



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Reformation und Orthodoxie“.

Martin Luther und die Orthodoxe Kirche

Verfasserin

Katharina Demmelbauer

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im Jänner 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 312

Studienrichtung lt. Studienblatt: Geschichte

Betreuerin / Betreuer: a.o. Univ. Prof. Mag. Dr.
Christoph Augustynowicz

Inhaltsverzeichnis:

Verwendete Abkürzungen	3
Vorwort und Danksagung	4
Einleitung	6
I. Die orthodoxe Kirche	23
1. Was versteht man unter Orthodoxie?	23
2. Historischer Abriss	23
2.1 Allgemeines	23
2.2 Die byzantinische Reichskirche	24
2.3 Der Untergang des Reiches und die Entwicklung der griechischen Kirche unter protestantischen Einflüssen	27
2.4 Mission und Verbreitung der Orthodoxen Kirche in Südost- und Osteuropa	28
3. Organisation und Struktur	29
3.1 Allgemeines	29
3.2 Dogma und Tradition	30
3.3 Kirche und Staat	33
3.4 Hierarchie	34
3.5 Das Mönchtum	35
3.6 Die heiligen Sakramente	36
4. Glaube und Spiritualität in Orthodoxie und Reformation	37
4.1 Allgemeines	37
4.2 Frömmigkeit und Volksglaube	39
4.3 Liturgie	41
4.4 Die Erlösungslehre / Soteriologie	43
4.5 Anthropologie	44
4.6 Christologie	45
4.7 Ekklesiologie	45
4.8 Eschatologie	46
5. Die Osmanenherrschaft und das Bild der Orthodoxen Kirche am Vorabend der Reformation	47
5.1 Die griechische Kirche	47
5.2 Die Entwicklung im Moskauer Reich	48
5.2.1 Filofejs Theorie vom Dritten Rom	49
5.2.2 Die Bedeutung dieser Theorie für das Moskauer Reich	51
6. Zeitgenössische Beschreibungen der russisch-orthodoxen Kirche	51
II. Martin Luther und die Reformation	54
1. Reich, Kirche und Gesellschaft am Vorabend der Reformation	54
1.1 Anbahnende Veränderungen der geistigen und materiellen Struktur	54
1.2 Das Reich	54
1.3 Kirche und Klerus	56
1.4 Die Gesellschaft der frühen Neuzeit	58
2. Luther und die Anfänge der Reformation	60
3. Die neue Glaubenslehre und ihre soziale Bedeutung	64
4. Was versteht man unter Luthertum?	66
III. Martin Luther und die Orthodoxe Kirche	68

1. Einleitende Vorbemerkungen	68
2. Luthers Kenntnis über die zeitgenössische Orthodoxe Kirche	68
3. Luthers frühe Stellungnahmen zur Ostkirche	70
3.1 Die Orthodoxe Kirche als Argumentation im Parteienstreit der Westkirchen	70
3.2 Die Leipziger Disputation (4. bis 14. Juli 1519)	70
3.3 Die Streitschrift gegen den Romanisten Emser zu Leipzig (1520)	73
4. Luthers spätere Auffassung über die Orthodoxe Kirche	76
4.1 „Von den Conciliis und Kirchen“ (1539)	77
4.2 Luthers Stellungnahmen zur Tradition der alten Kirche	83
5. Aspekte der Lutherischen Glaubenslehre im Bezug auf die Ostkirche	85
5.1 Das Fegefeuer	85
5.2 Der Laienkelch	86
5.3 Die liturgische Sprache	86
5.4 Die Priesterehe	87
6. Hatte Luther persönliche Kontakte zu orthodoxen Christen?	88
IV. Begegnungen und Auseinandersetzungen	90
1. Die unterschiedlichen Ebenen der Begegnungen	90
2. Die Kenntnis der Ostkirche zu Beginn der Reformation	91
2.1 Johannes Fabri (Johann Faber)	91
2.2 Paolo Giovio	91
2.3 Sigmund von Herberstein	92
2.4 Alexander Bessicanus	92
3. Philipp Melanchthon	93
3.1 Melanchthons Verhältnis zur Orthodoxen Kirche	93
3.2 Antonios Eparchos	94
3.3 Jakobus Heraklides Despota	96
3.4 Der Serbe Demetrios Mysos	100
4. Primus Truber	102
5. David Chytraeus	106
6. Stephan Gerlach	109
7. Salomon Schweigger	112
8. Weitere Theologische Schriften im Zentrum protestantisch-orthodoxer Debatten	115
8.1 Das Wissen orthodoxer Geistlicher um die neue Glaubensbewegung	117
8.2 Die Tübinger Theologen Martin Crusius und Jakob Andräe im Briefwechsel mit Patriarch Jeremias II.	118
8.3 Theologische Auseinandersetzungen	120
9. Begegnungen mit dem Moskauer Reich	126
9.1 Livland - Ausgangspunkt der konfessionellen Begegnungen	126
9.2 Ivan IV. über die Lutheraner	131
Zusammenfassung und Schlussbemerkungen	136
Bibliographie	140
Gedruckte Quellen	140
Zeitschriften und Periodika	140
Nachschlag- und Kartenwerke, Kataloge	141
Internet	141
Literatur	141

