

ANALECTA ROMANICA

BEGRÜNDET VON FRITZ SCHALK
FORTGEFÜHRT VON WIDO HEMPEL, FRANK-RUTGER
HAUSMANN, HARRO STAMMERJOHANN, MECHTHILD
ALBERT UND FRANZ LEBSANFT
HERAUSGEGEBEN VON MARTIN BECKER UND
CORNELIA RUHE

unter Mitwirkung von

*Matei Chibaia (Wuppertal), M. Victoria Escandell-Vidal (Madrid),
Peter Fröhlicher (Zürich), Georges Kleiber (Strasbourg),
Thomas Klinkert (Zürich), Peter Kuon (Salzburg),
Martin D. Maiden (Oxford), Wiltrud Mihatsch (Tübingen),
Patricia Oster-Stierle (Saarbrücken), Franz Rainer (Wien),
Stephanie Wodianka (Rostock)*

BAND 93



VITTORIO KLOSTERMANN · FRANKFURT AM MAIN

MARKUS EBENHOCH

Erzählte Religion

Theologie und Glaube im
portugiesischen Roman des 18. Jahrhunderts



VITTORIO KLOSTERMANN · FRANKFURT AM MAIN

Gedruckt mit Unterstützung des Fachbereichs Romanistik
und des Fördervereins zur wissenschaftlichen Forschung
an der Paris Lodron Universität Salzburg.

Für Isabella, Emil und Gustav

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main 2023

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.

Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile
in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Ver-
wendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf Eos Werkdruck der Firma Salzer,
alterungsbeständig  und PEFC-zertifiziert.



Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISSN 0569-986X

ISBN 978-3-465-04617-2

INHALT

1	EINLEITUNG	7
1.1	Orte des Religiösen	10
1.2	Literarische Zensur	17
1.3	Textkorpus	29
1.4	Erzählter Raum	41
2	ANTÓNIO JOSÉ DA SILVA (?): <i>OBRAS DO DIABINHO DA MÃO FURADA</i> (VOR 1739?)	55
2.1	Inhaltszusammenfassung	60
2.2	Narratologische Analyse	61
2.3	Gattung: Folklore, Pikareske, Allegorie oder Erbauung?	69
2.4	Religiöse Räume und Figuren	77
2.4.1	Reale Räume: Alentejo und Lissabon	77
2.4.2	Visionäre Räume	94
2.5	Religiöse Unterweisung oder karnevaleske Subversion?	104
2.6	Conclusio	114
3	SÓROR MARIA DO CÉU: <i>ENGANOS DO BOSQUE, DESENGANOS DO RIO</i> (1736/41)	117
3.1	Inhaltszusammenfassung	126
3.2	Narratologische Analyse	127
3.3	Gattung: Schäferroman, Allegorie und biblische Prätexte	139
3.4	Religiöse Räume und ihre Figuren	146
3.4.1	Weggabelung	146
3.4.2	Wald	149
3.4.3	Weg zum Garten	153
3.4.4	Garten	158
3.5	Vielstimmigkeit und Sprachvielfalt	163
3.6	Conclusio	176
4	TERESA MARGARIDA DA SILVA E ORTA <i>AVENTURAS DE DIÓFANES</i> (1752)	179
4.1	Inhaltszusammenfassung	188
4.2	Narratologische Analyse	188

4.3 Gattung: Maximen, roman à clef, abenteuerlicher Prüfungsroman	196
4.3.1 Hypotext Les Aventures de Télémaque	198
4.3.2 Chronotopos des abenteuerlichen Prüfungsromans..	201
4.4 Religiöse Räume und Figuren	210
4.4.1 Reale Räume: Antikes Griechenland	210
4.4.2 Visionäre Räume	225
4.5 Mythos und Christentum	230
4.6 Conclusio	236
5 TEODORO DE ALMEIDA: <i>O FELIZ</i> <i>INDEPENDENTE</i> (1779)	239
5.1 Inhaltszusammenfassung	245
5.2 Narratologische Analyse	246
5.3 Gattung: Prosaepos oder Roman?	253
5.3.1 Poetologische Reflexion im Portugal des 18. Jahrhunderts	255
5.3.2 Epos und Roman im Widerstreit?	262
5.4 Religiöse Räume und Figuren	271
5.4.1 Reale Räume: Europa und Kleinasien	272
5.4.2 Visionäre Räume	277
5.5 Eine postkoloniale Lektüre zwischen orientalism und third space	289
5.6 Conclusio	297
6 SCHLUSS	301
6.1 Zensur als (polemische) Literaturkritik	301
6.2 Der portugiesische Roman: ein Sonderweg?	304
6.3 Religiöse Chronotopoi	309
DANKSAGUNG	313
BIBLIOGRAPHIE	315
REGISTER	345
ABBILDUNGSVERZEICHNIS	350

