

Reformatorisch beeinflusster Antitrinitarismus in und zwischen den Religionen: Gelehrte Kommunikation in der ostmitteleuropäisch-transosmanischen Verflechtung

Stefan Rohdewald

1. Einführung

Religiösen und dogmatischen Auseinandersetzungen kam in der entstehenden gelehrten Kommunikation der Frühneuzeit zentrale Bedeutung zu. Religiöse Gelehrsamkeit konsolidierte sich im Kontext der Auseinandersetzung mit der Reformation und der damit verbundenen Konfessionsfestigungsvorgänge gerade in diesem dogmatischen Kernbereich durchaus als Teil der *Res publica lit(t)eraria* (einführend: Girard 2023). Im Folgenden sollen am Beispiel insbesondere antitrinitarischer Debatten Akteure, Übersetzungszusammenhänge und Netzwerke im östlichen Europa einschließlich/sowie des Osmanischen Reiches und des Islams skizziert werden. Wo auf persönlichen Beziehungen oder Kommunikation beruhende Netzwerke nicht unmittelbar nachgewiesen werden können, sind hierzu auch Beispiele der Zirkulation von Konzepten, Texten oder Argumentationsmustern zu berücksichtigen. Neben Polen-Litauen und den dortigen Muslimen sollen im Folgenden auch das unter osmanischer Obhut stehende Siebenbürgen sowie Istanbul und dortige, auch darüber hinausreichende reformatorische Netzwerke angesprochen werden: Der Text folgt damit Fragestellungen, mit denen sich das DFG-Schwerpunktprogramm 1981 „Transottomanica“ (2017-2024) (Rohdewald et al. 2019) auseinandergesetzt hat, indem

Stefan Rohdewald, Leipzig University, Germany, stefan.rohdewald@uni-leipzig.de, 0000-0001-8318-9686

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Stefan Rohdewald, *Reformatorisch beeinflusster Antitrinitarismus in und zwischen den Religionen: Gelehrte Kommunikation in der ostmitteleuropäisch-transosmanischen Verflechtung*, © 2024 Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4.05, in Marcello Garzaniti, Vassa Kontouma, Vasilios N. Makrides (edited by), *Cristiani orientali e Repubblica delle Lettere (XVI-XVIII sec.) / Chrétiens orientaux et République des Lettres (16e-18e s.) / Östliche Christen und die Gelehrtenrepublik (16.-18. Jh.)*, pp. 59-87, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0646-4, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4

es den Fokus auf osteuropäisch-nahöstliche Mobilitäten von Akteuren, Wissen und Objekten zwischen 1500 und dem Ersten Weltkrieg lenkte.¹

Zur Reformation in Polen-Litauen und auch beispielsweise zu den Verbindungen zwischen Protestanten und Orthodoxen existiert ein sehr gut etablierter Forschungszweig, beginnend mit der zu der schon vor vierzig Jahren erstellten und weiterhin wegweisenden These von Ambroise Jobert, von Luther bis Mohyla lasse sich ein Zusammenhang von Herausforderung und Antwort herstellen (Jobert 1974). Hierzu sind die wiederholten Allianzen zwischen Protestanten und Orthodoxen etwa in der Versammlung in Wilna 1599 und seither in der Verteidigung der Konföderation von Warschau bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts zu nennen (Kempa 2007). Die Einrichtung der Akademie in Kyjiw nach jesuitischem Vorbild ist aber gleichermaßen als Kronzeuge hervorzuheben, wie auch – wenngleich indirekter – die Reformen des Patriarchen Nikon und die Gründung der lateinischen und dann griechischen Akademien in Moskau (Saunders 1985; Chrissidis 2016) auch unter Vermittlung orthodoxer Geistlicher aus dem Osmanischen Reich (Pissis 2020). Die Adaption reformatorisch geprägter, von der Gegenreformation übernommener Laienfrömmigkeitsorganisationsformen durch Orthodoxe, die am Beispiel der orthodoxen Bruderschaften in den mehrkonfessionellen Städten Polen-Litauens aufgezeigt wurde, steht für eine zusätzliche sozial- und alltagsgeschichtliche Ausweitung (Werdt 1994; vgl. Isaievych 2006). Die zwischenkonfessionelle Debatte und das Lernen vom Gegner waren für diese Beispiele entscheidend: Die in Amsterdam 1667 publizierte *confessio orthodoxa* des Petro Mohyla entstand nicht zuletzt als Antwort auf römisch-katholische Kritik, durch den Patriarchen von Konstantinopel Kyrillos Loukaris – der ja in Polen-Litauen tätig gewesen war – sei die Orthodoxie calvinistisch geworden (Kitromilides 2006; Hering 1968; Kempa 2011). Die Kommunikation orthodoxer osmanischer Untertanen mit Protestanten war hier mithin bedeutsam (Wendebourg 1986; Davey 1987), wobei das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, unmittelbar eine nicht zuletzt steuerlich wichtige Einrichtung des Sultans darstellte. Von Interesse ist folglich der das Osmanische Reich, Polen-Litauen und Moskau miteinbeziehende zwischenkonfessionelle und zwischenreligiöse Wettstreit, der sich überregional und zwischen den Kontinenten entfaltete (Rohdewald 2016; Rohdewald, Wiederkehr und Frick 2007) und nicht nur zu Homogenisierung im Sinne von Konfessionalisierung führte (Krstić 2011; Krstić und Terzioğlu 2022; Sarris, Pissis und Pechlivanos 2021; Grigore und Kühner-Wielach 2018).

¹ URL: <https://www.transottomanica.de/de> (Alle zitierten Websites wurden zuletzt im April 2024 besucht). Ein mit dem vorliegenden Text in einem Entstehungszusammenhangstehender, aber stark veränderter und zu großen Teilen unterschiedlicher Beitrag erscheint in englischer Sprache im Band: Fuess, Kircher, Obertreis und Rohdewald 2024. Meinen Dank für weiterführende Hinweise richte ich an die Teilnehmer_innen der Treffen in Menaggio und Les Treilles sowie an Nadine Löhr (Frankfurt am Main).

Dieser Beitrag konzentriert sich nun jedoch weniger auf Bezüge der Reformation zur Orthodoxie oder auch zum Judentum, sondern insbesondere zum Islam. Hierzu wird exemplarisch auf die Adaption antitrinitarischer Argumentationen unter Muslimen bzw. Renegaten zwischen Polen-Litauen und Siebenbürgen und/oder dem Osmanischen Reich vor dem Hintergrund protestantisch-muslimischer Beziehungen insgesamt eingegangen.

2. Zwischenreligiöse Polemiken und Polen-Litauen

In der Reformation entstanden neue Bibel- und auch Koranübersetzungen (Bobzin 1995). Die damit intensivierten Debatten führten zur Veränderung auch des muslimischen Selbstverständnisses, wie hier am Beispiel unitarisch-muslimischer Wechselwirkungen innerhalb Polen-Litauens im Rahmen übergreifender religiöser oder konfessioneller Diskurse dargelegt werden soll.

Ein europaweit etablierter polemischer Vorwurf gegen konfessionelle oder religiöse Gegner war deren angebliche Sympathie gegenüber dem Islam: Luther diffamierte den Papst als Geist des Antichristen und die Türken als seinen Atem oder setzte ihn direkt den Türken gleich. Katholische Autoren ihrerseits bezeichneten Lutheraner als „neue Türken“. Entsprechend setzten sich Lutheraner auch gegenüber Reformierten ab, indem sie ihnen eine angebliche Nähe zum Islam unterstellten (Höfert 2004, 48). Derartige Vorwürfe sind für die Festigung der zwischenkonfessionellen Polemik übergreifend bedeutsam geworden: Hier war es weit verbreitet, Antitrinitariern, Arianern, Polnischen Brüdern oder Täufern promuslimische Meinungen und entsprechende Sympathien vorzuwerfen (Grodź 2016c, 10; Frejek 2016, 724; vgl. Baranowski 1950). Wegen der christologischen Positionen der Polnischen Brüder polemisierten Jesuiten gegen deren Ideen. Piotr Skarga etwa verglich Unitarier mit Juden und Türken, d. h. Muslimen (Grodź 2016b). Solche Verlautbarungen zu diffamatorischem Zweck sind zunächst generell als konfessionelle Propaganda zu dekonstruieren und selbstverständlich nicht zum Nennwert zu nehmen.

Allerdings veröffentlichten Antitrinitarier tatsächlich Passagen, in denen sie sich selbst dem Islam zugeneigt zeigten: Beispielsweise schrieb Michel Servet in seiner Abhandlung über die Fehler der Trinitätslehre: „inquit enim in suo Alcoran, CHRISTUM fuisse summum prophetarum, spiritum Dei, Virtutem Dei, flatum Dei, propriam Dei Animam, Verbum afflante Deo ex virgine perpetua natum“ („denn er sagt in seinem Koran, dass CHRISTUS der höchste der Propheten war, der Geist Gottes, die Kraft Gottes, der Atem Gottes, die eigentliche Seele Gottes, das Wort, das Gott atmet, geboren aus einer ewigen Jungfrau.“) (Servetus 1531, 43).

Dieser hier zitierte Teilsatz sollte offenbar so gelesen werden, dass im Koran Christus eine über die anderen Propheten erhöhte Stellung zugeschrieben werde, die dem Standpunkt des Christentums von Servet entgegenkam oder durchaus entsprach (Ritchie 2009; Waite 2010). Noch deutlicher äußerte sich laut Gerlach offenbar ein Wortführer der polnisch-litauischen Antitrinitarier [dort

Petrus Witrousk: Petrus Witrowski?] (Wendebourg 1986, 375; Suter 2004, 102), eine Verwechslung (Wotschke 1926, 99) oder ein Pseudonym?]: 1574 bekräftigte dieser in einem Brief² an Adam Neuser, der sich nach seiner Konvertierung zum Islam (Motika 2002; Mulsow 2014 und 2015; Burchill 1989) in Istanbul aufhielt, explizit die Göttlichkeit des Korans: „Queaso, mi Adame, diligenter interroga, an Alcoranus iste, quem Bibliander Tiguri edidit, sit authenticus, et veritati Arabicae conveniat. Nam isto libro nos valde delectamur, et divinum esse asserimus.“ („Bitte, mein Adam, erkundige dich sorgfältig, ob dieser Koran, den Bibliander in Zürich veröffentlicht hat, authentisch ist und der Wahrheit des Arabischen entspricht. Denn wir sind mit diesem Buch sehr zufrieden und bestätigen, dass es göttlich ist.“) Mit diesen Passagen ist in den Akten von Stephan Gerlach eine polnisch-litauisch-osmanische antitrinitarische, christlich-muslimische bzw. transreligiöse Kommunikation wiedergegeben. Ihre Kommentierung im 18. Jahrhundert durch Ephraim Gotthold Lessing bezeugt ihre prominente Wahrnehmung im Heiligen Römischen Reich während der Aufklärung.³

Wenn auch keine ausgewachsenen Netzwerke von Christen mit Muslimen nachgewiesen werden können, so liegen doch einzelne Kontakte – wie derjenige des polnischen Antitrinitariers mit Neuser – von Antitrinitariern direkt mit Istanbul vor. So soll Marcin Lubieniecki, ein Mitglied der Polnischen Brüder, orientalische Sprachen in Istanbul gelernt haben. Zurück in Polen warfen ihm seine Gegner vor, den Islam öffentlich verteidigt zu haben: Christentum und Islam sollten in seiner Darstellung einen gemeinsamen Ursprung haben (Baranowski 1950, 73; Frejek 2016, 724).

Während die polemischen zwischenkonfessionellen Debatten ausführlich untersucht wurden, ist die Frage einer tatsächlichen Nähe antitrinitarischer Texte zu muslimischen Positionen bisher kaum berücksichtigt worden (Frejek 2016, 725). Wie die omnipräsente und konfessionelle, ja europäische Einheit mobilisierende antiislamische bzw. antitürkische Polemik (Höfert 2011; Döring 2013) war auch das neue Interesse am Koran aber gesamteuropäisch und Teil desselben Phänomens: Die Kenntnis des Korans und des Arabischen wurde zu einem Bestandteil des reformierten Studienrepertoires (Grodź, 2016c, 10). Samuel Otwinowski, ein Verwandter von Erazm Otwinowski, der zu Beginn des 16. Jahrhunderts an einer polnischen Gesandtschaft nach Istanbul teilgenom-

² So Gerlach, der das entsprechende Schreiben im Antidanaeus und in einem Schreiben an Jacob Andreae wiedergab. Dazu Wendebourg 1986, 375; Rohls 2014, 403.

