzerfahrungen dieser Art prägen beispielsweise den Bericht eines Mitgliedes einer französischen Gesandtschaft, die sich 1669 zu diplomatischen Verhandlungen in Spanien aufhielt. Der namentlich nicht genannte Verfasser äußert sein Befremden über andersartige Fastengebote ebenso wie über die Eigentümlichkeiten der Prozessionen in der Karwoche, der *Semana Santa*, denen er in Madrid beiwohnte<sup>34</sup>. Aus der Fülle der Beispiele sei hier nur eines herausgegriffen. Gegen Ende seines insgesamt neunmonatigen Aufenthaltes ging der Reisende, der in der Zwischenzeit Spanisch gelernt hatte, gelegentlich zur Predigt, von der er bemerkt: [*Le Sermon*] *ressemble bien peu aux nôtres & [...] donne peu d'édification aux gens d'esprit*<sup>35</sup>. So berichtet er von einer Predigt, die während der Karwoche auf einem Platz in der Nähe seiner Herberge stattfand. Der Prediger habe sich selbst und seinen Zuhörern Undankbarkeit gegenüber Gott vorgeworfen, denn statt bußfertig zu leben, verfielen sie stets wieder in Sünde. Plötzlich habe er begonnen mit sich selbst zu sprechen und sich vor Gott als undankbar und böse zu schelten, um sich dann selbst eine mächtige Ohrfeige zu versetzen. In dem Moment sei auf dem ganzen Platz ein Hagel von Ohrfeigen zu hören gewesen, da sich alle 4000 Anwesenden ebenfalls selbst ohrfeigten. Der Reisende kommentiert, diese Überraschung habe ihn sehr zum Lachen gereizt, aber ein befreundeter Offizier habe ihn angewiesen, den Kopf zu senken und sich sein Taschentuch vor das Gesicht zu halten – ein Rat, den er auch befolgte, denn, so schreibt er weiter: [...] *si l'on se fut aperçu que je riois, j'aurois été haché en mille pièces: car il n'y a point de raillerie sur le fait de la Religion [...]*<sup>36</sup>.

Doch auch in protestantischen Reiseberichten finden sich gelegentlich Schilderungen der Fremdheit im vermeintlich Eigenen. Während die Forschung nach wie vor von einer klaren Trennung zwischen katholischen und protestantischen Reiseländern auszugehen scheint<sup>37</sup>, zeugen die Reiseberichte durchaus auch von Brüchen in der Wahrnehmung protestantischer Religionsverwandtschaft, insbesondere wenn lutherische Autoren calvinistische Religionspraktiken beschreiben. So berichtet Johann Wilhelm Neumayr von Ramßla über einen Besuch Johann Ernsts des Jüngeren von Sachsen-Weimar in der Stadt Breda, bei dem dieser am 18. Februar 1614 auch eine calvinistische Kirche besichtigte<sup>38</sup>. Er vergleicht das leere Gebäude, aus dem Altäre und Bilder entfernt wurden, mit einer leeren Scheune und mißbilligt, das Jung und Alt diese als Spazier- und Tummelplatz benutzten. In den Augen des

34 *Voyages faits en divers temps en Espagne, en Portugal, en Allemagne, en France, et ailleurs par Monsieur M.\*\*\*\**, Amsterdam, George Callet, 1699, S. 87, 92f., 121f.

35 *Ibid.*, S. 93: »Die Predigt gleicht den unseren sehr wenig und bietet geistvollen Menschen wenig Erbauung.«

36 *Ibid.*, S. 123: »Wenn man bemerkt hätte, daß ich lachte, wäre ich in tausend Stücke gehackt worden, denn in Sachen Religion verstehen sie keinen Spaß.«

37 Antoni MAÇAK, *Travel in Early Modern Europe*, Cambridge 1995, S. 222–236; Michael MAURER, *Italienreisen. Kunst und Konfession*, in: Hermann BAUSINGER et al. (Hg.), *Reisekultur. Von der Pilgerfahrt zum modernen Tourismus*, München 1991, S. 221–229, hier: S. 226; MAURER, *Voraussetzungen (wie Anm. 9)*, S. 250.

38 Johann Wilhelm NEUMAYR VON RAMSSLA, *Wahrhaftige Beschreibung der Reise, Welche Der weyland Durchlauchtigste Herzog von Sachsen Weimar Johann Ernst der Jüngere genandt In Franckreich, Engelland und Niederland [...] glücklich hinterleget*, Jena, Johann Rudolph Cröker, 1734, S. 399.

lutherischen Verfassers war diese Kirche offenkundig kein sakraler Ort mehr und wird damit sogar ganz aus dem Bereich des Religiösen ausgegrenzt.

### Die Fremdheit der Reisenden

Die Reisenden nahmen jedoch nicht nur Fremdes wahr und auf, sie trugen auch ihre eigene Fremdheit in die Kultur des Gastlandes hinein. Auch die Einheimischen sahen sich daher durch den Besuch von Reisenden mit Elementen einer fremden Kultur konfrontiert. Um erneut mit Goffman zu sprechen: Der gesellschaftlichen Ordnung einer sozialen Gruppe bzw. einer Kultur droht grundsätzlich eine Störung, wenn einer der Interagierenden das rituelle Idiom nicht beherrscht<sup>39</sup>. Genau dieses Störungspotential aber brachte jeder Reisende, der einer anderen Kultur angehörte, zwangsläufig mit. Angesichts des hohen Identitätswertes der Religion im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts ist es daher wenig verwunderlich, daß gerade in diesem Bereich das fremdartige Verhalten der Reisenden besonders häufig Reaktionen der Einheimischen hervorrief und damit umgekehrt wiederum den Reisenden ihre eigene Fremdheit vor Augen führte. Die Religion stellt denn auch einen der ganz wenigen Themenbereiche dar, anhand derer frühneuzeitliche Reisende auch die Tatsache reflektierten, daß in einem anderen Land sie selbst – und nicht die Einheimischen – die Fremden waren.

Der bereits erwähnte französische Gesandte in Spanien berichtet davon, daß die Franzosen in dem am südwestlichen Pyrenäenrand gelegenen spanischen Dorf Villa Real Anstoß erregten, weil sie am 8. Dezember, dem Marienfest der Unbefleckten Empfängnis, nicht ruhten, sondern ihre Reise fortsetzten. Die Einheimischen hätten sie deshalb für Häretiker gehalten. Um weiteren Belästigungen oder gar einer Verfolgung durch die Inquisition zu entgehen, hätten sie ihre Rosenkränze als Beweis ihrer Rechtgläubigkeit vorzeigen müssen<sup>40</sup>.