1 EINLEITUNG

Die Frage „Nun sag, wie hast du's mit der Religion?“¹ scheint im 21. Jahrhundert mindestens so berechtigt zu sein wie 1808, im Publikationsjahr von Johann Wolfgang von Goethes *Faust*. Die darin formulierte ‚Gretchenfrage‘, ursprünglich von Margarete an Faust gerichtet, bleibt eine offene und stets neu zu beantwortende Frage der europäischen Moderne. Gerade in der Gegenwart, die von religiöser Pluralität, Koexistenz und Auseinandersetzungen geprägt ist und entsprechende Lösungswege sucht, lohnt sich ein vergleichender Blick auf jene historische Epoche, in der der Status von Religion ein zentrales gesellschaftliches Diskursobjekt darstellte und kontinuierlich neu verhandelt wurde: die Aufklärung. Konfessionskonflikte und wegweisende wissenschaftliche Erkenntnisse im Verlauf des 16. und 17. Jahrhunderts brachten scheinbar unverrückbare Wahrheiten ins Wanken, sodass im europäischen ‚Jahrhundert der Vernunft‘ Religion sowohl in ihrer kirchlichen Gestalt als auch prinzipiell angezweifelt wurde. Mit der funktionalen Ausdifferenzierung der Wissenssphären war Religion keine konsensuale Selbstverständlichkeit mehr, sondern nur noch ein, wenn auch vielerorts privilegiertes, Deutungssystem unter anderen. Skeptizismus und rationalistische Religionskritik gehören eindeutig zu jenen Bestimmungsmerkmalen, die die Epoche der Aufklärung charakterisieren. Gerade die ‚unvernünftigen‘ Glaubenspraktiken und Vorstellungen wie exaltierte körperliche Bußübungen während religiöser Prozessionen oder hyperbolisch ausgestaltete Wundergeschichten bewirkten bei den Aufklärer*innen² Kopfschütteln, Kritik und Hohn. Der Reichtum der Kirche sowie die klerikale Machtfülle bei der Bestimmung des rechten Glaubens und bei der gesellschaftlichen Überwachung fand ebenfalls aufklärerische Missbilligung. Allerdings ist dies nur eine Seite der Medaille, denn die starke Verwurzelung des Aber- und Wunderglaubens in der Volksreligiosität und neue Frömmigkeitsbewegungen in katholi-

¹ Goethe 2000, 100.

² In der vorliegenden Studie versuche ich mittels Asteriskus eine möglichst inklusive Sprache zu verwenden, verzichte allerdings auf das Setzen des Gendersternchens innerhalb eines zusammengesetzten Wortes und in jenen Fällen, in denen die historischen Dokumente oder die fiktionalen Texte nur Frauen oder nur Männer belegen, etwa bei den Gutachtern des portugiesischen Zensursystems des 18. Jahrhunderts.

schen, orthodoxen und protestantischen Ländern zeichnen ein äußerst paradoxes Bild vom ‚vernünftigen‘ 18. Jahrhundert in Europa. Es lässt sich auch keine stringente Dichotomie Aufklärung vs. Kirche postulieren, wenn man bedenkt, dass zahlreiche aufklärerische Impulse in geistlichen Kontexten entstanden und in kirchlichen Kreisen wohlwollend rezipiert wurden, etwa in katholischen Klöstern auf der Iberischen Halbinsel oder in protestantischen Pfarrhäusern in Deutschland. In den letzten Jahrzehnten führte die Neufokussierung sowie Erweiterung der Forschungsobjekte – neben den kanonisierten deutschen, französischen und schottischen Aufklärern wie Denis Diderot, David Hume, Immanuel Kant, Gotthold Ephraim Lessing, Montesquieu, Adam Smith oder Voltaire wurden zunehmend die unbekannteren Bereiche der europäischen Aufklärung und ihre Peripherien erforscht – zu einem Bewusstsein über die pluralen Ausgestaltungen der Aufklärung, was sich in terminologischen Präzisierungen wie ‚radikale Aufklärung‘, ‚katholische Aufklärung‘ oder ‚außereuropäische Aufklärung‘ widerspiegelt.³ Die Sichtweise, dass die Aufklärung eine Gesamtheit sozialer Bewegungen mit antireligiösen oder religions skeptischen Ideologien darstelle, sollte als Stereotyp, das sich der rhetorischen Strategie *pars pro toto* bedient, hinterfragt werden.

Der Literatur, vor allem der fiktionalen Prosa, fällt innerhalb der bereits differenzierten Diskursorte des 18. Jahrhunderts eine spezielle Vermittlungsrolle zu, da sie im Gegensatz zu anderen modellbildenden Systemen wie der Wissenschaft anhand von Bildern, Figuren und Geschichten die Leser*innen besonders gut anzusprechen vermag. Das polyphone Stimmenwirrwarr der gedruckten Bücher und Manuskripte gewährt tiefe Einblicke in die zeitgenössischen Mentalitäten und gesellschaftlich zirkulierenden ‚sozialen Energien‘. Der US-amerikanische Literaturwissenschaftler Stephen Greenblatt verwendet hierfür das schaurig-schöne Bild, dass sich die Stimmen der Toten in „Textspuren von sich selbst“ wiederum „durch die Stimmen der Lebenden zu Gehör bringen“⁵. Wenn diese vergangenen Stimmen erklingen, die im Rezeptionsakt stets mit den gegenwärtigen vermischt sind, können sich auch sprachliche Versuche zeigen, das Undenkbare zu denken, das Unbegreifliche begreifbar zu machen und das Unausprechliche in Worte

³ Cf. Ebenhoch/Österbauer 2015; Fulda 2016; Israel 2014; Meyer 2010; Santos 2007a; Stollberg-Rilinger 2006.

⁴ Cf. Greenblatt 1993, 9–33.