³ „Also, diese Polnische Gemeinde wenigstens, war durch Neusers Schriften so weit gebracht, als nur immer eine Unitarische Gemeinde gehen müßte, wenn sie noch mit einigem Rechte den Namen einer Christlichen Gemeinde führen wollte. Denn wahrlich giengen auch selbst Franc. Davidis und alle diejenigen nicht so weit, welche Christo mit der Gottheit auch die Anbetung streitig machten; indem sie das alte und neue Testament doch noch immer allein für göttliche Bücher erkannten [...]. Jene Polnischen Unitarier hingegen, die auch den Alkoran für göttlich hielten, waren entweder nichts als unbeschnittene Türken, oder [...] nichts als Deisten.“ Lessing 1839, 410-12; Suter 2004, 102.

men hatte, soll al-‘Ainīs arabische Beschreibungen des Osmanischen Reichs und Sa‘dī’s Golestān – der „Rosengarten“ (erstellt 1259) ist eine Sammlung persischer Gedichte und Erzählungen, die im 17. und 18. Jahrhundert auch in Westeuropa intensiv rezipiert wurde – vermutlich auf der Grundlage einer osmanischen Übersetzung ins Polnische übertragen haben (Grodź 2016a, 675). Diese Übersetzungen hatten wie diejenigen von Edward Pococke unmittelbare Folgen in der zwischenreligiösen Debatte: Auf ihrer Grundlage hielt Henry Stubbe fest, das christliche Verständnis Mohammeds sei verzerrt und vertrete einen übergreifenden Monotheismus. Er verwies auch darauf, dass christliche Orte im Heiligen Land durch Muslime geschützt würden (Grodź 2016c, 11).

Teile der Koranübersetzungen ins Polnische scheinen seitens der muslimischen Tataren im Großfürstentum Litauen in ihren Büchern (*Kitaby*) verwendet worden zu sein (Grodź 2016c, 10; Baranowski 1950, 108-11). Letztere benutzten die Bibel gewissermaßen als Erweiterung des Korans: Beide Schriften sollten in diesen Werken – mit deutlicher Ablehnung der Dreifaltigkeit und unter Verwendung entsprechender extremer reformatorischer Schriften – gewissermaßen in eine monotheistische Synthese gebracht werden (Łapicz und Konopacki, 2016, 816). Karäer und Muslime führten auch und gerade während der Auseinandersetzungen Polen-Litauens mit dem Osmanischen Reich und seinem weitgehend autonom handelnden Vasallen, dem Krimkhanat, ihre Kontakte mit diesen beiden Mächten fort: Für die Aufrechterhaltung der Kommunikation bei Vermittlungen und als Übersetzer waren sie unentbehrlich. Die Muslime Polen-Litauens standen nicht zuletzt durch Pilger aus ihren Reihen, die nach Mekka reisten, immer wieder in Kontakt mit dem auf diesem Weg durchquerten Osmanischen Reich (Suter 2004, 105-8). Die überregional abnehmende turksprachige, tatarische Schriftlichkeit passte sich bereits seit dem 16. Jahrhundert zunehmend dem Osmanischen an (Majda 2013), was eine Eingliederung der polnisch-litauischen Tataren in das Osmanische Reich überschreitende, bis tief in das östliche Mitteleuropa reichende Kommunikationskreise und entsprechende Vorgänge der Wissenszirkulation bezeugt.

Dennoch entfaltete sich die muslimische Religion unter diesen ostmitteleuropäischen Tataren auch in der Selbstwahrnehmung zumindest im 16. Jahrhundert deutlich isoliert von der gesamten Glaubensgemeinschaft: Der anonyme Verfasser des in Istanbul auf Wunsch lokaler Gesprächspartner als Bericht über die Muslime Polen-Litauens entstandene *Risale-i Tatar-ı Leh* von 1558 bat darin den Sultan, religiöse Gelehrte dorthin zu senden, um den Glauben korrekt zu unterrichten (Konopacki 2015; Suter 2004, 92, 105).⁴

Während im Zuge der reformatorischen Debatten intensiver Austausch zwischen lokalen, jedoch überregional vernetzten christlichen und jüdischen Gelehrten auch im Austausch über die Basler Koranübersetzung von Theodor Bibliander bedeutend wurde, ist keine konkrete Kontaktaufnahme mit Musli-

⁴ Es gibt gute Gründe, den Text nicht für eine spätere Fälschung zu halten: Połczyński 2015, 416.

men in Polen-Litauen belegt (Suter 2004, 97-104). Dennoch blieben die öffentlichen Dispute insbesondere um die Dogmen der Dreifaltigkeit und die Naturen Christi nicht unbemerkt, sondern fanden vom 16. bis ins 18. Jahrhundert einen mehrfach nachweisbaren, teilweise intensiven Wiederhall. So hatten die Reformation oder die in ihrem Umfeld entstandenen neuen Bibelübersetzungen in Polen-Litauen einen direkten Einfluss auf Veränderungen in muslimischer religiöser Schriftlichkeit: Für eine Koranübersetzung aus dem 17. Jahrhundert, die in einer Abschrift von 1725 untersucht worden ist, sind polemische Kommentare belegt, die sich gegen die Dreifaltigkeitslehre richteten. Die dabei verwendete Begrifflichkeit war die christliche, antitrinitarische („*trójczanie*“ bzw. „*trójczanin*“, „*trójczak*“, „*trójczniki*“ usw.), nicht aber die im Islam traditionell gegen Poly- und Tritheisten verwendete arabische („*mušrikūn*“) (Suter 2004, 121-25; vgl. Niendorf 2006, 14): Tatsächlich war die antitrinitarische Polemik seit dem Beginn der Herausbildung islamischer Theologie für diese zentral (Thomas 2012; vgl. Hainthaler 2008). Die 1725 als Synonym für Trinitarier verwendete Bezeichnung „Griechen (*grecy*)“ (Suter 2004, 113, 121-25) steht eher für eine polemische Abgrenzung von der Orthodoxie innerhalb Polen-Litauens als von der (nicht weniger) trinitarischen Römischen Katholischen Kirche, mit deren Anhängern der polemische Kontakt offensichtlich weniger intensiv war.

Muslimische Texte wurden in Polen-Litauen durchaus nicht nur im anti-türkischen/antiislamischen (Nosowski 1974), sondern gerade auch im lokalen, antitatarischen Diskurs wahrgenommen: So wandte sich das 1616 bzw. 1617 veröffentlichte Pamphlet *Alkoran tatarski*, dann *Alfurkan tatarski* von Mateusz oder Piotr Czyżewski gegen die Gegenwart von Muslimen in der Rzeczpospolita und sprach sich im Sinne einer Hetzschrift für eine Zwangskonvertierung sowie die Aufhebung der Adelsimmunitäten der litauischen Tataren aus. Die hierbei verwendeten Zitate aus dem Koran waren präzise: Sie erfolgten offenbar auf der Grundlage der Basler Ausgabe von Bibliander (Suter 2004, 17-21; Tarélka und Synkova 2009, 310). Für die Komplexität der lokalen und überregionalen Kommunikation über Muslime steht nun, dass der Autor durchaus über lokale muslimische Traditionen informiert war, verweist der 1617 gewählte Titel seiner Schrift doch auf eine im Islam verbreitete Bezeichnung des Korans als „die Rettung/das Entscheidende“ (*al-Furqān*). Mit dem „tatarischen Koran“ war letztlich ein bestehender Text angesprochen, ein auf ein Manuskript aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zurückgehender Kommentar bzw. eine paraphrasierende Übersetzung ins Polnische, allerdings in dessen lokaler (belarusischer) Ausprägung und mit arabischen Buchstaben geschrieben, der womöglich am direktesten in der Handschrift von 1725 erhaltene Tafsīr (Trunte 2005/6, 416-20; vgl. Konopacki 2010, 135).

Wesentlich für die verwendete antitrinitarische Terminologie in der Koranübersetzung, noch grundlegender aber auch in inhaltlicher Hinsicht in anderen muslimisch-tatarischen Texten war die Übersetzung der Bibel insbesondere durch Szymon Budny: Aspekte seiner antitrinitarischen Theologie und seiner Lehre der Zeugung Christi standen so quer zu jeder Tradition, dass sie selbst im Kreis der *Ecclesia minor* kaum akzeptiert wurden (Fleischmann 2006, 131;

Frick 1989, 81-115; Ogonowski 2015, 77-80). Während sich Budny gegen den Verdacht wehrte, zu den Judaisierenden zu zählen, stand er im direkten Austausch mit örtlichen jüdischen Gelehrten und wurde durch seine vom Alten Testament ausgehende Argumentation in der polnischen Ecclesia minor zum „Fremdkörper“ (Fleischmann 2006, 134). Budnys „antidogmatische Argumentation“ führte ihn zur Kritik an „Spekulationen“ bzw. Dogmen über Jesus Christus, mit denen schon die Kirchenväter die Ungereimtheiten in der Schrift aufzulösen versuchten, die aber keineswegs durch explizite Schriftstellen untermauert sind (Fleischmann 2006, 176). Dank seiner ausgezeichneten Latein-, Griechisch- und Hebräischkenntnisse und der möglichen Vernetzung mit jüdischen Gelehrten konnte Budny bei der ausgiebigen Kritik von Übersetzungen des Neuen wie auch des Alten Testaments grundlegend argumentieren und etwa Hebraismen im Neuen Testament erkennen (Fleischmann 2006, 208). In einigen Fällen wurde Budny von Juden oder Judaisierenden auf Widersprüche hingewiesen, wie er selbst vermerkte (Fleischmann 2006, 230). Mit seiner Kritik der Schrift brachte er die protestantische Überzeugung vom einzig wahren Glaubenszeugnis ins Wanken – ein Schritt, den die theologische Zunft erst einige Jahrhunderte später nachzuvollziehen bereit war. Budny kann damit bezeugen, wie sich im 16. Jahrhundert in dem aus westeuropäischer Perspektive vermeintlich abgeschiedenen ruthenischen Teil des Großfürstentums Litauen ein individualistischer Intellekt zu entfalten vermochte, der an Innovativität und Radikalität des Denkens seinen westlichen Kollegen in nichts nachstand und vom plurikonfessionellen kulturellen Zusammenhang des Raumes bereichert sowie vom Fehlen einer starken stadt- oder landeskirchlichen Herrschaft begünstigt war.

Persönliche Kontakte zwischen Budny, dem Karaiten Izaak von Troki und muslimischen Gelehrten sind nicht direkt nachweisbar (Suter 2004, 103f.; Fleischmann 2006, 54, 118f., 134-36), sehr wohl aber ist eine zwischenreligiöse Kommunikation durch die hier besprochenen tatarischen Texte offenkundig. Die deutliche Beeinflussung tatarischer religiöser Literatur durch christliche ist mit der intensiven Rezeption der für die Polnischen Brüder hergestellten polnischsprachigen, arianischen Bibelübersetzung von Szymon Budny von 1572 dokumentiert (Danecki 2011, 42). Biblische Zitate, meist aus der Übersetzung Budnys, und nicht Zitate aus dem Koran dienten etwa als Beleg, dass Isaiah den Propheten Mohammed angekündigt hatte, als Beweis für den göttlichen Ursprung des Islams, für Lehren über rituelle Reinheit, für die Rechtfertigung der Beschneidung und das Verbot von Alkohol und Schweinefleisch. Die *Kitaby* enthalten aber auch reiches Material aus biblischen Erzählungen, etwa über die Auferstehung des Lazarus oder die Geburt und – verworfene – Kreuzigung Christi. Die Nähe zu reformatorischen Argumentationen zeigt sich etwa, wenn die Bibelübersetzung von Jakub Wujek kritisiert wurde. Die Adaption von Entlehnungen aus dem Neuen Testament und ihre Einbettung in die muslimische Dogmatik erfolgten mit Kommentierungen und Erklärungen. Die Integration ging wechselseitig so weit, dass Schlüsselbegriffe übernommen wurden und der Koran selbst – der christlichen Begrifflichkeit entlehnt – als heilige Schrift (*Pismo Świątę*) bezeichnet wurde (Łapicz und Konopacki 2016, 815).

Eine kürzlich edierte, in Minsk aufgefundene Sammlung von vier Texten, die nach Erscheinen der Bibelübersetzung von Budny 1572 und wohl bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts zusammengestellt wurde, ist insbesondere von Interesse, da sie hauptsächlich mit der Bibelübersetzung von Szymon Budny arbeitet und keine direkten Zitate aus dem Koran enthält – dennoch geht es in der Textsammlung darum, die „klare heilige Schrift“ von den „dunklen Schriften“ zu unterscheiden. (vgl. Tarélka und Synkova 2008, 308). Dies entsprach einer christlichen Deutung, wie sie etwa bei Texten von Stanisław Wiśniowski vorlag (Tarélka und Synkova 2008, 308), aber eben auch – *mutatis mutandis* – der muslimischen Unterscheidung, laut der das *incil* (osman., arab.: *inğil*) – das Neue Testament in der muslimischen Darstellung – die wahre Schrift sei, nicht aber das Neue Testament in der christlichen Tradition (Krstić 2011, 8, 69).

