

DIE THEOLOGISCHEN BEZIEHUNGEN ZWISCHEN DER TÜBINGER FAKULTÄT UND DEM ÖKUMENISCHEN PATRIARCHAT IM 16. JAHRHUNDERT

Jürgen Kampmann

Wenn wir uns heute freuen, zu einer gemeinsamen orthodox-evangelischen wissenschaftlichen Tagung versammelt sein zu können, die unter der knappen Überschrift »Tübingen II« firmiert, dann deutet schon diese Nummerierung an, dass es ein »Tübingen I« gegeben haben muss, eine Vorgeschichte, einen früheren Kontakt zwischen der hiesigen Fakultät und dem Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel. An dieses »Tübingen I« soll hier erinnert werden. Man ginge allerdings fehl, wenn man meinen sollte, dass es sich bei »Tübingen I« um ein Format der Begegnung gehandelt hätte, wie wir es heute und morgen erleben – konzentriert auf den Zeitraum zweier Arbeitstage, konzentriert auf die Erörterung *einer* theologischen Thematik. »Tübingen I« umfasst vielmehr einen sich über fast ein Jahrzehnt, von 1573 bis 1583, erstreckenden Dialog, und dieser ist im Kern auch nicht in einem unmittelbaren Diskurs unter gleichzeitiger Präsenz der Beteiligten geführt worden, sondern in Form eines Briefwechsels. Und »Tübingen I« war nicht monothematisch konzentriert, sondern es betraf die zentralen theologischen Fragen lutherisch-orthodoxen kirchlichen Selbstverständnisses insgesamt.

Es soll also ein Einblick in das einst im 16. Jahrhundert geknüpft gefundene Beziehungsgeflecht gegeben werden – vor dem Hintergrund der seinerzeit gegebenen Situation. Denn wie wir heute bei der theologischen Arbeit auch nicht einfach frei, man könnte auch sagen: isoliert, von den äußeren politischen, sozialen und gesamtgesellschaftlich nun einmal bestehenden Denkvoraussetzungen, Wirklichkeiten und auch Widrigkeiten sind und handeln können, so ist es auch im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts gewesen. Auch die gewesenen Rahmenbedingungen zumindest in Konturen nachzuzeichnen und bewusst zu machen, ist eine der Aufgaben des Faches Kirchengeschichte.

Die »Großwetterlage« um 1570

In Württemberg folgte nach dem Tod des Landesherrn Herzog Christoph¹ im Jahr 1568 Herzog Ludwig² (bis 1593) in der Regentschaft. Konfessionell bestimmt war das Land – entsprechend der im Augsburger Religionsfrieden 1555 für das gesamte Heilige Römische Reich deutscher Nation getroffenen Regelung – einheitlich von *einer* Konfession, der lutherischen, und Herzog Christoph hatte es vermocht, durch Erlass der sogenannten »Großen Kirchenordnung« im Jahr 1559³ die Weichen langfristig für eine Konsolidierung des nach den Überzeugungen der Reformation eingerichteten Kirchenwesens in seinem Land zu stellen.⁴ Christophs einziger überlebender Sohn und Nachfolger Ludwig nahm daran keine Kurskorrektur vor, im Gegenteil, er widmete dem kirchlichen Leben in seinem Land und auch der persönlichen Frömmigkeit hohe Aufmerksamkeit, so dass er in die Geschichtsschreibung auch mit dem Beinamen »Ludwig der Fromme« eingegangen ist.⁵ Ihm wird großer Fleiß bei der Wahrnehmung der Regierungsgeschäfte, mit Milde einhergehender Gerechtigkeitssinn wie auch ein engagiertes Eintreten für die lutherische Konfession nachgerühmt.

Für unseren Zusammenhang der Kontakte zwischen Tübingen und Konstantinopel zwischen 1573 und 1581 ist das deshalb von Bedeutung, weil Ludwig der Fromme wegen seines jugendlichen Alters zunächst unter Vormundschaft seiner Mutter Anna Maria von Brandenburg-Ansbach und weiterer Landesherren stand und er – entsprechend einer Bestimmung im Testament Herzog Christophs – erst mit seinem 24. Lebensjahr (und damit 1578) die Regentschaft formal eigenständig ausüben konnte.⁶ Dennoch nahm er schon vor diesem Termin

¹ Zu Herzog Christoph von Württemberg siehe HERMANN EHMER, [Art.] Christoph, Herzog von Württemberg, in: RGG⁴ 2 (1999), Sp. 322 f.

² Siehe zu Lebensweg und Wirken Herzog Ludwig des Frommen: [OTTO] v[ON] ALBERTI, [Art.] Ludwig III., Herzog von Württemberg, in: ADB 19 (1884), 597–598.

³ Siehe dazu MARTIN BRECHT, Der Bau der Württembergischen Kirchenordnung von 1559, in: Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte 69 (2010), 223–248.

⁴ Siehe HERMANN EHMER, [Art.] Württemberg, in: TRE 36 (2004), 343–369, dort 351; vgl. auch JÜRGEN KAMPMANN, Gute Ordnung erhalten in Gegenwart und Zukunft. Die württembergische Große Kirchenordnung von 1559, in: Württemberg wird evangelisch. 475 Jahre Reformation – 450 Jahre Große Kirchenordnung. Begleitbuch zur Ausstellung hrsg. von Andrea Kittel und Wolfgang Schöllkopf in Verbindung mit dem Verein für württembergische Kirchengeschichte mit Unterstützung des Landeskirchlichen Archivs Stuttgart (Kleine Schriften des Vereins für württembergische Kirchengeschichte 5), Stuttgart 2009, 113–119.

⁵ Zum Wirken Herzog Ludwigs siehe GERHARD RAFF, Hie gut Wirtemberg allewege. Bd. 1: Das Haus Württemberg von Graf Ulrich dem Stifter bis Herzog Ludwig, Schwaigern 2014, 574–588.

⁶ Siehe ALBERTI, Ludwig III. (s. Anm. 2), 597 f.

deutlichen Anteil an der Regierung⁷ und unterzeichnete zum Beispiel 1577 die nach langen Verhandlungen formulierte Konkordienformel in eigenem Namen.⁸



*Hic fuit ANDREAEE, Berzæ adversarij olim,
Propositus TUBIA, tertius illic scholæ.*

bbb.

Abb. 1: Jakob Andreae: Kupferstich aus: Jean-Jacques Boissard/Theodor de Bry, *Bibliotheca chalcographica, hoc est virtute et eruditione clarorum virorum imagines*, Teil 8, Frankfurt (Main) 1652, f. bbb1.

Und auch in unserem Zusammenhang fehlt es denn auch gleich zu Beginn des Ganzen nicht an einem bewussten, die Sache fördernden Mitwirken Herzog Ludwig des Frommen, eine Verbindung zwischen Tübingen und Konstantinopel

⁷ A.a.O., 598.