⁵ Greenblatt 1993, 9.

zu fassen. Derartige Versuche wurden im 18. Jahrhundert häufig unternommen. Daniel Fulda zufolge

[...] geht man nicht zu weit, wenn man die Aufklärung als die religiöseste Epoche der Literaturgeschichte überhaupt (und nicht nur der deutschen) bezeichnet. Denn in diesem Jahrhundert wird Religion durch Literatur so engagiert und breit wie nie zuvor und danach problematisiert und darüber hinaus funktional absorbiert.⁶

Mit Blick auf Portugal kann festgestellt werden, dass die religiöse Literatur nationaler wie internationaler Provenienz im 18. Jahrhundert einen wahren Boom erlebte. Dem quantitativ überschaubaren religionskritischen Diskurs steht eine intensive Produktion und Rezeption an spiritueller Erbauungsliteratur, die sowohl in Prosa als auch in Versen verfasst ist, gegenüber. Im Gegensatz zu religiösen Gebrauchstexten, Gedichten, Hagiographien und Theaterstücken fällt das portugiesischsprachige Romanschaffen zwischen 1700 und 1800 dürftig aus, denn es sind lediglich 17 Texte überliefert und diese wurden in ihrer Gesamtheit bisher nicht erforscht. Dieser Befund ist umso verblüffender, da dieses literarische Genre in weiten Teilen Europas gerade zu einem Höhenflug ansetzte. Ich entschied mich daher, mich dieses teils übersehenen Textkorpus anzunehmen.⁷ Als zentrale Problemstellung wählte ich mit der Religion jenes Thema, das die Menschen des 18. Jahrhunderts wie wohl kein anderes bewegte. Auf welche Art und Weise wird die Religions- bzw. Kirchenkritik im portugiesischen Roman aufgegriffen? Lassen sich wiederkehrende Figuren, Handlungsschemata, Motive und Topoi in den Erzählungen erkennen? Welche narrativen Subgattungen verwenden die portugiesischen Schriftsteller*innen? Da der Roman als polyphones Gattungsgedächtnis im Sinne Michail Bachtins fungiert, ist zu fragen: Werden typisch religiöse Genres wie Bekenntnisse, Homilien oder Hymnen textuell eingewoben? Worin liegen die Besonderheiten des literarischen Umgangs mit Religion in Portugal im Vergleich zu anderen Ländern? Welchen internationalen Literaturtrends folgen die

⁶ Fulda 2016, 151.

⁷ In Kapitel 1.3 skizziere ich die bisherigen Forschungsschwerpunkte zur Erzählliteratur des 18. Jahrhunderts. Leider fehlt es weiterhin an einer systematischen Erhebung des narrativen Gesamtkorpus zwischen 1700 und 1800 wie dies für die Dramatik im Rahmen des umfassenden Forschungsprojekts ‚Historia do Teatro em Portugal‘ (dt. Geschichte des Portugiesischen Theaters; <http://ww3.fl.ul.pt/cethp/>) für Zeit vom 16. bis zum 19. Jahrhundert erfolgte. Im Bereich der Lyrik des 18. Jahrhunderts wurden bislang primär die dichterische Produktion von Klosterschwestern sowie die neoklassische Dichtung (*arcadismo*) erforscht.

portugiesischsprachigen Autor*innen? Welchen Einfluss haben die historischen Rahmenbedingungen?

Diese Forschungsfragen, die hoffentlich nicht nur für Literaturwissenschaftler*innen, sondern auch für Historiker*innen, Religionswissenschaftler*innen, Theolog*innen und kulturwissenschaftlich Interessierte anderer Disziplinen von Relevanz sind, sollen anhand von formalen, gattungsgeschichtlichen, inhaltlichen, intertextuellen, komparatistischen und sozioliterarischen Analysen beantwortet werden. Den erzählten Räumen und ihren Figuren, insbesondere den Randfiguren wie Frauen in männlich dominierten Gesellschaften oder religiösen Minderheiten, schenke ich spezielle Aufmerksamkeit, um patriarchalische, katholische und koloniale Hegemonialdiskurse offen zu legen. Bevor ich das Textkorpus (Kapitel 1.3) und die eingesetzten Raumtheorien (Kapitel 1.4) genauer erläutere, möchte ich in den folgenden beiden Abschnitten eine skizzenhafte historische Verortung der Religionsdiskurse im Portugal des 18. Jahrhunderts vornehmen (Kapitel 1.1) und dabei die nachhaltige Beeinflussung des Kulturlebens durch die Zensur darlegen (Kapitel 1.2).

1.1 Orte des Religiösen

Wie in anderen europäischen Ländern lässt sich auch im Portugal des 18. Jahrhunderts der Terminus ‚Religion‘ als komparatistisch angelegter Grundbegriff für Glaubensfragen nachweisen. Bereits in Rafael Bluteaus lexikographischem Standardwerk *Vocabulario Portuguez e Latino*⁸ (1712–1728) wird das Lexem *religiaõ* einleitend in diesem Sinne definiert: „Neste nome geralmente se encerraõ os cultos, com que os

⁸ Dt. Portugiesischer und lateinischer Wortschatz. Mit Blick auf das Lesepublikum abseits der Iberoromanistik übersetze ich in der vorliegenden Arbeit die Werktitel bei der erstmaligen Erwähnung und die angeführten Originalzitate vom Portugiesischen und Spanischen ins Deutsche. Bei der Translation der zitierten Textpassagen aus dem 18. Jahrhundert versuchte ich einerseits die stilistischen Besonderheiten wie die barocke Syntax im Translat nachzuahmen, andererseits auf die gebotene Verständlichkeit zu achten. Bei den Textauszügen aus Teodoro de Almeidas *O Feliz Independente* (dt. Der unabhängige Glückliche), Luís de Camões’ *Os Lusíadas* (dt. Die Lusiaden), Tirso de Molinas *El Burlador de Sevilla y el Convidado de Piedra* (dt. Der Spötter von Sevilla und der steinerne Gast) und José Saramagos *Memorial do Convento* (dt. Das Memorial) konnte ich auf bereits vorhandene Übersetzungen zurückgreifen. Ich verzichte auf die Translation der französischen Titel und Zitate, weil das Französische bei den Aufklärungsforscher*innen weiterhin