Die Textsammlung kann entsprechend einerseits im Kontext traditioneller Texte muslimischer Religionsgelehrter zur interreligiösen Polemik gelesen werden. Etwa der „Dialog des Propheten Mohammeds mit dem Teufel“, zugeschrieben ‘Abdallāh ibn ‘Abbās (619-687/8), der auch unter den muslimischen Tataren Polen-Litauens beliebt war und dort vom 17. bis ins 19. Jahrhundert in mindestens elf Handschriften bezeugt ist, beinhaltet einen „Streit eines Muslims mit einem Juden“ sowie eine Passage „Über die Geburt von Jesus“ (Miškinene und Temčín 2013). Die Ähnlichkeit der hier besprochenen Textsammlung mit den polemischen Genres der ostmitteleuropäischen (Gegen-)Reformation ist jedoch nicht weniger augenscheinlich. Das Manuskript steht letztlich im lokalen Kontext für beides, d.h. für die lokale Einschreibung der Gelehrten der Tataren in die Diskurse der Zeit auf gleicher Augenhöhe mit den christlichen Gelehrten (ausführlich: Tarélka und Synkova 2008, knapp: Synkova und Tarélko 2015b), aber auch die Re-Produktion der überregional bekannten muslimischen Texttraditionen.

Vor diesem lokalen Hintergrund nicht zufällig ist die erste Erzählung der Kompilation „*sqund pūšli bālwānī*“ (Woher die Idole gekommen sind) eine Polemik gegen die christliche Vorstellung der Dreieinigkeit. Sie stützt sich in den nachweislichen Zitaten nur auf Übersetzungen Budnys und hält ganz im Sinne der Antitrinitarier etwa fest, „Herr Jesus hat sich selbst den Menschensohn genannt, einen echten Menschen, aber ein Mensch kann kein Gott sein, denn der Herrgott lebt nicht in einem menschlichen Körper“.⁵ Die Argumentation in der Quelle erfolgte im Rahmen der Texte der Bibel, jedoch auch mit Bezügen zum Islam und dem Judentum: „Die Araber und die Hebräer sprechen [hier] von der Bewegung und dem Wind und bezeichnen den Geist nur mit diesem Wort.“ (Tarélka und Synkova 2008, 30f.). Die Ablehnung stand aber nicht zwangsläufig für eine christliche Deutung des Antitrinitarismus, sondern für eine Erklärung

⁵ Hier und im Folgenden: Meine Übersetzung der Originalquelle ediert von Tarélka und Synkova 2008, 28. Allerdings hatte Budny differenziert, dass Jesus etwa bei Matthäus abwechselnd und ohne Bedeutungsunterschied Menschensohn und Gottessohn genannt wurde (Fleischmann 2006, 194).

des nicht-christlichen Monotheismus, wie aus der Rede gegen „die Christen“, immerhin auf der Grundlage nur der Bibel, hervorgeht: Auch der Heilige Geist „gehört überhaupt nicht zur Dreifaltigkeit, das haben nur die Christen [...] in der Heiligen Schrift alles falsifiziert, aber nirgendwo in der Heiligen Schrift wird über die Dreieinigkeit geschrieben“ (Tarélka und Synkova 2008, 32f.). Die Ablehnung der Dreifaltigkeit erfolgte nachdrücklich mit dem Verweis auf das Alte Testament, sodass diese Teile der Darlegung auch einen jüdischen Standpunkt vertreten könnten (Tarélka und Synkova 2008, 34-41). Allerdings folgten darauf Passagen mit Verweisen auf die Evangelien von Matthäus und Markus sowie die Apostelgeschichte, woraus eine jüdische Interpretation abwegig wird (Tarélka und Synkova 2008, 42-48, 52f.). Ein innerchristlicher Aspekt, der gegen eine unmittelbare muslimische Deutung spricht, ist die Kritik an der Verbrennung von Jan Hus und Hieronymus' von Prag während des Konzils von Konstanz 1416 (Tarélka und Synkova 2008, 82f., vgl. 311).

In der Einschätzung der Herausgeber der Quellentexte wurde insgesamt die Sammlung der Texte und spezifisch der vierte Text zur Genealogie Ismaels (vgl. Synkova und Tarelko, 2015a) zweifellos durch einen Muslim erstellt, jedoch sind die Autoren des ersten und zweiten Textes nur mit aller Wahrscheinlichkeit als muslimisch einzuschätzen. Unklar bleibt eine solche Zuordnung für den dritten Text der Kompilation, obschon auch hier eine muslimische Autorschaft angenommen wird (Tarélka und Synkova 2008, 82f., vgl. 345).

Auch dem für antitrinitarische Argumentationen – auch z. B. der später zu besprechenden Jacobus Palaeologus und des siebenbürgischen Franz Davidis (Balázs 2013, 82) – entscheidenden Begriff *ēlohim*/*ālūhim* bzw. Gott/Götter wurde eine eigene, umfangreichere anonyme Abhandlung gewidmet (Tarélka und Synkova 2008, 84-99; vgl. Index 362). Für diesen zweiten im Konvolut enthaltenen Text vertreten die Herausgeber die These, dass es sich um eine muslimische Umwandlung einer arianischen Überarbeitung einer jüdischen Exegese handele, mit Bezügen auf klassische rabbinische Kommentare, die bei Budny nicht anzutreffen seien (Tarélka und Synkova 2008, 324f.). Der Text steht damit für eine Verflechtung von muslimischer mit christlicher und jüdischer polemischer Literatur in einem zentralen Bereich der damaligen Debatten über die Dreifaltigkeit. Der daraus am Ende der Quelle und nach einem mehrzeiligen Zitat aus der Bibel Budnys gezogene Schluss lautete: „So weist das Christentum keinerlei Grundlage einer Göttlichkeit Jesu auf.“ (Tarélka und Synkova 2008, 99). Budny hatte sich zur Elohim-Frage in der Einleitung seines Buches über die wichtigsten Glaubensartikel 1576 sowie 1574 in einem Brief an John Foxe ausführlich geäußert und war zum Schluss gekommen, dass Jesus niemals als „wahrer Gott“ im Sinne des „Schöpfergottes“ bezeichnet worden war. Jesus und andere erscheinen mit dem Titel „Elohim/Gott“ so nicht als Gott, sondern nur als einer der zahlreichen „von Gott eingesetzten Beamten“, jedoch nicht als ein „heidnischer Gott“ (Fleischmann 2006, 194-96). Bereits 1572 hatte Hieronymus Zanchi in Frankfurt den antitrinitarischen Text *De tribus Elohim, aeterno Patre, Filio et Spiritu Sancto, uno eodemque Jehova* veröffentlicht (Fleischmann 2006, 125).

Diese Schriften waren nicht für die direkte Kontroverse mit Christen gedacht, sondern für die nach innen gerichtete Festigung muslimischer konfessioneller und dogmatischer Identität in der Abgrenzung von anderen Religionen, so heterogen bzw. antitrinitarisch-christlich die Argumentation auch war. Wurden sie gelesen, worauf die Benutzungsspuren der Blattränder hinweisen, oder – sehr wahrscheinlich – vorgelesen, ist von einer entsprechend größeren Rezeption in einer muslimisch-tatarischen Textgemeinschaft auszugehen (Krstić 2011, 27f.). Für alle Glaubensgruppen übergreifend ist so eine Zunahme von Frömmigkeitsliteratur zu konstatieren, die im Sinne reformatorischer Laienfrömmigkeit oder parallel hierzu entstand. Davon zeugen das eingangs genannte Beispiel der orthodoxen Bruderschaften, aber auch das Beispiel der Muslime Polen-Litauens. Entsprechend wurde für das Osmanische Reich für nun ins Osmanische übersetzte und teilweise auch inhaltlich neue Frömmigkeitstexte argumentiert, die ähnlich wie Katechismen mit knappen Fragen und kurzen Antworten dogmatische Sicherheit vermitteln sollten (Krstić 2011, 26-38), aber auch für orthodoxe, griechische Beichtbücher oder Katechismen, die erkennbar nach dem Vorbild der katholischen und zur Abgrenzung ihnen gegenüber erstellt worden waren (Tsakiris 2009). Mit dem Schwinden von Tatarischkenntnissen unter der muslimischen Bevölkerung Polen-Litauens mussten mit besonderer Dringlichkeit – jedoch ganz ähnlich wie im Fall der Orthodoxen – auch hier in der Volkssprache zugängliche Texte vorgelegt werden, um den eigenen Glauben, der im interreligiösen Wettstreit ins Hintertreffen zu geraten drohte, gegenüber den neuen Herausforderungen zu verteidigen und zu erklären. Die Verwendung der belarusisch-ukrainischen *prosta mowa* bzw. der ruthenischen Schriftsprache oder, noch enger, etwa des im Polesie, dem heutigen Grenzgebiet zwischen Belarus, der Ukraine und Polen, verbreiteten Dialekts, steht für die Bemühung, möglichst breite Kreise zu erreichen, die allerdings Kenntnis des arabischen Alphabets aufweisen mussten. Mit den besprochenen Texten hat sich eine – wenngleich kleine – entstehende tatarische Gelehrtengruppe zumindest innerhalb der eigenen Gemeinschaft und im Einzelfall auch darüber hinaus mit Erfolg in eine auf gleichem Niveau und mit den gleichen Genres argumentierende Kontroverse eingeschrieben und innerhalb eines übergreifenden, zwischenreligiösen Diskurses gegen die vorherrschenden antiislamischen Positionen ganz wesentlich mithilfe antitrinitarischer Argumente pointiert Stellung genommen.

3. Unitarier in Siebenbürgen und Renegaten in Istanbul

Für Siebenbürgen erscheint die angebliche oder wirkliche Nähe von Antitrinitariern zum Islam in einem anderen Licht, zumal Siebenbürgen bis 1690 unter der zeitweise mehr, zeitweise weniger realen Obhut des Sultans stand und damit der Habsburger Gegenreformation entzogen war (Volkmer 2015; vgl. mehrere Beiträge in Kármán und Kunčević 2013; Born und Puth 2014). Zunächst ist in Erinnerung zu rufen, dass die siebenbürgischen Debatten mit den

polnisch-litauischen in einem engen Zusammenhang standen, ja unmittelbar durch italienisch-polnische Antitrinitarier gestaltet waren. Angesichts der osmanischen Oberherrschaft über Siebenbürgen seit dem frühen 16. Jahrhundert ist die These vertreten worden, wegen der transkulturellen Interaktionen mit dem Islam sei hier eine Spielart des Christentums möglich gewesen, in der Jesus als Prophet eher Mohammed glich und nicht als göttlich betrachtet wurde. Entscheidend für die dauerhafte Präsenz von Unitariern in Siebenbürgen dürfte aber – ganz analog zu Polen-Litauen – die Schwäche der lokalen Landesherren gewesen sein (Greenwood und Harris 2011, 20f.): Keine Konfession war da oder dort im 16. Jahrhundert in der Lage, als einzige Landeskirche aufzutreten und eine konfessionelle Vereinheitlichung mit Gewalt durchzusetzen. Ab 1560 ist die Stärkung Unitarischer Positionen im osmanischen Siebenbürgen mit Giorgio Biandrata und Franz Davidis zu beobachten (Balázs 1996; Pirnát 1961). Dies geschah, entgegen dem älteren Forschungsstand, gerade nicht ohne den osmanischen Faktor: Der Weißenburger Landtagsabschied von 1595, in dem die Stände die unbeschränkte Predigtfreiheit von Lutheranern, Calvinisten, Unitariern und Katholiken (unter impliziter Ausklammerung der Orthodoxen und Juden und selbstverständlich des Islams) bzw. die Freiheit der Gemeinden, sich Prediger der Konfession ihrer Wahl zu nehmen, beschlossen, ging damit über den Passauer Vertrag (1552) oder den Augsburgen Frieden (1555) deutlich hinaus, die nur den Landesherren die Wahl der Konfession (katholisch oder lutherisch) ihrer Untertanen zubilligten (vgl. zur Debatte: Wien 2022, 31; Szegeci 2021). Bei einer solchen Einschätzung gerät allerdings das Osmanische Reich aus dem Blick: Tatsächlich werden dieser und die früheren Landtagsbeschlüsse Siebenbürgens auch mit der Duldung der Buchreligionen unter den Osmanen bzw. unter arabischer Herrschaft im Nahen Osten in einen Zusammenhang gestellt. Lokal äußerte sich dies konkret in der protestantischerseits überlieferten Anordnung des Paschas von Buda 1548, entgegen den vorgebrachten Wünschen der Katholiken die dortigen Lutheraner zu dulden (Ritchie 2005). Ob dies für Buda im Detail zutrifft, ist letztlich unerheblich, zumal früher und später allenthalben unter muslimischer Oberherrschaft ganz pragmatisch die örtlichen – und eben auch die religiösen – Strukturen bekräftigt wurden: Christliche Kirchen aller lokal etablierten Konfessionen, auch der katholischen, blieben im Osmanischen Reich strukturell beständig (Frazee 1983; vgl. Koller 2010; Dursteler 2006). Ohne den osmanischen Schutz hätte sich die andernorts scharf verfolgte unitarische Reformation in Siebenbürgen kaum festigen können: Nicht nur ließen Unitarier radikale Texte im Osmanischen Reich drucken und nach Siebenbürgen bringen, Siebenbürgen wurde im 16. (bis zum Tod von Franz 1579 im Gefängnis) und im 17. Jahrhundert (mit der Vertreibung der sozinianischen polnischen Brüder 1658) zum überregionalen sicheren Hafen für unitarische Glaubensflüchtlinge (Greenwood und Harris 2011, 20-30; Ritchie 2005, 37; Ritchie 2009; Terpstra 2015, 154-57; vgl. Balogh et al. 2013). Biandrata und Davidis sowie Lelio Sozzini und Valentino Gentile stützten sich ähnlich wie Servetus zur Falsifikation der Dreifaltigkeit in der mutmaßlich auch von ihnen erstellten Anthologie mit Texten italienischer und polnischer Gelehrter *De Falsa et vera*

unius Dei Patris Filii et Spiritus Sanctus cognitione auf den Koran in der Übersetzung von Bibliander (Hughes 2006/7; Vgl. Balázs 2013, 72. Zum Sozinianismus: Ogonowski 2015; Daugirdas 2016).

