

böhlau

FRÜHNEUZEIT-IMPULSE

Schriftenreihe der Arbeitsgemeinschaft Frühe Neuzeit
im Verband der Historikerinnen und Historiker Deutschlands e. V.

Band 3

Arndt Brendecke (Hg.)

PRAKTIKEN DER FRÜHEN NEUZEIT

AKTEURE · HANDLUNGEN · ARTEFAKTE



BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN · 2015

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

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

Umschlagabbildung:

Ein mobiler Buchdrucker mit seinem Gerät (Habit d'Imprimeur en Lettres).

Kupferstich aus: Nicolas de Larmessin: Habits des métiers et professions. Paris 1695

© bpk – Bildagentur für Kunst, Kultur und Geschichte.

© 2015 by Böhlau Verlag GmbH & Cie, Köln Weimar Wien

Ursulaplatz 1, D-50668 Köln, www.boehlau-verlag.com

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig.

Korrektorat: Martina Heger, München

Satz: Reemers Publishing Services, Krefeld

Reproduktionen: Satz + Layout Werkstatt Kluth, Erftstadt

Druck und Bindung: Strauss, Mörlenbach

Gedruckt auf chlor- und säurefreiem Papier

Printed in the EU

ISBN 978-3-412-50135-8

Inhalt

ARNDT BRENDECKE	
Von Postulaten zu Praktiken. Eine Einführung	13
1 Die Praxis der Theorie.	
Soziologie und Geschichtswissenschaft im Dialog	21
MARIAN FÜSSEL	
1.1 Praxeologische Perspektiven in der Frühneuzeitforschung	21
FRANK HILLEBRANDT	
1.2 Vergangene Praktiken. Wege zu ihrer Identifikation	34
SVEN REICHARDT	
1.3 Zeithistorisches zur praxeologischen Geschichtswissenschaft	46
DAGMAR FREIST	
1.4 Historische Praxeologie als Mikro-Historie	62
2 Ärztliche Praktiken (1550–1750)	78
MICHAEL STOLBERG	
2.1 Zur Einführung	78
VOLKER HESS	
2.2 Schreiben als Praktik	82
SABINE SCHLEGELMILCH	
2.3 Ärztliche Praxistagebücher der Frühen Neuzeit in praxeologischer Perspektive ...	100
MICHAEL STOLBERG	
2.4 Kommunikative Praktiken. Ärztliche Wissensvermittlung am Krankenbett im 16. Jahrhundert	111

3 <i>Saperi</i> . Praktiken der Wissensproduktion und Räume der Wissenszirkulation zwischen Italien und dem Deutschen Reich im 17. Jahrhundert	122
SABINA BREVAGLIERI, MATTHIAS SCHNETTGER	
3.1 Zur Einführung	122
SABINA BREVAGLIERI	
3.2 Die Wege eines Chamäleons und dreier Bienen. Naturgeschichtliche Praktiken und Räume der politischen Kommunikation zwischen Rom und dem Darmstädter Hof zu Beginn des Dreißigjährigen Krieges	131
SEBASTIAN BECKER	
3.3 Wissenstransfer durch Spionage. Ein florentinischer Agent und seine Reise durch Nordeuropa	151
KLAUS PIETSCHMANN	
3.4 Musikgeschichtsschreibung im italienisch-deutschen Wissenstransfer um 1700. Andrea Bontempis „Historia musica“ (Perugia 1695) und ihre Rezension in den „Acta eruditorum“ (Leipzig 1696)	163
4 Praktiken frühneuzeitlicher Amtsträger und die Praxis der Verwaltung	174
STEFAN BRAKENSIEK	
4.1 Zur Einführung	174
HANNA SONKAJÄRVI	
4.2 Kommissäre der Inquisition an Bord. Schiffssinspektionen in Vizcaya ca. 1560–1680	177
ULRIKE LUDWIG	
4.3 Verwaltung als häusliche Praxis	188
HILLARD VON THIESSEN	
4.4 Gestaltungsspielräume und Handlungspraktiken frühneuzeitlicher Diplomaten ...	199
CORINNA VON BREDOW	
4.5 Gestaltungspotentiale in der Verwaltungspraxis der niederösterreichischen Kreisämter 1753–1799	210

BIRGIT EMICH	
4.6 Handlungsspielräume, Netzwerke und das implizite Wissen der Beamten.	
Kommentar zur Sektion „Praktiken frühneuzeitlicher Amtsträger und die Praxis der Verwaltung“	222
5 Religiöse Praxis im Exil	227
JUDITH BECKER, BETTINA BRAUN	
5.1 Zur Einführung	227
JUDITH BECKER	
5.2 Praktiken der Gemeindebildung im reformierten Exil des 16. Jahrhunderts	232
TIMOTHY FEHLER	
5.3 Armenfürsorge und die Entwicklung der Informations- und Unterstützungsnetzwerke in und zwischen reformierten Exilgemeinden	245
BETTINA BRAUN	
5.4 Englische katholische Inseln auf dem Kontinent: Das religiöse Leben englischer Exilnonnen im 17. und 18. Jahrhundert	256
6 Materielle Praktiken in der Frühen Neuzeit	267
DAGMAR FREIST	
6.1 Zur Einführung	267
BENJAMIN SCHMIDT	
6.2 Form, Meaning, Furniture: On Exotic Things, Mediated Meanings, and Material Practices in Early Modern Europe	275
CONSTANTIN RIESKE	
6.3 All the small things: Glauben, Dinge und Glaubenswechsel im Umfeld der Englischen Kollegs im 17. Jahrhundert	292
LUCAS HAASIS	
6.4 Papier, das nötigt und Zeit, die drängt übereilt. Zur Materialität und Zeitlichkeit von Briefpraxis im 18. Jahrhundert und ihrer Handhabe	305