homês, ainda que diferentes na doutrina, & costumes, adoraõ a Deos.“⁹ Es folgen kurze etymologische, bibeltheologische und heilsgeschichtliche Erläuterungen, der Hinweis auf die staatstragende Funktion von Religion und eine religionswissenschaftliche Systematisierung. Bluteau kategorisiert alle Glaubensrichtungen in vier Hauptreligionen, und zwar in die katholische, jüdische, islamische und heidnische, wobei sich diese weiter in „Sekten“ untergliedern lassen. Während er zu Beginn des Lexikoneintrags in neutralem Duktus auf die divergierenden Überzeugungen und Kulturpraktiken zur Gottesverehrung eingeht, endet er seine Ausführungen mit einer eindeutigen Bewertung der existierenden Religionen. Für ihn stellt allein die katholische bzw. römische Religion die einzige „gänzlich wahre“ Religion dar. Die heidnische Religion ist für ihn „gänzlich falsch“ und die jüdische sowie islamische sind „teilweise falsch“; er verzichtet allerdings auf jegliche Begründung seines Urteils.¹⁰ Dieser komparatistisch fundierte und letztlich bewertende Religionsbegriff findet sich auch im von mir studierten Genre wieder. Beispielsweise verwendet ihn Teodoro de Almeida insgesamt 43-mal in seinem Roman *O Feliz Independente*, primär im interreligiösen Vergleich zwischen Katholizismus und Islam, wenn die divergierenden Dogmen, Gebote und Haltungen zum Gesprächsthema werden.¹¹

In meinen eigenen Ausführungen wird ‚Religion‘ als substantieller, akzidentaler und funktionaler Beschreibungsbegriff eingesetzt. Ohne die Postulation einer apriorischen Verstandeskategorie soll hier ‚Religion‘ auf der Basis der analysierten literarischen und historischen Texte als Gegenstandskategorie gesetzt bzw. induktiv entwickelt werden. Primär orientiert sich diese Herangehensweise an den folgenden komplementären Dimensionen des Religiösen: die rituelle Dimension (Zeiten und Orte des Sakralen), die mythologische bzw. narrative Dimension (gemeinschaftsstiftende Erzählungen), die doktrinäre Dimension (Normen, Gebote, Verbote), die ethische bzw. moralische Dimension (kollektives und individuelles Verhalten), die soziale Dimension (Gruppenzusammenhalt und Identifikation) sowie die existentielle Dimension (individuelle Spiritualität).¹²

den Status einer *lingua franca* genießt und ich es vermeiden möchte, Eulen nach Athen zu tragen.

⁹ Bluteau 1720, 220; dt. „Dieser Begriff umfasst generell die Kulte, mit denen die Menschen, obgleich unterschiedlich in Lehre und Sitten, Gott verehren.“

¹⁰ Bluteau 1720, 220–222.

¹¹ Cf. Kapitel 5.

¹² Zum Religionsbegriff, vor allem im Kontext von Ästhetik und Literatur: cf. Hafner 2016; Müller 2003; Stilwell 2000.

Im Folgenden soll nun der Versuch unternommen werden, bedeutende Orte religiöser Diskurse historisch zu situieren. Portugal, unter Ausklammerung seiner Überseegebiete in Afrika, Asien und Südamerika, hatte im 18. Jahrhundert eine religiös recht homogene Bevölkerung. Der katholische Glaube galt als Garant gesellschaftlicher Stabilität und nicht wie in anderen Ländern als Auslöser von Konflikten. Im Zuge der Wiederherstellung der portugiesischen Monarchie im 17. Jahrhundert herrschte ein schwieriges Verhältnis zwischen Portugal und dem Heiligen Stuhl, doch während der langen Regentschaft von Johann V. (1705–1750) verbesserten sich die Beziehungen markant.¹³ Drei Jahre vor seinem Tod erhielt er von der päpstlichen Kurie den Ehrentitel *rei fidelíssimo* verliehen.¹⁴ Unter Johann V. hatte die portugiesische Inquisition eine beachtliche Machtfülle und die königliche Familie unterstützte ihr Wirken, beispielsweise durch die Teilnahme an den öffentlichen *autos de fé* in Lissabon. Neben der Hauptstadt unterhielt das Heilige Offizium in den Universitätsstädten Coimbra und Évora zwei weitere Tribunale.¹⁵ Unter ihre Jurisdiktion fiel eine breite Palette an Heterodoxien, vornehmlich jüdische Glaubenspraktiken und die in Portugal verbreitete messianische Bewegung des *sebastianismo*, aber auch Hexen- und Teufelskulte, Bigamie und öffentliche Skandale rund um das Klosterleben. Die mit Abstand größte Opfergruppe waren die sogenannten *cristãos novos* bzw. *conversos*, Neuchrist*innen, die vom Judentum zum Katholizismus konvertiert waren, aber insgeheim wei-

¹³ Es soll hier aber nicht verschwiegen werden, dass es zwischen 1720 und 1730 beträchtliche Spannung zwischen Lissabon und Rom gab, unter anderem weil Johann V. auf die Kardinalsernennung des in Lissabon anwesenden Nuntius bestand und auch nicht davor zurückschreckte, päpstliche Abgesandte des Landes zu verweisen, seinen Botschafter am Heiligen Stuhl zurückzurufen und die Zahlungen nach Rom zu unterbinden. Mit seiner harten Haltung sollte sich Johann V. schließlich durchsetzen.

¹⁴ Mit ähnlichen Ehrentiteln durfte sich der französische König (*roi très chrétien*) und die spanischen Monarch*innen (*reyes católicos*) bereits im 15. Jahrhundert schmücken.