Ähnlich schildert auch Ulrich von Werdum, wie er in Polen in erster Linie als Religionsfremder behandelt worden sei:

*Wenn Sie jemandt in außländischer Kleydung sehen nennen Sie denselben Pogonni, oder Paganum, einen heyden, undt meinen er wisse nichts von Gott : wie mir dan in der Stadt Zolkiew wiederfahren, daß ein altes weib, das voll von brandtwein war, auß der Leichprocession zu mir an die thüre kam, undt auß mitleiden anfang mich zu unterweisen waß ich gläuben müste [...] <sup>41</sup>.*

Ulrich von Werdum sah sich als Ausländer sofort als Heide, der nichts von Gott weiß, identifiziert und damit in die Sphäre des vollkommen Anderen verwiesen. Wie diese Beispiele zeigen, stellte Religion nicht nur aus der Perspektive der Reisenden, sondern auch aus Sicht der Einheimischen ein Kriterium der Fremdheit dar, nämlich der Fremdheit des Reisenden.

39 Erving GOFFMAN, Interaktionsrituale, Frankfurt a. M. 1971, S. 47.

40 Voyages faites en divers temps (wie Anm. 34), S. 24f.

41 VON WERDUM, Reisejournal (wie Anm. 19), S. 79.

Ein weiteres Beispiel aus Ulrich von Werdums Reisebericht macht deutlich, wie sehr die eigene Fremdheit von Reisenden auch als Exklusion erlebt werden konnte: Als Ulrich von Werdum in Jowarow, bei Lemberg, an hohem Fieber erkrankte, war sein Herr nicht nur um sein Leben besorgt, sondern auch darum, daß er im Todesfall als Protestant auf den beiden örtlichen Friedhöfen, einem katholischen und einem griechisch-orthodoxen, nicht angenommen würde<sup>42</sup>. Bedenkt man, wie sehr in der Frühen Neuzeit die Verweigerung eines Begräbnisses auf dem Kirchhof – wie sie beispielsweise Selbstmörder oder hingerichtete Straftäter traf – mit gesellschaftlicher Ächtung und, schlimmer noch, dem Ausschluß aus der Heilsgemeinschaft der Christen verknüpft war, wird die Tragweite einer solchen Aussicht deutlich.

### Befürchtungen und Ängste

Die Erfahrung der eigenen Fremdheit war zugleich Quelle zahlreicher Ängste und Befürchtungen. Insbesondere protestantische Reisende äußerten ihre Sorge vor religiöser Verfolgung in katholischen Territorien. So wird in einer Reiseinstruktion für den Hofmeister Hans Ernst von Knoche, der den Prinzen Johann Georg (IV.) von Sachsen 1685–1686 auf Kavaliertour begleitete, ausdrücklich vor den *gefährlichen conjuncturen* in römisch katholischen Ländern, namentlich Frankreich, gewarnt<sup>43</sup>. Vor dem Hintergrund der zahlreichen Religionskonflikte im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts waren derartige Bedenken zum Teil durchaus berechtigt und führten etwa dazu, daß Frankreich nach dem Widerruf des Ediktes von Nantes als Reiseland von protestantischen Fürstensöhnen auf Kavaliertour zunehmend gemieden wurde<sup>44</sup>. Nicht selten jedoch folgten die Schilderungen der Bedrohungen, denen die Reisenden ausgesetzt waren, dem gleichen Muster wie beispielsweise die Darstellung der Gefahr von Raubüberfällen auf Reisen<sup>45</sup>. Von tatsächlichen Repressalien ist selten die Rede, dafür werden jedoch die vermeintlich ausgestandenen Gefahren umso mehr ausgeschmückt.

Der jüngere Bruder Johann Georgs (IV.), Friedrich August, brach allerdings seinen Parisaufenthalt im Herbst 1688 wegen der sich zuspitzenden Lage im Pfälzischen Erbfolgekrieg vorzeitig ab<sup>46</sup>. Die Gründe für die vorgezogene Weiterreise nach Italien waren durchaus handfest, befürchtete man doch, daß der Prinz in Paris festgehalten werden könne, wie es einigen österreichischen Adligen bereits geschehen war<sup>47</sup>. Allerdings scheint auch hier die unmittelbare Gefahr längst nicht so akut gewesen zu sein, wie insbesondere der Vater des Reisenden, Kurfürst Johann

42 Ibid., S. 253f.; vgl. auch Dieter RICHTER, Die Angst des Reisenden, die Gefahren der Reise, in: BAUSINGER, Reisekultur (wie Anm. 37), S. 103.

43 Katrin KELLER (Hg.), »Mein Herr befindet sich gottlob gesund und wohl«. Sächsische Prinzen auf Reisen, Leipzig 1994, S. 24.

44 STANNEK, Konfessionalisierung (wie Anm. 4), S. 560.

45 Vgl. Dieter RICHTER, Angst (wie Anm. 42), S. 100–108.

46 Briefwechsel zwischen dem Kurfürsten Johann Georg III. von Sachsen und Christian August von Haxthausen, in: KELLER (wie Anm. 43), S. 322–347.

47 Schreiben Haxthausens an den Kurfürsten Johann Georg III. von Sachsen vom 1. Oktober 1688 und Schreiben Johann Georgs III. an Haxthausen (Konzept) vom 4. Oktober 1688 neuer Zeitrechnung, in: Ibid., S. 327f.

Georg III. annahm, der in seinen Briefen wiederholt auf sofortige Abreise drängte<sup>48</sup>. Demgegenüber hielt es der Hofmeister, Christian August von Haxthausen, für angebracht, zumindest so lange in Paris zu bleiben, wie es ein standesgemäßer Abschied seines Schützlings vom französischen Königshof erforderte<sup>49</sup>. Tatsächlich scheint es keinerlei Repressalien oder sonstige Schwierigkeiten seitens des französischen Königshauses gegeben zu haben. Wie der Hofmeister in seinen Schreiben betont, wurde der Prinz mit großen Ehren und Freundschaftsbezeugungen verabschiedet, was den Verfasser jedoch nicht davon abhält, in dem gleichen Bericht auch die Gefahr, der es sich durch eine Änderung der Reisepläne zu entziehen galt, herauszustreichen<sup>50</sup>.

