

## »Alle Neuerungen verwerfen auch wir ...«

*Reformatorsche Selbstbesinnung im Austausch mit der Orthodoxie*<sup>1</sup>

Andreas Müller

Betrachtet man den gegenwärtigen Dialog zwischen Protestantismus und Orthodoxie, so entsteht rasch der Eindruck einer insbesondere auf weltkirchlicher Ebene schwierigen Situation. Tendenziell anders sieht es auf der Ebene bilateraler Dialoge aus, wie sie aktuell von der EKD mit ihren Partnerkirchen geführt werden. Trotz der weltweit angespannten ökumenischen Situation und trotz gelegentlicher Verstimmungen zwischen den Dialogpartnern werden diese Dialoge mit verschiedenen orthodoxen Nationalkirchen nach wie vor, gelegentlich mit äußerst bemerkenswerten Ergebnissen geführt. Dennoch wirkt der weltweite orthodox-evangelische Dialog im Vergleich mit der ökumenischen Aufbruchzeit ab den 50er Jahren des vergangenen Jahrhunderts manchmal wie blockiert. Dies mag insbesondere mit den Erwartungen und Intentionen zusammenhängen, die die Partner jeweils mit den Dialogen verbinden.

2017 wird mit dem »Reformationsjubiläum« die Reformationszeit erneut in den Fokus gegenwärtiger Konfessionskulturen gerückt. Dabei hat bisher die frühe Begegnung zwischen »Wittenberg« und »Byzanz« bei den Planungen kaum Berücksichtigung gefunden. Angesichts der gegenwärtig nicht immer leichten Dialogsituation lohnt sich aber auch ein Blick in die

Wichtige Vorarbeiten zu dieser Studie finden sich in A. Müller, *Ethos im Angesicht der Türken. Das Ringen um eine re-formierte Identität in der Moldau, Krain und Siebenbürgen*, in: Günter Frank (ed.), *Fragmenta Melanchthoniana IV. Humanismus und Europäische Identität*, Heidelberg u. a. 2009, S. 57–74; vgl. ferner ders., *Konstruktion des Anderen. Zum Bild der rumänischen Orthodoxie in Siebenbürgen bei Johannes Honterus (1542/1547) und Johannes Tröster (1666)*, in: Ciprian Burlaciu / Adrian Hermann (edd.), *Veränderte Landkarten. Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums*. FS Klaus Koschorke, Wiesbaden 2013, S. 85–94 und ders., *Die Konstruktion evangelischer Identität im Blick auf die orthodoxen Kirchen*, in: Ioan Moga / Regina Augustin (edd.), *Wesen und Grenzen der Kirche. Beiträge des Zweiten Ökumenologischen Kolloquiums, Innsbruck/Wien 2015*, S. 123–137 (= pro Oriente 39).

Zeit der Anfänge evangelischer Konfessionskultur. Welche Bedeutung hatte die ostkirchliche Orthodoxie für die Entwicklung der reformatorischen Bewegung? Und wie begegnete man sich im Dialog? Derartige Fragen sind gegenwärtig nicht nur im Blick auf die aktuellen Gespräche, sondern auch unter Berücksichtigung der stark zugenommenen Bedeutung orthodoxer Kirchen vor Ort zu stellen.

### *Gescheiterte Dialoge oder Möglichkeiten zur Identitätsbildung?*

Die Beschäftigung mit den frühen Begegnungen zwischen Wittenberg und Byzanz führte meist dazu, ein Scheitern der Dialoge im 16. Jahrhundert zu konstatieren. Insbesondere der Ausgang des Briefwechsels zwischen Tübingen und Konstantinopel wird in diesem Zusammenhang angeführt. Schließlich schrieb Patriarch Jeremias II. am 6. Juni 1581 seinen Briefpartnern in Tübingen:

»Wir bitten Euch, uns weiter keine Mühe mehr zu machen und nichts mehr über diese selben Dinge zu schreiben und zu schicken. 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 bezeichnet Ihr als unbrauchbar; dabei sind es ihre heiligen, göttlichen Worte, mit denen auch wir Euch zu schreiben und zu widersprechen vermochten. So habt Ihr für Euren Teil uns der Sorgen entbunden. Geht nun Euren Weg! Schreibt uns nicht mehr über Dogmen, sondern allein um der Freundschaft willen, wenn Ihr das wollt. Lebt wohl!«<sup>2</sup>

Erwartet man von der Begegnung zwischen evangelischen und orthodoxen Kirchen eine dogmatische Einigung oder gar eine kirchliche Vereinigung, so muss man die Kontakte zwischen Protestantismus und Orthodoxie im 16. Jahrhundert als gescheitert betrachten.

Schon lange vor dem herausragenden Briefwechsel zwischen Tübingen und Konstantinopel hatte der Athos-Protos Gavriilo, der vom ungarischen König Johann Zápolya 1534 um ein Gutachten in Sachen Reformation gebeten worden war, reformatorische Kernlehren konsequent abgelehnt. Gavriilo sprach Luther sogar sein Christsein ab und konstatierte dessen Differenz zum orthodoxen Glauben.<sup>3</sup> Kontroverstheologisch hatte er sich

<sup>2</sup> Brief Jeremias II. an die Tübinger Professoren vom 6. Juni 1581, dt. in: Wort und Mysterium 213.

mit der Anrufung der Heiligen, der Bedeutung von Gebet, Fasten und Beichte sowie dem Schicksal der Seelen nach dem Tod und dem Zölibat zu beschäftigen.<sup>4</sup> Bemerkenswert ist, dass ein orthodoxer Würdenträger hier gleichsam zum Schiedsrichter in reformationstheologischen Fragestellungen angerufen wurde, wenn er auch nicht zugunsten der Reformatoren antwortete.