¹⁵ Im 16. Jahrhundert wurden Inquisitionstribunale auch in Goa, Lamego, Porto und Tomar gegründet, doch aufgrund von Strukturreformen wurden die Inquisitionsgerichte in Lamego, Porto und Tomar wieder aufgegeben. Unter den zahlreichen Abhandlungen zur portugiesischen Inquisition möchte ich die folgenden Überblicksstudien hervorheben: Barreto et al. 2007; Bethencourt 2000a; Braga 1992; Braga 2012a; Braga 2015; Lipiner 1999; Marcocci/Paiva 2013; Saraiva 1985.

terhin jüdische Bräuche pflegten oder diesbezüglich verdächtigt wurden.¹⁶

Viele der portugiesischen Klöster, von denen es zur Mitte des 18. Jahrhunderts mehr als 500 gab, waren künstlerische, spirituelle und intellektuelle Zentren. Doch im Verlauf des Jahrhunderts zeigte sich in Portugal die monastische Krise, die nicht nur einer geänderten Geisteshaltung im Sinne Paul Hazards geschuldet war, sondern auch in der laxen klösterlichen Disziplin und den Konflikten innerhalb der Klostermauern ihre Ursache hatte. Es sind zahlreiche handgreifliche Auseinandersetzungen dokumentiert und mehrere Mönche wurden gefangen genommen, weil sie sich an Ordensschwestern vergangen hatten. Dies führte zum zeitweisen Verbot neuer Klostergründungen und zu Maßnahmen, um der laxen klösterlichen Moral Einhalt zu gebieten; so durften etwa Nonnen nur in Beichtstühlen beichten, wenn diese verschließbare Türen und Gitter hatten. Ab 1730 kam es vermehrt zu Überfällen auf Klöster, was als Ausdruck eines weitverbreiteten Hasses auf Orden und Kongregationen interpretiert wird. In dieser Zeit wurde eine katholische Reformbewegung aktiv, die ihre Basis zunächst bei den Augustinern, Benediktinern und Franziskanern hatte, später dann auch außerhalb klösterlicher Gemeinschaften Erfolge feierte und Aufsehen erregte: die *jacobeia*-Bewegung. Gegen die laxen Moral unter den Geistlichen, exaltierte Frömmigkeitspraktiken, Fanatismus und Wundergläubigkeit setzten die *jacobeus* eine nach innen gerichtete Frömmigkeit, praktizierten Askese, betonten das Sakrament der Buße und traten für eine Erneuerung der theologischen Ausbildung ein, wobei gewisse Analogien zum Jansenismus unübersehbar sind. Ein bedeutender Vertreter dieser Reformbewegung war der Bischof von Coimbra Miguel da Anunciação, der 1747 die *Academia Litúrgica Pontifícia dos Sagrados Ritos e História Eclesiástica*¹⁷ gründete, um der Klerikerausbildung eine solide wissenschaftliche Basis zu geben. In aufklärerischer Manier nahm dieser Ortsbischof in seinen pastoralen Schreiben Stellung gegen Stierkämpfe, Theateraufführungen und Tanzveranstaltungen, die an Patronatsfeiern zu Ehren der Heiligen veranstaltet wurden.¹⁸

¹⁶ In der vorliegenden Arbeit werden die Begriffe *cristãos novos* und *conversos* synonym verwendet und auf die Verwendung des pejorativ konnotierten Terminus *marranos* verzichtet. Laferl (2002a) bietet einen konzisen historischen Überblick über die Situation der *conversos* auf der Iberischen Halbinsel und die Rolle der Päpste.

¹⁷ Dt. Päpstliche Liturgieakademie für die Heiligen Riten und Kirchengeschichte.

¹⁸ Cf. Almeida 1968; Almeida 1970; Anastácio 2009; Marques/Gouveia 2000;

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde die katholische Aufklärung zur bestimmenden Strömung innerhalb der portugiesischen Amtskirche. Dies war nur möglich, weil nach dem Tod von Johann V. im Jahr 1750 mit Joseph I. ein Monarch das Zepter in der Hand hielt, der das aufklärerische Reformprogramm seines wichtigsten Ministers Sebastião José de Carvalho e Melo, dem späteren Marquês de Pombal, unterstützte, und dieser wiederum vehement in kirchliche Angelegenheiten eingriff. Zwei bedeutende Ereignisse, das Erdbeben von Lissabon und die Ausweisung der Jesuiten aus den portugiesischen Territorien, prägten die ersten Regierungsjahre Pombals und werfen auch Schlaglichter auf die Fragestellung nach dem politischen Status der Religion.