Noch größer scheint der Anteil der Imagination zu sein, wenn Ulrich von Werdum schildert, wie er und sein Herr, der Abt von Paulmiers, in Lowicz, westlich von Warschau, von ihren Wirtsleuten beschimpft worden seien, als diese sie an einem Freitag, also einem Fastentag, Käse aßen sahen<sup>51</sup>. Ulrich von Werdum fühlte sich sofort an die Geschichte des Brandenburgischen Stadthalters zu Königsberg erinnert, der zusammen mit dreißig seiner Leute nur knapp der Ermordung durch die orthodoxen »Masuren« entgangen wäre, die ihn umbringen wollten, weil er als Protestant an einem Fastentag Fleisch gegessen hätte. Ulrich von Werdum befürchtete das Schlimmste, und erst als der Abt mit Hilfe eines Dolmetschers den Gastgebern versicherte, daß er als Geistlicher um nichts in der Welt das Fasten brechen würde, daß aber in Deutschland Milchspeisen an Fastentagen nicht verboten seien, rettete sie dies aus ihrer mißlichen Lage. Der Abt, der bekanntlich in geheimer Mission in Polen unterwegs war, gab sich als Deutscher aus, um nicht als Franzose enttarnt zu werden. Das hatte in dieser Situation freilich zugleich den Vorteil, daß die weniger strengen deutschen Fastengebote zwar in einem polnischen Sprichwort, das von Werdum ebenfalls zitiert, als läppisch und halbherzig verspottet wurden, dadurch aber immerhin bekannt waren, so daß sich die Wirte mit dieser Erklärung schließlich zufrieden gaben. Letztlich wurde den Reisenden offenbar kein Haar gekrümmt, doch suggeriert der Verweis auf die Beinahe-Ermordung des Brandenburgischen Statthalters, daß auch Ulrich von Werdum und sein Reisegefährte in Todesgefahr schwebten.

### Abschirmung und Ausgrenzung

Während Reisende, die wie Ulrich von Werdum allein oder in einer sehr kleinen Gruppe reisten, sich mit der eigenen Fremdheit und der damit potenziell verbundenen gesellschaftlichen Exklusion oder sogar weitergehenden Bedrohungen konfrontiert sahen, umgaben sich andere Reisende, vor allem Angehörige des Hochadels, mit großen Gruppen von Reisebegleitern. Dafür gab es zahlreiche praktische und

48 Schreiben Johann Georgs III. an Haxthausen (Konzept) vom 4., 14. und 31. Oktober 1688 neuer Zeitrechnung, in: *Ibid.*, S. 328f., 331f., 338f.

49 Schreiben von Haxthausen an Johann Georg III. vom 8. Oktober sowie vom 1. und 19. November 1688, in: *Ibid.*, S. 330, 340–342, 347.

50 *Ibid.*

51 VON WERDUM, Reisejournal (wie Anm. 19), S. 100f.

statusbedingte Gründe, zugleich aber hatte es auch den Effekt, daß diese Reisenden in der Interaktion nicht als Einzelne auftraten, sondern eingebettet in eine aus mehreren Personen gebildete Einheit – ein ›Miteinander‹ in der Terminologie Goffmans<sup>52</sup>. Diese Gruppe schirmte die Reisenden ab, die so der fremden Umwelt weniger umfassend ausgesetzt waren. Zugleich versetzte diese Konstellation die Reisenden in die Lage, eine Grenze zwischen einem ›Wir‹ und den ›Anderen‹ zu ziehen, und im Rückzug auf dieses ›Wir‹ nun ihrerseits die Einheimischen als die Anderen auszuschließen.

Diese Art der Abschirmung war fester Bestandteil vieler Fürstenreisen und insbesondere nahezu sämtlicher Kavaliertouren deutscher Fürstensöhne, die selbst dann noch, wenn sie mit reduziertem Aufwand inkognito unterwegs waren, mit einem nicht unerheblichen Gefolge reisten. Darunter befand sich in aller Regel auch ein Hofgeistlicher, der für die seelische und nicht zuletzt konfessionelle Stabilität des jungen Reisenden verantwortlich war. Die Prinzen Christian Ernst von Brandenburg sowie Johann Georg und Friedrich August von Sachsen beispielsweise, die in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts auf Kavalierstour gingen, reisten jeweils mit einem Hofprediger im Gefolge<sup>53</sup>.

Sowohl der Hofmeister Hans Ernst von Knoche als auch der Hofprediger Christian Gotthelf Birnbaum, die Johann Georg (IV.) von Sachsen 1685–1686 auf seiner Reise nach Frankreich und England begleiteten, erhielten ausdrückliche Instruktionen, jeglicher Auseinandersetzung mit dem religiösen »Gegner« (*adversiorum*) aus dem Weg zu gehen<sup>54</sup>. Die Empfehlung, sich in fremden Territorien religiöser Dispute zu enthalten, findet sich auch in der apodemischen Literatur der Zeit wieder<sup>55</sup>. Mitreisende Hofprediger hatten daher die ausdrückliche Aufgabe, etwaige fremde Religionseinflüsse oder gar Versuchungen zur Konversion von ihren Schützlingen fern zu halten, die, wie es in der Instruktion für Christian Gotthelf Birnbaum hieß *wieder alles verführerische gifft irriger lehre und ärgerlicher exempel verwahret werden sollten*<sup>56</sup>. Insbesondere in Rom sahen sich reisende Fürsten und Fürstensöhne einer Konversionspolitik der römischen Kurie ausgesetzt<sup>57</sup>. Der Hofmeister Hans Ernst von Knoche äußerte denn auch in einem Brief an den Kurfürsten Johan Georg III. vom 20. September 1686 neuer Zeitrechnung seine Bedenken gegenüber einer Italienreise: *So ist auch nicht ohne ursach zubefahren, daß bey lan-*

52 GOFFMAN, Individuum (wie Anm. 21), S. 45.

53 Siehe beispielsweise VON BIRKEN, Hochfürstlicher Brandenburgischer Ulysses (wie Anm. 28), S. 22–23, 46; KELLER (wie Anm. 43), S. 26, 189.

54 Ibid., S. 24, 26.

55 STAGL, Eine Geschichte der Neugier: Die Kunst des Reisens 1550–1800, Wien 2002, S. 99; STANNEK, Konfessionalisierung (wie Anm. 4), S. 557–558; Michel BASTIAENSEN, Introduction, in: Nathan CHYTRAEUS, Voyages en Europe, hg. von Michel BASTIAENSEN, Brüssel 1994, S. 54.

56 KELLER (wie Anm. 43), S. 26.

57 STANNEK Konfessionalisierung (wie Anm. 4), S. 564; Irene FOSI, Conversions de voyageurs protestants dans la Rome baroque, in: BABEL, PARAVICINI, Grand Tour (wie Anm. 4), S. 589–578; Günter CHRIST, Fürst, Dynastie, Territorium und Konfession. Beobachtungen zu Fürstenkonversionen des ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts, in: Saeculum 24 (1973), S. 367–387, hier: S. 369f.; siehe auch die Beispiele in: Markus VÖLKE, Individuelle Konversion und die Rolle der »Famiglia«. Lukas Holstenius (1596–1661) und die deutschen Konvertiten im Umkreis der Kurie, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 67 (1987), S. 221–281.