ANNIKA RAAPKE	
6.5	Dort, wo man Rechtsanwälte isst.
	Karibische Früchte, Sinneserfahrung und die Materialität des Abwesenden
	320
7	Praktiken der römischen Bücherzensur im 17. und 18. Jahrhundert
	332
ANDREEA BADEA	
7.1	Zur Einführung
	332
MARGHERITA PALUMBO	
7.2	„Deve dire il Segretario che li sono stati accusati...“
	Die vielfältigen Wege der Anzeige an die Indexkongregation
	338
ANDREEA BADEA	
7.3	Über Bücher richten? Die Indexkongregation und ihre Praktiken der
	Wissenskontrolle und Wissenssicherung am Rande gelehrter Diskurse
	348
BERNWARD SCHMIDT	
7.4	Was ist Häresie?
	Theologische Grundlagen der römischen Zensurpraxis in der Frühen Neuzeit ...
	361
MARCO CAVARZERE	
7.5	The Workings of a Papal Institution. Roman Censorship and Italian Authors in
	the Seventeenth Century
	371
8	Can you hear the light?
	Sinnes- und Wahrnehmungspraktiken in der Frühen Neuzeit
	386
DANIELA HACKE, ULRIKE KRAMPL, JAN-FRIEDRICH MISSFELDER	
8.1	Zur Einführung
	386
CLAUDIA JARZEBOWSKI	
8.2	<i>Tangendo</i> . Überlegungen zur frühneuzeitlichen Sinnes- und
	Emotionengeschichte
	391
HERMAN ROODENBURG	
8.3	<i>Pathopoeia</i> von Bouts bis Rembrandt, oder:
	Wie man die Gefühle der Gläubigen durch ihre Sinne beeinflussen kann
	405

DANIELA HACKE	
8.4 <i>Contact Zones</i> . Überlegungen zum sinneshistorischen Potential frühnezeitlicher Reiseberichte	421
ULRIKE KRAMPL	
8.5 Akzent. Sprechen und seine Wahrnehmung als sensorielle Praktiken des Sozialen. Situationen aus Frankreich im 18. Jahrhundert	435
JAN-FRIEDRICH MISSFELDER	
8.6 Der Krach von nebenan. Klangräume und akustische Praktiken in Zürich um 1800	447
PHILIP HAHN	
8.7 Sinnespraktiken: ein neues Werkzeug für die Sinnesgeschichte? Wahrnehmungen eines Arztes, eines Schuhmachers, eines Geistlichen und eines Architekten aus Ulm	458
9 Archival Practices.	
Producing Knowledge in early modern repositories of writing	468
MARKUS FRIEDRICH	
9.1 Introduction: New perspectives for the history of archives	468
ELIZABETH WILLIAMSON	
9.2 Archival practice and the production of political knowledge in the office of Sir Francis Walsingham	473
RANDOLPH C. HEAD	
9.3 Structure and practice in the emergence of <i>Registratur</i> : the genealogy and implications of Innsbruck registries, 1523–1565	485
MEGAN WILLIAMS	
9.4 Unfolding Diplomatic Paper and Paper Practices in Early Modern Chancellery Archives	496
10 Praktiken des Verhandelns	509
CHRISTIAN WINDLER	
10.1 Zur Einführung	509

RALF-PETER FUCHS

- 10.2 Normaljahrsverhandlung als dissimulatorische Interessenvertretung 514

MATTHIAS KÖHLER

- 10.3 Argumentieren und Verhandeln auf dem Kongress von Nimwegen (1676–79) 523

TILMAN HAUG

- 10.4 Zweierlei Verhandlung? Zur Dynamik „externer“ und „interner“ Kommunikationspraktiken in den Beziehungen der französischen Krone zum Alten Reich nach 1648 536

CHRISTINA BRAUNER

- 10.5 Ehrenmänner und Staatsaffären. Rollenvielfalt in der Verhandlungspraxis europäischer Handelskompanien in Westafrika 548

NADIR WEBER

- 10.6 Praktiken des Verhandelns – Praktiken des Aushandelns. Zur Differenz und Komplementarität zweier politischer Interaktionsmodelle am Beispiel der preußischen Monarchie im 18. Jahrhundert 560

JEAN-CLAUDE WAQUET

- 10.7 Kommentar zur Sektion „Praktiken des Verhandelns“ 571

11 Praktiken der Heuchelei?

- Funktionen und Folgen der Inkonsistenz sozialer Praxis 578

TIM NEU, MATTHIAS POHLIG

- 11.1 Zur Einführung 578

THOMAS WELLER

- 11.2 Heuchelei und Häresie. Religiöse Minderheiten und katholische Mehrheitsgesellschaft im frühneuzeitlichen Spanien 585

NIELS GRÜNE

- 11.3 Heuchelei als Argument. Bestechungspraktiken und Simoniedebatten im Umfeld von Bischofswahlen der Frühen Neuzeit 596

BIRGIT NÄTHER

- 11.4 Systemadäquate Artikulation von Eigeninteressen: Zur Funktion von Heuchelei in der frühneuzeitlichen bayerischen Verwaltung 607

TIM NEU	
11.5 „nicht in Meinung das [...] etwas neuwes eingeführt werde“ Heuchelei und Verfassungswandel im frühen 17. Jahrhundert	619
12 Praktiken des Entscheidens	630
BARBARA STOLBERG-RILINGER	
12.1 Zur Einführung	630
BIRGIT EMICH	
12.2 <i>Roma locuta – causa finita?</i> Zur Entscheidungskultur des frühneuzeitlichen Papsttums	635
ANDRÉ KRISCHER	
12.3 Das Gericht als Entscheidungsgenerator. Ein englischer Hochverratsprozess von 1722	646
GABRIELE HAUG-MORITZ	
12.4 Entscheidung zu physischer Gewaltanwendung. Der Beginn der französischen Religionskriege (1562) als Beispiel	658
MATTHIAS POHLIG	
12.5 Informationsgewinnung und Entscheidung. Entscheidungspraktiken und Entscheidungskultur der englischen Regierung um 1700	667
PHILIP HOFFMANN-REHNITZ	
12.6 Kommentar zur Sektion „Praktiken des Entscheidens“	678
13 Die Ökonomie sozialer Beziehungen	684
DANIEL SCHLÄPPI	
13.1 Die Ökonomie sozialer Beziehungen. Forschungsperspektiven hinsichtlich von Praktiken menschlichen Wirtschaftens im Umgang mit Ressourcen	684
14 Fachgeschichte der Frühen Neuzeit	696
JUSTUS NIPPERDEY	
14.1 Die Institutionalisierung des Faches Geschichte der Frühen Neuzeit	696