Am Allerheiligentag 1755 zerstörte ein Erdbeben mit anschließendem Tsunami und großflächigen Bränden weite Teile Lissabons. Es wird geschätzt, dass bis zu einem Drittel der ca. 275.000 Einwohner*innen der Hauptstadt an den Folgen des verheerenden Erdbebens starben. In Portugal selbst, aber auch in den gelehrten Zirkeln Europas wurde über dieses katastrophale Geschehen intensiv debattiert – ich möchte hier nur an die entsprechenden Schriften von Goethe, Kant, Rousseau und Voltaire erinnern. Entgegen der Auffassung Pombals, dass das Erdbeben rein physikalische Ursachen hatte, war die Vorstellung einer göttlichen Intervention weitverbreitet. Allerdings prallten bei dieser portugiesischen Variante der Theodizee-debatte unterschiedliche Sichtweisen aufeinander. So erklärte der Schriftsteller Francisco Xavier de Oliveira, bekannt als Cavaleiro de Oliveira, dass das Erdbeben als himmlische Strafe anzusehen sei, die durch das Vorgehen der Inquisition gegen jüdische und protestantische Bevölkerungsgruppen verursacht wurde. Im Gegensatz dazu erläuterte der Jesuit Gabriel Malagrida in einer vielbeachteten Predigt, dass Gott Portugal wegen des fehlenden Respekts gegenüber der katholischen Kirche bestrafe. Beide landeten in den Folgejahren auf den Scheiterhaufen der Inquisition, Oliveira *in effigie*, weil er sich im Exil befand. Die implizit gegen Pombal gerichtete öffentliche Stellungnahme eines bekannten Jesuiten wird von den Historiker*innen üblicherweise als ein symbolträchtiges Geschehen innerhalb des Prozesses, der zum Jesuitenverbot führte, interpretiert. Mehrere Faktoren spielten bei der staatlich gelenkten Kampagne gegen die Gesellschaft Jesu eine Rolle. Die Hauptgründe für den Konflikt waren die regalistische Politik Pombals und die gewichtige Stellung der Jesuiten in Portugal und seinen Kolonien. So waren die weitläufigen Jesuitenreduktionen im Grenzgebiet zwi-

schen der portugiesischen und spanischen Einflussphäre in Südamerika der Staatsmacht ein Dorn im Auge. Verschiedene Reformmaßnahmen beschnitten jesuitische Machtinteressen, seien diese bildungs-, kirchen- oder wirtschaftspolitischer Natur. 1757 wurden die Mitglieder der Gesellschaft Jesu des Hofes verwiesen und in einem ersten Schreiben an den Vatikan ihre Kritik gegenüber den staatlichen Autoritäten beanstandet. In einem zweiten Dokument wurde auf die Gefahr eines Jesuitenstaates in Südamerika, der nicht der königlichen Autorität unterworfen sei, hingewiesen. 1758, nach dem missglückten Mordanschlag auf Joseph I., verbreiteten sich umgehend Gerüchte, dass die Jesuiten die Drahtzieher des Attentats waren. 1759 wurde die Ausweisung beschlossen und rasch umgesetzt. Die Mitglieder der Gesellschaft Jesu mussten Portugal und seinen Überseeterritorien den Rücken kehren oder aus der Jesuitenkongregation austreten. Damit kam die Kampagne aber noch nicht zu ihrem Ende und die internationalen Bemühungen Portugals gegen die Jesuiten waren nicht erfolglos. Frankreich und Spanien folgten dem portugiesischen Beispiel und 1773 wurde die Gesellschaft Jesu vom Papst aufgehoben. Dieses rigorose staatliche Vorgehen gegen die Jesuiten war mit der portugiesischen Kirchenhierarchie größtenteils akkordiert. Aufgrund ihrer Machtfülle hatten die Jesuiten viele Gegner in anderen Orden und Kongregationen und die Mehrheit der Ortsbischöfe stimmte den antijesuitischen Maßnahmen zu. Generell gilt für die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts, dass das portugiesische Episkopat die regalistische Politik unterstützte, was nicht weiter verwunderlich ist, wenn man bedenkt, dass die Bischöfe vom König ausgewählt, vom Nuntius überprüft und dann vom Papst nominiert wurden. Nachdem die Jesuiten ausgewiesen, die wichtigsten Bistümer mit regierungsfreundlichen Klerikern besetzt waren und sich die diplomatischen Beziehungen mit Rom nach diesen kirchenpolitisch turbulenten Jahren wieder normalisiert hatten, war die portugiesische Kirche de facto ein *instrumentum regni* des aufgeklärten Despotismus.¹⁹ Während der Regierungszeit Pombals kam es interessanterweise nicht zur Abschaffung der Inquisition, trotz Kritik

¹⁹ Zu Beginn der Regierungszeit Josephs I. existierten gute Beziehungen zwischen Rom und Lissabon, doch die regalistische Politik trat bald schon in Konflikt mit den päpstlichen Interessen. Konfliktherde waren der fehlende Konsens bei Bischofsnominierungen, Divergenzen beim Umgang mit dem ehemaligen Besitz der Gesellschaft Jesu, die positive Aufnahme der Jesuiten in Italien und unterschiedliche Vorstellungen bei der Ernennung von Kardinälen. Unter dem Pontifikat von Clemens XIII. wurde der diplomatische Kontakt zwischen Rom und Lissabon unterbrochen. Erst unter Papst Clemens XIV. verbesserten sich die Beziehungen wieder.

seitens portugiesischer und ausländischer Aufklärer*innen. Die Tätigkeit des Heiligen Offiziums war jedoch sehr wohl eingeschränkt und verstärkt der staatlichen Kontrolle untergeordnet, indem als Generalinquisitoren solche Kleriker bestellt wurden, die die regalistische Politik mittrugen. Die Zahl der *autos de fé* wurde reduziert und ihre öffentlichen Inszenierungen verboten. Die Unterscheidung zwischen Alt- und Neuchrist*innen fand 1773 ein Ende. Das Gros der kirchenpolitischen Verordnungen hatte auch nach dem Sturz Pombals, während der sogenannten *viradeira* Bestand. Gerade angesichts der pombalinischen Religionspolitik ist es meiner Ansicht nach unangebracht, Portugal in Bausch und Bogen als im europäischen Vergleich rückständiges Land zu klassifizieren.²⁰ Allerdings ist die Verspätungstheorie (*atraso*) bei wichtigen zeitgenössischen Intellektuellen sehr wohl belegbar, wenn beispielsweise der Cavaleiro de Oliveira sein Heimatland mit einer stets nachgehenden Uhr vergleicht.²¹