⁸ Zur fördernden Rolle Ludwig des Frommen bei der Abfassung der Konkordienformel s. Irene Dingel, *Die Konkordienformel (1577)*. Einleitung, in: BSELK, Göttingen 2014, 1165-1182, dort 1173-1175.

herzustellen.⁹ Denn er, der junge Herzog, war es, der das an ihn seitens des Kanzlers der Tübinger Universität, des Theologen Jakob Andreae,¹⁰ an ihn herangetragene Anliegen aufnahm, einen württembergischen Theologen und Pfarrer nach Konstantinopel zu senden – und zwar zur geistlichen Begleitung des dorthin 1573 als Botschafter des Heiligen Römischen Reiches gesandten, von Konfession lutherischen Diplomaten David Ungnad von Sonnegg¹¹ aus Kärnten. Die hier begegnenden Namen und deren räumlich ja weit voneinander entfernte Lokalisierung liefert schon ein Indiz dafür an, dass sich zu dieser Zeit die Reformation im Reich sehr weit ausgebreitet hatte; Kaiser Maximilian II.¹² war ihr für seine Person trotz offiziell katholischen Bekenntnisses auch zugeneigt, so dass in der Zeit seiner Regentschaft auch Adlige lutherischer Konfession auf Reichsebene ohne großes Problem mit Ämtern betraut wurden.¹³ Es war eine für die Anhänger der Reformation in Deutschland günstige Zeit, und mit Blick auf Württemberg konnte Kanzler Andreae 1573 gar vermerken, dass man hier »mit Kirchendienern [also Pfarrern] zum Überfluß« versehen sei.¹⁴

In Konstantinopel stellte sich die Lage so dar, dass zu dieser Zeit zunächst – von 1566 bis 1574 – Sultan Selim II.¹⁵ Regent des Osmanischen Reiches war; ihm folgte dann Murad III. (von 1574 bis 1595),¹⁶ unter dessen Regentschaft Bezie-

⁹ Siehe DOROTHEA WENDEBOURG, *Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573-1581* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 37), Göttingen 1986, 35 f.

¹⁰ Siehe SIEGFRIED HERMLE, [Art.] Andreae, 1. Jakob, in: RGG⁴ 1 (1998), Sp. 470; vgl. MARTIN BRECHT, [Art.] Andreae, Jakob, in: TRE 2 (1978), 672–680.

¹¹ Siehe ANDREAS FERUS, *Die Reise des kaiserlichen Gesandten David Ungnad nach Konstantinopel im Jahre 1572*. Magisterarbeit Universität Wien 2007; zu Ungnads Auftrag siehe a.a.O., 12.

¹² Siehe FRIEDRICH EDELMAYER, [Art.] Maximilian II., Kaiser (1527–1576), in: TRE 22 (1992), 295–298.

¹³ So WENDEBOURG, *Reformation* (s. Anm. 9), 32. – Siehe EDELMAYER, *Maximilian II.* (s. Anm. 13), 296 f., zur Frage der in der Forschung umstrittenen konfessionellen Orientierung Maximilians II.

¹⁴ WENDEBOURG, *Reformation* (s. Anm. 9), 35.

¹⁵ Zu dessen Wirken siehe JOSEPH VON HAMMER[-PURGSTALL], *Geschichte des osmanischen Reiches, größtentheils aus bisher unbenützten Handschriften und Archiven*. 3. Bd. Vom Regierungsantritte Suleiman des Ersten bis zum Tode Selim's II., 1520–1574. Mit einer Karte. Pest 1828, 496–617.

¹⁶ Zu dessen Regierungszeit siehe JOSEPH VON HAMMER[-PURGSTALL], *Geschichte des Osmanischen Reiches, größtentheils aus bisher unbenützten Handschriften und Archiven*. 2. Bd. Vom Regierungsantritte Suleiman des Ersten bis zur zweyten Enthronung Mustafa des Ersten. 1520–1623. Mit zwey Karten. Pesth ²1834, 438–594.

hungen unter anderem zwischen England und der Hohen Pforte aufgenommen wurden, die 1583 zur Aufnahme diplomatischer Beziehungen führten.¹⁷



Abb. 2: Das Osmanische Reich 1481-1683, Nachweis über Gemeinfreiheit: https://klexikon.zum.de/wiki/Datei:Ottoman_empire_de.svg

Die Leitung der Orthodoxen Kirche wurde von Patriarch Jeremias II. seit 1572 in drei Amtsperioden (von 1572 bis 1579, 1580 bis 1584 und 1587 bis 1595) wahrgenommen.¹⁸ Er hat über ganz besondere intellektuelle Fähigkeiten verfügt, und mit Blick auf sein kirchliches Wirken wird er ausgesprochen positiv charakterisiert: »He was a sound theologian, an ardent reformer, and a fierce enemy to simony.«¹⁹

¹⁷ A.a.O., 464.

¹⁸ Siehe HEINZ OHME, [Art.] Jeremias II. von Konstantinopel, in: RGG⁴ 4 (2001), Sp. 423.

¹⁹ STEVEN RUNCIMAN, *The Great Church in captivity. A study of the Patriarchate of Constantinople from the eve of the Turkish conquest to the Greek war of independence*, Cambridge 1968, 200.

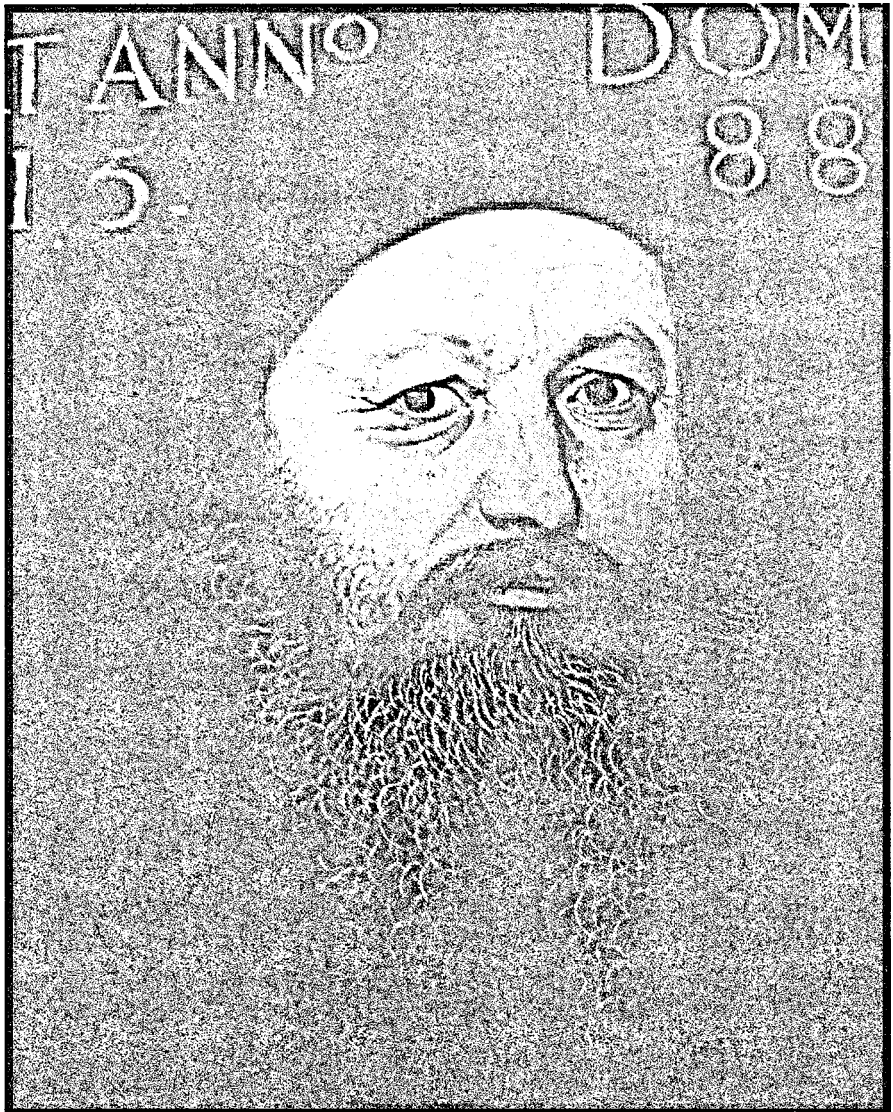


Abb. 3: Jeremias II.: Museum Narodowe Warschau; gemeinfreie Abbildung:[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Krak%C3%B3w_Jeremias_II_Transos_\(detail\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Krak%C3%B3w_Jeremias_II_Transos_(detail).jpg)