Siebenbürgen war zentral für die Fluchtphantasien des Heidelberger Antitrinitariers Adam Neuser, der einen Brief an den osmanischen Sultan vorbereitet hatte (Mulsow, 2014a und 2014b): 1570 trat er in Kontakt mit dem siebenbürgischen Gesandten Kaspar Bekes; 1572 gelangte er über Polen-Litauen ins siebenbürgische Klausenburg. Beim Versuch, eine antitrinitarische Schrift in einem Gebiet drucken zu lassen, das der osmanischen Hoheit direkt unterstellt war, geriet er in osmanische Gefangenschaft. Offenbar um freizukommen, nahm er den muslimischen Glauben an und kam nach Istanbul. Die Hintergründe seiner Flucht, die Hinrichtung von Johannes Sylvanus 1572 und Neusers Bekehrung, wurden rasch zu einem überregionalen Medienereignis. Über Neuser berichtete insbesondere Jacobus Palaeologus aus erster Hand. Auch er steht für eine eindrückliche Vernetzung des Osmanischen Reichs und seiner Untertanen mit gesamteuropäischen, d. h. südeuropäischen, west- und ostmitteleuropäischen Zentren der reformatorischen Debatten: In den 1520ern auf der damals genuesischen Insel Chios als Sohn eines griechischen Vaters und einer italienischen Mutter geboren und katholisch erzogen, studierte er in Bologna und Ferrara. 1554-1555 wirkte er bei den Dominikanern im Istanbuler Stadtteil Galata, wobei er sich der Reformation annäherte, dann wieder auf Chios. Seine Aktivitäten dort und ihre Rezeption unter den Lateinern in Istanbul wurden seitens der Katholischen Kirche intensiv beobachtet und ausführlich dokumentiert. In über 30 Briefen berichtete die Inquisition über ihn und mehrere Anhänger, unter anderem Domenico Zeffo und Giacomino Draperio, die mit ihm Briefe austauschten und die „lutheranische Häresie“ unter den dortigen Italienern angeblich beträchtlich verbreiteten (Rothkegel 2016, 982-84). In der weithin bekannten Schrift *De tribus gentibus* vertat Palaeologus den Standpunkt, die Muslime des Osmanischen Reiches seien (unter anderem wegen ihres Antitrinitarismus) weiterhin Christen. Auch wenn sie die Gesetze der Muslime befolgten, könnten sie Christen sein – wie die Marranos, in Spanien getaufte Juden –, falls sie Jesus als Messias anerkannten. In der Tat vertraten mehrere Marranos nach ihrer Ausreise aus Italien ins osmanische Saloniki 1553 Ansichten, die denen von Palaeologus glichen und als „halb-jüdisch unitarisch-christlich“ beschrieben werden (Rothkegel 2016, 993f.).

1562 versuchte Palaeologus, seinen Status gegenüber der Katholischen Kirche in Prag zu klären. Über Krakau gelangte er dann 1572 nach Siebenbürgen und nahm Franz Davidis für seine inzwischen radikalantitrinitarischen Thesen ein (Rothkegel 2016, 983-85). 1573 war Palaeologus für wenige Monate erneut in Istanbul und Chios – vorgeblich auch, um zu versuchen, das ihm seitens polnischer und siebenbürgischer Magnaten geliehene Geld zu erstatten (Rothkegel 2016, 994-98). In Istanbul war er mehrere Tage mit Neuser zusammen (Rothkegel 2016, 1001). Neuser zeigte sich beeindruckt von der Hinrichtung eines muslimischen Geistlichen durch die osmanischen Behörden, der sich – in Neusers protestantisch gefärbten Sicht – lediglich (mit Bezug auf den Koran) an den

Grundsatz „sola scriptura“ gehalten habe. Die Einschätzung, Neuser habe damals versucht, Palaeologus zu einem unitarischen, quasichristlichen Islam zu bekehren, während Palaeologus Neuser ein halbislamisches Christentum nahegelegt habe, überzeichnet die von der jeweiligen Situation abhängige religiöse Selbstdefinition, die situativ bedingt widersprüchlich sein konnte (Greyerz 2003; Emeliantseva 2009): Neuser bezeichnete sich damals (1573) gegenüber dem polnischen Antitrinitarier Szymon Ronembergals weiterhin dem gleichen Glauben angehörig wie dieser (Rothkegel 2016, 1003; vgl. Mulsow 2017). 1581 wurde Palaeologus aus dem dann mährischen Exil nach Rom ausgeliefert und dort 1585 hingerichtet.

Neuser stand in Istanbul in Verbindung zu mehreren, ja bis zu zwanzig namentlich bekannten und teilweise gründlich erforschten Renegaten aus ganz Europa, insbesondere aber Ungarn, die sich oft gut – besser als er – in die von je her multiethnische osmanische Herrschaftselite integriert hatten und ein tragender Teil des Systems waren (Graf 2017, 149 u. a.; Motika 2002, 536; Krstić 2011, 38, 100-102). Mit der Erneuerung des katholischen Einflusses über Siebenbürgen 1571 und auch in Polen-Litauen gerieten die unitarische Kirche und andere antitrinitarische Gruppen unter Druck, mehrere ihrer Anhänger flüchteten damals und erneut zur Mitte und zum Ende des 17. Jahrhunderts ins Osmanische Reich und traten dabei zum Islam über (Dziubiński 1995, 34f.; Baranowski 1950, 75; vgl. Berkez 1998, 38).

4. Ein weiterer antitrinitarisch polemisierender „Renegat“: Ibrahim Müteferrika

Vergleichsweise gut dokumentiert ist der Fall des Ibrahim Müteferrika, des ersten Buchdruckers, der im Osmanischen Reich mit arabischen Lettern publizierte (Säbev 2004; Salih 2006). Er selbst erwähnt seine Herkunft aus Klausenburg, jedoch gibt es keine genauen Hinweise auf sein früheres Bekenntnis sowie die Umstände seiner Ankunft in Istanbul und seine Bekehrung. Möglicherweise wurde er von den Osmanen gefangengenommen und dann versklavt. Um diesem Schicksal zu entkommen, bot sich die Konversion an. Ein freiwilliger Übertritt ist nicht belegt, jedoch auch nicht ganz unplausibel. Seine Karriere als Buchdrucker bezeugt jedenfalls, dass er sich weitgehender als beispielsweise Neuser in die osmanische Gesellschaft der Hauptstadt eingliederte. Von seinem – den darin beschriebenen Siebenbürger Ereignissen zufolge um 1710 – in Istanbul handschriftlich erstellten ersten Werk sind nur drei Kopien erhalten (Tezcan 2012). Es ist ohne Zweifel als Bekenntnisschrift und Zeugnis des Neukonvertiten zu verstehen und dürfte entstanden sein, um dem osmanischen Leser keinen Zweifel an der muslimischen Rechtgläubigkeit des Verfassers zu lassen. Dennoch stand es gleichfalls deutlich im Kontext der bereits besprochenen antitrinitarischen Debatten und zeigt den Verfasser mit der Bibel und den unitarischen, hier unterstützten Argumentationen sehr gut vertraut. Müteferrika arbeitete nicht mit der Bibelübersetzung etwa von Michael Servetus, sondern – nach eigenen Angaben – auf der Grundlage der Übersetzungen der

reformierten Theologen und Hebraisten Immanuel Tremellius und Junius Biringius bzw. Franciscus Junius (AT) sowie Theodor Beza (NT) und von André Rivet. Aus diesen Texten zitierte Müteferrika mit lateinischen Passagen aus dem Alten und Neuen Testament in arabischer Schrift (Tezcan 2012). Müteferrikas Schrift vermittelt sicherlich bewusst nicht den Eindruck, dass die Bekehrung ein einschneidendes Ereignis darstellte, vielmehr fügt sich das muslimische und zugleich in dem Sinne antitrinitarische Bekenntnis in die übergreifende Debatte ein, als die Dreifaltigkeitslehre ähnlich polemisch wie bei den schon genannten Gelehrten und insbesondere in der oben beschriebenen tatarisch-muslimischen Schrift kritisiert wird.

Nach dem ersten Drittel des Textes wird ein Gespräch wiedergegeben, das Jesus mit drei Reisenden „aus dem Westen“ (*Mağribden*) geführt haben soll, die als drei Teufel beschrieben werden (meine Übersetzung der edierten Quelle: Coşan 2017, Transliteration: S. 150, Übersetzung ins moderne Türkisch: S. 72). Diese Rahmenerzählung erscheint m. E. möglicherweise angelehnt an die breit rezipierte Ablehnung eines entsprechenden Vorwurfs führender italienischer Antitrinitarier: Johannes Paulus Alciatus, ein Anhänger von Biandrata, hatte gemäß Calvin in Genf in seiner Anwesenheit die Verehrung der Dreieinigkeit als Verehrung dreier Teufel dargestellt und abgelehnt, worauf Calvin eine intensivierte Verteidigung der Dreifaltigkeitslehre einleitete (Hein 1974, 150). In der konfessionellen Polemik war der auf diesen Zusammenhang zurückgehende Vorwurf, die trinitarischen Christen würden drei Teufel verehren, wie die Ablehnung dieser angeblichen Dreiteufelslehre, bald weit verbreitet – so verwehrte sich der anglikanische Theologe Thomas Rogers in seiner Erläuterung der 39 *Articles* der Church of England ausdrücklich mit Verweis auf einen Brief Calvins dagegen (Rogers 1854, 41). Gleichzeitig steht das im *Risale* eingesetzte rhetorische Mittel aber nicht im Gegensatz zur muslimischen Schriftlichkeit, in der, wie bereits erwähnt, die personifizierte Einbindung des Teufels in Religionsdialoge auch in der gelehrten muslimischen Korankommentarliteratur verbreitet war. Aber auch das möglicherweise durch einen Konvertiten kurz nach 1526 entstandene *Gurbet-nāme* über die Gefangenschaft des Prinzen Cem im katholischen Westen enthält Passagen, in denen der Apostel Paulus die Wortführer der Melkiten (*Melka*), Nestorianer (*Nastur*) und Jakobiten (*Mar-Yakub*) einlädt, um ihnen jeweils unterschiedliche Varianten der Naturen Christi zu erklären – im Ergebnis wurde der Islam als eine gereinigte Form des Christentums dargestellt (Krstić 2011, 79, 84, 86).

In ganz ähnlicher Weite argumentierte das *Risale* Müteferrikas dialogisch: Die drei Teufel vertraten in zugespitzten Skizzen Nestorianismus, Miaphysitismus und Arianismus: An der geschilderten Stelle äußerte zunächst jemand in der versammelten Menge:

„Herr Jesus ist ein großer Prophet des Herrgotts und der Sohn von Maria. Auf Befehl des wahren Gottes hat Herr Gabriel in die Richtung Marias gehaucht. Davon wurde Maria schwanger und mit der Macht des Herrn ist er [Jesus] ohne Vater seiend auf die Welt gekommen.“ Nach diesen Worten stand einer der

Teufel auf: „Gabriel ist ein Engel, Maria aber ein Mensch. Als Persönlichkeiten und in ihren Eigenschaften sind sie einander gegensätzlich. So etwas kann ganz klar nicht zusammenpassen. Das wurde in unserem *incil* [musl. Deutung des Neuen Testaments] erwähnt. [...] Wahrlich er sei gepriesen, ein einziger Edelstein mit drei Wesenheiten; dem Körper, dem Wissen und dem Leben. Das erste bedeutet der Vater, das zweite der Sohn und das dritte der Heilige Geist. Was den im Neuen Testament erwähnten Geist betrifft, so ist er in seiner Substanz einzeln und die dritte der drei Wesenheiten. Das ist der Heilige Geist. Er hat sich mit Maria vereinigt. Jesus ist ein Menschensohn und von ihnen. Ein vaterloses Kind kann nicht geboren werden. Gott ist sein Vater und von der gleichen Wesenheit. Es sind nämlich drei Wesenheiten. So sollen wir es glauben.“ So hat er die Wörter wirr vermischt. Dieser Verfluchte hat Gott ein Kind zugeschrieben und gesagt, „Herr Jesus ist der Sohn Gottes.“ Aber Gott ist frei von dem Makel, ein Kind gezeugt zu haben. Diesen verdorbenen Gedanken hat er fortgeführt: Damit Jesus göttlich und menschlich sein kann, hat er zwei Naturen (hier und im Folgenden meine Übersetzung von: Coşan 2017, Transliteration 150f., Übersetzung ins moderne Türkisch 72f.).