Die soeben skizzierten Meilensteine der portugiesischen Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts wurden mit entsprechenden Publikationen vorbereitet und begleitet, die in manchen Fällen teils heftige Polemiken verursachten. Drei Beispiele aus der Jahrhundertmitte sollen zu Illustrationszwecken angeführt werden: 1) Im Zuge des kirchenrechtlichen Streits um das Beichtgeheimnis in Portugal, die *querela do sigilo*, wurden in den 1740er-Jahren zahlreiche Pamphlete produziert, um die eigene Position zu untermauern und die Gegenposition zu diskreditieren. Diese inhaltliche Problematik war mit institutionellen Scharmützeln zwischen der portugiesischen Inquisition und manchen Ortsbischöfen verknüpft. 2) Der im italienischen Exil erschienene Bildungstraktat *Verdadeiro Método de Estudar*²² (1746) von Luís António de Verney, der mit der scholastischen Universitätstradition bricht und dem empirisch-rationalen Denken zum Durchbruch verhelfen wollte, sorgte in der portugiesischen Heimat des Autors für Aufsehen und wurde dort illegal nachgedruckt. 3) Acht Jahre nach der Ausweisung der Jesuiten erschien in Lissabon die von Pombal inspirierte *Dedução Chronologica*

²⁰ Zu den ersten aufklärerischen Zirkeln am Beginn des 18. Jahrhunderts, den internationalen Verflechtungen portugiesischer Aufklärer*innen, der pluralen Ausgestaltung der *luzes* und zur Kritik am *atraso*-Konzept: cf. Araújo 2003.

²¹ Cf. Almeida 1968; Almeida 1970; Araújo 2001; Bernecker/Herbers 2013; Disney 2009; Marques/Gouveia 2000; Martins 2005; Martins 2012; Pereira 2004, 69–76, 91–103; Serrão 1980; Serrão 1982; Souza 2010.

²² Dt. Wahre Studienmethode.

e *Analytica*²³ (1767), die die Gesellschaft Jesu ob ihrer weltlichen Interessen anklagte. Diese Abhandlung, die umgehend ins Italienische, Französische sowie Lateinische übersetzt wurde, kann als ein fundamentaler Bestandteil der internationalen antijesuitischen Kampagne identifiziert werden. Wie die angeführten Beispiele zeigen, waren die Inquisitionstribunale, Ordinariate, königlichen Residenzen, Universitäten, neben Kapellen, Kirchen, Klöstern, öffentlichen Plätzen und Pilgerstätten nicht nur Orte religiöser Akte (*autos de fé*, Messfeiern, Prozessionen etc.), sondern auch Diskursorte, an denen religiöse Redeformen gepflegt wurden und über Religion gestritten wurde. Was hierbei als orthodox galt, das heißt in Konformität mit den Glaubensüberzeugungen des Katholizismus, darüber entschieden zu einem Gutteil die Zensurbehörden. Die Zensur begleitete das portugiesische Kulturleben über mehrere Jahrhunderte und hatte letztlich entscheidenden Einfluss auf die Entwicklung des Romangenres in Portugal.

1.2 Literarische Zensur

Bücherverbrennungen als eine repressive Form der Buchzensur haben eine lange Tradition. Abbildung 1 zeigt die künstlerische Umsetzung des Bibelverses in der Apostelgeschichte 19,19 und zierte als Titelpupfer den 1758 unter Papst Benedikt XIV. in Rom publizierten *Index librorum prohibitorum*. Faszinierend ist die kniende Figur in der rechten Bildhälfte, die noch rasch einen interessierten Blick in ein Buch wirft, das gleich den Flammen übergeben wird. In einer ähnlichen Situation muss sich wohl der bibliophile portugiesische Generalinquisitor Fernão Martins Mascarenhas gesehen haben, der 1617 einen Befehl erließ, dass alle ausländischen Druckwerke, die in Lissabon verbrannt werden sollten, zuerst ihm auszuhändigen seien. Nachweislich rettete er dadurch viele Werke vor dem sicheren Feuertod.²⁴

Die erste historisch dokumentierte Bücherverbrennung in Portugal fand auf Anordnung von König Alfons V. 1451 statt. Die Präventivzensur, zu Beginn des 16. Jahrhunderts im Fünften Laterankonzil festgeschrieben, wurde mit der Etablierung der portugiesischen Inquisition 1536 in Portugal umgesetzt. Die Zensur war ab 1576 auf drei Institutionen aufgeteilt: die bischöflichen Ordinariate, der *Desembargo do Paço*, das ist die oberste Gerichtsinstanz am Hof, und die Tribunale der por-

²³ Dt. Chronologische und analytische Schlussfolgerung.

²⁴ Cf. Martins 2005, 844.



Abbildung 1: Titelkupfer des römischen *Index librorum prohibitorum* (1758)

tugiesischen Inquisition, wobei es in der Anfangszeit auch mehrmalige Kompetenzkonflikte zwischen den Institutionen gab. Mit den absolutistischen Reformen unter dem Marquês de Pombal kam es 1768 zur Gründung der königlichen Zensurbehörde *Real Mesa Censória* (später reformiert und umbenannt in *Real Comissão Geral sobre o Exame e Censura dos Livros*²⁵), die bis 1794 die einzige Zensurinstanz darstellte, wobei weiterhin Kirchenvertreter leitende Funktionen innehatten. Danach kehrte man zum dreigeteilten Zensursystem zurück, bis zur Auflösung der Inquisition im Jahr 1821.²⁶