11.2 Heuchelei und Häresie. Religiöse Minderheiten und katholische Mehrheitsgesellschaft im frühneuzeitlichen Spanien

Am 20. August 1620 bat der Hamburger Pfarrer Georg Dedeken die Theologische Fakultät der Universität Wittenberg um ein Gutachten. Dedeken berichtete den Wittenberger Theologen, dass Hamburger Kaufmannsgesellen „zum theil ihrer Herren, zum theil ihrer eigenen Handlung halben“ oftmals für etliche Jahre nach Spanien reisten. Nun seien die spanischen Königreiche bekanntlich „mit allerhand greulichen Abgöttereyen überfüllt“ und die jungen Gesellen dort u. a. genötigt, den „bösen Sacramenthäuslein und Processionen [...] Reverenz und Ehre zu erzeigen“. Auch müssten sie sich an die katholischen Fastengebote halten und zu den vorgeschrivenen Zeiten zu Beichte und Kommunion gehen. Dies alles erscheine vielen „frommen Christen gefährlich“, weil diejenigen, die solches täten, sich der „ärgerlichen und in Gottes Wort hoch verbotenen Heuchelei“ schuldig machten. Die angehenden Kaufleute brächten allerdings zu ihrer Rechtfertigung vor, sie gingen den Sakraments- und Heiligenprozessionen, wo immer sie ihnen auf der Straße begegneten, aus dem Weg. Während der Fastenzeit würden sie gegen Zahlung von Geld oder Geschenken einen Dispens erwerben, der ihnen den Verzehr von Fleisch ermögliche. Auf dieselbe Weise ließen sich auch Bescheinigungen über die angeblich pflichtgemäße Teilnahme an Beichte und Kommunion erwirken. Da sie „dergestalt die Heuchelei auf allen Seiten“ ablehnten, hofften sie ihr Gewissen nicht zu beschweren und „vor Gott und allen guten Christen entschuldiget“ zu sein.¹

Nun würde man – zumindest aus heutiger Sicht – wohl auch die von den Kaufmannsgesellen aufgeführten Vermeidungsstrategien, wenn nicht als ‚Heuchelei‘, so jedenfalls als inkonsistent im Hinblick auf eine im 17. Jahrhundert sowohl in katholischen wie protestantischen Territorien postulierte Handlungsnorm qualifizieren, die auf einem absoluten Wahrheits- und exklusiven Heilsanspruch gründete und folgerichtig auf eine konfessionelle ‚Vereindeutigung‘ der religiösen Praxis zielte.² Von den Angehörigen der eigenen Glaubensgemeinschaft wurde

1 „Wegen eines Kauffgesellens der seiner oder seines Herren Handlungen halber sich etzliche Jahre in Hispanien aufhält, Hamburg, 16. August 1620“. In: *Consilia Theologica Witebergensia. Das ist Wittenbergisches Geistliche Rathschläge [...] von der Theologischen Facultät daselbsten*. Frankfurt a. M. 1664, Teil III, S. 42. Für den Hinweis auf diese Quelle danke ich Christopher Voigt-Goy.

2 Barbara Stollberg-Rilinger: Einleitung. In: dies./Andreas Pietsch (Hrsg.): *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit*. Gütersloh 2013, S. 9–26, hier S. 11f.; vgl. trotz aller Kritik immer noch grundlegend Wolfgang

verlangt, sich in allen Lebenslagen zu ihrem je einen, vermeintlich einzig wahren und allein selig machenden Glauben in Worten wie in Taten zu bekennen. Dies implizierte umgekehrt, all das zu unterlassen, was als Verrat an diesem Glauben bzw. als Bekenntnis zu konkurrierenden und damit ‚falschen‘ bzw. häretischen Glaubensauffassungen ausgelegt werden konnte.

Das Gutachten der Wittenberger Fakultät, Anfang des 17. Jahrhunderts bekanntlich ein Hort der lutherischen Orthodoxie, fiel jedoch keineswegs so eindeutig aus, wie man vielleicht erwarten würde, sondern entpuppt sich bei näherem Hinsehen selbst als subtiler Akt der Dissimulation. Erwartungsgemäß erteilten die Wittenberger Theologen zunächst jeder Form von „Heucheley und Simulation“ eine klare Absage. Selbst wenn es möglich sei, sich der Teilnahme an den katholischen Riten zu entziehen – was den Gutachtern zweifelhaft erschien – so seien doch allein schon die falschen Beichtzettel ein Verrat an der „Christlichen Evangelischen Religion“ und ein „Bekenntnis zur Päpstischen“. Der Hamburger Prediger solle die jungen Kaufleute, die ja allein um des weltlichen Gewinns wegen nach Spanien reisten, daher eindringlich vermahnen, mit Rücksicht auf ihr Seelenheil, besser zu Hause zu bleiben. Wenn Letztere ihm daraufhin aber nachdrücklich versicherten, sich unter keinerlei Umständen an den katholischen Riten zu beteiligen und sich auch keiner gefälschten Beichtzettel zu bedienen, dann könne er „solche Reise wohl geschehen lassen“. Solange er die Gläubigen hinlänglich auf die Gefahren für ihr Seelenheil hinweise, habe er seiner Pflicht genüge getan und könne alles Weitere den Kaufmannsgesellen selbst zu „fernerer Nachdenkung und auf eigene Verantwortung“ anheimstellen.³

Entlastet wurde damit freilich allein das Gewissen des Hamburger Pfarrers, nicht aber das der Kaufleute. Welche Nöte Letztere offenbar zum Teil auszustehen hatten, bezeugt ein Brief, den der Sohn des Hamburger Bürgermeisters Johann Schulte am 21. April 1681 aus Lissabon an seinen Vater schrieb. Er habe seit seiner Ankunft im Dezember 1680 „allbereitß einmal auß Noht daselbst gesündiget“, als er auf der Straße unerwartet einer Sakramentsprozession begegnet sei. Um kein Aufsehen zu erregen, habe er dem Beispiel der Umstehenden folgend, der geweihten Hostie die Ehre erwiesen, wobei ihm „die Arme und Beine gebebt“ hätten. In seiner Antwort versuchte Johann Schulte senior seinen Sohn zu beruhigen. Er solle kein „Banghase sein“, Gott werde ihm seine Sünde schon vergeben. Für die Zukunft empfahl ihm der Vater eben jene Strategien, von denen auch in Dedeckens Anfrage die Rede war: Um die Osterzeit solle er sich einen Beichtzettel

Reinhard: Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters. In: *Zeitschrift für Historische Forschung* 10 (1983), S. 257–277, hier S. 266.