Vor seiner 1572 erfolgten Berufung in das Amt (im Alter von 36 Jahren) war er bereits Metropolit von Larisa.²⁰ Und in seiner Amtszeit als Ökumenischer Patriarch hat sich Jeremias II. einer Reorganisation der Kirche unter Betonung des bestehenden kirchlichen Rechts gewidmet, wie es ihm auch gelang, die fi-

²⁰ Siehe WENDEBOURG, Reformation (s. Anm. 9), 42

nanzielle Situation zu verbessern.²¹ Er stand in vielfältigen Beziehungen mit den in der Orthodoxie führenden Persönlichkeiten und konnte auch einige Verbesserungen für die griechische Minorität im Osmanischen Reich erreichen, nicht zuletzt auch im Schulwesen.²² Zu den für die späteren Jahre seines Patriarchats – aber erst nach den für unsere Fragestellung relevanten Kontakten nach Tübingen – gehört dann auch eine förderliche Entwicklung der Kontakte zum Moskauer Patriarchat.²³

Die Anbahnung der theologischen Kontakte zwischen Tübingen und Konstantinopel

Dass die Kontakte zwischen Tübingen und Konstantinopel entstanden, ist zunächst einer Entwicklung in der Politik und Diplomatie zwischen Heiligem Römischem Reich und dem Osmanischen Reich zuzuschreiben. Der 1573 als Unterhändler und Botschafter des Heiligen Römischen Reiches nach Konstantinopel entsandte Diplomat David Ungnad erhielt für seine eigene Person und für das Botschaftspersonal den aus Tübingen empfohlenen, am Tübinger Evangelischen Stift als Repetent tätigen, theologisch hervorragend qualifizierten und mit Befürwortungsschreiben des württembergischen Herzogs Ludwig versehenen Stephan Gerlach²⁴ als Pfarrer beigelegt; Gerlach wurde zu diesem Zweck dann auch umgehend durch den Tübinger Kanzler Andreae ordiniert.²⁵

Aus Andreaes Begleitschreiben geht hervor, dass zumindest dieser in der Entsendung Gerlachs auch eine den speziellen seelsorglichen Auftrag überschreitende Chance sah – dass nämlich damit nun auch in Konstantinopel im Sinne der reformatorischen Einsichten gepredigt werde – diese Entwicklung sei umso mehr als ein Wunder Gottes anzusehen, als es doch in Deutschland, wo die Reformation begonnen habe, noch immer wieder zu heftigen konfessionellen Konflikten komme.²⁶ Diese Grundüberzeugung von der eigenen Rechtgläubigkeit und ein damit verbundener auch missionarischer Gedanke auf der Tübinger Seite

²¹ Siehe GEORGE ELIAS ZACHARIADES, Tübingen und Konstantinopel. Martin Crusius und seine Verhandlungen mit der Griechisch-Orthodoxen Kirche (Schriftenreihe der Deutsch-Griechischen Gesellschaft 7), Göttingen 1941, 19.

²² GERHARD PODSKALSKY, Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1483–1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens, München 1988, 104f.

²³ Siehe dazu EUGEN HÄMMERLE, Tübingen und Konstantinopel. Der Briefwechsel zwischen dem Ökumenischen Patriarchen Jeremias II. und den Tübinger Theologen 1573–1581, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 83/84 (1983/1984), 201–210; hier 202f. Vgl. auch Karl Beth, [Art.] Jeremias II., in: RGG² 3 (1929), Sp. 80.

²⁴ Siehe J[ULIUS] HARTMANN, [Art.] Gerlach, Stephan, in: ADB 9 (1879), 23.

²⁵ WENDEBOURG, Reformation (s. Anm. 9), 36.

²⁶ A.a.O., 35.

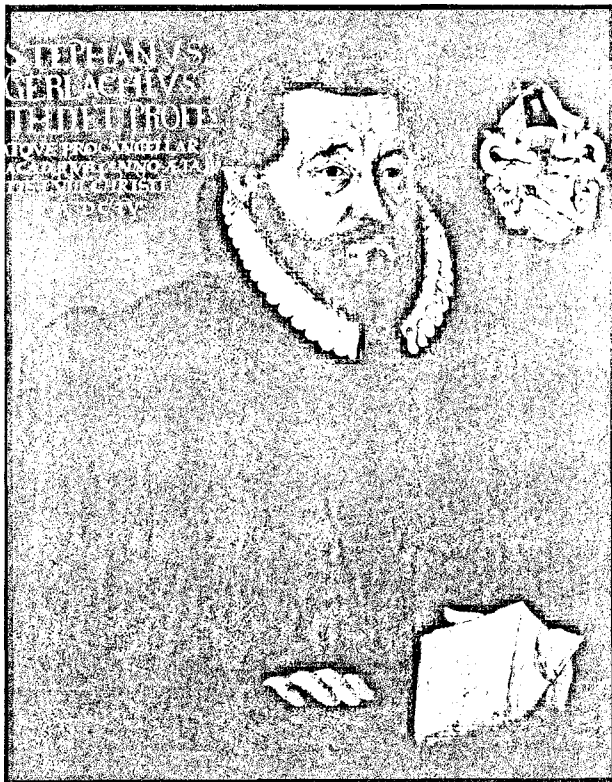


Abb. 4: Stephan Gerlach: Ölbildnis von 1604, vermutlich von Hans Ulrich Alt [Universitätsbibliothek Tübingen (gemeinfrei)]

ist nicht zu übersehen. Im August 1573 konnten dann Ungnad und in seinem Gefolge Gerlach ihren Dienst in Konstantinopel aufnehmen.²⁷

Im Kontext der Reise Gerlachs von Tübingen über Wien nach Konstantinopel hatte zudem der in Tübingen an der Universität nicht als Theologe, sondern als Gräzist tätige Altphilologe Martin Krause (latinisiert Crusius)²⁸ die Idee, eine Verbindung nach Konstantinopel zu knüpfen, um mit den dort lebenden, von griechischer Sprache und Kultur geprägten Menschen in einen Austausch zu treten, um nicht nur das klassische Griechisch, sondern auch dessen byzantinische und gegenwärtige Weiterentwicklung zu erforschen.²⁹ Er wandte sich

²⁷ A.a.O., 37; vgl. Zachariades, Tübingen (s. Anm. 21), 20.