Die Entscheidungsgewalt hinsichtlich der Lizenzen für die Drucklegung, der Genehmigung von Bücherimporten, der Bücherverbote oder der zu reinigenden Stellen (*expurgo*) lag beim Ortsbischof, dem Rat der portugiesischen Inquisition und beim Rat der königlichen Zensurbehörde. Die nach außen präsentierte Einstimmigkeit bei den Entscheidungen widerspricht den überlieferten Protokollen der Ratssitzungen und teils konträren Gutachten. Gegen Ende der Zensurtätigkeit durch die Inquisition wurden jährlich etwa 700 Urteile zu den überprüften Büchern getroffen.²⁷

Speziell qualifizierte Gutachter (*revedores* bzw. *qualificadores*), üblicherweise Kleriker, standen im Dienste der Zensurbehörden und bereiteten mit ihren schriftlichen Stellungnahmen die rechtlich bindenden Entscheidungen vor.²⁸ Vor den Augen der Öffentlichkeit besaßen diese Zensoren immense Macht, dennoch wurde zeitweise auf sie Druck ausgeübt.²⁹ Bei ihrer zensorischen Tätigkeit orientierten sich die Gutachter,

²⁵ Dt. Königliche Generalkommission für die Prüfung und Zensur der Bücher.

²⁶ Angehörige von Ordensgemeinschaften und Kongregationen mussten noch vor Einreichung der Manuskripte bei den Zensurbehörden die Einwilligung ihrer Obrigkeiten zu den geplanten Publikationen einholen. Die Bücherzensur seitens der Ordensgemeinschaften, Ortsbischöfe und des obersten Gerichtshofs ist bisher kaum erforscht, im Gegensatz zur Aufarbeitung der Zensur durch die portugiesische Inquisition und die *Real Mesa Censória*. Zum frühneuzeitlichen Zensursystem in Portugal: cf. Bethencourt 2000a; Braga 2012b; Martins 2005; Pelizaeus 2011; Rêgo 1982; Rodrigues 1980; Sousa 2014, 56–154.

²⁷ Cf. Bethencourt 2000a, 125.

²⁸ Einzelne Zensoren wie etwa António Caetano de Sousa, der zwischen 1707 und 1731 insgesamt 189 Gutachten für die portugiesische Inquisition und den *Desembargo do Paço* verfasste, sind schon gut erforscht (Cf. Baião 1930; Braga 2012b; Martins 2005; Rodrigues 1980, 51–55). Es fehlt die systematische Gesamtschau über die beteiligten Personen am Zensurapparat, etwa in Form einer Datenbank.

²⁹ Cf. Martins 2005, 31–33, 929; Rodrigues 1980, 41.

aber auch die Kommissare in den Zollstationen sowie die Kontrolleure in den Bibliotheken, Buchhandlungen und Druckereien primär an den internen Richtlinien der Zensurbehörden und den stetig wachsenden portugiesischen, römischen und spanischen Listen verbotener Bücher.³⁰ In Portugal wurde der erste *Index librorum prohibitorum* bzw. *Rol dos Livros Defesos* 1547 erstellt, dann ging es Schlag auf Schlag: 1551, 1561, 1564, 1581 und 1624 folgten weitere portugiesische Listen in Ergänzung zu den päpstlichen Indices der verbotenen Bücher. Danach hatte die portugiesische Inquisition nicht mehr die Kapazitäten, ihren Index zu aktualisieren, denn ab Mitte des 17. Jahrhunderts erreichte die Quantität an Druckerzeugnissen eine kaum zu überblickende Größe. Erst mit der Einführung der königlichen Zensurbehörde kam es zwischen 1770–1776 zur Ausarbeitung eines neuen Index, der allerdings nie publiziert wurde. Aufgrund der Tatsache, dass die Indices ihrer Zeit hinterherhinkten, wurden zusätzlich Verbotsplakate in Umlauf gebracht. Darunter versteht man öffentliche Bekanntmachungen zu einzelnen oder mehreren verbotenen Werken, die in Bezug auf die römische Indexkongregation und Inquisition als *bandi*³¹ bzw. in Bezug auf die portugiesischen Zensurbehörden als *editais* bezeichnet werden. Beispielfhaft soll hier das Verbotsplakat aus dem Jahr 1756 zu Francisco Xavier de Oliveiras *Discours pathétique au sujet des calamités présentes arrivées en Portugal* angeführt werden, ein Werk in dem der portugiesische Autor, der sein literarisches Œuvre zu einem Gutteil auf Französisch verfasste, das Erdbeben von Lissabon als göttliche Strafe für das brutale Vorgehen der portugiesischen Inquisition interpretierte.

Der Prozess von der Übergabe des Originalmanuskripts an die Druckerei, über die Einreichung des Manuskripts bei den Zensurbehörden, die mehrfachen Begutachtungen, das Einarbeiten der vorgeschriebenen Abänderungen, das Drucken, das Kollationieren der eingereichten Manuskriptversion mit der gedruckten Fassung durch die Zensurbehörden sowie die Verkaufsfreigabe und Preisfestlegung nahm durchschnittlich knapp zwei Jahre in Anspruch, weshalb manche Autor*innen und Druckereien sich für die schnelleren illegalen Produktions- und Vertriebswege entschieden.³²

Wie zahlreiche interne Dokumente der Zensurinstitutionen belegen,

³⁰ Eine äußerst gelungene literarische Inszenierung einer zugegebenermaßen eigenwilligen Bibliotheksinspektion mit anschließendem *auto de fé* findet sich im sechsten Kapitel des ersten Teils von Miguel de Cervantes' Roman *Don Quijote de la Mancha* (1605).

³¹ Cf. Wolf 2011.

³² Cf. Anastácio 2009, 104; Martins 2012, 23–24.