³ „Antwort der Theologischen Facultät zu Wittenberg auff vorhergehende Frage und Bericht, Wittenberg, 8. November 1620“. In: *Consilia Theologica Witebergensia*, Teil III, S. 42.

von einem Pfarrer besorgen und wenn er künftig einer Prozession begegne, solle er einen Umweg nehmen oder in ein Haus gehen.⁴

Bemerkenswerterweise wurden solche Praktiken der Dissimulation und Verstellung aber nicht nur von Hamburger Kaufleuten als legitim angesehen und von lutherischen Theologen zumindest implizit geduldet, auch die katholische Kirche und namentlich die berüchtigte spanische Inquisition nahm zu dieser Zeit nur noch sporadisch Anstoß an der Anwesenheit protestantischer Kaufleute im Herrschaftsbereich der spanischen Krone – vorausgesetzt allerdings, dass Letztere sich in der Öffentlichkeit nicht als solche zu erkennen gaben. Dies mag auf den ersten Blick überraschen, gilt das frühneuzeitliche Spanien doch nicht unbedingt als Heimstätte religiöser Toleranz. Gleichwohl charakterisieren die zitierten Äußerungen recht zutreffend den *modus vivendi*, den Protestanten und katholische Mehrheitsgesellschaft an den großen Handelsumschlagplätzen der Iberischen Halbinsel im 17. Jahrhundert gefunden hatten. Wechselseitig akzeptierte Praktiken der Dissimulation und Verstellung bildeten gleichsam die Grundlage für die Duldung der Angehörigen der fremden Konfession, die immer seltener zum Opfer von Nachstellungen und Verfolgung durch die spanische Inquisition wurden.⁵

Im Folgenden möchte ich aufzeigen, unter welchen konkreten Umständen und Bedingungen Praktiken der ‚Heuchelei‘ eine Koexistenz von Angehörigen unterschiedlicher Glaubensrichtungen im frühneuzeitlichen Spanien ermöglichten. Ich werde dabei zunächst etwas ausführlicher auf die bereits angesprochene Gruppe der protestantischen Kaufleute eingehen und dann einen kurzen Blick auf die Angehörigen jener beiden großen Glaubengemeinschaften werfen, die im frühneuzeitlichen Spanien mit besonderer Härte von der Inquisition verfolgt wurden: die meist unter Zwang zum Christentum konvertierten Juden (*conversos*)

⁴ Johann Schulte: *Briefe des Hamburgischen Bürgermeisters Johann Schulte an seinen in Lissabon etablierten Sohn Johann Schulte, geschrieben in den Jahren 1680–1685*. Hamburg 1856, S. 22; vgl. dazu auch Jorun Poettering: „Kein Banghase sein“. Hamburger Kaufmannslehringe im katholischen Lissabon des 17. Jahrhunderts. In: Alexandra Curvelo/Madalena Simões (Hrsg.): *Portugal und das Heilige Römische Reich (16.–18. Jahrhundert) – Portugal e o Sacro Império (séculos XVI–XVIII)*. Münster 2011, S. 207–216, hier S. 208; dies.: *Handel, Nation und Religion. Kaufleute zwischen Hamburg und Portugal im 17. Jahrhundert*. Göttingen 2013, S. 330f.

⁵ Antonio Domínguez Ortiz: El primer esbozo de tolerancia religiosa en la España de los Austrias. In: *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea* 2 (1983), S. 13–20; Werner Thomas: *La represión del protestantismo en España*. Leuven 2001; ders.: *Los protestantes y la Inquisición en España en tiempos de Reforma y Contrarreforma*. Leuven 2001; Thomas Weller: Trading Goods – Trading Faith? Religious Conflict and Commercial Interests in Early Modern Spain. In: Isabel Karremann/Cornel Zwierlein/Inga M. Groote (Hrsg.): *Forgetting Faith? Negotiating Confessional Conflict in Early Modern Europe*. Berlin/Boston 2012, S. 221–240.

und Muslime (*moriscos*). Abschließend stelle ich einige weiterführende Überlegungen zur Frage nach der Inkonsistenz religiöser Praxis an.

*

Protestanten gerieten auf der Iberischen Halbinsel erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts stärker ins Visier der Inquisition, nachdem 1557/58 in Valladolid und Sevilla zwei evangelische Untergrundgemeinden aufgedeckt worden waren. Der Protestantismus wurde nun erstmals als ernste Bedrohung auch innerhalb Spaniens wahrgenommen, denn die Mitglieder der beiden klandestinen Gemeinden waren fast ausschließlich gebürtige Spanier, die allerdings über Kontakte in die Niederlande und ins Heilige Römische Reich verfügten.⁶ Mit großer Härte ging man deshalb von nun an auch gegen Landfremde vor, um auf diese Weise das Einsickern protestantischer Schriften und Ideen zu verhindern. Ins Fadenkreuz gerieten dabei vor allem Kauf- und Seeleute, die die Häfen der Iberischen Halbinsel ansteuerten und von denen man befürchtete, dass sie neben dringend benötigten Handelswaren auch häretisches Gedankengut einführten. Seit den 1560er Jahren wurden fremde Schiffe von der Inquisition systematisch durchsucht und Passagiere und Mannschaften befragt.⁷ 1562 wurden Kapitän und Steuermann eines niederländischen Schiffes in Sevilla zum Tode auf dem Scheiterhaufen verurteilt, weil sie nach Aussagen einiger Passagiere während der Überfahrt protestantische Gottesdienste an Bord abgehalten hatten.⁸ Dies war nicht der einzige Vorfall dieser Art. Als sich aber die Klagen der Protestanten häuften und das rigorose Vorgehen der Inquisitoren schließlich die Einfuhr dringend benötigter Produkte gefährdete, weil protestantische Mächte wie England, aber

⁶ Thomas, La represión, S. 211–235; William Monter: Zwangskonfessionalisierung? Die spanische Inquisition gegen Lutheraner und Morisken. In: Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling (Hrsg.): *Die katholische Konfessionalisierung*. Münster 1995, S. 135–144; Ernst Schäfer: *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im sechzehnten Jahrhundert. Nach den Originalakten in Madrid und Simancas*. 3 Bde. Gütersloh 1902; Klaus Wagner: Luteranos y otros disidentes en la España del Emperador. In: Christoph Strosetzki (Hrsg.): *Aspectos históricos y culturales bajo Carlos V*. Frankfurt a. M. 2000, S. 97–105; Michel Boeglin: Evangelismo y sensibilidad religiosa en la Sevilla del quinientos. Consideraciones acerca de la represión de los luteranos sevillanos. In: *Studia Historica. Historia Moderna* 27 (2005), S. 163–189.