*ger reyse der eyffer in der gottesfurcht könnte lauliges [sic], und bey ihrer Durchlaucht zarten jahren durch den euserlichen catholischen scheinheyligen gottesdienst, sonderlich in Rom wiedrige impressiones gemacht werden*<sup>58</sup>.

Die geplante Reise nach Italien fand trotzdem statt und die Befürchtung des Hofmeisters scheint in diesem Fall unbegründet gewesen zu sein; zumindest ist in den erhaltenen Quellen nichts Gegenteiliges überliefert. Anders dagegen auf der Reise Christian Ernsts von Brandenburg, bei dessen Romaufenthalt im Februar 1661 offenbar versucht wurde, über den Hofmeister Ernst Heinrich Borke Einfluß auf den Prinzen zu gewinnen<sup>59</sup>. Zwar versichert der Verfasser des »Brandenburgischen Ulysses«, daß »man / der Religion halber / in Rom keine Gefahr oder Anfechtung zu fürchten hatte<sup>60</sup>«, doch zeugt der Umfang der darauf folgenden Schilderung katholischer Konversionsbemühungen, die hauptsächlich dem Jesuiten Johann Paul Oliva zugeschrieben werden, von dem Gewicht, das diesem Vorfall beigemessen wurde. In diesem Fall bewährte sich einmal mehr die Abwehrstrategie des »Miteinanders«, indem der Hofmeister sich nicht ohne den theologisch bewanderten Hofprediger in die religiösen Streitgespräche, zu denen er geladen wurde, begab. Die Episode wird in dem Bericht als eine erfolgreich überstandene Gefahr geschildert<sup>61</sup>. Paradoxe Weise scheint gerade auf Kavaliertouren, in deren Erziehungsprogramm das Studium verschiedener Religionen einen festen Bestandteil bildete<sup>62</sup>, der Kontakt mit fremden Religionspraktiken eine besonders starke Rahmung erfahren zu haben. Bedienstete und Hofprediger hielten fremde Religionseinflüsse auf Distanz.

Die Abschirmung der Reisenden äußerte sich unter anderem darin, daß in katholischen Ländern wie Frankreich und Italien stets eigene Gottesdienste in den privaten Gemächern protestantischer Reisender auf Kavaliertour abgehalten wurden, während beispielsweise Johan Georg (IV.) von Sachsen in England gemeinsam mit dem Kronprinzen Georg an Gottesdiensten teilnahm<sup>63</sup>. Auch unter katholischen Reisenden war es üblich, in protestantischen Territorien eigene Gottesdienste abzuhalten. Balthasar de Monconys etwa nahm gemeinsam mit seiner Reisegesellschaft am 9. Oktober 1663 in Hamburg im Hause des dortigen französischen Residenten, Pierre Bidal, an einer Messe teil, die auf Initiative der Ehefrau des französischen Residenten in Dänemark, Madame Courtin, abgehalten wurde<sup>64</sup>. Bei den separaten Gottesdiensten der Reisenden waren in der Regel die Bediensteten anwesend und nicht selten stießen, wie in Hamburg, weitere Landsleute gleicher Konfession hinzu. So schildert Sigmund von Birken im »Brandenburgischen Ulysses« folgende Begebenheit während eines krankheitsbedingten Aufenthaltes in Angers auf der Kavaliertour Christian Ernsts von Brandenburg:

58 KELLER (wie Anm. 43), S. 125.

59 VON BIRKEN, Hochfürstlicher Brandenburgischer Ulysses (wie Anm. 28), S. 126–128, 164f.

60 Ibid., S. 126.

61 Die Episode zog freilich noch weitere Auseinandersetzungen nach sich, da die inkriminierten Jesuiten mit Hilfe einer Protestschrift Einspruch gegen die Darstellung erhoben und Christian Ernst von Brandenburg zur Publikation einer Verteidigungsschrift nötigten: BEPLER (wie Anm. 28), S. 333.

62 STANNEK, Konfessionalisierung (wie Anm. 4), S. 568.

63 KELLER (wie Anm. 43), passim.

64 MONCONYS, Journal (wie Anm. 11), Bd. 2, S. 218f.



*So lange Sie sich zu Angiers aufgehalten / ist an allen Sonn- und FestTagen der Gottesdienst / in des Hochfürstlichen Prinzens Gemach / verrichtet und geprediget worden / wobey sich alle anwesende Teutschen fleissig eingefunden. Und ob zwar der Bischof daselbst solches erfahren / hat ers doch / ohne einiges Widersprechen / geschehen lassen<sup>65</sup>.*

Ein solcher Zusammenschluß von Landsleuten gleicher Konfession im Ausland verstärkte noch den abschirmenden Effekt der Bildung eines ›Miteinanders‹. Gleichzeitig jedoch gingen die hier beschriebenen Versammlungen bereits über eine bloße Festigung des inneren Zusammenhaltes hinaus und entfalteten als semi-öffentliche Veranstaltungen eine Außenwirkung, deren Tolerierung durch das Gastland keineswegs selbstverständlich war.

In manchen Fällen geriet die Bildung eines ›Miteinanders‹ vollends zum Versuch einer Durchsetzung der eigenen Kultur gegenüber der fremden. Ein anschauliches Beispiel hierfür liefert die Reise von Marie-Louise de Gonzague, die – gerade frisch vermählt mit dem polnischen König Wladislaw IV. – als neue Königin von Polen von Paris nach Warschau fuhr. Aufgezeichnet wurde die Reise, die sie durch verschiedene europäische Länder führte, von dem Sekretär Jean Le Laboureur, der unter anderem ihren Aufenthalt in der holländischen Stadt Vianen bei Utrecht an Weihnachten 1645 schildert<sup>66</sup>. Der protestantische Stadtherr von Vianen, Heinrich von Brederode, tolerierte zwar die Ausübung des katholischen Glaubens in Privathäusern, nicht aber in der Öffentlichkeit. Le Laboureur war im Haus eines katholischen Priesters untergebracht, wo er am Weihnachtstag zunächst gemeinsam mit einheimischen Katholiken die Messe auf einem Dachboden feierte. Anschließend kam es jedoch zum Eklat:

*Leur Service finy, ils voulurent encor venir en foule au chasteau pour assister aux devotions de la Royne, & de toute sa Cour; autant ravis de voir une Princesse Catholique faire triompher sa Religion dans le chasteau & dans la chambre mesme du Seigneur protestant, que si le grand Jour fut arrivé du retour du peuple de Dieu hors de captivité, de son restablissement en sa Loy, & de la repurgation du Temple. Les Officiers & les Gardes eu chasteau, qui avoient desia murmuré en voyant apporter de la Ville un Autel & quelques autres meubles de Chappelle, trouverent mauvais que tant de Catholiques y arrivassent : Ils se mirent en devoir de les empescher, & en frapperent quelques-uns; mais Mr de Fleury Confesseur de la Royne, leur en fit reprimende: Il leur fit entendre que c'estoit violer la dignité Royale, & qui qui reçoit Roy ou Royne dans sa maison y perd son autorité tant qu'ils y demeurent<sup>67</sup>.*

65 VON BIRKEN, Hochfürstlicher Brandenburgischer Ulysses (wie Anm. 28), S. 63.

66 Jean LE LABOUREUR, Histoire et relation du Voyage de la Royne de Pologne [...], Paris, R. de Nain, 1648, S. 62f.

67 Ibid., S. 63: »Nach der Messe wollte noch die ganze Menge zum Schloß kommen, um der Andacht der Königin [Marie-Louise] und ihres Hofstaates beizuwohnen. Sie waren so entzückt, daß eine katholische Fürstin ihrer Religion im Schloß und im eigenen Zimmer des protestantischen Stadtherrn zum Sieg verhalf, als sei der große Tag gekommen, an dem das Volk Gottes aus der Gefangenschaft zurückkehrt, Gottes Gesetze wieder hergestellt werden und der Tempel seine Reinheit wieder erlangt. Die Offiziere und Schloßwachen, die bereits gemurrt hatten, als sie sahen, wie aus der Stadt ein Altar und andere Kirchenmöbel herbeigebracht wurden, befanden es für schlecht, daß so viele Katholiken ins Schloß kamen. Sie machten es sich zur Pflicht, sie daran zu hindern und schlu-

Als quasi-offizieller Chronist war Le Laboureur selbstverständlich bemüht, den Überlegenheitsanspruch des französischen und polnischen Königshauses und ihrer Religion herauszustreichen. Gleichzeitig jedoch macht dieser Konflikt einmal mehr das Störpotenzial deutlich, das die Reisenden mit ihrer Fremdheit in die einheimische Kultur hineintrugen. Dies umso mehr, wenn, wie in Vianen und an vielen anderen Orten im frühneuzeitlichen Europa, die Positionen der Interaktionspartner vor Ort noch nicht gefestigt waren, sondern sich noch im Prozeß des Aushandelns befanden, und die Fremden nun ihrerseits in diesen Prozeß eingriffen.

### Spott und Distanzierung

Spott stellte eine weitere Form der Abgrenzung gegenüber dem kulturell Fremden dar. Besonders häufig, wenn auch nicht ausschließlich, ist diese Distanzierungsstrategie bei Reisenden anzutreffen, die ohne oder in kleiner Begleitung unterwegs waren, oder sich in bestimmten Situationen ohne Gefolge dem Kontakt mit fremden Religionsbräuchen aussetzten.

Ein französischer Reisender auf Kavalierstour, der während seines Aufenthaltes in Venedig im Jahr 1656 wegen einer Erkrankung das Bett hüten mußte und von den Bußprozessionen der Karwoche nur durch seinen Diener erfuhr, bezeichnet sie dennoch als: *mille fois plus plaisantes par les grimaces et les choses ridicules qu'on y faisoit que tout les plaisirs du Carnaval*<sup>68</sup>. Und obwohl er seinen Aufenthalt in Venedig eigens verlängerte, um die Beerdigung des gerade verstorbenen Dogen sehen zu können, verglich er diese mit einer Maskerade und mokierte sich über die »Extravaganzen« und »Grimassen« der dem Sarg folgenden Mönche<sup>69</sup>. Der konfessionelle Standpunkt dieses Reisenden ist nicht eindeutig auszumachen. Er stand dem protestantischen Haus Trémoille nahe und war – ausgestattet mit einem Empfehlungsschreiben Emilie von Hessen-Kassels (der Ehefrau Charles-Henri de la Trémoilles) – in Deutschland an mehreren protestantischen Höfen zu Gast. Dem wiederholten Gebrauch des Ausdrucks »Häretiker« für Lutheraner und Calvinisten nach zu urteilen, scheint es sich jedoch um einen Katholiken zu handeln, der die katholischen Bräuche Italiens als lächerlich darstellt.

Der bereits erwähnte katholische Teilnehmer einer französischen Gesandtschaft in Spanien reagierte wiederholt mit Spott auf die religiösen Bräuche im ebenfalls katholischen Spanien. Insbesondere die Geißelungen während der Bußprozessionen der Karwoche, die er in allen Einzelheiten schildert, erschienen ihm lächerlich:

*Ils font passer sur la fin l'Image de la Vierge, laquelle est représentée fort affligée de la mort de son cher fils nôtre Redempteur. Mais ce que la plupart de nos François trou-*

gen einige von ihnen. Aber Monseigneur de Fleury, der Beichtvater der Königin, rügte sie dafür. Er gab ihnen zu verstehen, daß dies eine Verletzung der Königswürde sei, und das derjenige, der einen König oder eine Königin in seinem Haus empfängt, solange seine Autorität im Hause verliert, wie diese dort bleiben.«

68 »[...] tausend mal unterhaltsamer als alle Vergnügungen des Karnevals, wegen der Grimassen und Lächerlichkeiten, die man dort veranstaltete«: *Relation de mes voyages* (wie Anm. 13), S. 51.

69 *Ibid.*, S. 53.

*vèrent de ridicule & dont même quelques Espagnols conviennent, c'est de voir certains Penitens vêtus de blancs, qui portent un grand capuchon de Toile fort haut, fort long, & fort droit, où tient aussi un masque de Toile qui couvre tout leur visage. [...] Ceux qui se maltraitent le plus, sont estimez les plus braves*<sup>70</sup>.

Die Distanzierungsstrategie der Ironie und des Lächerlichmachens wird hier noch dadurch verstärkt, daß der Verfasser sich ganz allgemein auf seine Landsleute beruft. Daß angeblich auch einige Spanier die Lächerlichkeit spanischer Religionspraktiken eingestanden, unterstreicht den impliziten Überlegenheitsanspruch der französischen Religionskultur, der in diesem Kommentar zum Ausdruck kommt. In der Beschreibung der Fronleichnamsprozession delegiert der Verfasser seine Distanzierung über die eigenen Landsleute hinaus dann sogar an die Gesamtheit »anderer Länder«, welche die Posen und Gesten der bunt gekleideten Narren im Prozessionszug nicht billigen würden<sup>71</sup>.