Die Feststellung einer dogmatischen Einigung hat es auch in dem Briefwechsel zwischen 1573 und 1581 ebenso wenig gegeben wie eine Verständigung in zahlreichen Bereichen kirchlicher Praxis und christlichen Lebens. In meinem folgenden Beitrag möchte ich dennoch deutlich machen, dass nicht nur der genannte Briefwechsel, sondern auch andere Begegnungen zwischen Protestantismus und Orthodoxie durchaus bedeutsam gewesen sind und auch noch heute ihre aktuelle Bedeutung haben. Als evangelischer Theologe kann und will ich dabei nur aus der evangelischen Perspektive sprechen. Ich gehe davon aus, dass zumindest in ausgewählten Regionen das orthodoxe Gegenüber bei der Entwicklung evangelischer Identität von großer Bedeutung war. Selbst der genannte Briefwechsel ist im Blick auf die evangelische Identität keineswegs bedeutungslos. Er bietet nämlich, um mit Dorothea Wendebourg zu sprechen, »relationale« Aussagen« auch vonseiten der evangelischen Position.<sup>5</sup> Das evangelische Gegenüber formulierte auch hier seine eigene Theologie in Auseinandersetzung mit seinem orthodoxen Gegenüber. Dabei wurde auch der Blick auf die eigenen Position noch einmal deutlich geschärft. Sieht man im Dialog eine Chance, sich über seine eigene Identität klarzuwerden, so sind die Dialogdokumente des 16. Jahrhunderts keineswegs Dokumente einer gescheiterten Beziehung.

Demonstrieren möchte ich meine Annahme einer durchaus erfolgreichen Begegnung zwischen Orthodoxie und Protestantismus insbesondere an Beispielen aus dem rumänischen Siebenbürgen. Deutlicher noch als in den Grenzen des Heiligen Römischen Reiches wurden hier die Orthodoxen als Gegenüber unmittelbar und konkret wahrgenommen. Deutlicher lässt sich hier auch demonstrieren, dass evangelische Konfessionskultur in Auseinandersetzung mit der Orthodoxie zu ihrem Profil gefunden hat.

<sup>3</sup> Vgl. Firmilian Ocołjich (1934), A Contemporary Serbian Orthodox Evaluation of Luther, in: St. Vladimir's Theological Seminary (Ed.), St. Vladimir's Theological Quarterly, Summer Volume 2, Number 1, New York 1958, 38. Eine solche Differenz machte Gavriilo allerdings auch bei den Altgläubigen aus.

<sup>4</sup> Vgl. F. Ocołjich, Evaluation of Luther, 35.

<sup>5</sup> Vgl. D. Wendebourg, Reformation und Orthodoxie. Das erste ökumenische Gespräch zwischen der evangelisch-lutherischen und der griechischen Kirche. In: FZPhTh 30 (1983), 403.

## *Der Rückgriff auf die Orthodoxie als Argument gegen altgläubige Ansätze*

Schon Martin Luther hatte bei seiner reformatorischen Aktivität die orthodoxen Christen gelegentlich im Blick. Dabei diente der Verweis auf diese in der Regel der Hinterfragung von Ansprüchen der Altgläubigen.

Grundsätzlich gilt, dass Martin Luther, wenn er von der einen, heiligen, und das heißt bei ihm auch »unsichtbaren« Kirche redete, die Christen in der Orthodoxie dabei durchaus mit einbezog. In seinem Bekenntnis von 1528, das er als Grundlage für die Schwabacher Artikel abgefasst hat, betonte Luther, dass die unsichtbare Kirche nicht allein in der römischen Jurisdiktion bestehe, sondern dass vielmehr Christen aus der ganzen Welt dazugehören würden. Dazu zählte Luther auch diejenigen unter Türken und Tataren. Die gesamte zerstreute Christenheit sei nämlich »versammelt geistlich in einem Euangelio«.<sup>6</sup>

Bereits in seiner Leipziger Disputation von 1519 hatte Luther dementsprechend für seine reformatorische Positionierung auch einen Blick auf die östlichen Orthodoxen Kirchen geworfen. In seiner 13. These hinterfragte er den Anspruch auf den Jurisdiktionsprimat der römischen Kirche mit einem Rekurs auf die Kirchen Griechenlands, Afrikas und Asiens, insbesondere aber auch auf die »Christen im Osten«. Bischöfe im Osten, von denen Luther in der Leipziger Disputation nur eine vage Ahnung zu haben scheint, würden von Rom jedenfalls weder eingesetzt noch bestätigt.<sup>7</sup> Gut 20 Jahre später thematisierte der Wittenberger Reformator noch einmal in *Von den Konzilien und Kirchen* 1539 die Primatsfrage. In diesem Zusammenhang beurteilte er allerdings auch die konstantinopolitanische Position negativ. Er stellte nämlich fest, dass sich Rom und Konstantinopel um den »nichtigen Primat« gestritten hätten. Beide hätte letztlich der Teufel gefressen, in Rom der Papst und seine lästerlichen Dekrete, in Konstantinopel »der Türke« und Muhammed.<sup>8</sup> Bereits Luther berücksichtigte also die orthodoxen Ostkirchen, die er durchaus als Teil der einen, unsichtbaren Kirche wahrnahm, in seinen Argumentationen gegen römische Charakteristika.