⁷ Thomas, La represión, S. 229–331; Virgilio Pinto Crespo: *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*. Madrid 1983, S. 97–124; Jaime Contreras: El control de las fronteras marítimas: la visita de navíos. In: Joaquín Pérez Villanueva/Bartolomé Escandell Bonet (Hrsg.): *Historia de la Inquisición en España y América*. Bd. 1. Madrid 1984, S. 760–763; Francisco Fajardo Spínola: La vigilancia del mar. La inquisición canaria y las visitas de navíos. In: *Anuario de Estudios Atlánticos* 49 (2003), S. 87–124; Juan C. Galende Díaz/Bárbara Santiago Medina: Las visitas de navíos durante los siglos XVI y XVII. Historia y documentación de una práctica inquisitorial. In: *Documenta & Instrumenta* 5 (2007), S. 51–76.

⁸ Thomas, Los protestantes, S. 359f.

auch die Hansestädte, nun offen mit einem Abbruch der Handelsbeziehungen drohten, sahen sich die spanischen Autoritäten zu einem Umdenken genötigt.

1576 unterzeichneten der bekanntlich nicht gerade als Protestantentreund gelende Herzog von Alba und der englische Gesandte Henry Cobham ein geheimes Abkommen, das den englischen Kaufleuten künftig einen gewissen Schutz vor Nachstellungen durch die Inquisition garantierte, solange sie kein öffentliches Aufsehen (*escándalo*) erregten. Im Einzelnen sah das sogenannte Alba-Cobham-Abkommen vor, dass Untertanen der englischen Königin von der Inquisition künftig nicht mehr für Vergehen belangt werden konnten, die sie außerhalb des Herrschaftsbereichs der spanischen Krone begangen hatten. Außerdem waren sie von der Verpflichtung befreit, die katholische Messe zu besuchen. Wenn sie dies aber taten oder an irgendeinem anderen Ort der geweihten Hostie oder anderen religiösen Symbole begegneten, hatten sie diesen die schuldige Reverenz zu erweisen.⁹ Diese Regelungen wurden im englisch-spanischen Friedensvertrag von 1604 offiziell bestätigt und im Verlauf des 17. Jahrhunderts in weiteren bilateralen Verträgen sukzessive auf die Angehörigen der übrigen protestantischen Mächte ausgedehnt.¹⁰

Die vertraglichen Vereinbarungen garantierten den Protestanten erstmals offiziell einen gewissen Handlungsspielraum. Doch schon zuvor lässt sich vielerorts eine stillschweigende Duldung der fremden Kaufleute beobachten. Die Voraussetzung war freilich stets, dass sich Letztere nach außen wie Katholiken gaben. Viele waren dabei offenbar weniger besorgt um ihr Gewissen als der eingangs zitierte Hamburger Kaufmannssohn. So lebte der protestantische Kaufmann William Bonfil achtzehn Jahre unbekümmert in Bilbao, wo er regelmäßig die Messe besuchte, zur Beichte und Kommunion ging und auch an den großen Prozessionen teilnahm. Erst als er im Jahre 1586 das Vorgehen der Inquisition gegen einen englischen Landsmann kritisierte, wurde er selbst verdächtigt und der Häresie überführt.¹¹ 1594 ließ David Quinaloc aus Dundee zwei durchreisende Engländer wissen, dass er, seit er in Spanien lebe, regelmäßig die Messe besuchte und bei den Mönchen bete, „um seiner Pflicht nachzukommen, seinen Kredit nicht zu verlieren und nicht außer Landes gewiesen zu werden“ (*por cumplir y tener crédito, y por no salir desterrado*). Während die anderen aber in der Kirche

⁹ Carlos Gómez-Centurión Jiménez: Pragmatismo económico y tolerancia religiosa. Los acuerdos Cobham-Alba de 1576. In: *Cuadernos de Historia Moderna* 8 (1987), S. 57–81; Pauline Croft: Englishmen and the Spanish Inquisition, 1558–1625. In: *The English Historical Review* 87 (1972), S. 249–268, hier S. 254–255.

¹⁰ Thomas, La represión, S. 306–308, hier S. 357f.; Croft, Englishmen, S. 257; Albert J. Loomie: *Toleration and Diplomacy. The Religious Issue in Anglo-Spanish Relations, 1603–1605*. Philadelphia 1963.

¹¹ Thomas, Los protestantes, S. 385.

beteten, lese er heimlich die Werke von Ovid und Vergil in der Kirchenbank.¹² Bei Wahrung der äußerer Form gab es also durchaus Spielräume für deviantes Verhalten,¹³ allerdings bewegten sich die Protestanten in Spanien damit auch zu diesem Zeitpunkt noch auf einem sehr schmalen Grat. So vergaß Quinaloc nicht, die beiden Engländer im selben Atemzug eindringlich zu warnen, dass Spanien kein sicheres Pflaster sei. Wenn jemand einem Böses wolle, reichten schon zwei gekaufte Zeugen, um den Beschuldigten jeder beliebigen Ketzerei zu überführen.¹⁴

Ob und unter welchen Umständen es dazu kam, hing von einer Reihe zum Teil kontingenter Faktoren ab. Dem vom Niederrhein stammenden Johann Avontroot etwa wäre es beinahe zum Verhängnis geworden, die Witwe seines früheren Arbeitgebers zu heiraten, wodurch er vom Verwalter zum anteiligen Eigentümer einer einträglichen Zuckerrohrplantage auf den Kanarischen Inseln aufstieg. Dies neideten ihm seine Stiefkinder, die ihn unmittelbar nach der Hochzeit als heimlichen Protestanten bei der Inquisition denunzierten. Dabei wurde dem Beschuldigten bezeichnenderweise eben das zur Last gelegt oder als Indiz angeführt, worüber man unter anderen Umständen gerne bereit war hinwegzusehen: Avontroot gehe nicht regelmäßig zur Beichte, esse Fleisch in der Fastenzeit (wofür er einen Dispens vorweisen konnte), verstecke sich im Haus, wenn das Sakrament auf der Straße herumgetragen werde, schicke an seiner Stelle einen schwarzen Sklaven, um das Kreuz in der Prozession zu tragen.