²⁸ Siehe HANS WIDMANN, [Art.] Crusius, Martin, in: NDB 3 (1957), 433–434.

²⁹ Zur Charakterisierung der Interessen Martin Crusius' s. HAMILCAR SPYRIDONO Alivasatos, [Rez.] Zachariades, George Elias: Tübingen und Konstantinopel, Martin Crusius u. s. Verhandlgn. mit d. griech.-orthod. Kirche. Göttingen: Gerstung u. Lehmann 1941.



Abb. 5: (Martin Crusius): Bildnis des Martin Crusius auf einer Kopie nach einem Gemälde von Anton Ramsler aus dem Jahr 1590 [Universitätsbibliothek Tübingen (gemeinfrei)]

mangels anderer ihm bekannter Adressaten mit einer Bitte um Hilfe zu diesem Projekt an den Ökumenischen Patriarchen, dem er sich als »Philhellenist« vorstellte und zugleich darauf verwies, dass eine genaue Kenntnis der griechischen Sprache in Deutschland auch als unbedingt erforderlich für eine sachgemäße Auslegung der biblischen Schriften angesehen werde.³⁰ Zum Beleg dafür, dass man sich – wie es Crusius unterstrich – als ganz Christus untergeordnet verstehe, fügte Crusius auch die von ihm ins Griechische übersetzte Predigt Jakob Andreaes bei, die dieser bei Stephan Gerlachs Ordination gehalten hatte.³¹ Crusius zögerte auch nicht, mit Blick auf die gemeinsame Ausrichtung auf das allein in Christus begehrende Heil hervorzuheben, doch als Glieder am Leib Christi als Brüder verbunden zu sein – auch in der Möglichkeit zur gegenseitigen Fürbitte.³² Auch für den Tübinger Kanzler Andreae formulierte Crusius ein Schreiben an den Patriarchen vor, das der Kanzler dann mit seiner Unterschrift versah; darin wurde ebenfalls auf einen bestehenden Konsens in der Christusverehrung abgehoben.³³

Beide Schreiben erreichten ihren Adressaten, Patriarch Jeremias II., aber nicht umgehend nach dem Eintreffen Gerlachs in Konstantinopel. Es dauerte zweieinhalb Monate, bis sich Gerlach am 15. Oktober 1573 in einer Audienz beim Patriarchen in dessen Residenz, dem Pammakaristoskloster, vorstellte.³⁴ Einige – wie man es heute nennen würde – Dienstreisen des Patriarchen und sich ein-

(109 S.) (4° = Schriftenr. d. Deutsch-Griech. Ges., H. 7), in: ThLZ 72 (1947), Sp. 40–42; hier Sp. 41 f.

³⁰ WENDEBOURG, Reformation (s. Anm. 9), 38 f.

³¹ A.a.O., 39.

³² Ebd.

³³ A.a.O., 40.

³⁴ Siehe ZACHARIADES, Tübingen (s. Anm. 21), 20.

stellende Büroversehen führten danach dazu, dass eine Antwort auf die überbrachten Schreiben aus Tübingen erst nach mehr als Jahresfrist Ende 1574 ausgefertigt wurde.³⁵

Die lange Wartezeit ließ die Korrespondenten in Tübingen durchaus schon ungeduldig, ja unruhig werden, ob aus der erwünschten Anknüpfung eines Kontaktes nach Konstantinopel möglicherweise doch nichts werden würde.

Gerlach, der kontinuierlich über sein Ergehen und die Wahrnehmung seiner Umwelt in Konstantinopel, insbesondere auch über die von ihm beobachtete Lage der griechischen Kirche nach Tübingen berichtete, der allerdings auch nicht genau übersah, worin die Verzögerung der Antwort ihre Ursache haben mochte, regte schließlich an, die von ihm in der Zwischenzeit vor Ort geknüpften weiteren Kontakte (insbesondere zum Notar des Patriarchen) dazu zu nutzen, diesem eine Darlegung der reformatorischen lutherischen Lehrüberzeugungen zukommen zu lassen – in griechischer Sprache abgefasst.³⁶ Diesen Hinweis, der Mitte Juni 1574 in Tübingen eintraf,³⁷ griff man hier auf – und Jakob Andreae übersandte dem Patriarchen mit Schreiben vom 15. September 1574 eine ins Griechische übersetzte Textfassung der *Confessio Augustana*.³⁸ Er erläuterte dazu, dass diese »die Hauptpunkte unseres ganzen Glaubens« umfasse, und bat um Prüfung, ob es mit Blick darauf eine Übereinstimmung in der Lehre gebe – oder ob doch Abweichendes festzustellen sei, »was ich nicht wünschte«.³⁹

Noch bevor eine erste Reaktion des Patriarchen aus Konstantinopel in Tübingen vorlag, waren damit die Weichen zielgerichtet dahin gestellt, dass man in Tübingen für die Zukunft durchaus nicht nur an einer Art diplomatisch zu pflegenden Kontaktaufnahme – sozusagen einer gegenseitigen »offiziellen Wahrnehmung« der Kirchen – interessiert war, sondern nach dem tragenden, verbindenden Fundament in der Lehre fragen wollte. Ohne es explizit hervorzuheben, ist dabei wie selbstverständlich vorausgesetzt, dass man sich evangelischerseits nicht als irgendwie noch im »Schlepptau« der römisch bestimmten Kirche befindlich verstanden hat, weder theologisch noch hinsichtlich der rechtlichen Struktur der Wahrnehmung der Kirchenleitung – und dass man das Ökumenische Patriarchat in Konstantinopel als ebenso eigenständig gegenüber Rom verstand.

³⁵ WENDEBOURG, Reformation (s. Anm. 9), 53.

³⁶ A.a.O., 45.

³⁷ A.a.O., 46.

³⁸ Ebd. vgl. auch Jakob Andreae und Martin Crusius an Patriarch Jeremias II. vom 16. September 1574, in: Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel. Hrsg. vom AUßENAMT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (Dokumente der orthodoxen Kirchen zur ökumenischen Frage 2), Witten 1958, Nr. IV, 37–38.

³⁹ WENDEBOURG, Reformation (s. Anm. 9), 46.