Stärker als bei Luther wurden im südosteuropäischen Kontext Rekurse auf ostkirchliche Theologie und Praxis zur Beurteilung der Altgläubigen eingebracht. Zu verweisen ist u. a. auf ein »Religionsgespräch«, das im siebenbürgischen Schäßburg/Sigişoara im Jahr 1538 stattgefunden hat.

<sup>6</sup> Vgl. WA 26, 506, 30 ff.

<sup>7</sup> Vgl. WA 2, 225, 35 ff.

<sup>8</sup> Vgl. WA 50, 578, 31.

Den Verlauf dieses Religionsgesprächs, das vor allem zwischen dem rom-treuen Großwardeiner Bischof Georg Martinuzzi (1482–1551) und dem evangelisch gesinnten Kaschauer Prädikanten Stephan Szántai unter Vorsitz des bereits erwähnten Königs Johann Zápolya 1538 durchgeführt wurde, beeinflusste dieser selbst an entscheidendem Punkt durch den Verweis auf die orthodoxe kirchliche Praxis:

»Hierauf habe der König [scil. Johannes] an ihn [scil. den Weißenburger Bischof Johann Statilius] die Frage gestellt, ob er die griechische Kirche als christliche Kirche anerkenne. Als der Bischof diese Frage bejahte, habe der König weiter erklärt: in der griechischen Kirche habe es jedoch nie eine Messe gegeben und gebe auch heute keine. Auch werde das Abendmahl in der griechischen Kirche allen Christen in beiderlei Gestalt gereicht. ›Warum dürfen wir nicht auch in beiderlei Gestalt das Abendmahl empfangen?‹ Als die Bischöfe hierauf verstummten, sei er fortgefahren, er nähme deshalb nicht [sic! hier ist ›noch nicht‹ zu lesen<sup>9</sup>] für Szántai Partei.«<sup>10</sup>

Mit dem Verweis auf die andersgeartete Theorie und Praxis der Ostkirchen unterstützte derselbe König in dieser Disputation die protestantische Abendmahlspraxis, der zuvor bei dem Athos-Protos Gavriilo ein Urteil in Religionsfragen eingeholt hatte. Der Hermannstädter Chronist Andreas Raser/Scherer stellte dementsprechend fest, dass Johann bei dem Religionsgespräch »dogmatibus Lutheri annuit« habe.<sup>11</sup> Auch dadurch entstand eine Weichenstellung zugunsten der Einführung der Reformation in Siebenbürgen.

<sup>9</sup> Vgl. G. Szekély, Gesellschaft, Kultur und Nationalität in der lutherischen Reformation in Ungarn. In: 450 Jahre Reformation. Herausgegeben von Leó Stern und Max Steinmetz, Berlin 1967, 212.

<sup>10</sup> K. Reinert, Die Gründung der evangelischen Kirche in Siebenbürgen, *Studia Transylvanica*, Bd. 5, Köln 1979, 41, unter Rückbezug auf das *Album Oltardianum*. Vgl. zu dessen Textgrundlage auch K. Fabritius, Das Religionsgespräch zu Schäßburg im Jahre 1538 und des Weißenburger Propstes, nachherigen Graner Erzbischofs Anton Verantius Briefe an Siebenbürger Sachsen, in: *Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde X* (1872), 248.

<sup>11</sup> Zitiert bei K. Fabritius, *Das Religionsgespräch*, 239.

## *Ein Anstoß zur Kronstädter Reformation durch die orthodoxen Rumänen*

In Siebenbürgen wurde im 16. Jahrhundert der Verweis auf die orthodoxe Religiosität sogar auch direkt zur Konstruktion einer neuen, reformatorischen Ausrichtung unter den Siebenbürger Sachsen genutzt. Als Beispiel dafür sollen zwei Texte des Kronstädter Reformators Johannes Honterus dienen.

Grundsätzlich ist bemerkenswert, dass Honterus schon vor der Einführung der Reformation in durch die Osmanen verwüsteten orthodoxen Klöstern nach griechischen Handschriften von Kirchenvätern suchte und diese auch veröffentlichte.<sup>12</sup> Dementsprechend ist vermutet worden, dass u. a. durch eine Edition von Nilus- und Thalassius-Sprüchen in der Kronstädter Honterus-Druckerei 1540 das Bemühen Honters um eine Kirchenreform bereits zum Ausdruck kam.<sup>13</sup> Schon das Sammeln von Texten griechischer Kirchenväter kann als ein Indiz für den Plan gelten, die reformatorische Position auch durch die ostkirchliche Tradition zu untermauern.