In ähnlicher Weise delegiert auch der Protestant Ulrich von Werdum seinen Spott gegenüber den polnischen Katholiken an die *Papisten auß andern Nationen*, von denen diese angeblich verlacht würden<sup>72</sup>. Mit Gelächter reagierte er auch, als er wegen seiner fremden Kleidung von den Einheimischen als »Heide« identifiziert wurde<sup>73</sup>. Bei Ulrich von Werdum zeigt sich sehr deutlich, daß Spott auch als Schutzmechanismus fungieren konnte, der geeignet war, das Bedrohliche am Fremden auf Distanz zu halten.

Spott war schließlich auch ein Mittel, um etwaigen Beeinflussungen durch fremde Religionen vorzubeugen und sich der eigenen kulturellen Identität durch bewußte Abgrenzung gegenüber dem Fremden zu versichern. In dieser Funktion entwickelte sich der Spott gegenüber katholischen Religionspraktiken im Laufe der Frühen Neuzeit zu einem Topos protestantischer Reiseberichte<sup>74</sup>. Insbesondere in der protestantischen Reiseberichterstattung über Italien hatte sich die Auseinandersetzung mit der katholischen Religion im 18. Jahrhundert bereits als fester Bestandteil des Kanons zu kommentierender Reiseeindrücke etabliert<sup>75</sup>, doch läßt sich eine Tradition des Spottens über katholische Bräuche bereits seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts beobachten.

70 »Am Ende lassen sie das Bild der Jungfrau vorüberziehen, die sie sehr betrübt über den Tod ihres teuren Sohnes unseres Retters darstellen. Was aber die Mehrzahl von uns Franzosen lächerlich fanden, und womit sogar einige Spanier überein stimmen, ist manche weißgewandeten Büsser zu sehen, die eine große Kapuze aus Stoff tragen, die sehr hoch, sehr lang und sehr gerade ist, an dem auch eine Stoffmaske befestigt ist, die ihr ganzes Gesicht verdeckt. [...] Diejenigen, die sich am meisten mißhandeln, werden für die tapfersten gehalten.«: *Voyages faits en divers temps* (wie Anm. 34), S. 86f.

71 *Ibid.*, S. 89.

72 S. o. Anmerkung 23.

73 S. o. Anmerkung 41.

74 Vgl. MAURER, Voraussetzungen (wie Anm. 9), S. 250.

75 Heide HOLLMER, Zwischen Enthusiasmus und Dilettantismus. Die Briefe über Italien der Herzoginmutter Anna Amalia von Sachsen-Weimar-Eisenach, in: Klaus HEITMANN, Teodoro SCAMARDI (Hg.), *Deutsches Italienbild und italienisches Deutschlandbild im 18. Jahrhundert*, Tübingen 1993, S. 76; STANNEK, Konfessionalisierung (wie Anm. 4), S. 567.

Auf Skepsis stießen bei protestantischen Reisenden insbesondere Wundererzählungen jeder Art. Die Gründungslegende der Kölner »Corpus Christi«-Kirche etwa, die an der Stelle errichtet worden sei, wo ein betrunkenen Bauern, der eine Hostie verspeiste, dann zusammen mit dieser ein kleines Kind ausspie, bezeichnet Jacques Esprinhard als *chose non moins ridicule que meschante*<sup>76</sup>. Der Spott richtete sich, wie in diesem Fall, häufig auf volkstümliche Religionspraktiken, die viele Reisende mindestens ebenso sehr aus ihrer Position sozialer und kultureller Überlegenheit heraus belächelten, wie aus der Perspektive konfessioneller Gegensätze. Der Verfasser des »Brandenburgischen Ulysses« bezeichnet beispielsweise die Legende, die sich um den Namen des Berges »Monte Christi« am Averner See, westlich von Neapel, rankte, der zufolge der gekreuzigte Christus durch diesen Berg zur Hölle und mit den Seelen der erlösten Heiligen wieder hinausstiegen sei, als eine dem »Pöbel« zuzuschreibende »Fabel«<sup>77</sup>. Doch auch offizielle kirchliche Riten riefen mitunter Spott hervor<sup>78</sup>. Im »Brandenburgischen Ulysses« ist etwa die Rede davon, daß die »Evangelischen« es als »seltsames Spectacul« empfunden hätten, daß in der römischen Kirche St. Antonius Pferde mit Weihwasser besprengt wurden<sup>79</sup>.

Gleichzeitig gehörten jedoch gerade Wallfahrtsorte wie Loreto oder Tschenstochau auch auf Reisen von Protestanten zu den unverzichtbaren Fixpunkten, ganz unabhängig vom jeweiligen Reiseanlaß<sup>80</sup>. Die Anziehung, die diese Orte selbst auf Protestanten ausübten, spiegelt sich in den ausführlichen und oft bewundernden Schilderungen der Kirchengestaltung, einschließlich der Heiligenfiguren, und der detaillierten Widergabe der an dem jeweiligen Ort erzählten Legenden. Angesichts der Ambivalenz zwischen andächtigem Staunen und ungläubiger Verwunderung, die etlichen Schilderungen deutlich anzumerken ist, läßt sich vermuten, daß der Spott nicht zuletzt die Funktion hatte, eine kulturelle Distanz herzustellen oder aufrecht zu erhalten, die ansonsten nicht ohne weiteres gegeben war.

Allgegenwärtig ist der Spott über katholische Religionspraktiken in den »Hodoeporica« des Nathan Chytraeus<sup>81</sup>. Chytraeus, der aus einer lutherischen Theologenfamilie stammte, und später zumindest Sympathien für den Calvinismus entwickelte<sup>82</sup>, unternahm 1565 im Alter von 22 Jahren eine Studienreise durch Europa, die ihn zu einem Reisebericht in Form einer lateinischen Versdichtung inspirierte. Die Legende vom Martyrium des angeblich in Montmartre enthaupteten Heiligen Dionysios von Paris, der mit seinem Kopf unter dem Arm bis zu dem nach ihm