Dass man die *Confessio Augustana* als Lehrschrift auswählte, die man (ins Griechische übersetzt) als Grundlage für das weitere theologische Gespräch einbrachte, verdient eine besondere Betonung. Man hätte ja durchaus auch erwägen können, zur Darlegung der eigenen Lehrüberzeugungen eine andere Basis wählen zu können, etwa Martin Luthers *Kleinen Katechismus* als dezidiert für den Unterricht in der Breite der Bevölkerung konzipierte Schrift. Und – auf Württemberg sehend – hätte man auch in Betracht ziehen können, die *Confessio Virtembergica* als eine ja bewusst zur Verhandlung auf Konzilsebene verfasste, 1552 entstandene Darlegung zu verwenden, die hinsichtlich des Spektrums der darin behandelten theologischen Topoi noch deutlich weiter greift als die *Confessio Augustana* von 1530, indem darin auch zum Beispiel die – reformatorisch abgelehnte – Lehre vom Fegefeuer, das Gedenken an die Verstorbenen, die Wahrnehmung der Kirchenleitung durch Konzile und durch das Papstamt erörtert worden waren.⁴⁰ Dass man nun aber 1574 nicht auf diese Bekenntnisse zurückgegriffen hat, sondern auf die *Confessio Augustana*, dürfte anzeigen, dass man damit sehr bewusst dasjenige Bekenntnis gewählt hat, das zu diesem Zeitpunkt längst eine reichsrechtliche Anerkennung und tragende juristische Relevanz im Heiligen Römischen Reich gefunden hatte – im Augsburger Religionsfrieden von 1555, der die Augsburger Konfessionsverwandten und deren religiöse Praxis für die Zukunft im Reich unter reichsrechtlichen Schutz gestellt hatte.⁴¹ Von daher verdiente die *Confessio Augustana* auch und gerade von jenseits der Grenzen des Reiches als grundlegende lutherisch-wittenbergische Bekenntnisdarlegung wahrgenommen zu werden, so dass es sich nahelegte, keine andere Bekenntnisschrift als eben diese und auch nicht etwa eine neu erstellte Formulierung als Basis für den Dialog mit dem Ökumenischen Patriarchat zu wählen – der Leitung einer Kirche, von der man hinsichtlich ihrer konkreten Gestalt und Praxis bis dahin kaum nähere Kenntnis besaß.⁴²

Inwiefern zu diesem Zeitpunkt – 1574 – bei dieser Überlegung die Arbeit am innerlutherischen Konkordienwerk, an dessen Zustandekommen Jakob Andreae ja in maßgeblicher Weise beteiligt gewesen ist,⁴³ eine Rolle gespielt haben mag, sei mit einem Fragezeichen versehen. Im Spätherbst 1573 und bis in das Frühjahr 1574 ist Andreae mit der Formulierung der sogenannten »Schwäbischen Kon-

⁴⁰ Zur *Confessio Virtembergica* siehe MARTIN BRECHT/HERMANN EHMER (Hrsg.): Die *Confessio Virtembergica*. Das Württembergische Bekenntnis 1552, Holzgerlingen 1999.

⁴¹ Siehe dazu MARTIN HECKEL, [Art.] Augsburger Religionsfriede, in: RGG⁴ 1 (1998), Sp. 957–958.

⁴² Zu Letzterem siehe THEODOR NIKOLAOU, *Confessio Augustana Graeca*. Die orthodox-lutherischen Beziehungen im 16. Jahrhundert, in: KNA-Ökumenische Information Nr. 14/15, 2. April 1980, 7–10; hier 7.

⁴³ Siehe BRECHT, Andreae (s. Anm. 10), 678 f.

kordie« befasst gewesen –⁴⁴ in deren theologischem »Stoff« stand er zur Zeit des Aufbaus des Kontaktes zum Ökumenischen Patriarchat also voll. Aber für einen Kontakt dorthin und damit zu einer anderen Kirche war dieser Text, der zu einer Klärung innerlutherischer theologischer Gegensätze und Streitfragen dienen sollte, schon seiner Intention nach nicht geeignet, denn im Kontakt mit Konstantinopel sollte es ja nicht darum gehen, einen Einblick in den gegenwärtigen Stand einer intern lutherisch geführten theologischen Diskussion zu geben, sondern die grundlegenden Überzeugungen der Reformation lutherischer Prägung darzustellen. Nicht zuletzt auch deshalb lag es nahe, die *Confessio Augustana* für den Lehrdialog zuzusenden, weil man in Tübingen auch wusste, dass sie bereits 1559 von Philipp Melanchthon in griechischer Sprache an Patriarch Joasaph II. von Konstantinopel gesandt worden war –⁴⁵ damals schon ausdrücklich im Kontext einer Betonung von gegebener Gemeinsamkeit in der Lehre und mit der Bitte um Prüfung: »Wir bitten nun, daß Ihr, weise Männer, nicht den Verleumdungen glaubt, die einige Feinde der Wahrheit [gemeint sind hier die Anhänger der römischen Lehre] gegen uns erdichten, sondern, dem natürlichen und dem göttlichen Gesetz gemäß, beide Seiten in gleicher Weise anhört und für die Wahrheit und das Gesetz Gottes eintretet.«⁴⁶ Doch war darauf seinerzeit eine Reaktion aus Konstantinopel ausgeblieben.⁴⁷

Nachdem die *Confessio Augustana* also beim Ökumenischen Patriarchat schon vorlag, wäre es darlegungsbedürftig – um nicht zu sagen: argumentativ einigermaßen schwierig – gewesen, 1574 von Tübingen aus eine andere Grundlage der reformatorisch-lutherischen Lehre zu senden, als das 1559 von Wittenberg aus geschehen war – und dann diese andere Grundlage zur Eröffnung eines nun hoffentlich in Gang kommenden Diskurses nutzen zu wollen.

Die langen Transportwege der Briefe zwischen Tübingen und Konstantinopel über den diplomatischen Postweg – also via Wien – haben es im Fortgang der Kontakte dann immer wieder mit sich gebracht, dass sich Briefe aus Tübingen und aus Konstantinopel gekreuzt haben,⁴⁸ zumal die Abfassung der jeweiligen Antwortschreiben in aller Regel auch nicht postwendend, sondern erst nach einiger Zeit erfolgt ist, die die Möglichkeit zu einer gründlichen Reflexion des

⁴⁴ Siehe IRENE DINGEL/MARION BECHTOLD-MAYER, Die Schwäbische Konkordie, 1573/1574. Einleitung, in: BSELK. Quellen und Materialien. Bd. 2: Die Konkordienformel. Hrsg.v. Irene Dingel im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland zusammen mit Marion Bechtold-Mayer und Hans-Christian Brandy, Göttingen 2014, 83–84.

⁴⁵ Siehe *Confessio Augustana Graeca*, in: Wort und Mysterium (s. Anm. 38), 41 f., hier 41. Vgl. auch NIKOLAOU, *Confessio* (s. Anm. 42), 7 f.

⁴⁶ Melanchthon an Joasaph II., [vor dem 18. Oktober] 1559, in: Wort und Mysterium (s. Anm. 38), Anlage IVa, 238 f.

⁴⁷ Siehe NIKOLAOU, *Confessio* (s. Anm. 42), 8.

⁴⁸ Siehe dazu WENDEBOURG, *Reformation* (s. Anm. 9), 58, Anm. 56.

jeweils empfangenen Textes bot. Zur Folge hatte dies, dass sich der theologische Diskurs nicht nur – wie rein geographisch entfernungsbedingt zu dieser Zeit unvermeidlich – über Monate, sondern über Jahre hinzog.