Ein eindeutiger und beachtenswerter Hinweis auf die orthodoxen Nachbarn findet sich in Johannes Honterus' (1498–1549) Reformationsbüchlein von 1542. Zwar legt dieses kein unmittelbares Zeugnis von den Orthodoxen in Siebenbürgen selber ab, sondern von denjenigen, die »jenseits der Berge« wohnten und Kronstadt regelmäßig besuchten. Dennoch zeugt das Reformationsbüchlein von der spezifischen Wahrnehmung der Orthodoxen in Siebenbürgen im Umfeld der Reformation. Die Anfragen der orientalischen Christenheit an die religiöse Praxis in Kronstadt werden nämlich von Honterus als einer der Anlässe zur Durchführung der Reformation in Siebenbürgen benannt. Die über die Berge kommenden Griechen, Bulgaren, Moldauer und Walachen und auch andere den orientalischen Kirchen angehörenden Völker hätten »an der Menge der Altäre

<sup>12</sup> Vgl. schon Christian Schesaeus, *Oratio describens historiam vitae praecipuam clarissimi viri Leonharti Stockellii, Wittenbergae MDLXIII*, in: Christian Schesaeus, *Opera quae supersunt omnia*, ed. Franciscus Csonka, Budapest 1979, 348, der vom Sammeln von Büchern selbst im verwüsteten Griechenland spricht. Vornehmlich dürfte Honter aber in der Walachei nach Handschriften gesucht haben.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu H. Pitters, *Patristische Dichtung in den Veröffentlichungen des Johannes Honterus*, in: C. Klein, *Bewahrung und Erneuerung: Festschrift für Bischof D. Albert Klein*, Beihefte Kirchliche Blätter 2, Sibiu 1980; sowie H. Pitters, *Honterus als Herausgeber der Sinnsprüche des Thalassius. Beobachtungen zur Theologie des siebenbürgisch-sächsischen Reformators*. Festschrift für Prof. Dr. Hermann Binder zu seinem 70. Geburtstag. Beihefte Kirchliche Blätter 3, Sibiu 1981.

und Bilder und auch an manchen unnützen Ceremonien starken Anstoß genommen«. <sup>14</sup> Wegen der orthodoxen Anfragen hätte man mehrere schlechte Gewohnheiten aufgegeben, um zu verhindern, dass »Einfältige« von der Wahrheit abgezogen würden. Auch sollte vermieden werden, dass der christliche Glauben unter den Sachsen bei denen in schlechten Ruf gerate, die sich reinerer Gebräuche rühmen.

Bemerkenswert an Honterus' Argumentation ist zweierlei. Zum einen fällt auf, dass er eine Selbstbesinnung auf die eigene religiöse Identität der Sachsen durch den Kontakt, ja sogar durch die hartnäckigen Streitreden der orthodoxen Nachbarn angestoßen sieht. Die Wahrnehmung des Fremden, die Begegnung mit dem anderen initiierte in Siebenbürgen somit auch die Konstruktion des Selbst.

Andererseits scheint Honterus das Gegenüber wiederum einer gewissen Konstruktion ausgesetzt zu haben. Denn es ist sehr wohl verständlich, dass die orthodoxen Nachbarn Anstoß an der Vielfalt der Altäre in den Kronstädter Kirchen genommen haben. Tatsächlich existiert in orthodoxen Kirchen in der Regel nur ein Altar. Kaum nachzuvollziehen ist hingegen die Behauptung des Reformators, die orientalischen Christen hätten die Vielzahl der Bilder bei den Sachsen abgelehnt. Ludwig Binder hat diese Aussage so erklärt, dass die Orthodoxen nicht die Vielzahl der Bilder generell, sondern nur diejenigen der Standbilder und der Reliquienbehälter abgelehnt hätten. <sup>15</sup> Zutreffender dürfte wohl die Interpretation von Erich Roth sein, der in der Argumentation des Honterus einen Vorwand zur Unterstützung der eigenen Position zu den Bildern sah. <sup>16</sup> Es drängt sich der Eindruck auf, dass sich Honterus zur Re-Konstruktion eigener religiöser Praxis der Konstruktion einer orthodoxen Religiosität bedient hat. Demnach hat der Siebenbürger Reformator das Bild des anderen, d. h. in diesem Fall der orthodoxen Nachbarn, zumindest ein Stück weit für seine reformatorischen Intentionen bewusst verzeichnet.

In vergleichbarer Weise instrumentalisierte Honterus in einem wahrscheinlich an Sebastian Münster (1488–1552) gerichteten, um 1547 verfassten Brief erneut die orthodoxen Nachbarn für seine reformatorischen Intentionen. Dabei macht er deutlich, dass sich durch das Fehlen guter Prediger in der »bulgarischen«, d. h. in diesem Fall walachischen orthodo-

<sup>14</sup> J. Honterus, Reformationsbüchlein von 1542, zitiert nach der dt. Übersetzung J. Groß (Hrsg.), Honterus-Schriften. Kronstadt 1927 (= Beiheft zum 8. Band der OGK), 12.

<sup>15</sup> L. Binder, Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. Köln/Wien 1976 (= SArch 11), 109.