In der Mehrzahl der Fälle aber akzeptierten sowohl die Inquisitoren als auch die katholische Bevölkerung an den großen Handelsumschlagplätzen die Dissimulation der fremden Kaufleute. Dies ging bis hin zur Eheschließung mit Einheimischen, der keineswegs immer eine Konversion vorausging. Die Einbindung in lokale Klientel- und Patronage-Netzwerke und die notorische Bestechlichkeit der Inquisitoren rettete auch Johann Avontroot das Leben, der mit einer geringen Geldstrafe davon kam und wenige Jahre später sogar im Dienst der Inquisition als Dolmetscher bei der Visitation fremder Schiffe auftrat. Dass Avontroot Jahrzehnte später, mit über 70 Jahren, dennoch in Toledo als Ketzer verbrannt wurde (als letzter Protestant überhaupt) hatte andere Gründe.¹⁵

12 Archivo Histórico Nacional [=AHN], Madrid, Inquisición, leg. 2105-80: causas despachadas, Toledo 19 de junio 1594 a 1 de junio 1595. Zit. nach ebd., S. 389.

13 Vgl. dazu allgemein Alexander Kästner/Gerd Schwerhoff: Religiöse Devianz in alteuropäischen Stadtgesellschaften. Eine Einführung in systematischer Absicht. In: dies. (Hrsg.): *Göttlicher Zorn und menschliches Maß. Religiöse Abweichung in frühneuzeitlichen Stadtgemeinschaften*. Konstanz 2013, S. 9–43.

14 Thomas, Los protestantes, S. 389.

15 Avontroot war nach 1609 in die Niederlande gezogen, von wo aus er eine rege publizistische Tätigkeit entfaltete und den Schmuggel protestantischer Flugblätter nach Spanien und Amerika organisierte. 1632 reiste er persönlich nach Madrid um Philipp IV. zum Calvinismus zu bekehren. Vgl. dazu ausführlich Thomas Weller: Vom Kaufmann zum

*

Anders als die Protestantten waren Juden und Muslime schon seit Jahrhunder-ten auf der Iberischen Halbinsel präsent, bevor sie am Beginn der Neuzeit zur Auswanderung oder Konversion gezwungen wurden. Besonders in den Anfangs-jahren der Inquisition gingen die Tribunale mit großer Härte gegen konvertierte Juden (*conversos*) vor, denen zur Last gelegt wurde, im Geheimen den mosaischen Glauben weiter zu praktizieren. Tausende solcher *judaizantes* fanden den Tod auf dem Scheiterhaufen. Und auch als die Verfolgung von Protestantten bereits deut-lich an Intensität nachließ, wurden die *conversos* immer noch Opfer periodischer Verfolgungen, zuletzt in den 1720er Jahren.¹⁶ Auf die erfolgreiche Assimilation vieler jüdischer Konvertiten reagierte die Gesellschaft mit neuerlicher Exklusion. Die schon im 15. Jahrhundert eingeführten *limpieza-de-sangre*-Statuten schlossen bis zum Ende des *Ancien Régime* die Nachkommen konvertierter Juden von der Mitgliedschaft in zahlreichen Korporationen und von politischen Ämtern aus. Auch den *moriscos* erging es nicht besser. Nach der blutigen Niederschlagung von Aufständen im Königreich Granada (Guerra de las Alpujarras, 1568–1570) wurden Zehntausende von ihnen in andere Regionen Spaniens zwangsumgesiedelt, bis man sich 1609 dazu entschloss, in einer beispiellosen Massendeportation alle Angehörigen dieser Minderheit von der Iberischen Halbinsel zu vertreiben.¹⁷

Trotz solch spektakulärer Maßnahmen, die zum Teil schon von den Zeitge-nossen kritisiert wurden, gab es jedoch auch mit Blick auf *conversos* und *mo-riscos* Phasen des relativen Friedens und der Koexistenz, häufig durch geheime Vereinbarungen mit der Krone oder formale Gnadenakte abgesichert, für deren Gewährung die stets von Finanznöten geplagte spanische Krone hohe Summen verlangte. 1605 bewirkten portugiesische Neuchristen auf diese Weise einen Ge-

protestantischen Märtyrer. Johann Avontroot (1559–1633). In: ders./Henning P. Jürgens (Hrsg.): *Religion und Mobilität. Zum Verhältnis von raumbezogener Mobilität und religiöser Identitätsbildung im frühneuzeitlichen Europa*. Göttingen 2010, S. 293–326; Werner Thomas: El hombre que intentó convertir al rey de España: Hans Avontroot (1559–1633). In: Jan Lechner (Hrsg.): *Contactos entre los Países Bajos y el mundo Ibérico*. Amsterdam 1992, S. 45–66.

¹⁶ Julio Caro Baroja: *Los Judíos en la España Moderna y Contemporánea*. 3 Bde. Madrid 1978, hier Bd. 3, S. 50–131.

¹⁷ Manuel F. Fernández Chaves/Rafael Pérez García: Mobility under Suspicion. The Moriscos in Early Modern Spain. In: Jürgens/Weller, Religion und Mobilität, S. 235–263; dies.: *En los márgenes de la ciudad de Dios. Moriscos en Sevilla*. Valencia 2009; Bernard Vincent: La expulsión de los moriscos del Reino de Granada y su repartición en Castilla. In: ders.: *Andalucía en la Edad Moderna. Economía y sociedad*. Granada 1985, S. 215–266; Manuel Lomas Cortés: *El proceso de la expulsión de los moriscos de España (1609–1614)*. Valencia 2012; Mercedes García Arenal/Gerard Wiegers (Hrsg.): *Los moriscos: expulsión y diáspora*. Valencia 2013.

neralpardon für 6.000 Familien.¹⁸ Als in den 1620er Jahren unter der Ägide des Conde-Duque de Olivares portugiesische Konvertiten gezielt als Geldgeber für die Krone angeworben und ins Land geholt wurden, sicherte man auch ihnen im Gegenzug Schutz vor Verfolgung zu.¹⁹ Gegen Zahlung erheblicher Geldbeträge war es 1526 den *moriscos* von Valencia und Granada gelungen, bei Karl V. ein vierzigjähriges Moratorium für eine Reihe bereits eingeführter Sondergesetze zu bewirken.²⁰