So traf auch die in Tübingen sehnlich erwartete Antwort des Patriarchen Jeremias II. erst am 4. Januar 1575⁴⁹ ein, als Jakob Andreae (und mit ihm Martin Crusius) ihm mit Datum vom 16. September 1574 längst die *Confessio Augustana* übersandt hatten.⁵⁰ Jeremias II. antwortete auf deren erstes Schreiben nicht in einer bloß formalen Weise, sondern eröffnete mit einigen Darlegungen in seinem Brief sofort den theologischen Dialog und griff dabei auf die Materialien zurück, die man ihm bei der ersten Kontaktaufnahme aus Tübingen anliegend zu den Briefen hatte zukommen lassen, zwei Predigten Andreaes zum Guten Hirten Christus und zur Frage, was unter dem Himmelreich zu verstehen sei.⁵¹ Mit Blick auf die zentrale Rolle des Guten Hirten Jesus Christus für Glaube und Leben der Kirche sprach Jeremias II. gegenüber den Tübingern den Wunsch aus: »Euch aber möge Gott, der wahre Erzhirte, würdigen, daß Ihr an unserem gesunden Glauben immer festhaltet, nicht erlahmt, nicht Neuerungen betreibt oder wankelmütig seid in den göttlichen Worten unseres Heilandes Christus und der heiligen Apostel, seiner Jünger, der heiligen Sieben Synoden und der übrigen von Gott erfüllten heiligen Väter, die durch Tugend und Wundertaten berühmt waren; vielmehr alles bewahret, was die Gemeinde schriftlich und ungeschrieben empfangen hat: dem wahren Hirten zu folgen, auf seine Stimme zu hören und seine Gebote zu erfüllen.«⁵² Jeremias II. war sich offenkundig bewusst, dass die Kontur, die er damit gezeichnet hatte, weiterer Füllung bedurfte, und so setzte er hinzu: »Nehmt diesen Bruchteil und einiges Wenige aus Vielem über den guten Hirten.«⁵³ Dennoch hatte er mit seinem Wunsch schon einen Punkt berührt, der für die weitere theologische Arbeit von zentraler Bedeutung werden sollte – die Frage nach etwaigen »Neuerungen«, ein Stichwort, das er auch im Abschluss seines Briefes noch einmal aufgriff, indem er die Bitte an Christus, den wahren Schlussstein, die Wahrheit selbst richtete, die Empfänger des Briefes, Andreae und Crusius, möchten keinen anderen Grund des Glaubens bewahren als den, der gelegt sei, und »auf keine fremde Stimme von Neuerungen« hören, »welche nicht hereinkommen durch die Tür des Evangeliums oder der Lehre unserer heiligen Väter und göttlichen Lehrer, welche die Gemeinde erbauen.«⁵⁴

⁴⁹ So Zachariades, Tübingen (s. Anm. 21), 27.

⁵⁰ Siehe Andreae und Crusius an Jeremias II., 16. September 1574, in: Wort und Mysterium (s. Anm. 38), 37 f.

⁵¹ Patriarch Jeremias II. an Jakob Andreae und Martin Crusius vom Jahre 1574, in: Wort und Mysterium (s. Anm. 38), 33–36.

⁵² A.a.O., 35.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ A.a.O., 36.

Als dann der Text der *Confessio Augustana* in Konstantinopel vorlag und von Stephan Gerlach dem Patriarchen am 24. Mai 1575 überreicht wurde, kam es sofort zu einer ersten Lektüre und einem zwei Stunden währenden theologischen mündlichen Austausch über die Frage des Opfers Christi in seiner Bedeutung nicht nur für die Erbsünde, sondern auch für die Tatsünden, über die Frage der Rechtfertigung aus Glauben, nicht aber aus Werken, und die Frage des »Ausgangs des Geistes«.⁵⁵ Damit war die *Confessio Augustana* längst nicht insgesamt durchmustert – und der Patriarch sagte eine gründliche Prüfung zu. Beiderseits war aber schon nach diesem ersten Austausch klar, dass durchaus mit voneinander abweichenden Überzeugungen würde gerechnet werden müssen.⁵⁶

Zur Bandbreite der geführten theologischen Debatte

Im Rahmen der nur kurzen Skizze, die dieser Vortrag bieten soll, ist es nicht möglich, den Gang des theologischen Austausches zwischen Tübingen und Konstantinopel in den vielfachen Details nachzuzeichnen, die dabei beiderseits zur Sprache gebracht worden sind. Was aber bei dem hier zu leistenden knappen Überblick nicht fehlen soll, ist eine Benennung der bei dem Diskurs seinerzeit zentral geltend gemachten Gesichtspunkte – und der jeweiligen, dahinterstehenden Interessenlage.

Der nach den Berichten, die Stephan Gerlach nach Tübingen gab, vielsprechende Auftakt zur weiteren orthodox-lutherischen theologischen Arbeit in Konstantinopel wurde in Tübingen sehr begrüßt –⁵⁷ Johannes Zygomalas und dessen Sohn Theodosius Zygomalas,⁵⁸ die als Rhetor bzw. als Protonotar im Dienst Jeremias' II. standen, wurden mit der Abfassung einer umfassenden Antwort auf die *Confessio Augustana* betraut, und diesen neben dem gelehrten Arzt Leonardus Mindonius aus Chios noch weitere Glieder der Heiligen Synode beigegeben.⁵⁹ Aus der Schilderung der Zygomalas geht deutlich hervor, dass man sich in Konstantinopel dessen bewusst war, dass es bei der Antwort, die nach Tübingen gesandt werden sollte, auch um eine Positionierung gegenüber den in Rom vertretenen theologischen Überzeugungen ging.⁶⁰

Weitere persönliche Kontakte und Gespräche Stephan Gerlachs in Konstantinopel, nicht zuletzt auch mit Patriarch Jeremias II., ließen ihn indes erkennen, dass – bei allem bei Jeremias II. vorhandenen persönlichen Interesse am Dialog – seitens des Ökumenischen Patriarchats nicht einfach eine völlige oder zumindest weitgehende Zustimmung zu den in der *Confessio Augustana* dar-

⁵⁵ WENDEBOURG, Reformation (s. Anm. 9), 63 f.

⁵⁶ A.a.O., 64.

⁵⁷ A.a.O., 66.

⁵⁸ Zur Rolle von Vater und Sohn Zygomala siehe ZACHARIADES, Tübingen (s. Anm. 21), 29.

⁵⁹ Siehe ebd.

⁶⁰ Siehe WENDEBOURG, Reformation (s. Anm. 9), 73.

gelegten theologischen Überzeugungen formuliert werden würde.⁶¹ Und es zeichnete sich ebenso ab, dass es nicht etwa vorrangig situationsbedingte kirchenpolitische oder politische Erwägungen oder Rücksichtnahmen waren, die zu diesem Ergebnis führten; Jeremias II. konnte schon aus angemessener Wahrnehmung seines Amtes als Ökumenischer Patriarch heraus nicht *ex se*, also nach allein eigener Erwägung in dieser das Selbstverständnis der Kirche berührenden Angelegenheit antworten.⁶² Vielmehr hat er den Entwurf der Antwort in dreistündiger Sitzung mit seinem Konvent durchberaten, bevor sie dann zur Ausfertigung gegeben wurde.⁶³