<sup>16</sup> E. Roth, Die Reformation in Siebenbürgen. Ihr Verhältnis zu Wittenberg und der Schweiz. I. Teil: Der Durchbruch. Köln/Graz 1962 (= SArch 2), 151.

zen Kirche in der Kronstädter Schei Missbräuche eingeschlichen hätten. So würden diese zwar dieselbe Taufe und dasselbe Abendmahl wie die Sachsen feiern,<sup>17</sup> aber aufgrund mangelnder Predigt die Sakramente durch einige Missbräuche verfremdet haben.<sup>18</sup> Mit einem solchen Bild des anderen illustriert Honterus, dass für eine korrekte Frömmigkeitspraxis seinem Ideal nach gute Prediger vonnöten sind, reformatorisches Ideal einer von Predigt geprägten Gottesdienstpraxis also anzustreben sei. Das Bild des anderen diene also auch in diesem Fall der Konstruktion eigener evangelischer Identität.

### *Evangelische Missionsversuche im orthodoxen Umfeld*

Die evangelischen Christen in Siebenbürgen haben keineswegs nur Impulse aus dem ostkirchlichen Umfeld zur Entwicklung reformatorischen Denkens rezipiert. Vielmehr haben sie auch in dieses hineinzuwirken versucht. Hintergrund solchen Handelns war der Grundgedanke, dass die *salus publica* immer eng mit der richtigen Religionsausübung verbunden war. Wie schon in dem Zitat Luthers aus *Von den Konzilien und Kirchen* beobachtet, ging man im Reformationszeitalter – unter Rückgriff auch auf byzantinische Historiker – davon aus, dass die osmanische Eroberung Folge einer unzulänglichen religiösen Praxis sei.

Bereits ein Jahr nach dem Erscheinen der ersten reformatorischen Schriften in Kronstadt wurde 1543 wohl auch deswegen in Hermannstadt ein Versuch unternommen, die reformatorische Lehre rumänischen Orthodoxen nahezubringen. Es ist nicht auszuschließen, dass Melanchthon, der die Aktivitäten in Hermannstadt von Wittenberg aus verfolgte, selbst die Drucklegung eines Katechismus für rumänische orthodoxe Leser in Hermannstadt unterstützt hat.<sup>19</sup> Wenn auch von eingeschränkten Erfolgen die Rede sein kann,<sup>20</sup> so kann man dennoch insgesamt nicht von einer

<sup>17</sup> Überhaupt betont Honterus in dem Brief, dass die Ruthenen, Russen, Bulgaren, Walachen und Geten (sic) u. a. denselben christlichen Glauben wie die westlichen Kirchen bekennen würden und nur durch eine andere Sprache und andere Bräuche unterschieden seien.

<sup>18</sup> Vgl. den Brief von Honterus an Sebastian Münster bei G. D. Teutsch, Ein Schreiben von Honterus – angeblich – an Sebastian Münster: KVSL 6 (1883), 61–67, hier 64–67.

<sup>19</sup> So S. Jakó, Die Hermannstädter Druckerei im 16. Jahrhundert und ihre Bedeutung für die rumänische Kulturgeschichte, Forschungen zur Volks- und Landeskunde 9/1, Bukarest 1966, 44.

<sup>20</sup> Vgl. BRV I 22: »Et multi ex Sacerdotibus amplectuntur eum libellum, tamquam sacrosanctum; multi autem prorsus contemnunt.«



großen Rezeption des im Auftrag der Stadt durch Philippus Pictor gedruckten rumänischen Katechismus von 1544 sprechen.<sup>21</sup> Dabei hat es sich um die Übersetzung eines dem Kleinen Katechismus Luthers nahestehenden Textes ins Rumänische unter Verwendung kyrillischer Lettern gehandelt.<sup>22</sup> Interessant ist die Beurteilung der orthodoxen Rumänen durch den Bistritzer Priester Albert Wurmloch in diesem Zusammenhang. Sie sind von den Sachsen durch ihre Gewohnheiten, ihre Sprache und ihre Religion verschieden. Obwohl sie Christus bekennen, haben sie sich der römischen Kirche niemals untergeordnet – eine Beobachtung, die wir bereits auch bei Luther kennengelernt haben. In den Zeremonien – so fährt Wurmloch fort – sind sie sogar vollkommen verschieden von den Sachsen. Sie haben die Ganztaufe,<sup>23</sup> reichen bei der Eucharistie gesäuertes Brot und auch Wein, lesen die Evangelientexte und die Briefe des Apostels Paulus in der raizischen Sprache (= serbisch, hier kirchenslawisch), die die Laien nur mit Hilfe der Auslegung durch die Priester verstehen. Solche Aussagen dürfte der Bistritzer Priester auch im Blick auf die eigene protestantische Identität gemacht haben – die Differenzerfahrung stärkte wohl das eigene Profil.

Leider ist der Hermannstädter Katechismus nicht erhalten, so dass kaum Aussagen über seinen Inhalt gemacht werden können.<sup>24</sup> Zumindest ist in diesem Werk der erste Druck in rumänischer Sprache zu sehen und

<sup>21</sup> Vgl. zum Hermannstädter Katechismus von 1544 und den übrigen dort unter Philippus veranstalteten rumänischen Drucken u. a. D. Deletant, A Survey of Rumanian Presses and Presses and Printing in the Sixteenth Century, in: The Slavonic and East European Revue 53, 1975, 163; S. Jakó, Die Hermannstädter Druckerei, 44f.; H. Pitters, Orthodox – Lutherische Begegnung in Rumänien, Göttingen 1977, 181; L. Binder, Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts, Wien 1975, 111–115.