Der zweite Teufel verwarf diese Darstellung: „Diese Wörter sind ohne Grundlage, denn er kann nicht der Sohn Gottes sein, er ist kein gleiches Gegenstück. Jesus ist persönlich für sich selbst ein Gott.“ Der dritte Teufel hielt auch diese mia-/monophysitische Deutung für unbegründet und stellte eine weitere, offenbar arianische Möglichkeit vor. Schließlich hält der Erzähler fest: „Seit diesem Tag haben sich in den Gotteshäusern drei Gruppen gebildet. Jede Gruppe hat sich eine der drei Ansichten angeeignet. Diese Ansichten sind im *incil* bis zum heutigen Augenblick gegenwärtig.“ (Coşan 2017, Transliteration 150f., Übersetzung ins moderne Türkisch 73f.)

Später zählt der Verfasser auf, dass „das Volk des Buches sich in zahlreiche sehr unterschiedliche Gruppen aufteilte. Unter ihnen waren die Nestorianer, die Jakobiten, die Philonianer (*Fırka-i Fulüniyan*) [die sich auf die triadische Gotteslehre des Philon von Alexandria beriefen, S.R.], die Lutheraner (*Fırka-i Luṭraniyan*), die Unitarier (*Fırka-i Ünitariyan*), die Sozzinianer (*Fırka-i Şusniyan*), die Anabaptisten (*Fırka-i Anabatşite*) und andere mehr“, die er in einen scharfen Gegensatz zum „römischen Papst“ stellte (Coşan 2017, Transliteration 161, Übersetzung ins moderne Türkisch 88).

Im Werk wird dann auch ein heilsgeschichtlicher Abriss ausdrücklich auf der Grundlage der Thora, der Psalmen und des *incil* vorgestellt. Dieser steht damit in der Texttradition der Gattung der Offenbarungskommentare (*tebşir*), in denen der Islam seit dem achten Jahrhundert im Rahmen der Geschichte des monotheistischen Dogmas gegenüber dem Christentum legitimiert wurde (Kasnakova und Saldzhiev 2011). Auch hier galt wie in den vorher vorgestellten tatarischen religionspolemischen Traktaten, dass das Neue Testament in dem Text in der Lesart des Islam bzw. das *incil* als „wahre Schrift“ beschrieben wurde und im Gegensatz zur angeblich verfälschten christlichen Fassung stand. Wie für die tatarischen Texte ist am muslimischen Bekenntnis des Verfassers

nicht zu zweifeln, aber auch hier sind die Verweise auf christliche, zwischenkonfessionelle Thematiken derart ausführlich, dass sich eine Sonderstellung des Werks zwischen den Religionen ergibt. Die konfessionelle Zersplitterung des Christentums mit den unterschiedlichen Haltungen zur Trinität wird erklärt und gleichzeitig – mit der impliziten Ausnahme der unitarischen Lehrmeinung – *ad absurdum* geführt. Die für diese Gattung der Texte gleichfalls bisher unbekannte und ausführliche Kritik des Papsttums, seiner Entstehung und der Katholischen Kirche insgesamt sind weitere zweifellos durch die Reformation bestimmte Einflüsse, ähnlich wie die Verurteilung der Verbrennung von Jan Hus auf dem Konstanzer Konzil in dem genannten tatarischen Text aus Polen-Litauen.

Müteferrika ist zudem nochmals als erster Vermittler der Technik des Buchdrucks in osmanischer Sprache zu nennen: Womöglich hatte er diese Verfahren noch in Klausenburg kennengelernt, wo damals bedeutende Drucker wie Miklós Kis tätig waren. Die Stempelschneidekunst hat er sich dann offenbar unter entsprechenden jüdischen Experten in Istanbul angeeignet (Sabev 2014, 111). Wenn Buchdruck und Reformation zeitlich nahe beieinander lagen, so kamen mit Müteferrika zu Beginn des 18. Jahrhundert gleich zahlreiche weitere humanistische Wissenskonzepte in die osmanische Hauptstadt: Unter den von ihm gedruckten Werken waren nicht nur von ihm übersetzte dogmatische, sondern auch geografische, astronomische, physikalische und historische Abhandlungen. Sein Horizont umfasste hier nun auch Persien, allerdings aus polnischer, katholischer Perspektive: So druckte er 1729 seine eigene osmanische Übersetzung der Geschichte des Niedergangs der Safawiden seitens des Jesuiten und Übersetzers des Bischofs von Isfahan Jan Tadeusz Krusiński in einer vergleichsweise hohen Auflage von 1200 Exemplaren (Watson 1968, 436f.). Den so wahrgenommenen Abstieg Persiens vor Augen verfasste Müteferrika 1732 auch eine einflussreiche Schrift, die den Osmanen am westeuropäischen Vorbild ausgerichtete (Militär-)Reformen nahelegte (Sabev 2014, 110f.). 1736-1737 reiste Müteferrika als Gesandter nach Polen-Litauen (Afyoncu und Önal 2016). Sein erstes gedrucktes Werk war 1729 die erste im Nahen Osten gedruckte Karte Persiens. Müteferrika ist so als ein nicht unwichtiges Beispiel der transimperialen und transreligiösen Verbreitung neuer Konzepte durch wenige, vermittelnde Akteure auch im transosmanischen Zusammenhang und letztlich auch im globalen Kontext reformatorischer Bewegungen zu verstehen.

5. Exkurs: Cantemir und Athanasius III. Dabbas: Zwei orthodoxe translationelle Aneignungen eines Buches eines Antitrinitariers

Dimitrie Cantemir, der als Sohn des Woiwoden des dem osmanischen Reich Tribut leistenden Fürstentum Moldau seit 1688 als Geisel in Istanbul erzogen wurde, 1710 selbst Woiwode der Moldau wurde und ab 1711 als vorbildlicher Gelehrter in Petersburg wirkte, kann im Kontext der konfessionellen Akademisierung als ein Beispiel gelten, das auf eine transosmanische Analyse zu warten

scheint: In seinem 1698 in Jassy gedruckten *Divanul*, der in einer zweisprachigen rumänisch-griechischen Ausgabe erschien (Cantemir 1698; vgl. die wiss. Ausgabe Căndea 1969) bezog er in einer philosophischen, aber auch interkonfessionellen Debatte eine mal orthodoxe, mal transreligiöse, insgesamt aber eher weltliche Position. Er stellte dies dar als einen Dialog zwischen „der Welt“, die aus der Sicht eines rationalen Laien argumentiert, und „einem Weisen“, implizit Gott. Der Titel bezieht sich auf eine Gerichtsberatung – aber auch auf die in der arabischen und persischen bzw. osmanischen Literatur verbreitete Gattung der Gedicht- und Prosatextsammlung. Tatsächlich enthält der Text mehrere Zitate aus Saʿdīs *Golestān* oder *Rosengarten*, einer Gedicht- und Geschichtensammlung aus dem Jahr 1259, die vor 1500 in Indien und im Osmanischen Reich und im 17. und 18. Jahrhundert in ganz Europa weit verbreitet und gelesen wurde (Lewis 2023).

Der *Divanul* bezieht sich aber auch auf die griechischen Stoiker und Historiker sowie auf lateinische europäische Denker, bis hin zu frühen Rationalisten wie dem einflussreichen polnisch-litauischen Antitrinitarier Andrzej Wiszowaty alias Wissowatius, der in Amsterdam starb: Sein Traktat *Stimuli Virtutum* (Wiszowatius 1682) wurde im *Divanul* sogar in Übersetzung und beinahe vollständig wiedergegeben. Diesem Text folgt dort unmittelbar eine der seltenen ausdrücklichen Bekenntniserklärungen ganz am Ende des Buches, ein Bekenntnis zur Dreifaltigkeit in Kirchenslawisch. Dies und das Bekenntnis zur göttlichen Natur Christi (vgl. Căndea 1969, 506), sollten sicherlich mögliche Zweifel an Cantemirs eigener Orthodoxie zerstreuen. Die fast vollständige Zitierung des Werks von Wiszowatius bleibt jedoch in nicht-antitrinitarischen Kontexten sehr ungewöhnlich. Es begründet eine konfessionelle Heterodoxie innerhalb des Buches, auch wenn Cantemir versuchte, auf der Ebene des Diskurses im Rahmen der Orthodoxie zu bleiben.

Man könnte auch argumentieren, dass er – mit den zugegebenermaßen poetischeren und nicht religiösen arabischen und persischen Zitaten – einen transreligiösen Monotheismus, eine universelle fromme Rationalität oder gewissermaßen eine Säkularität auf der Grundlage der Orthodoxie skizzierte, da das ganze Buch von Säkularität und Religiosität handelte. Die antike Gattung des Dialogs und die nahöstliche Gattung des Diwans als Textsammlung ließen viel Raum für Mehrdeutigkeit – was die Rezeption über Kontinente, Sprachen und Kirchen hinweg begünstigte.

Athanasius III. Dabbas, der direkte Verbindungen zu Rom mindestens bis 1711 pflegte, und noch bis zu seiner Ernennung zum orthodoxen Patriarchen von Antiochien als pro-Katholik galt (Heyberger 2023), erwarb Cantemirs Werk, das auch das von Wiszowatius enthielt, 1705 in Bukarest und übersetzte es ins Arabische. Für das mystische Vokabular verwendete Athanasius Begriffe, die für muslimische Sufi-Texte typisch waren. Der Text wurde über einen Zeitraum von etwa 200 Jahren in mindestens elf bekannten Manuskripten gelesen und kopiert (Feodorov et al. 2016, 55, 59, 66, 95). Gleichfalls 1705 verlegte Athanasius die arabische Druckerei von Antim Ivireanul (rumänisch für „der Georgier“) von Jassy nach Aleppo und druckte dort zuvor und später weitere übersetzte Bücher, die

in unserem konfessionellen Kontext von Bedeutung sind (Feodorov et al. 2021). Antim war von Fürst Constantin Brâncoveanu eingeladen worden, sein in Istanbul erworbenes Buchdruckerwissen in die Walachei zu bringen, wo er ab 1689 die Verantwortung für die Druckerei des Fürsten übernahm. Außerdem gründete er 1709 in Tbilissi die erste Druckerei in georgischer Sprache (Feodorov 2016a und 2016b). Andererseits begründete Cantemir, nachdem er von den Osmanen zu den Russen übergelaufen war, an der Akademie in der neuen Reichshauptstadt St. Petersburg die ersten Anfänge einer zunächst orthodoxen, konfessionellen Islamwissenschaft oder Orientalistik (Leezenberg 2012).

Der hier nachgezeichnete transreligiöse antitrinitarische Kontext hängt so nicht nur mit den Anfängen russischer Orientalistik und den ersten Drucken osmanischsprachiger Texte im Osmanischen Reich, sondern auch mit den Anfängen des arabischen Buchdrucks im Nahen Osten im Allgemeinen zusammen – und damit mit den Anfängen dessen, was seit dem 19. Jahrhundert als An-Nahḍa bezeichnet wird, die kulturelle Renaissance der arabischen Sprache selbst (Feodorov 2016a, 232).

6. Schluss: Gesamteuropäische und transosmanische Kontexte der Reformation in Istanbul und darüber hinaus

Die aufgezeigten Beispiele mögen plausibel gemacht haben, auch muslimische und arabisch-christliche gelehrte Kommunikationsvorgänge der Frühneuzeit, direkt aus oder mit Bezügen zu Randregionen der Reformation (vgl. Dingel 2016, 251-75) bzw. Kernregionen der antitrinitarischen Reformation wie Polen-Litauen und Siebenbürgen, im religiösen und konfessionellen Grenzen überschreitenden und – zumindest aus einer übergreifenden Perspektive – verwischenden Kontext der Reformation zu analysieren. In einer solchen christlich-muslimischen, zwischenreligiösen Verflechtungsgeschichte schriftlicher Gelehrsamkeitskommunikation sind dem östlichen Mitteleuropa und auch gerade Istanbul kein geringer Stellenwert zuzuschreiben: Die Metropole war über die bereits genannten spezifischen Hinweise auf gelehrte Kommunikation hinaus durchaus nennenswert in breitere, wenn auch kleine, soziale reformatorische Netzwerke eingebunden und stellte in dieser Hinsicht annähernd ein überregionales Zentrum von europäischer Bedeutung dar: Seit 1530 suchten hier Glaubensflüchtlinge Zuflucht; mit den Kriegen der Habsburger gegen das Osmanische Reich kamen bis zum Ende des Jahrhunderts zahlreiche protestantische, insbesondere calvinistische Adlige aus Polen und Ungarn hierher. Als Händler und Übersetzer auch für den Osmanischen Staat oder als Teil von Gesandtschaften verweilten sie über kurze oder längere Frist in der Stadt (vgl. die Verweise oben, unter anderem Graf 2017). 1572 war es den Hugenotten in Istanbul angeblich gestattet, gegen die Massaker der Bartholomäusnacht in Frankreich zu demonstrieren (Terpstra 2015, 160). Namentlich die niederländische Gesandtschaft schützte die reformierte Präsenz am Bosphorus seit 1612 (Ari und Kirval 2014; Hoenkamp-Mazgon 2002), nach 1648 auch vermehrt die ande-

ren Botschaften (Terpstra 2015, 160; mit apologetischer Tendenz: Karpat 1974). 1711 zählte die protestantische Gemeinde, die auf dem Grund der niederländischen Gesandtschaft ein eigenes Gebäude besaß, ungefähr 180 Mitglieder. Die meisten von ihnen waren Hugenotten, die nach 1685 aus Frankreich, aber auch aus der Schweiz, Ungarn und Siebenbürgen geflohen waren. Niederländische Kaufleute waren mit einer Anzahl von etwa 20 deutlich in der Minderheit. Im 18. Jahrhundert nannte sich die Gemeinde „Genfer Kongregation“, zumal die meisten ihrer Mitglieder Calvinisten waren und sie durch Genf unterstützt wurde (Hoenkamp-Mazgon 2002, 58f.). Die Gemeinde befand sich formal unter dem Schutz des französischen Botschafters, für ihre religiösen Belange stand sie aber unter niederländischer und englischer Protektion (Archinard et al. 1861, 242). Ihre Mitglieder waren ganz überwiegend Uhrmacher und Juweliere: Protokolle des Genfer Rats berichten ausführlich über die Entwicklung der Gemeinde, die, so ein Bericht von 1725, auf Dauer angelegt war und, analog zu Genf als „République regardée de toute la terre comme le centre du protestantisme“, in der Zukunft „une autre Genève dans l’Orient“ sein sollte:⁶ Istanbul sollte in dieser Perspektive ein Zentrum der Reformation werden.