Im Schreiben vom 15. Mai 1576 sind dann die Artikel der *Confessio Augustana* einzeln gründlich durchmustert und gemeinsame Überzeugungen wie auch bestehende Differenzen beschrieben.⁶⁴ Nur stichwortartig seien hier erwähnt festgestellte Übereinstimmungen in der Lehre von der Heiligen Schrift, der Trinitätslehre im Generellen, der Originalsünde, der Zweinaturenlehre, der eschatologischen Erwartung des Gerichts Christi über Lebende und Tote, der Kommunion unter beiderlei Gestalt und der Ablehnung der römischen Lehren vom Fegefeuer, vom Ablass und über den Pflichtzölibat des Klerus. Abweichende Lehrüberzeugungen brachte Jeremias II. aber zur Sprache mit Blick auf die Auslegung der Heiligen Schrift durch die Kirchenväter und altkirchlichen Konzile, das *filioque*, die Bedeutung von Prädestination, von guten Werken im Kontext der Rechtfertigungslehre, die Zahl der Sakramente, das dreimalige Eintauchen des Täuflings ins Wasser beim Vollzug der Taufe, die Austeilung der Eucharistie an die Kinder, das Wandlungsgeschehen bei der Konsekration und die Epiklese, das Verständnis des Priestertums und nicht zuletzt hinsichtlich vieler einzelner Elemente der liturgischen Praxis und der praktizierten Frömmigkeit, etwa mit Blick auf den Festkalender, das Fasten, die Bedeutung der Heiligenverehrung, der Ikonen und der Reliquien. Zusammenfassend fügte Jeremias II. hinzu: »Alles, was wir gesagt haben, stützt sich, wie auch Ihr wohl weißt, auf die von Gott eingegebene Schrift, nach unserer gelehrten und heiligen Theologen Auslegung, gesunden Lehre und Erläuterung. Uns kommt es nämlich nicht zu, im Vertrauen auf unsere eigene Auslegung irgend etwas von den Worten der Schrift anders zu verstehen oder auszulegen als gemäß den Theologen, die von den heiligen Synoden im Heiligen Geist zu dem frommen Zweck anerkannt sind. Damit wir nicht von der rechten evangelischen Lehre und wahren Weisheit

⁶¹ A.a.O., 75–80; vgl. Zachariades, Tübingen (s. Anm. 21), 32.

⁶² Siehe WENDEBOURG, Reformation (s. Anm. 9), 78.

⁶³ Siehe Patriarch Jeremias II. an die Tübinger Professoren vom 15. Mai 1576, in: Wort und Mysterium (s. Anm. 38), Nr. VIII, 46–125; hier 46.

⁶⁴ Siehe a.a.O., 52–124.

und Einsicht abweichen und unser Denken proteusartig⁶⁵ hierhin und dorthin treiben lassen.«⁶⁶

In Tübingen reagierte man auf dieses Schreiben mit einer Darlegung zu den genannten Punkten des Dissenses 1577;⁶⁷ Jeremias II. antwortete darauf 1579.⁶⁸ Doch zum Finden des gewünschten Einklangs in den Lehrfragen⁶⁹ führte dies ebensowenig wie der dann nochmalige Briefwechsel 1580/1581.⁷⁰

Zentral blieb das unterschiedliche Verstehen der Bedeutung der Auslegung der Heiligen Schrift durch die Ökumenischen Synoden und Kirchenväter, an deren maßgeblicher Relevanz das Ökumenische Patriarchat festhielt, während seitens der Tübinger Korrespondenten der Vorrang der Schriftüberlieferung für die Gestalt von Glauben und Handeln in der Kirche unterstrichen wurde.⁷¹

Dies kann hier nicht in den Details nachgezeichnet werden; belastet wurde jedenfalls die Fortführung der Korrespondenz nicht zuletzt auch durch den äußeren Umstand, dass die an dem Briefwechsel Beteiligten auf Tübinger Seite wechselten – federführend anstelle des vielfach auf Reisen befindlichen Jakob Andreae wurde der Stuttgarter Hofprediger Lukas Osiander⁷² (1534–1604).⁷³ Auch der in Konstantinopel wirkende Botschaftspfarrer Stephan Gerlach wurde abgelöst durch den akademisch-theologisch nicht besonders interessiert erscheinenden württembergischen Pfarrer Salomon Schweicker, der den neuen

⁶⁵ Anspielung auf den Meeresherr Proteus aus der griechischen Mythologie, dem unter anderem die Fähigkeit zur spontanen, polymorphen Gestaltverwandlung zugeschrieben wurde.

⁶⁶ Patriarch Jeremias II. an die Tübinger Professoren vom 15. Mai 1576, in: Wort und Mysterium (s. Anm. 38), Nr. VIII, 46–125; hier 123.

⁶⁷ Lukas Osiander, in Vertretung von Jakob Andreae und Martin Crusius, an Patriarch Jeremias II., vom 18. Juni 1577, in: Wort und Mysterium (s. Anm. 38), Nr. IX, 126–128; sowie Lukas Osiander, Jakob Andreae und Martin Crusius an Patriarch Jeremias II. vom 18. Juni 1577, in: Wort und Mysterium (s. Anm. 38), Nr. X, 129–175.

⁶⁸ Patriarch Jeremias II. an die Tübinger Theologen vom Mai 1579 (Auszug), in: Wort und Mysterium (s. Anm. 38), Nr. XI, 176–190.

⁶⁹ A.a.O., 177: »Möge auch in den Dingen, in denen wir nicht zusammenstimmen, frommer Einklang entstehen!«

⁷⁰ Siehe Tübinger Theologen an Patriarch Jeremias II. [vom 24. Juni 1580], in: Wort und Mysterium (s. Anm. 38), Nr. XII, 191–208, sowie Jeremias II. an die Tübinger Professoren vom Mai 1581, in: Wort und Mysterium (s. Anm. 38), Nr. XIII, 209–210, und Patriarch Jeremias II. an die Tübinger Professoren vom 6. Juni 1581, in: Wort und Mysterium (s. Anm. 38), Nr. XIV, 210–213.

⁷¹ Siehe dazu mit etwas anderer Akzentuierung auch Hämmerle, Tübingen (s. Anm. 23), 205: »Protestantisches Schriftprinzip und organische Fülle gelebter Tradition der Orthodoxen Kirche stehen einander gegenüber.«

⁷² Siehe HERMANN EHMER, [Art.] Osiander, 2. Lukas (I.) d.Ä., in: RGG⁴ 6 (2003), Sp. 720–721.

⁷³ So WENDEBOURG, Reformation (s. Anm. 9), 81 f.

Botschafter Joachim Freiherrn von Sintzendorff nach Konstantinopel begleitete und ab 1578 dort Dienst tat.⁷⁴ Schließlich konnte auch Jeremias II. 1579/1580 vorübergehend sein Amt als Ökumenischer Patriarch nicht ausüben.⁷⁵

Von »Tübingen I« zu »Tübingen II«

Die Korrespondenz Tübingen – Konstantinopel gelangte 1581 nicht zu einem befriedigenden Abschluss. Jeremias II. nahm am 6. Juni 1581 noch einmal knapp unter anderem zu Fragen nach dem *filioque*, nach der Heiligen- und Bilderverehrung und dem monastischen Leben Stellung; er unterstrich, dass man »die Worte der Nachfolger der apostolischen Gottesverkünder« bewahre und »deren Auslegungen [...] für kostbarer als Gold und Edelsteine« halte – und bat schließlich darum, nicht weiter mit Korrespondenz zu diesen Themata bedacht zu werden, da

»Ihr ja die Leuchten und Lehrer der Kirche bald so, bald anders behandelt. Ihr ehrt und haltet sie hoch mit Worten, mit Taten aber verwerft Ihr sie. Unsere Waffen [also: beigezogenen Argumente] bezeichnen Ihr als unbrauchbar; dabei sind es ihre heiligen, göttlichen Worte, mit denen auch wir Euch zu schreiben und zu widersprechen vermochten.«⁷⁶