<sup>22</sup> Vgl. den Brief aus dem Jahr 1546 von dem Bistritzer Priester Albert Wurmloch an seinen Freund Johannes Heß, zitiert in BRV I 22.

<sup>23</sup> Das »baptisant e flumine« im Brief Wurmlochs ist nicht eindeutig zu übersetzen. Wahrscheinlich ist an eine Ganztaufe, möglicherweise sogar im Fluss, gedacht. Honter weiß in seinem Brief an Münster nur von einer Taufe der Orthodoxen eb. In gewohnter Form zu berichten vgl. u. a. D. Plajer, Der reformatorische Auftrag und seine Grenzen. Zu den Anfängen lutherisch-orthodoxer Beziehungen in Siebenbürgen im 16. Jahrhundert, in: Gefördert und gesegnet. Die Kirche der Siebenbürger Sachsen und ihr lutherisches Erbe. Festschrift, Hermannstadt 1983, 237.

<sup>24</sup> Die Textvorlage der Übersetzung ist umstritten. D. Plajer, Auftrag, 244, geht von einer selbständigen Schrift aus, die auf die konkreten Fragen der in der Hermannstädter Umgebung wohnenden Rumänen zur reformatorischen Umgestaltung in Hermannstadt eingehen sollte. Da der Text verlorengegangen ist, sind derartige Spekulationen freilich müßig.

insofern ein Verdienst der Siebenbürger Reformatoren.<sup>25</sup> Wenn es nämlich auch nicht zur unmittelbaren Rezeption reformatorischer Ideen in den orthodoxen Kreisen Siebenbürgens kam, so haben die Begegnungen doch zumindest für einen kulturellen und auch konfessionskulturellen Fortschritt unter den Rumänen gesorgt. Das lässt sich insbesondere auch im Blick auf den folgenden weiteren Missionsversuch beobachten.

Ein in der Forschung kontrovers diskutierter<sup>26</sup> Fall von Mission stellen die Katechisierungsmaßnahmen unter den Kronstädter Rumänen durch den Stadtrichter Johannes Benckner vom März 1559 dar. Mit Hilfe von rumänischen Übersetzungen, die der orthodoxe Drucker Coresi<sup>27</sup> herausbrachte, besonders des Katechismus<sup>28</sup>, versuchte er protestantische Einflüsse auf die orthodoxe Stadtbevölkerung zu fördern und die »Kirche der Walachen« zu reformieren.<sup>29</sup> Der Katechismus bildete nunmehr den Lernstoff auch für orthodoxe Christen, freilich nur kurzzeitig und ohne großen »Erfolg« im Blick auf Konversionen.<sup>30</sup> Dennoch liegen hier erstmals Belege

<sup>25</sup> Vgl. E. C. Suttner, Der Wiederhall der Reformation und Gegenreformation bei den Rumänen Siebenbürgens, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 35/36, Würzburg 1974, 212. M. F. Hasan, Antroponimia clerului din registrul de dijme pontificale pe sase ani [1332–1337] cu referire la Transilvania [Anthroponymy of the clergy from the pontifical teind book over six years, [1332–1337] referring to Transylvania], in: Acta Musei Napocensis vol. 47, 2 (2010), 76, behauptet hingegen, dass die rumänische Kyrilliza schon seit vielen Jahrzehnten gebräuchlich gewesen und von daher durch Pictor nicht neu eingeführt worden sei. Leider kann ich seine Thesen hier nicht ausführlich behandeln, sondern nur darauf hinweisen, dass eindeutige Belege nicht angeführt werden.

<sup>26</sup> M. E. Ist Plajer, Auftrag, 246, zu zurückhaltend, wenn er die Kontaktaufnahme der Lutheraner mit den Orthodoxen lediglich als den Versuch, die durch die Reformation »vorgenommenen Umgestaltungen zu begründen und der Beurteilung aufgrund der Heiligen Schrift durch Angehörige der Nachbarkirche zugänglich zu machen« interpretiert. Vgl. ähnlich Pitters, Begegnung, 181.

<sup>27</sup> Coresis Rolle im Blick auf seinen Umgang mit dem Protestantismus wird äußerst unterschiedlich gewertet. Häufig werden weniger die protestantisch geprägten Veröffentlichungen seiner Presse hervorgehoben als seine Editionen orthodoxer Texte. So kann z. B. G. A. Maloney in seiner häufig ungenauen A History of Orthodox Theology Since 1453, Nordland 1976, 274, resümieren: »Coresi undertook the pioneering task of providing the Orthodox faithful with published works that reflected more the Orthodox tradition.« Zu Coresis Editionen vgl. D. Deletant, 165–168.

<sup>28</sup> Vgl. hierzu L. Binder, Toleranz, 112.