Trotz solcher Konzessionen zielte die Politik der spanischen Krone gerade auch im Umgang mit den beiden genannten Gruppen auf die äußerliche Wahrung religiöser Uniformität und die zwangsweise Einebnung religiöser und kultureller Unterschiede. Schon unter den Katholischen Königen wurde eine ganze Reihe von Verboten erlassen, die sich vornehmlich auf die sichtbaren Zeichen der kulturellen ‚Andersartigkeit‘ von Muslimen und Juden und ihre religiösen Riten bezogen. Schon Anfang des 16. Jahrhunderts wurde den Frauen in Granada (bemerkenswerterweise zunächst den altchristlichen) das Tragen der *almalafa* verboten, eines langen, über der Kleidung getragenen, weißen Schleiers;²¹ von *moriscos* betriebene Schlachtereiern wurden streng überwacht, der Besuch von Badeanstalten erschwert, Moriskenfrauen die Betätigung als Hebammen untersagt, um die Beschneidung männlicher Neugeborener zu verhindern; auch der Gebrauch der arabischen Sprache in Wort und Schrift wurde sukzessive verboten. Umgekehrt machte sich verdächtig, wer kein Schweinefleisch verzehrte oder während des Ramadan fastete, wer sich häufig wusch, am Freitagnachmittag bzw. am Samstag nicht arbeitete oder an anderen nichtchristlichen Feiertagen

¹⁸ Poettering, Handel, S. 128 und S. 146–150; Juan I. Pulido Serrano: Las negociaciones con los cristianos nuevos en tiempos de Felipe III a la luz de algunos documentos inéditos (1598–1607). In: *Sefarad* 66/2 (2006), S. 345–376; ders.: *Os judeus e a Inquisição no tempo dos Filipes*. Lissabon 2007, S. 47–76.

¹⁹ Antonio Domínguez Ortiz: *Los judeoconversos en España y América*. Madrid 1988, S. 64–73; Bernardo López Belinchón: Olivares contra los portugueses. Inquisición, conversos y guerra económica. In: Bartolomé Escandell Bonet/Joaquín Pérez Villanueva (Hrsg.): *Historia de la Inquisición en España y América*. Bd. 3: *Temas y problemas*. Madrid 2000, S. 499–530; ders.: *Honra, libertad y hacienda. Hombres de negocios y judíos sefardíes*. Alcalá de Henares 2001.

²⁰ Rafael Benítez Sánchez-Blanco: *Heroicas decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*. Valencia 2001; Antonio Domínguez Ortiz/Bernard Vincent: *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Madrid 1978, S. 24–26.

²¹ David Coleman: *Creating Christian Granada. Society and Religious Culture in an Old-World Frontier City, 1492–1600*. Ithaca (NY)/London 2003, S. 63; Leonard P. Harvey: *Muslims in Spain, 1500–1614*. Chicago (IL) 2006, S. 72 und S. 212.

saubere Kleidung anzog. Oft reichte schon eines dieser Verdachtsmomente für eine Denunziation.²²

Für die Angehörigen religiöser Minderheiten wurden Praktiken der Dissimulation und Verstellung unter diesen Bedingungen zu einer Überlebensfrage; die Alternative war der Märtyrertod auf dem Scheiterhaufen oder die Auswanderung. Auf jüdischer und muslimischer Seite wurde über diese Frage übrigens ebenso kontrovers diskutiert wie auf christlicher.²³ Unter den Angehörigen aller drei Glaubensrichtungen war auch das Phänomen religiösen Grenzgängertums bzw. die Ausbildung multipler oder hybrider Identitäten weit verbreitet – ein Zusammenhang, der hier nicht weiter vertieft werden kann.²⁴

Trotz aller Gemeinsamkeiten blieb jedoch ein wesentlicher Unterschied: Während sich die katholische Mehrheitsgesellschaft in Spanien im Falle der protestantischen Kaufleute offenbar ab einem gewissen Zeitpunkt mit der Wahrung des äußeren Scheins zufrieden gab, oder anders formuliert: eine vergleichsweise hohe „Ambiguitätstoleranz“ an den Tag legte,²⁵ blieb im Fall der *conversos* und *moriscos* stets ein gesamtgesellschaftliches Grundmisstrauen vorhanden, das aus gegebenem Anlass in gewalttätige Übergriffe und obrigkeitliche Verfolgung umschlagen konnte. Glückte den protestantischen Kaufleuten, die sich dauerhaft in Spanien niederließen, in aller Regel die erfolgreiche Integration in die katholische Mehrheitsgesellschaft, und zwar teilweise auch ohne offiziell vollzogene

22 Christian Windler: Religiöse Minderheiten im christlichen Spanien. In: Peer Schmidt (Hrsg.): *Kleine Geschichte Spaniens*. Stuttgart 2002, S. 105–121, hier S. 114; Domínguez Ortiz/Vincent, *Historia*, S. 20f., S. 32f., S. 130; Louis Cardaillac: *Morisques et chrétiens. Un affrontement polémique (1492–1640)*. Paris 1977, S. 13–34.

23 Vgl. Windler, Religiöse Minderheiten, S. 115; Yosef Kaplan: The Travels of Portuguese Jews from Amsterdam to the „Lands of Idolatry“ (1644–1724). In: ders. (Hrsg.): *Jews and Conversos. Studies in Society and the Inquisition*. Jerusalem 1985, S. 197–224; Miriam Bodian: *Dying in the Law of Moses. Crypto-Jewish Martyrdom in the Iberian World*. Bloomington (IN) 2007. Viele *moriscos* beriefen sich auf das Konzept der *taqiya*, das Muslimen unter christlicher Zwangsherrschaft den Vollzug christlicher Riten erlaubte, vgl. Leonard P. Harvey: The Political, Social, and Cultural History of the Moriscos. In: Salma K. Jayyusi/Manuela Marín (Hrsg.): *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden 1992, S. 201–234, hier S. 208–212; Fritz Meier: Über die umstrittene Pflicht des Muslims, bei nichtmuslimischer Besetzung seines Landes auszuwandern. In: *Der Islam* 68/1 (1991), S. 65–86, bes. S. 69–71; Cardaillac, *Morisques et chrétiens*, S. 87–99.

24 Vgl. Carsten Wilke: *Jüdisch-christliches Doppel Leben im Barock. Zur Biographie des Kaufmanns und Dichters Antonio Enríquez Gómez*. Frankfurt a. M. u. a. 1994; Juan I. Pulido Serrano: Plural identities. The Portuguese New Christians. In: *Jewish History* 25 (2011), S. 129–151; Natalia Muchnik: Being against, being with. Marrano self-identification in inquisitorial Spain (Sixteenth–Eighteenth Centuries). In: *Jewish History* 25 (2011), S. 153–174.