Ganz an den Schluss seines Schreibens stellte Jeremias II. dann aber doch nicht eine abgrenzende oder nur formal höfliche Floskel, sondern eine Formulierung, die eine Chance zu weiterer Begegnung nicht ausschloss: »Schreibt uns nicht mehr über Dogmen, sondern allein um der Freundschaft willen, wenn Ihr das wollt. Lebt wohl!«⁷⁷

Zu so viel Geduld in der theologischen Sache sah man sich seinerzeit in Tübingen nicht in der Lage. Man setzte – mit Billigung von Herzog Ludwig – doch noch mit einem Schreiben zu den Lehrfragen nach Konstantinopel nach, um anzuzeigen, dass man sich der Argumentation Jeremias' II. nicht anzuschließen vermöchte. Die Übersendung dieses Briefes verzögerte sich aber so sehr, dass er

⁷⁴ Siehe a.a.O., 116.120. Schweicker hat die Übernahme seines Dienstes in Konstantinopel in einer ausführlichen Reisebeschreibung überliefert; siehe dazu: C[...] Stichler: Von Tübingen nach Konstantinopel im Jahre 1577, in: Sonntagsblatt des Bund, Bern, Nr. 36, 7. September 1879, 282–283; Nr. 37, 14. September 1879, S. 290–292; Nr. 38, 21. September 1879, 298–299; Nr. 39, 28. September 1879, S. 306–307; Nr. 40, 5. Oktober 1879, 314–316; Nr. 41, 12. Oktober 1879, 322–324; Nr. 42, 19. Oktober 1879, 330–331; Nr. 43, 26. Oktober 1879, 338–340.

⁷⁵ WENDEBOURG, Reformation (s. Anm. 9), 134–142; siehe dort insbesondere 138 f.

⁷⁶ Jeremias II. an Tübinger Professoren, 6. Juni 1581, in: Wort und Mysterium (s. Anm. 38), 210–213; Zitat 212 f.

⁷⁷ A.a.O., 213.

den Empfänger in Konstantinopel erst im März 1583 erreichte – und dann dort allem Anschein nach nicht mehr weiter bearbeitet worden ist.⁷⁸

»Tübingen I« – der Kontakt zwischen der Tübinger theologischen Fakultät sowie der Württembergischen Landeskirche mit dem Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel stellt im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts ein erstes Bemühen dar, über die Fragen der Lehre und des sich in der gottesdienstlichen Praxis abbildenden kirchlichen Selbstverständnisses miteinander ins Gespräch zu kommen. Unverkennbar war dieses Bemühen seinerzeit Voraussetzungen unterworfen, die es von vornherein besonders schwer machten, hier zu einem weitere Perspektiven eröffnenden Resultat zu gelangen.

Verantwortlich dafür dürfte dabei insbesondere der zuvor auf beiden Seiten bestehende nur sehr geringe Informationsstand über das jeweils andere Kirchenwesen gewesen sein – wobei eine nicht geringe Rolle gespielt haben dürfte, dass die wenigen vorhandenen Informationen auch nicht authentisch gewonnen waren, sondern deren Sachgehalt aufgrund kirchenpolitischer Interessen gefiltert war. So scheinen die in Konstantinopel vorhandenen Vorstellungen von den durch die Reformation bestimmten Kirchenwesen in Deutschland zu nicht geringem Teil durch Berichte aus römischer konfessioneller Perspektive geprägt gewesen zu sein – mit der Folge, dass manche gar meinten, man habe es bei Leuten, die den reformatorischen Einsichten und Überzeugungen folgten, möglicherweise mit »atheous«, Gottesleugnern, zu tun. Umgekehrt hatte man sich in Tübingen aus Unkenntnis der tatsächlichen Gegebenheiten des Lebens und Wesens in der griechisch-orthodoxen Kirche der Illusion hingegeben, es werde angesichts der Unabhängigkeit des Ökumenischen Patriarchats von Rom ein Leichtes sein, einen zumindest weitgehenden Konsens in den Lehrfragen festzustellen.

Zu einem Bemühen, zunächst unter Absehen von der eigenen Weise, theologisch zu argumentieren, die theologische Argumentation der anderen Kirche von ihren jeweiligen Voraussetzungen und Traditionen aus zu verstehen, ist man im späten 16. Jahrhundert noch nicht vorgedrungen. Zumindest für die in Tübingen an der Korrespondenz Beteiligten kann auch nicht übersehen werden, dass ihr Bemühen um Kontakt nicht allein von dem Impetus getragen wurde, zu bislang unbekanntem, in großer Entfernung lebenden Mitchristen in ein geschwisterliches Verhältnis zu treten, sondern auch von dem Motiv, in diesen nach Möglichkeit einen Bundesgenossen gegen die römische Theologie zu gewinnen.

Als sich herauskristallisierte, dass die Gegebenheiten sich deutlich komplizierter darstellten als zunächst gedacht, und auch angesichts anderer, drängender Probleme vor der jeweils eigenen Haustür sind die Bemühungen umeinander im Rahmen von »Tübingen I« dann nicht weiter verfolgt worden.

⁷⁸ WENDEBOURG, *Reformation* (s. Anm. 9), 149f.

Umso dankbarer können wir heute sein, dass »Tübingen II«, unsere gegenwärtige Begegnung hier in Tübingen, nach den zwischenzeitlich vergangenen viereinhalb Jahrhunderten durchaus nicht die erste Begegnung zwischen Orthodoxem Patriarchat und Evangelischer Theologie ist, sondern dass sich »Tübingen II« einreihet in eine nun schon lange Kette gemeinsam unternommener theologischer Arbeit an zentralen Fragen der Theologie, bei der man inzwischen über die schwierigen Anfänge von »Tübingen I« hinausgekommen ist im gegenseitigen Wahrnehmen und – noch wichtiger – auch im Verstehen des theologischen Denkens und der daraus folgenden kirchlichen Praxis des jeweils anderen Gesprächspartners. Das Interesse aneinander ist heute viel markanter und unzweideutig ein Interesse um Christi willen – den wir gemeinsam bekennen; angesichts dessen Gnade und Barmherzigkeit stellen wir uns nicht nur punktuell, sondern in kontinuierlicher Weiterarbeit den Fragen nach der Ausformung unserer Lehre und der für sie zentralen und tragenden Begriffe – wie jetzt der Frage nach der Bedeutung von »Freiheit«.

Was Jakob Andreae und Martin Crusius 1575 als Wunsch formuliert haben, der seinerzeit doch noch unerfüllt blieb, das kann unter den heute gewandelten Voraussetzungen des gegenseitigen Kennens und Wissens umeinander und des neu ausgerichteten Mühens um theologisches Verstehen als Wirklichkeit erlebt werden: Dass »die KonstantinStadt und Tübingen durch das Band des christlichen gemeinsamen [also: einträchtig im Lob Christi verbundenen] Glaubens und der Liebe miteinander verknüpft werden«.⁷⁹

⁷⁹ Jakob Andreä und Martin Crusius an Patriarch Jeremias II. vom 20. März 1575, in: *Wort und Mysterium* (s. Anm. 38), Nr. V, 38–40; Zitat 40.