Die Präsenz von höchst aktiven gelehrten „Konfessionalisierern“, zu denen schon vor 1583 und erneut ab 1609 nach französischer Vermittlung insbesondere Jesuiten (Dursteler 2006, 146) zählten, hatte Folgen für das Osmanische Reich insgesamt, wo etwa auch die Orthodoxe Kirche in den Wettstreit miteinbezogen wurde. Die unmittelbare konfessionelle Konkurrenz spiegelte sich insbesondere im Amt des Patriarchen wider: Protestantische und katholische Bemühungen, einen jeweils der eigenen konfessionellen Sache treuen oder helfenden Patriarchen beim Sultan durchzusetzen, gipfelten im 17. Jh. gerade in der Figur des schon eingeführten, gesamteuropäisch vernetzten Kyrillos Loukaris: Das Amt, das er und seine Konkurrenten in sehr kurzen Abständen jeweils einnehmen konnten, wurde entsprechend dem System der Steuerpacht wie die meisten Ämter des Reiches dem höchsten Bieter verkauft. Katholische und protestantische Botschafter waren hier mehr oder weniger offen daran beteiligt. Beispielsweise zahlten der englische und der niederländische Botschafter 1622 40 000 Taler, damit Anthimos II., zu diesem Zeitpunkt Metropolit von Adrianopel, das Amt übernehmen und die Position Loukaris überlassen konnte, wie der französische Gesandte berichtete (Harai 2011a und 2011b; vgl. Tsakiris 2012; Güleç 2014). In diesem übergreifenden Konkurrenzverhältnis veränderten sich die Medien und auch die Argumentationsmuster der Konfessionen. Beichtbücher wurden nach dem Vorbild katholischer für die Orthodoxie übersetzt und adaptiert (Tsakiris 2009) und wie andere Werke zur Verbreitung der Lehre gedruckt: Die Einrichtung der ersten griechischen Druckerei in Istanbul (nach Venedig usw.) 1625-

⁶ „Ce serait en quelque façon une autre Genève dans l’Orient, conforme aux moeurs, aux maximes et aux dogmes de celle d’Occident.“ Archinard et al. 1861, 244f. Weitere ausführliche Auszüge aus den Genfer Pastorenregistern: Heyer 1862; Heyer et al. 1862. Vgl. Fr. W. 1855; *L’ancienne chapelle* 1856; *Notes* 1858.

1628 durch Loukaris und später die erste osmanische durch Müteferrika sowie weitere nahöstliche Ausstrahlungen des Konzepts der Drucktechnik sind gerade in diesen Kontext einzubetten (Sabev 2008, 105f.)

Direkt hiermit verbunden und durch die neuen Medien intensiviert hergestellt waren überregionale Tendenzen der (weitgehend erfolglosen) Propagierung neuer Vorstellungen von individueller Frömmigkeit und Orthodoxie: Für die Zeit seit dem 15. Jahrhundert wird von Bestrebungen konfessioneller Wortführer zu einer Islamisierung der Muslime gesprochen. Für das Osmanische Reich bedeutete dies die neue Festigung der Sunna als orthodoxe Lehre sowie neue Abgrenzungen gegenüber (erst) nun als heterodox betrachteten schiitischen und anderen Einflüssen bzw. Überlagerungen, die bisher durchaus als orthodox angesehen worden waren. Die Reduktion von Ambiguitätstoleranzen gipfelte in den Kadizadeli, die als Konfessionalisierer den Sultan zu einem scharfen Vorgehen gegen solche Heterodoxien und andere Bekenntnisse aufforderten. Im transosmanischen Kontext festigte sich der Konkurrenzkampf des sich als Schutzherr der sunnitischen Orthodoxie inszenierenden Sultans gerade im Gegensatz zum schiitischen Persien, dessen Schah als Mahdī auftrat (Krstić 2011, 12f. usw. Vgl. Krstić und Terzioğlu 2022).

Diese Auseinandersetzung fand vor dem unmittelbaren, nicht nur in Istanbul präsenten Hintergrund der christlichen Konfessionskonflikte statt und wurde wiederum durch christliche, konfessionelle Allianzen intensiviert und verkompliziert: Innerchristliche Konflikte und Bündnisse erhielten in der Überlagerung des sich festigenden Gegensatzes der Schia zur Sunna eine religiöse Grenzen überschreitende Dimension und wurden damit ent-europäisiert, gerade wie der innermuslimische Konflikt entgrenzt und zu einem transreligiösen und transkontinentalen wurde. Gelehrte Kommunikation in der, im Umfeld und gegen die Reformation spaltete so nicht nur das westliche Europa, sondern die hierbei entstehenden Energien wurden – in der Hoffnung, innerhalb Europas konfessionelle und politische Ziele zu erreichen – transkontinental eingesetzt. Sie führten in der Einbindung in transeuropäische Allianzen zur Verstärkung der Auseinandersetzung zwischen Persien und dem Osmanischen Reich: In Isfahan buhlte eine beachtliche katholische Gemeinschaft (Flannery 2013; Windler 2018; vgl. Mulsow 2022) um die Gunst des Schahs und versuchte (wie auch z. B. um 1600 die sich situativ zum Katholizismus bekennenden Engländer Anthony und Robert Sherley in persischen Diensten), Persien in eine katholische Allianz gegen das Osmanische Reich einzubinden (zu Sherley unter anderem Meshkat 2016; Şahin und Schleck 2016; ein exzellenter Überblick: Kołodziejczyk 2017). Don Juan von Persien, ein zum Katholizismus bekehrter persischer Adliger, war 1599 bis 1602 Teilnehmer an der persischen Gesandtschaft nach Europa mit Anthony Sherley und suchte Moskau, deutsche Staaten, Rom, Spanien und Portugal auf, um eine Allianz gegen das Osmanische Reich zu schmieden (Magilina 2017; knapp: Poddar 2001). Wenn reformierte bzw. protestantische Niederländer oder Schweden (Meienberger 1973, 9-99) so zeitweise versuchten, mit dem Osmanischen Reich und Frankreich gegen die Habsburger und zugunsten Polen-Litauens zu paktieren (dessen katholischer

König Sigismund III. Vasa mit der – durch den eher französisch-osmanisch orientierten Sejm nicht bewilligten – Gesandtschaft des armenischen Kaufmanns Sefer Muratowicz aber gerade Gespräche mit Persien führte (Połczyński 2014; Kołodziejczyk 2016), suchten ihrerseits Katholiken im Feind des Feindes, Persien, einen Verbündeten. Diese situativen Konstellationen und in der Regel – aber nicht durchweg – scheiternden, jedoch mehrfach intensivierten Bestrebungen gingen über diplomatische Verschwörungen hinaus und führten zur Erweiterung auch der Horizonte gelehrter konfessioneller Geschichtsbilder, wie z. B. damals entstehende Sympathien von gelehrten Wortführern des protestantischen Europa für die Geschichte der Kopten des osmanischen Ägypten aufzuzeigen vermögen (Hamilton 2006, 134f.). In diesen Zusammenhang sind im 18. Jahrhundert missionarische Bestrebungen der Herrnhuter in Kairo und Persien (Manukyan 2008 und 2010; Mauder 2013) sowie im 19. Jahrhundert das Interesse von Protestanten an Aleviten in Anatolien zu stellen, das nach 1850 einsetzte – nach der auf britischen Druck durch das Osmanische Reich erfolgten Anerkennung und Einrichtung des protestantischen *Millet* als religiöse Selbstverwaltung mit Beteiligung von Laien nach dem Vorbild der anderen sich damals festigenden (ethno)konfessionellen *Millet* (Kieser 2001).

Bibliographie

- Afyoncu, Erhan, und Ahmet Önal. 2016. „İbrahim Müteferrika'nın Lehistan Elçiliği ve Bilinmeyen Sefaretnâmesi.“ *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* 48: 105-42.
- Archinard, M., M. Heyer, und A. Maurice. 1861. „Genève et Constantinople, 1592-1732.“ *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français* X, 5-7: 233-58.
- Arı, Bülent, und Levent Kırval, Hg. 2014. *Four Centuries of Diplomatic and Economic Relations Between Turkey & the Netherlands. In Memory of Cornelius Haga, First Dutch Ambassador to the Ottoman Empire*. Rotterdam: Panteia Press.
- Balázs, Mihály. 1996. *Early Transylvanian Antitrinitarianism (1566-1571): From Servet to Palaeologus*. Baden-Baden: Koerner.
- Balázs, Mihály. 2013. „Franz Davidis.“ In *Radikale Reformation. Die Unitarier in Siebenbürgen*, hrsg. von András F. Balogh, Ulrich A. Wien und Julia Brandt, 55-89. Köln: Böhlau.
- Balogh, András F., Ulrich A. Wien, und Julia Brandt, Hg. 2013. *Radikale Reformation. Die Unitarier in Siebenbürgen*. Köln: Böhlau.
- Baranowski, Bohdan. 1950. *Znajomość wschodu w dawnej Polsce do XVIII wieku*. Łódź: Łodzkie Towarzystwo Naukowe.
- Berkes, Niyazi. 1998. *The Development of Secularism in Turkey: With a New Introduction by Feroz Ahmad*. New York: Routledge.
- Bobzin, Hartmut. 1995. *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*. Stuttgart: Steiner.
- Born, Robert, und Andreas Puth, Hg. 2014. *Osmanischer Orient und Ostmitteleuropa. Perceptionen und Interaktionen in den Grenzzonen zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert*. Stuttgart: Steiner.
- Burchill, Christopher J. 1989. *The Heidelberg Antitrinitarians*. Baden-Baden: Koerner.