76 Léopold CHATENAY (Hg.), Vie de Jacques Esprinhard, Rochelais, et Journal de ses voyages, Rennes 1957, S. 93.

77 VON BIRKEN, Hochfürstlicher Brandenburgischer Ulysses (wie Anm. 28), S. 149; vgl. auch Ibid., S. 68f.

78 Siehe beispielsweise Sophie VON HANNOVER, Mémoires et Lettres de voyage (wie Anm. 26), S. 193.

79 VON BIRKEN, Hochfürstlicher Brandenburgischer Ulysses (wie Anm. 28), S. 122.

80 STANNEK, Konfessionalisierung (wie Anm. 4), S. 566f.

81 CHYTRAEUS, Voyages (wie Anm. 55); vgl. auch BASTIAENSEN (wie Anm. 55), S. 54.

82 Ibid., S. 25–27; siehe auch Ernst KOCH, Der Weg von Nathan Chytraeus von Rostock nach Bremen auf dem Hintergrund der kirchlichen und theologischen Bewegungen der Zeit, in: Thomas ELSMANN, Hanno LIETZ, Sabine PETTKE (Hg.), Nathan Chytraeus, 1543–1598. Ein Humanist in Rostock und Bremen, Bremen 1991, S. 53–59. Hermann Wiegand bezeichnet Nathan Chytraeus als Kryptokalvinisten. (Hermann WIEGAND, Hodoeporica. Studien zur neulateinischen Reisedichtung, Baden-Baden 1984, S. 464.)

benannten Ort Saint Denis gelaufen sei, kommentiert er mit dem Satz: *Haec credat quicumque volet!* – Das glaube, wer will<sup>83</sup>. In den Versen über Argenteuil macht er sich darüber lustig, daß ein Priester sich vor »einem Stück Stoff«, dem angeblichen Gewand Christi, verneigte, und in seiner Darstellung Roms schildert er nicht ohne Ironie, wie eine französische Gesandtschaft den Fuß des Papstes küßte:

*Nobilitas comitata ducem, ter poplite flexo,  
Praesulis ante pedes procumbit, et oscula figit,  
Et plane affectam summo se credit honore*<sup>84</sup>.

Interessanterweise machte auch ein theologisch so bewandeter Autor wie Nathan Chytraeus, Verfasser zahlreicher religiöser Schriften<sup>85</sup>, religiöse Fremdheit auf Reisen in erster Linie an den Praktiken fest.

Ein weiteres prägnantes Beispiel protestantischen Spottes findet sich bei Sophie von Hannover. Vom April 1664 bis zum März 1665 begleitete sie ihren Mann, Ernst August von Hannover, auf einer Vergnügungsreise nach Venedig. Sie berichtete davon sowohl in Briefen, die sie während der Reise an ihren Bruder Karl Ludwig von der Pfalz schrieb, als auch in ihren 1680 verfaßten Memoiren<sup>86</sup>. Dabei spottet sie über die Verehrung der Madonna von Loreto, wo das eigentliche Wunder in der Dummheit der Wallfahrer bestehe: *On s'arrêta un jour en ce lieu-là pour bien considérer le miracle qui était effectivement bien grand, de voir des gens assez sots pour venir de si loin pour adorer une si vilaine figure de la Vierge qui avait le nez cassé, pour y chercher leur salut*<sup>87</sup>. Kurz darauf spricht sie von der *prétendue sainte chapelle de la dame au nez cassé*, der angeblich heiligen Kapelle der Dame mit der kaputten Nase<sup>88</sup>. Dies ist zum einen ein Wortspiel, das auf die offizielle, abwertende französische Bezeichnung für Hugenotten anspielt, die »prétendue religion réformée«, das heißt die angeblich reformierte Religion. Zum anderen bezieht diese Äußerung sich darauf, daß die Nase der Madonnenfigur von den vielen Berührungen beschädigt war. Im folgenden macht Sophie von Hannover sich dann darüber lustig, daß der Schatz der Madonna, trotz der von den Pilgern im Überfluß mitgebrachten wertvollen Geschenke, nicht besonders groß sei, weil die kostbaren Gegenstände regelmäßig eingeschmolzen würden, um ihren Hofstaat zu unterhalten. Die Madonna habe sogar ihre eigene sechsspännige Kutsche, die sie aber gar nicht benutze, um ihren Standort zu verlassen. Denn seit die Madonna den Engeln befohlen habe, sie mitsamt ihrem Haus, der Santa Casa, von Jerusalem nach Loreto zu fliegen, wolle sie immer nur dort bleiben.

83 CHYTRAEUS, *Voyages* (wie Anm. 55), S. 100.

84 »Der Adel, der ihren Anführer [den Botschafter] begleitete, beugte drei Mal das Knie, warf sich dem Papst zu Füßen und küßte diese. Sie glaubten wirklich, damit höchste Ehre erworben zu haben.«: Ibid., S. 168.

85 Ibid., S. 28.

86 Sophie von Hannover, *Mémoires et Lettres de voyage* (wie Anm. 26), S. 95f.; Brief an ihren Bruder Karl-Ludwig vom 1. November 1664, in: Ibid., S. 218f.

87 Ibid., S. 95: »Wir hielten einen Tag an diesem Ort an, um das Wunder recht zu betrachten, das in der Tat sehr groß war, so viele Menschen zu sehen, die dumm genug waren, von so weit her zu kommen, um eine so häßliche Statue der Jungfrau anzubeten, die eine kaputte Nase hatte, um dort ihr Heil zu suchen«.

88 Ibid.

Über den üblichen protestantischen Spott hinaus, stellt Sophie von Hannovers Schilderung zugleich eine politische Stellungnahme dar. Sophie von Hannovers Haltung zum Katholizismus war nämlich ansonsten durchaus von Toleranz geprägt. Sie pflegte beispielsweise gute Beziehungen zu ihrer zum Katholizismus konvertierten Schwester Louise-Hollandine, die in Frankreich Äbtissin von Maubuisson geworden war, und korrespondierte mit Gottfried Wilhelm Leibniz über die Möglichkeit einer Wiedervereinigung aller christlichen Konfessionen. Als Tochter Friedrichs des V. von der Pfalz, des Führers der protestantischen Union und sogenannten Winterkönigs, und von Elisabeth Stuart, der Tochter des englischen Königs James I., sowie als Ehefrau von Ernst-August von Braunschweig-Lüneburg, Herzog von Hannover gehörte Sophie jedoch dreien der einflußreichsten protestantischen Dynastien im Europa des 17. Jahrhunderts an und verstand sich auf Auslandsreisen stets als deren Repräsentantin. Wenn sie sich in einer solchen Situation explizit als »Hugenottin«, wie sie sich selbst bezeichnete, stilisierte und demonstrativ vom Katholizismus distanzierte, so instrumentalisierte sie religiöse und kulturelle Fremdheit für eine politische Geste.