<sup>29</sup> Vgl. die Chronik von Simon Massa, QGK IV/1 80: »1559 die 12. Martii Johannes Bencknerus, iudex Coronensis, cum reliquis senatoribus reformavit Valachorum ecclesiam et praecepta catecheseos discenda illis proposuit.«

<sup>30</sup> Der bei Coresi gedruckte Katechismus scheint stärkere Verbreitung gefunden zu haben, wurde dabei freilich nicht als reformatorischer Text rezipiert vgl. L. Binder, Toleranz, 113.

dafür vor, dass ein Katechismus nun auch in orthodoxem Umfeld verwendet wurde. Das reformatorische Gegenüber sorgte somit für neue Formen des religiösen Unterrichts im orthodoxen Umfeld. Auch andere Drucke aus der Offizin Coresis sorgten nun in neuer Weise für die Stärkung der orthodoxen Konfessionskultur und der rumänischen Sprache. Ohne die Maßnahmen der Kronstädter Evangelischen wäre es zu der publizistischen Tätigkeit Coresis nicht gekommen. Von Gewaltausübung zum Seelenheil bzw. Konversionszwang kann man indes weder beim Hermannstädter noch beim Kronstädter Magistrat sprechen – Mission ist hauptsächlich in Form der Verbreitung von Schriften und durch Predigten belegt.<sup>31</sup>

Neben der »Schriftenmission« hat es nämlich in der unmittelbaren Umgebung Kronstadts wohl auch einen Versuch gegeben, orthodoxe Christen durch die Verkündigung der evangelischen Botschaft unmittelbar zu erreichen: Im Alt- und Burzenland ist ein reformatorisch gesinnter Prediger namens Johannes Nireus belegt, der in den orthodoxen Kirchen rumänischer Dörfer gepredigt zu haben scheint.<sup>32</sup>

Auch die Predigten scheinen nicht zu Erfolg geführt zu haben. Es ist faktisch in Siebenbürgen »kein einziger Fall im 16. Jahrhundert bekannt geworden, wo es zu einem Übertritt von der orthodoxen zur evangelischen Kirche gekommen wäre«. <sup>33</sup> Wenn es also auch keine nachweislichen Konversionen Orthodoxer im Reformationszeitalter gegeben hat, so haben reformatorische Gedanken und Praktiken orthodoxe Christen dennoch nachhaltig beeinflusst. Georges Florovskij prägte im 20. Jahrhundert für diese Form der Beeinflussung orthodoxer Theologie den sehr problematischen Begriff der Pseudomorphosis.

Beeinflussung durch die jeweils andere Konfessionskultur ist keineswegs nur in theologischen Schriften, sondern auch im Bildprogramm der jeweils anderen Tradition zu beobachten. Dies lässt sich u. a. an den Apokalypse-Zyklen in den Athosklöstern Docheiareiou und Dionysiou noch heute belegen: Die byzantinisch wirkenden Fresken aus dem 16. Jahrhundert orientieren sich unbestreitbar an Vorlagen von Lucas Cranach und Hans Holbein aus Luthers sogenannter Septemberbibel von 1522/23. Selbst in der »Arche der Orthodoxie« lässt sich also bis heute eine konstruktive Rezeption reformatorisch geprägter Kunst und somit auch evangelischer Konfessionskultur aufgrund der Begegnungen im 16. Jahrhundert beobachten.

<sup>31</sup> Vgl. D. Plajer, Auftrag, 245, und E. C. Suttner, Widerhall, 212.

<sup>32</sup> Vgl. K. Zach, Orthodoxe Kirche und rumänisches Volksbewußtsein im 15. bis 18. Jahrhundert, Wiesbaden 1977, 163.

<sup>33</sup> D. Plajer, Auftrag, 242.

## *Durch Begegnung geprägte Theologie – Valentin Wagners *Katichisis* von 1550*

Die Bezugnahme auf die Orthodoxie führte im Reformationszeitalter nicht nur zur Stärkung der eigenen Position oder gar zu Einflüssen auf die Konfessionskultur des Gegenübers. Vielmehr lässt sich – zumindest in Ansätzen – auch in evangelisch-theologischen Texten durch den ostkirchlichen Fokus eine veränderte Form der Argumentation wahrnehmen. Dafür steht u. a. wiederum ein Text aus Siebenbürgen, nämlich ein Katechismus des siebenbürgischen Reformators und Schulmanns Valentin Wagner.

Valentin Wagners *Katichisis* von 1550 wandte sich explizit an zwei Adressatengruppen, an die Schüler des Kronstädter Gymnasiums und an »Griechen«, also orthodoxe Christen. Es ist dementsprechend zu vermuten, dass sich Wagner u. a. durch den Rekurs auf Kirchenväter in seinem Text auch auf die zweite Adressatengruppe hin ausgerichtet hat. Dagegen spricht allerdings, dass Wagner in seinem 205 Druckseiten umfassenden griechischen Katechismus Zitate von Kirchenvätern nicht als solche gekennzeichnet hat. Nur gelegentlich verwies er darauf, dass dieser oder jener Spruch bereits von »irgendeinem alten Weisen« formuliert worden sei. Lediglich Basileios von Kaisareia nennt Wagner einmal als Zeugen für die Trinitätslehre mit Namen (WK 101). Als Grund für seine Zurückhaltung hinsichtlich der Namensnennungen gibt Wagner in seinem Vorwort allerdings an, dass er Christus nicht die Ehre rauben wollte, indem er auf seine eigene Gelehrsamkeit hinweist.<sup>34</sup> Diese Praxis macht es freilich dem heutigen Leser schwer, die einzelnen Zitate zu identifizieren.