- Câdea, Virgil. 1969. *Dimitrie Cantemir. Divanul*. Ediție îngrijită și studiu introductiv de Virgil Câdea. București: Editura pentru Literatură.
- Cantemir, Dimitrie. 1698. *Divanul sau gâlceava înțeleptului cu lumea sau giudețul sufletului cu trupul / Κριτήριο ἢ διάλεξις τοῦ Σοφοῦ μὲ τὸν Κόσμον ἢ κρίσις τῆς ψυχῆς μὲ τὸ σῶμα*. [Iași].
- Chrissidis, Nikolaos A. 2016. *An Academy at the Court of the Tsars: Greek Scholars and Jesuit Education in Early Modern Russia*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Coșan, M. Es'ad (aka Halil Necatioğlu), Hg. 2017. *Risâle-i İslâmiyye: Matbaacı İbrahim Müteferrika ve Risâle-i İslâmiye adlı eserinin tenkitli metni*, 4. Auflage, erneut hrsg. von Necdet Yılmaz. İstanbul: server.
- Danecki, Janusz. 2011. „Literature of the Polish Tatars.“ In *Muslims in Poland and Eastern Europe: Widening the European Discourse on Islam*, hrsg. von Katarzyna Górak-Sosnowska, 40-52. Warszawa: University of Warsaw, Faculty of Oriental Studies.
- Daugirdas, Kęstutis. 2016. *Die Anfänge des Sozinianismus. Genese und Eindringen des historisch-ethischen Religionsmodells in den universitären Diskurs der Evangelischen in Europa*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Davey, Colin. 1987. *Pioneer for Unity: Metrophanes Kritisopoulos (1589-1639) and Relations between the Orthodox, Roman Catholic and Reformed Churches*. London: British Council of Churches.
- Dingel, Irene. 2016. *Reformation: Zentren – Akteure – Ereignisse*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Döring, Karoline Dominika. 2013. *Türkenkrieg und Medienwandel im 15. Jahrhundert*. Husum: Matthiesen.
- Dursteler, Eric. 2006. *Venetians in Constantinople: Nation, Identity, and Coexistence in the Early Modern Mediterranean*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Dziubiński, Andrzej. 1995. „Poturceńcy Polscy. Przyczynę do historii nawróceń na islam w XVI-XVIII w.“ *Kwartalnik Historyczny* 102/1: 19-37.
- Emeliantseva, Ekaterina. 2009. „Situative Religiosität – situative Identität. Neue Zugänge zur Geschichte des Frankismus in Prag (1750-1860).“ In *Konzeptionen des Jüdischen – Kollektive Entwürfe im Wandel*, hrsg. von Petra Ernst und Gerald Lamprecht, 38-62. Innsbruck: Studien Verlag
- Feodorov, Ioana, Yulia I. Petrova, und Virgil Câdea, Hg. 2016. *Dimitrie Cantemir, Salvation of the Sage and Ruin of the Sinful World*. Leiden: Brill.
- Feodorov, Ioana. 2016a. „Beginnings of Arabic Printing in Ottoman Syria (1706-1711). The Romanians' Part in Athanasius Dabbās's Achievements.“ *Aram* XXV, 1-2: 231-60.
- Feodorov, Ioana. 2016b. *Tipar pentru creștinii arabi. Antim Ivireanul, Atanasie Dabbās și Silvestru al Antiohiei*. Brăila: Editura Istros a Muzeului Brăilei „Carol I“.
- Feodorov, Ioana, Heyberger Bernard, und Samuel Noble, Hg. 2021. *Arabic Christianity between the Ottoman Levant and Eastern Europe*. Leiden: Brill.
- Flannery, John. 2013. *The Mission of the Portuguese Augustinians to Persia and Beyond (1602-1747)*. Leiden: Brill.
- Fleischmann, Stefan. 2006. *Szymon Budny. Ein theologisches Portrait des polnisch-weißrussischen Humanisten und Unitariers (ca. 1530-1593)*. Köln: Böhlau.
- Frazer, Charles. 1983. *Catholics and Sultans: The Church in the Ottoman Empire, 1453-1923*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frejek, Norbert. 2016. „Marcin Łaszcz.“ In *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Bd. 8: Northern and Eastern Europe (1600-1700)*, hrsg. von David Thomas und John Chesworth, 722-25. Leiden: Brill.

- Frick, David. 1989. *Polish Sacred Philology in the Reformation and the Counter-Reformation*. Berkeley: University of California Press.
- Fr. W. [sic]. 1855. „Les réfugiés protestants français et genevois à Constantinople et l'archevêque de Cantorbéry Secker, 1763.“ *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français* IV, 7-8: 384-88.
- Fuess, Albrecht, Heidi Hein Kircher, Julia Obertreis, und Stefan Rohdewald, Hg. 2024. *Eastern Europe and the Middle East: Exploring a Cross-Regional Shared History*. Stuttgart: Steiner Verlag.
- Girard, Aurélien. 2023. „Introduction. Livres et confessions chrétiennes orientales (xvi^e-xviii^e siècles). Proposition pour une histoire comparée et connectée.“ In *Livres et confessions chrétiennes orientales: Une histoire connectée entre l'Empire ottoman, le monde slave et l'Occident (xvi^e-xviii^e siècles)*, hrsg. von Aurélien Girard, Bernard Heyberger und Vassa Kontouma, 9-84. Turnhout: Brepols Publishers.
- Graf, Tobias. 2017. *The Sultan's Renegades: Christian-European Converts to Islam and the Making of the Ottoman Elite, 1575-1610*. Oxford: Oxford University Press.
- Greenwood, Andrea, und Mark W. Harris. 2011. *An Introduction to the Unitarian and Universalist Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Greyerz, Kaspar von, Hg. 2003. *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – Binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungstheese*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Grigore, Mihai-D., und Florian Kühner-Wielach, Hg. 2018. *Orthodoxa Confessio? Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und ihre Folgen in der östlichen Christenheit Europas*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Grodź, Stanisław. 2016a. „Erazm Otwinowski.“ In *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Bd. 8: Northern and Eastern Europe (1600-1700)*, hrsg. von David Thomas und John Chesworth, 675-81. Leiden: Brill.
- Grodź, Stanisław. 2016b. „Hieronim Baliński.“ In *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Bd. 8: Northern and Eastern Europe (1600-1700)*, hrsg. von David Thomas und John Chesworth, 698-701. Leiden: Brill.
- Grodź, Stanisław. 2016c. „Introduction.“ In *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Bd. 8: Northern and Eastern Europe (1600-1700)*, hrsg. von David Thomas und John Chesworth, 1-15. Leiden: Brill.
- Güleç, Mustafa. 2014. „Greek Orthodox Patriarch Cyrillos Loukaris and His Connection with the Dutch Republic.“ *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* LIV, 2: 167-92.
- Hainthaler, Theresia. 2008. „Die Einwände des christlichen Renegaten al-Ḥasan b. Ayyūb gegen die Trinitätslehre und die Göttlichkeit Jesu. Einige Anmerkungen.“ In *Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart*, hrsg. von Martin Tamcke, 113-28. Würzburg: Ergon-Verlag.
- Hamilton, Alastair. 2006. *The Copts and the West, 1439-1822: The European Discovery of the Egyptian Church*. Oxford: Oxford University Press.
- Harai, Dénes. 2011a. „Une chaire aux enchères. Ambassadeurs catholiques et protestants à la conquête du patriarcat grec de Constantinople (1620-1638).“ *Revue d'histoire moderne et contemporaine* LVIII, 2: 49-71.
- Harai, Dénes. 2011b. „Sold to the Highest Bidder: Catholic and Protestant Ambassadors in Rivalry over the Greek Orthodox Patriarchate of Constantinople (1620-1638).“ *Revue d'histoire moderne et contemporaine* LVIII, 2: 49-71.
- Hein, Lorenz. 1974. *Italienische Protestanten und ihr Einfluß auf die Reformation in Polen während der beiden Jahrzehnte vor dem Sandomirer Konsens (1570)*. Leiden: Brill.

- Hering, Gunnar. 1968. *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik, 1620-1638*. Wiesbaden: Steiner.
- Heyberger, Bernard. 2023. „Réseaux de collaboration et enjeux de pouvoir autour de la production de livres imprimés en arabe chez les chrétiens (XVII^e-début XVIII^e siècle).“ In *Livres et confessions chrétiennes orientales. Une histoire connectée entre l'Empire ottoman, le monde slave et l'Occident (XVI^e-XVIII^e siècles)*, hrsg. von Aurélien Girard, Bernard Heyberger und Vassa Kontouma, 381-412. Turnhout: Brepols.
- Heyer, M. 1862. „Genève et Constantinople, 1733 (Suite).“ *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français* XI, 1-3: 61-79.
- Heyer, M., Pierre Arlaud, und Jacob Dunant. 1862. „Genève et Constantinople, 1733 (Suite et fin).“ *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français* XI, 4-6: 181-93.
- Höfert, Almut. 2004. „The Order of Things and the Discourse of the Turkish Threat: The Conceptualisation of Islam in the Rise of Occidental Anthropology in the Fifteenth and Sixteenth Centuries.“ In *Between Europe and Islam. Shaping Modernity in a Transcultural Space*, hrsg. von Almut Höfert and Armando Salvatore, 39-71. Brussels: Lang.
- Höfert, Almut. 2011. „Alteritätsdiskurse: Analyseparameter historischer Antagonismusnarrative und ihre historiographischen Folgen.“ In *Repräsentationen der islamischen Welt im Europa der Frühen Neuzeit*, hrsg. von Gabriele Haug-Moritz und Ludolf Pelizaeus, 21-40. Münster: Aschendorff.
- Hoenkamp-Mazgon, Marlies. 2002. *Palais de Hollande in Istanbul: The Embassy and Envoys of the Netherlands since 1612*. Amsterdam: Boom.
- Hughes, Peter. 2006/7. „In the Footsteps of Servetus: Biandrata, Dávid, and the Quran.“ *Journal of Unitarian Universalist History* 31: 57-63.
- Isaievych, Iaroslav. 2006. *Voluntary Brotherhood: Confraternities of Laymen in Early Modern Ukraine*. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press.
- Jobert, Ambroise. 1974. *De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la chrétienté, 1517-1648*. Paris: Institut d'études slaves.
- Kármán, Gábor, und Lovro Kunčević, Hg. 2013. *The European Tributary States of the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Leiden: Brill.
- Karpat, Kemal H. 1974. „Introduction.“ In *The Ottoman State and Its Place in World History*, hrsg. von Kemal H. Karpat, 1-14. Leiden: Brill.
- Kempa, Tomasz. 2007. *Wobec Kontrreformacji. Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Kempa, Tomasz. 2011. „Kyrillos Loukaris and the Confessional Problems in the Polish-Lithuanian Commonwealth at the Turn of the Seventeenth Century.“ *Acta Poloniae Historica* 104: 103-28.
- Kieser, Hans-Lukas. 2001. „Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia: The Interactions between Alevi and Missionaries in Ottoman Anatolia.“ *Die Welt des Islams* (N.S.) XLI, 1: 89-111.
- Kitromilides, Paschalis. 2006. „Orthodoxy and the West: Reformation to Enlightenment.“ In *The Cambridge History of Christianity, Bd. 5: Eastern Christianity*, hrsg. von Michael Angold, 187-209. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koller, Markus. 2010. *Eine Gesellschaft im Wandel. Die osmanische Herrschaft in Ungarn im 17. Jahrhundert (1606-1783)*. Stuttgart: Steiner.

- Kołodziejczyk, Dariusz. 2016. „Sefer Muratowicz.“ In *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Bd. 8: Northern and Eastern Europe (1600-1700)*, hrsg. von David Thomas und John Chesworth, 702-707. Leiden: Brill.
- Kołodziejczyk, Dariusz. 2017. „Christians in the Safavid Empire.“ In *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Bd. 10: Ottoman and Safavid Empires*, hrsg. von David Thomas und John Chesworth, 21-34. Leiden: Brill.
- Konopacki, Artur. 2010. *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XIX wieku*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Konopacki, Artur. 2015. „Zdanie sprawy o Tatarach litewskich przez jednego z tych Tatarów złożone sultanowi Sulejmanowi; Risalei Tatari Leh, ‘Report on the Lithuanian Tatars submitted to Sultan Süleyman by a Tatar’“ [Exakte Wiedergabe des doppelten Originaltitels]. In *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Bd. 7: Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500-1600)*, hrsg. von David Thomas und John Chesworth, 359-61. Leiden: Brill.
- Krstić, Tijana. 2011. *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Krstić, Tijana, und Derin Terzioğlu, Hg. 2022. *Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Community-Building in the Ottoman Empire, 15th-18th Centuries*. Piscataway: Gorgias Press.
- L'ancienne chapelle*. 1856. „L'ancienne chapelle des protestants français réfugiés à Constantinople au XVII^e siècle, réouverte au culte en 1855. – Un souvenir des galères du grand roi.“ *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français* IV, 9-10: 432-34.
- Łapicz, Czesław, und Artur Konopacki. 2016. „Kitaby Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego ‘Kitabs of the Tatars of the Grand Duchy of Lithuania’“ [Exakte Wiedergabe des doppelten Originaltitels]. In *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Bd. 8: Northern and Eastern Europe (1600-1700)*, hrsg. von David Thomas und John Chesworth, 814-18. Leiden: Brill.
- Leezenberg, Michiel. 2012. „The Oriental Origins of Orientalism. The Case of Dimitrie Cantemir.“ In *The Making of the Humanities. Bd. 2. From Early Modern to Modern Disciplines*, hrsg. von Rens Bod, Jaap Maat und Thijs Weststeijn, 243-63. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Lessing, Gotthold Ephraim. 1839. *Sämmtliche Schriften*, hrsg. von Karl Lachmann. Bd. 9. Berlin: Göschen.
- Lewis, Franklin. 2023. „Golestān-e Sa‘di.“ In *Encyclopaedia Iranica Online*, doi: http://dx.doi.org/10.1163/2330-4804_EIRO_COM_2266.
- Magilina, Inessa. 2017. „The Religious Commitment of Shāh ‘Abbās the Great, Safavid King of Persia, upon the Evidence of European Contemporaries.“ In *Religious Interactions in Europe and the Mediterranean World: Coexistence and Dialogue from the 12th to the 20th Centuries*, hrsg. von Katsumi Fukasawa und Benjamin J. Kaplan, 275-86. London: Routledge.
- Majda, Tadeusz. 2013. „Osmanizacja pisanego języka Tatarów polsko-litewskich.“ In *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze / Tatars Velikogo knjažestva Litovskogo v istorii, jazyke i kul'ture / The Tatars of the Grand Duchy of Lithuania in History, Language, and Culture*, hrsg. von Joanna Kulwicka-Kamińska und Czesław Łapicz, 203-10. Toruń: Tow. Naukowe.
- Manukyan, Arthur. 2008. „Zinzendorfs und Herrnhuts Interesse an Persien. Ein Missionsversuch der Brüdergemeinde in den Jahren 1738 und 1747-1749.“ In *Christliche*

- Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart*, hrsg. von Martin Tamcke, 157-74. Würzburg: Egon-Verlag.
- Mauder, Christian. 2013. „Teaching the Way of the Truth to Coptic Firstlings – The Arabic Correspondence between Moravians and Copts in Ottoman Egypt as an Example of Intercultural Communication.“ *Journal of Eastern Christian Studies* LXV, 1-2: 49-66.
- Meienberger, Peter. 1973. *Johann Rudolf Schmid zum Schwarzenhorn als kaiserlicher Resident in Konstantinopel in den Jahren 1629-1643. Ein Beitrag zur Geschichte der diplomatischen Beziehungen zwischen Österreich und der Türkei in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*. Bern: Herbert Lang.
- Meshkat, Kurosh. 2016. „Anthony Sherley.“ In *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Bd. 8: Northern and Eastern Europe (1600-1700)*, hrsg. von David Thomas und John Chesworth, 161-70. Leiden: Brill.
- Miškinene, Galina, und Sergej Temčin. 2013. „O tekstologii rukopisnych kitabov litovskich tatar. Dialog proroka Muchammeda s šajtanom.“ In *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze / Tatary Velikogo knjažestva Litovskogo v istorii, jazyke i kul'ture / The Tatars of the Grand Duchy of Lithuania in History, Language, and Culture*, hrsg. von Joanna Kulwicka-Kamińska und Czesław Łapicz, 211-30. Toruń: Tow. Naukowe.
- Motika, Raoul. 2002. „Adam Neuser. Ein Heidelberger Theologe im Osmanischen Reich.“ In *Frauen, Bilder und Gelehrte. Studien zu Gesellschaft und Künsten im Osmanischen Reich. Festschrift Hans Georg Majer*, hrsg. von Sabine Prätör und Christoph K. Neumann. Bd. 2, 523-38. Istanbul: Simurg.
- Mulsow, Martin. 2014a. „Adam Neusers Brief an Sultan Selim II. und seine geplante Rechtfertigungsschrift. Eine Rekonstruktion anhand neuer Manuskriptfunde.“ In *Religiöser Nonkonformismus und frühneuzeitliche Gelehrtenkultur*, hrsg. von Friedrich Vollhardt, 293-318. Berlin: De Gruyter.
- Mulsow, Martin. 2014b. „Fluchträume und Konversionsräume zwischen Heidelberg und Istanbul. Der Fall Adam Neuser.“ In *Kriminelle – Freidenker – Alchemisten. Räume des Untergrunds in der Frühen Neuzeit*, hrsg. von Martin Mulsow, 33-59. Köln: Böhlau.
- Mulsow, Martin. 2015. „Adam Neuser.“ In *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Bd. 7: Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500-1600)*, hrsg. von David Thomas und John Chesworth, 420-25. Leiden: Brill.
- Mulsow, Martin. 2017. „Antitrinitarians and Conversion to Islam: Adam Neuser Reads Murad b. Abdullah in Ottoman Istanbul.“ In *Conversion and Islam in the Early Modern Mediterranean: The Lure of the Other*, hrsg. von Claire Norton, 181-93. New York: Routledge.
- Mulsow, Martin. 2022. *Überreichweiten: Perspektiven einer globalen Ideengeschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- Niendorf, Mathias. 2006. *Das Großfürstentum Litauen. Studien zur Nationsbildung in der Frühen Neuzeit (1569-1795)*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Nosowski, Jerzy. 1974. *Polska Literatura Polemiczno-antyislamistyczna XVI, XVII, XVIII w.* 2 Bde. Warszawa: Akad. Teologii Katol.
- Notes. 1858. „Notes sur l'Église réformée de Constantinople au XVII^e siècle.“ *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français* 6/11: 415-16.
- Ogonowski, Zbigniew. 2015. *Socynianizm. Dzieje. Poglądy. Oddziaływanie*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Aspra.

- Pirnát, Antal 1961. *Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Pissis, Nikolas. 2020. *Russland in den politischen Vorstellungen der griechischen Kulturwelt, 1645-1725*. Göttingen: V&R unipress.
- Poddar, Prem. 2001. „From Uruch Beg to Don Juan de Persia.“ *Wasafiri* XVI, 34: 5-9.
- Połczyński, Michael. 2014. „The Relacyja of Sefer Muratowicz. 1601-1602 Private Royal Envoy of Sigismund III Vasa to Shah ‘Abbas I.“ *Turkish Historical Review* V, 1: 59-93.
- Połczyński, Michael. 2015. „Seljuks on the Baltic: Polish-Lithuanian Muslim Pilgrims in the Court of Ottoman Sultan Süleyman.“ *Journal of Early Modern History* 19: 409-37.
- Ritchie, Susan. 2009. „Children of the Same God: Unitarianism in Kinship with Judaism and Islam“ (Teil 2), URL: <http://www.minnslectures.org/archive/Ritchie/RitchieLecture2.pdf>.
- Ritchie, Susan. 2005. „The Pasha of Buda and the Edict of Torda: Transylvanian Unitarian/Islamic Ottoman Cultural Enmeshment and the Development of Religious Tolerance.“ *The Journal of Unitarian Universalist History* 30: 36-54.
- Rogers, Thomas. 1854. *The Catholic Doctrine of the Church of England: An Exposition of the Thirty-Nine Articles*, hrsg. von J. J. S. Perowne. Cambridge: The Parker Society Publications.
- Rohdewald, Stefan. 2016. *Mehr als Feind oder Freund. Überregionale Kommunikation im (süd)östlichen Europa von den Osmanen bis zum Kalten Krieg*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Rohdewald, Stefan, Stephan Conermann, und Albrecht Fuess, Hg. 2019. *Transottomanica – Osteuropäisch-osmanisch-persische Mobilitätsdynamiken. Perspektiven und Forschungsstand*. Göttingen: V&R unipress.
- Rohdewald, Stefan, Stefan Wiederkehr, und David Frick. 2007. „Transkulturelle Kommunikation im Großfürstentum Litauen.“ In: *Litauen und Ruthenien. Studien zu einer transkulturellen Kommunikationsregion (15.-18. Jahrhundert) / Lithuania and Ruthenia. Studies of a Transcultural Communication Zone (15th-18th Centuries)*, hrsg. von Stefan Rohdewald, David Frick und Stefan Wiederkehr, 7-33. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Rohls, Jan. 2014. *Gott, Trinität und Geist. Ideengeschichte des Christentums*. Bd. 3/1. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Rothkegel, Martin. 2016. „Jacobus Palaeologus in Constantinople, 1554-5 and 1573.“ In *Osmanlı İstanbulu IV. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu bildirileri, 20-22 Mayıs, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi*, hrsg. von Feridun M. Emecen, Emrah Safa Gürkan et al., 977-1004. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi.
- Säbev, Orlin. 2004. *Pärvoto osmansko pätešestvie v sveta na pečatnata kniga (1726-1746)*. Sofija (in türk. Übersetzung: Salih 2006).
- Säbev, Orlin (aka Orhan Salih). 2008. „Waiting for Godot. The Formation of Ottoman Print Culture.“ In: *Historical Aspects of Printing and Publishing in Languages of the Middle East: Papers from the Symposium at the University of Leipzig, September 2008*, hrsg. von Geoffrey Roper, 101-210. Leiden: Brill.
- Säbev, Orlin (aka Orhan Salih). 2014. „Portrait and Self-Portrait: Ibrahim Müteferrika’s Mind Games.“ *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* 44: 99-121.
- Şahin, Kaya, und Julia Schleck. 2016. „Courtly Connections: Anthony Sherley’s Relation of his travels (1613) in a Global Context.“ *Renaissance Quarterly* 69: 80-115.
- Salih, Orhan. 2006. *İbrahim Müteferrika ya da ilk Osmanlı Matbaa Serüveni (1726-1746)*. *Yeniden Değerlendirme*. İstanbul (Übers. v. Säbev 2004).

- Sarris, Kostas, Nikolas Pissis, und Miltos Pechlivanos, Hg. 2021. *Confessionalization and/as Knowledge Transfer in the Greek Orthodox Church*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Saunders, David. 1985. *The Ukrainian Impact on Russian Culture, 1750-1850*. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies.
- Servetus, Michael. 1531. *De trinitatis erroribus libri septem*. [Hagenau].
- Suter, Andreas. 2004. *Alfurkan Tatarski. Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*. Köln: Böhlau.
- Synkova, Iryna, und Michail Tarelko. 2015a. „Ješliby Žydzi mieli zadawać naszoj Hagary i Ismailu ... , ‘If the Jews were to accuse our Hagar and Ismā’il ...’“ [Exakte Wiedergabe des doppelten Originaltitels]. In *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*. Bd. 7: *Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500-1600)*, hrsg. von David Thomas und John Chesworth, 535-36. Leiden: Brill.
- Synkova, Iryna, und Michail Tarelko. 2015b. „Skąd poszły bałwany, ‘Whence the idols have arrived’“ [Exakte Wiedergabe des doppelten Originaltitels]. In *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*. Bd. 7: *Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500-1600)*, hrsg. von David Thomas und John Chesworth, 539-42. Leiden: Brill.
- Sezgedi, Edit. 2021. „Von der Uneindeutigkeit zur konfessionellen Konkurrenz im Fürstentum Siebenbürgen.“ In *Common Man, Society and Religion in the 16th Century / Gemeiner Mann, Gesellschaft und Religion im 16. Jahrhundert. Piety, Morality and Discipline in the Carpathian Basin / Frömmigkeit, Moral und Sozialdisziplinierung im Karpatenbogen*, hrsg. von Ulrich A. Wien, 91-149. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tarelka, Michas’, und Iryna Synkova, Hg. 2008. *Adkul’ pajšli idaly. Pomnik rėlihijna-palemičnaj litaratury z rukapisnaj spadčyny tatarau Vjalikaha Knjastva Litoŭskaha*. Minsk: Tėchnalohija.
- Terpstra, Nicholas. 2015. *Religious Refugees in the Early Modern World: An Alternative History of the Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tezcan, Baki. 2012. „Ibrahim Müteferrika’s Apology for Islam.“ Referat zur Tagung *Cross-Confessional Diplomacy and Diplomatic Mediators in the Early Modern Mediterranean, Central European University*, Budapest, 24.-27. Mai 2012, URL: <https://cems.ceu.edu/papers>; https://cems.ceu.edu/sites/cems.ceu.edu/files/basic_page/field_attachment/tezcanpaperibrahimapologyforislam.pdf.
- Thomas, David. „Taḥlīḥ.“ In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, hrsg. von Peri Bearman et al., URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7444.
- Trunte, Nikolaos. 2005/6. „Rezension zu Paul Suter: *Alfurkan Tatarski. Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau-Verlag, 2004.“ *Zeitschrift für Slavische Philologie* LXIV, 2: 416-20.
- Tsakiris, Vasileios. 2009. *Die gedruckten griechischen Beichtbücher zur Zeit der Türkenherrschaft. Ihr kirchenpolitischer Entstehungszusammenhang und ihre Quellen*. Berlin: De Gruyter.
- Tsakiris, Vasileios. 2012. „The ‚Ecclesiarum Belgicarum Confessio‘ and the Attempted ‚Calvinisation‘ of the Orthodox Church under Patriarch Cyril Loukaris.“ *Journal of Ecclesiastical History* LXIII, 2: 475-87.
- Volkmer, Gerald. 2015. *Siebenbürgen zwischen Habsburgermonarchie und Osmanischem Reich. Völkerrechtliche Stellung und Völkerrechtspraxis eines ostmitteleuropäischen Fürstentums 1541-1699*. München: De Gruyter Oldenbourg.

- Waite, Gary K. 2010. „Menno and Muhammad. Anabaptists and Mennonites Reconsider Islam, 1525-1657.“ *The Sixteenth Century Journal* XLI, 4: 995-1016.
- Watson, William J. 1968. „İbrâhim Müteferrika and Turkish Incunabula.“ *Journal of the American Oriental Society* LXXXVIII, 3: 435-41.
- Wendebourg, Dorothea. 1986. *Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573-1581*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Werdt, Christophe von. 1994. *Orthodoxe Bruderschaften in Polen-Litauen (bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts). Gesellschaftlicher Aufbruch und kirchliche Emanzipation des ruthenischen Stadtbürgertums der frühen Neuzeit*. Zürich: Lizentiatsarbeit UZH.
- Wien, Ulrich A., Hg. 2022. *Crossing Borders – Impact of Reformation in Transylvania since the 1520s: Diversity of Faith and Religious Freedom in the Ottoman Zone of Influence*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Windler, Christian. 2018. *Missionare in Persien. Kulturelle Diversität und Normenkonkurrenz im globalen Katholizismus (17.-18. Jahrhundert)*. Köln: Böhlau.
- Wissowatius, Andreas. 1682. *Stimuli virtutum, fraena peccatorum*. Amsterdam: Apud Henricum Janssonium [Hendrik Janssen].
- Wotschke, Theodor. 1926. „Zur Geschichte des Antitrinitarismus.“ *Archiv für Reformationsgeschichte* XXIII, 1: 82-100.