### Hierarchien und Ambivalenzen

Die genannten Beispiele, denen sich noch viele weitere hinzufügen ließen, machen deutlich, daß Religion, als einer der zentralen Faktoren frühneuzeitlicher Identitäten, zugleich einen sensiblen Indikator für kulturelle Fremdheit darstellte. Die Auseinandersetzung mit religiösen Differenzenerfahrungen erfolgte indes in frühneuzeitlichen Reiseberichten keineswegs wertneutral, sondern ging einher mit der Etablierung kultureller Hierarchien.

So enthält der Spott über fremde Religionspraktiken per definitionem nicht nur eine Distanzierung gegenüber dem Fremden, sondern auch dessen Abwertung. Und immer dort, wo sich fremde Bräuche den Reisenden nicht erschlossen, wurde das eigene Unverständnis im Sinne eigener kultureller Überlegenheit interpretiert. Übersetzungen des Fremden in das eigene rituelle Idiom wiederum konnten ebenfalls zur Darstellung der eigenen kulturellen Überlegenheit genutzt werden, indem kulturelle Distanzen perspektivisch in einer imaginierten Integration des Fremden in das Eigene aufgehoben wurden. Desgleichen diente die Bildung eines ›Miteinanders‹ nicht allein der Abschirmung der Reisenden gegenüber dem Fremden, sondern konnte in Umkehrung der Verhältnisse zu einer Exklusion der Einheimischen als der ›Anderen‹ oder sogar zu einer Durchsetzung eigener kultureller Praktiken in einer fremden Kultur führen. Die Feststellung von Fremdem im vermeintlich Eigenen schließlich wurde in der Regel ebenfalls im Sinne eigener Überlegenheit interpretiert. Die kulturelle Hierarchie war in diesen Fällen jedoch nicht konfessioneller Art, sondern wies bereits Züge einer ›nationalen‹ Ausdifferenzierung religiöser Identitäten auf.

Ganz so eindeutig unerschütterlich, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, standen die kulturellen Hierarchien auch aus Sicht der Reisenden nicht fest. Verunsicherungen durch den Kontakt mit fremder Religiosität sind in ihren Berichten allenthalben sichtbar, und die Konfrontation mit der eigenen Fremdheit löste bei vielen Reisenden Ängste vor Exklusion, Repression oder auch vor religiösen Versu-

chungen aus. Die zahlreichen Strategien der Abgrenzung und der Behauptung eigener kultureller Überlegenheit in Reisenberichten sind daher nicht zuletzt als Reaktionen auf diese Verunsicherungen zu verstehen.

Das Wechselspiel von Verunsicherungen und Selbstvergewisserung, wie es in Reiseberichten des 16. und 17. Jahrhunderts sichtbar wird, läßt erkennen, daß die eigene wie auch fremde religiöse Identitäten für viele Reisende von Ambivalenzen gekennzeichnet waren. Die Annahme, daß im Europa des Konfessionellen Zeitalters die konfessionelle Identität als Protestant oder Katholik für Reisende wichtiger war als die Herkunftsnation<sup>89</sup>, bestätigt sich in dieser Eindeutigkeit nicht. Zwar zeugt die Häufigkeit der Auseinandersetzung mit religiösen Differenzerfahrungen in Reiseberichten von dem Stellenwert, welcher der Religion und nicht zuletzt religiösen Differenzen für frühneuzeitliche Identitäten zukam. Gerade auf Reisen jedoch mischte sich religiöse mit kultureller Fremdheit. Die Grenzen dessen, was im Bereich der Religion als fremd galt, wurden dabei keineswegs ausschließlich oder auch nur primär entlang konfessioneller Grenzen gezogen. Wie bereits die hohe Zahl der Konversionen im ausgehenden 16. und vor allem im 17. Jahrhundert<sup>90</sup>, so zeigt auch der Umgang mit religiöser Fremdheit auf Reisen, daß die Grenzen religiöser Identität in diesem Zeitraum noch keineswegs gefestigt waren, sondern Prozessen des Aushandelns unterworfen waren. Die Reisenden berichteten dementsprechend nicht von einem religiös bzw. konfessionell klar definierten Beobachterstandpunkt aus über fremde Religionspraktiken, sondern waren als Handelnde in Prozesse wechselseitiger Inklusion und Exklusion sowie der Hierarchisierung involviert.

Ihre Positionen und Handlungsspielräume wurden dabei, wie die Beispiele französischer und deutscher Reisender zeigen, nicht allein von ihrer konfessionellen Zugehörigkeit bestimmt, sondern ebenso vom dominanten, minoritären oder oppositionellen Status der jeweiligen Konfession in ihrem Heimatland, von der gesellschaftlichen Stellung der Reisenden selbst, sowie von ihren persönlichen und politischen Abhängigkeiten, Loyalitäten und Interessen.

#### RÉSUMÉ FRANÇAIS

Dans les récits de voyage des Temps modernes la religion s'avère être l'un des plus forts indicateurs de la différence culturelle. Les récits de voyage français et allemands des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, étudiés ici, montrent que ce sont toujours les pratiques et rituels religieux qui furent perçus comme étant différents, tandis que les arguments et dogmes théologiques étaient plutôt relégués au second plan. En même temps, la religion était un des très rares sujets qui amenaient les voyageurs à réfléchir sur le fait que, dans un autre pays, c'étaient eux, les étrangers. Cette réflexion approfondie sur les expériences de différence religieuse s'accompagnait de l'établissement d'hierarchies religieuses, qui, en revanche, ne furent jamais sans ambiguïté. Ce jeu alterné entre incertitudes et confirmation de soi perceptibles dans les récits de voyages des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles montre que pour de nombreux voyageurs les identités religieuses personnelles et étrangères étaient ambivalentes. L'idée répandue selon laquelle dans l'Europe de l'ère confessionnelle les voyageurs accordaient plus d'importance à l'identité confessionnelle en tant que

89 MAURER, Voraussetzungen (wie Anm. 9), S. 250.

90 Dieter BREUER, Konversionen im konfessionellen Zeitalter, in: Friedrich NIEWÖHNER, Fidel RÄDLE (Hg.), Konversionen im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, Hildesheim 1999, S. 59–69; CHRIST, Fürst, Dynastie, Territorium und Konfession (wie Anm. 57).

protestant ou de catholique qu'à leur nation d'origine ne peut pas être confirmée telle quelle. Quant à leurs observations de pratiques religieuses à l'étranger, les voyageurs ne définissaient pas clairement leur point de vue comme religieux ou confessionnel; ils étaient plutôt intégrés en tant qu'acteurs dans des processus d'inclusion et d'exclusion alternées ainsi que dans des processus d'hierarchisation.