25 Thomas Bauer: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin 2011; zur Anwendung und Diskussion des Konzepts in der Frühneuzeitforschung vgl. Pietsch/Stollberg-Rilinger, Konfessionelle Ambiguität.

Konversion, so gelang es den konvertierten Juden und Muslimen oftmals selbst nach Generationen nicht, sich von dem Grundverdacht zu reinigen, im Geheimen ihrem alten Glauben anzuhängen – oder wie es der zum Christentum konvertierte Antón de Montoro am Ende seines Lebens in einem Isabella der Katholischen gewidmeten Gedicht mit bitterem Sarkasmus ausdrückte: Auch nach siebzig Jahren Marienlob, Schweinefleisch-Essen und Rosenkranz-Beten sei es ihm nicht gelungen, den Makel des Konvertiten aus seinem Antlitz zu tilgen. Er habe den Ruf des „alten, verdammten Juden“ nicht abschütteln können (*no pude perder el nombre de viejo, puto y judío*).²⁶

*

Das für das sogenannte konfessionelle Zeitalter typische Streben nach Uniformität und Vereindeutigung der religiösen Praxis brachte Praktiken der Dissimulation und der Verstellung systematisch hervor. Als ‚inkonsistent‘ können diese Praktiken in Bezug auf einen religiösen Normen- und Erwartungshorizont angesehen werden, der von den Gläubigen in allen Lebenslagen ein eindeutiges Bekenntnis (*confessio*) zu ihrem je *einen* und vermeintlich einzig wahren Glauben verlangte. Ob in diesem Sinne inkonsistente Praktiken von den Zeitgenossen als ‚Heuchelei‘ verurteilt oder in einer Zwangslage als legitim akzeptiert oder gerechtfertigt wurden, hing von unterschiedlichen Faktoren ab.

Zunächst einmal unterschied sich die Sichtweise der unmittelbar betroffenen Laien naturgemäß von derjenigen gelehrter Theologen, welche die inkriminierten Praktiken aus sicherer Distanz beurteilten. Eine gewichtige Rolle spielte ferner der jeweilige Zeichen- bzw. Bekenntnischarakter, der einer Handlung von den Akteuren zugeschrieben wurde; zumeist handelte es sich ja um Akte „symbolischer Kommunikation“.²⁷ Einer Sakramentsprozession aus dem Weg zu gehen, schien selbst protestantischen Theologen noch vertretbar, sich gefälschte Beichtzettel zu besorgen, wurde hingegen als Verrat am eigenen Bekenntnis angesehen. Vielfach wurde im Rahmen einer solchen Kasuistik auch zwischen bewusster Täuschung (*simulatio*) und bloßem Verbergen (*dissimulatio*) unterschieden.²⁸

26 Antón de Montoro: *A la reina doña Isabel*. In: ders.: *Cancionero*. Hrsg. von Marcella Ciceri und Julio Rodríguez-Puertolas. Salamanca 1991, S. 75.

27 Barbara Stollberg-Rilinger: Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Forschungsperspektiven – Thesen. In: *Zeitschrift für Historische Forschung* 31 (2004), S. 489–527.

28 Stollberg-Rilinger, Einleitung, S. 10; Carlo Ginzburg: *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del'500*. Turin 1970; Perez Zagorin: *Ways of Lying. Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe*. Cambridge (MA)/London 1990; Lutz Danneberg: Aufrichtigkeit und Verstellung im 17. Jahrhundert. *Dissimulatio, simulatio* und Lügen als *debitum morale* und *sociale*. In: Claudia Benthien/Steffen Martus (Hrsg.): *Die Kunst der Aufrichtigkeit im 17. Jahrhundert*. Tübingen 2006, S. 45–92; Nicole Reinhardt: Dissimulation, Politik und Moral. In: Wolfgang Reinhard (Hrsg.): *Krumme Touren. Anthropologie kommunikativer Umwege*. Wien 2007, S. 165–182.

Aus heutiger Sicht mutet es besonders paradox an, dass dabei für die Mitglieder der eigenen Glaubensgemeinschaft andere Bewertungsmaßstäbe angelegt wurden als für die der jeweils anderen. Das, was den Angehörigen der eigenen Religion bzw. Konfession in der Fremde untersagt war, wurde von Andersgläubigen im eigenen Herrschaftsbereich ausdrücklich eingefordert. So etwa, wenn im frühneuzeitlichen Spanien religiöse Minderheiten vor die Wahl zwischen – oft nur äußerlicher – Anpassung an die katholische Mehrheitskultur oder Vertreibung und Verfolgung gestellt wurden. Weder die Überwachungs- und Sanktionspraxis der Obrigkeit noch die Praxis sozialer Kontrolle und Denunziation durch das katholische Umfeld erwies sich dabei indes als ‚konsistent‘ im Hinblick auf die offiziell als Norm ausgegebene Wahrung der Einheitlichkeit und Eindeutigkeit des religiösen Bekennntnisses. Vielmehr eröffneten sich auch hier immer wieder Räume für wechselseitig aufeinander bezogene Praktiken der Verstellung und des Verbergens auf der einen, des bewussten Sich-Täuschen-Lassens und Wegsehens auf der andern Seite. Solche Praktiken verdichteten sich mancherorts zu relativ stabilen, auf wechselseitiger Erwartungssicherheit gründenden – und damit wiederum in sich ‚konsistenten‘ – Praxisgefügen. Politische oder ökonomische Nützlichkeitserwägungen konnten diesen Prozess ebenso begünstigen wie bereits existierende soziale Netzwerke, die vielfach quer zu konfessionellen oder religiösen Unterschieden verliefen. Die Stabilität solcher Praxisgefüge war jedoch nur solange gewährleistet, wie die Diskrepanz zwischen äußerlich sichtbarer Praxis und inneren Glaubensüberzeugungen jenseits der Thematisierungsschwelle lag. Der Status religiöser Minderheiten war insofern stets prekär, als er auf einem unausgesprochenen Duldungspakt beruhte, der im Prinzip jederzeit von der Mehrheitsgesellschaft aufgekündigt werden konnte. Zwischen akzeptierter ‚Heuchelei‘ und dem offen ausgesprochenen Vorwurf der Häresie lag in der Praxis oft nur ein Wimpernschlag.