Neben den 707 Bezügen auf die Bibel lassen sich dennoch 276 Rückgriffe auf antike und spätantike Literatur in Wagners Text feststellen. Davon entfallen allerdings nur 47 Bezüge auf die Kirchenväter. Schon bei der ersten Lektüre des Textes, insbesondere der Dialoge, die das Apostolikum auslegen, wird die Prägung durch kirchenväterliches Gedankengut dennoch deutlich. Dabei basiert Wagner vor allem auf drei Quellen: den Werken Basileios' des Großen, des Epiphanius von Salamis und auf dem *Symbolum quicumque*. Auch aus den Schriften des Ps-Neilos lässt sich ein Zitat belegen. Daneben finden sich Anspielungen bzw. Begriffsübernahmen aus Johannes Chrysostomos und Johannes von Damaskus. Die Werke von Basileios und Epiphanius scheint Wagner z. T. intensiv gelesen zu haben.

<sup>34</sup> Vgl. VW zu WK: »Caeterum nomina authorum, quorum sententiis atque testimoniis usus sum, prudens praeterii. Nolo quenquam fraudatum esse suo honore. Non metimet hic alleno (ut cornucula illa Aesopica) ornatu uestiui, neque ostento, Sed Christum meum, cuius sunt omnia, celebros.«

Die deutliche Wertschätzung dieser beiden Autoren verwundert allerdings auch im humanistisch-reformatorischen Kontext nicht. Ihre Zitierung ist keineswegs nur auf dem Hintergrund ostkirchlich-orthodoxer Adressaten der *Katichisis* zu beurteilen, sondern auch durch Wagners Wittenberger humanistisch-reformatorischen Bildungskontext verständlich. Dennoch dürfte das eine oder andere Zitat bewusst benutzt worden sein, um bei orthodoxen Rezipienten leichter Eingang zu finden. In jedem Fall ist die reformatorische Theologie Wagners durch das Bewusstsein um die Autorität der Kirchenväter eigenständig geprägt worden. Ähnliches lässt sich auch bei Melancthon und letztlich dem Briefwechsel zwischen Tübingen und Konstantinopel beobachten, auf den ich nun noch kurz eingehen möchte.

### *Die Diskussion über die Kirchenväter im Briefwechsel zwischen Tübingen und Konstantinopel*

Der Briefwechsel zwischen Tübingen und Konstantinopel stand und fiel im Wesentlichen auch mit der Diskussion über die Bedeutung der Kirchenväter und somit über die Rezeption kirchlicher Tradition. Die Tübinger Theologen versuchten dem orthodoxen Gegenüber immer wieder deutlich zu machen, dass sie sich der Tradition der Väter, so sie der Bibel nicht widersprechen, durchaus im Sinne der *norma normata* verpflichtet wissen. Jeremias II. stellte den Reformatoren Vätertheologie meist eher summarisch und als unhinterfragbare Tradition gegenüber. Die Bedeutung derselben ist dementsprechend im Briefwechsel diskutiert worden. Noch viel ausführlicher als im Diskurs mit den Altgläubigen sahen sich die Reformatoren hier der Anfrage ausgesetzt, ob sie sich mit ihrer Theologie von der altkirchlichen Tradition entfernt hätten und somit Neuerer seien. Wenn sie auch den Patriarchen nicht davon überzeugen konnten, dass auch sie »alle Neuerungen verwerfen«, so haben Begegnungen wie der Briefwechsel doch dazu genötigt, die reformatorische Theologie auch aufseiten der Reformatoren stärker zu reflektieren. Die kritischen Anfragen aus Konstantinopel nötigten die Tübinger Theologen somit, sich als eine neu entstehende Konfession klar und deutlich in der kirchlichen Tradition zu verorten.

## *Fazit*

Noch heute sehe ich eine besondere Bedeutung des evangelisch-orthodoxen Diskurses in solcher Nötigung, sich gegenüber dem anderen und auch gegenüber sich selbst klar zu positionieren. Protestanten verpflichtet der Dialog, deutlich zu machen, wie sie trotz ihrer Aufgeschlossenheit für eine moderne Welt und der Einsicht in die historische Relativität kirchlicher Tradition dem einen Urgrund des Glaubens verbunden bleiben. Orthodoxe Christen hingegen können durch die Begegnung und den Dialog deutlicher formulieren, inwiefern sie sich ohne Traditions- bzw. Substanzverlust als eine Glaubensgemeinschaft in und für die moderne Welt verstehen. Dabei können sie heute weniger in publizistischer oder künstlerischer Weise Anregungen aus dem Protestantismus beziehen als vielmehr in Bereichen wie der Diakonie oder der Bekämpfung sozialer Not. Durch den Dialog entstand und entsteht auch heute noch eine Art von Beziehungsnetz, das nicht nur die beteiligten Kirchen in konstruktiver Weise miteinander verbindet, sondern vielmehr auch der ureigensten Aufgabe der Jüngerinnen und Jünger Christi dient, Menschenfischer für das Evangelium zu sein.