Verwendete Abkürzungen

Abs.	= Absatz
Bd., Bde.	= Band, Bände
CA	= Confessio Augustina
Dipl. Arb.	= Diplomarbeit
Diss.	= Dissertation
Ebd.	= Ebenda
fol.	= folio
griech.	= griechisch
Hg.	= Herausgeber
hgg.	= herausgegeben
Jg.	= Jahrgang
ND	= Neudruck, Nachdruck
neu-lat.	= neulateinisch
phil.	= philosophische
theol.	= theologische
u.a.m.	= und anderes mehr
Uni	= Universität
Vgl.	= Vergleiche
WA	= Weimarer Ausgabe

Vorwort und Danksagung

Christliche Glaubensbekenntnisse gibt es seit der Entstehung christlicher Kirchen. Welche Beziehungen sie zu den verschiedensten Zeiten miteinander pflegten, ist nicht immer leicht zu erfassen und zu verstehen. Da ich mich nun schon seit längerem mit dem osteuropäischen Raum beschäftige, war es für mich spannend, die Auswirkungen der Reformation in diesem Gebiet zu untersuchen. Die Grundlage dieser Diplomarbeit bildet eine Seminararbeit, die ich im Wintersemester 2007 im Zuge eines Forschungsseminars über die soziale, kulturelle und politische Wirkung der Reformation bei Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Marija Wakounig und O. Univ.-Prof. Dr. Alfred Kohler verfasste. Als ich erkannte, dass es bereits im 16. Jahrhundert zu Kontakten zwischen Protestantismus und Orthodoxie gekommen war, wollte ich meine Forschungen im Zuge einer Diplomarbeit weiterführen.

Herr Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Christoph Augustynowicz erklärte sich in dankenswerter Weise bereit, mich in meinem Forschungsdrang über die Geschichte der Ökumene im 16. Jahrhunderts zu unterstützen und versorgte mich mit zahlreichen Literaturtipps, sowie Vorschlägen zur Themenstraffung und Bearbeitung dieser Thematik. Dafür, dass er mich bei meiner Arbeit betreute, mir stets mit wertvollen Ratschlägen zur Seite stand und auch für seine geduldigen Motivationen die Arbeit endlich zum Abschluss zu bringen, möchte ich mich ganz herzlich bei ihm bedanken.

Weiters schulde ich auch Frau Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Marija Wakounig, die mich bei der Themenfindung unterstützte und mit der ich in mehreren Lehrveranstaltungen das Vergnügen hatte, nicht nur über dieses spannende Thema zu diskutieren, sondern die mich auch mit wertvollen Hinweisen zum Thema und zur Diplomarbeit grundsätzlich versorgte, ein herzliches und aufrichtiges Dankeschön.

Mein Kollege und Freund Mag. Herbert Fürst unterstützte mich während der Zeit des Schreibens mit schreib- und arbeitstechnischen Ratschlägen, seine große Erfahrung und seine Forschungen zur Geschichte der Frühen Neuzeit waren mir auch bei Literaturrecherchen eine wertvolle Hilfe. Herzlichen Dank.

Zuletzt bin ich meiner Familie, meinen Eltern, Geschwistern und Verwandten sowie meinen Freunden und Kollegen, die mich auf vielfältige Weise vor und während meiner Studienjahre großzügig und moralisch unterstützen und motivierten, die Arbeit fertig zu stellen und mir dadurch den nötigen Rückhalt gaben, als ich ihn brauchte, zu Dank verpflichtet. Und natürlich besonders meinem Lebenspartner Dragan Budeš und unserer

gemeinsamen Tochter Elena, die während meiner Beschäftigung mit dieser Diplomarbeit oft auf ein geregeltes und harmonisches Familienleben verzichten mussten.

Einleitung

Reformation und Orthodoxie – die Begegnung Martin Luthers mit der ostkirchlichen Tradition war das Aufeinandertreffen zweier unterschiedlicher theologischer Identitäten und Kulturen. Sowohl der Osten, als auch der Westen des ehemaligen römischen Imperiums durchliefen unterschiedliche Entwicklungen mit dem Ergebnis, dass sich die Lehre und Praxis der Kirchen voneinander differenzierte. Seit dem Schisma von 1054 und den gescheiterten Unionsverhandlungen von Ferrara-Florenz 1439 ging das Wissen über die Orthodoxe Kirche im Abendland zurück. Die Gründe hierfür lagen zum einen darin, dass man einander fortan als schismatisch und daher von geringerem Interesse für sich selbst betrachtete, zum andern aber auch an der Einschränkung der Ost-West-Kommunikation durch die Eroberung von Konstantinopel und Südosteuropas durch die Osmanen. Im 16. Jahrhundert, als die Reformation im Westen einsetzte, waren somit profunde Kenntnisse über die griechische Kirche in der Vorstellungswelt des Abendlandes verloren gegangen und von dem gerade als neue orthodoxe Großmacht erstarken Moskauer Reich wusste man ebenso wenig. Das 16. Jahrhundert war jedoch auch das Zeitalter der Entdeckungen und so ist es nicht verwunderlich, dass unter dem Einfluss des Humanismus versucht wurde, die Lehre und Praxis der Ostkirche wiederzuentdecken. Die Wiederentdeckung der orthodoxen Kirche, sowie die Installation einer Ostkirchenkunde sind jedoch aufs engste mit der Reformation verknüpft. So war es Luther selbst, der sich in seiner Polemik gegen das Papsttum auf die Lehre und Praxis der Orthodoxen Kirche berief. Er veränderte das Bild einer schismatischen, ja häretischen Ostkirche im Abendland dahingehend, dass er sie als authentische Bewahrerin des apostolischen Glaubens präsentierte und intensive Studien zur Kirchengeschichte einleitete. Zwar konnte er seine positive Einstellung im Laufe der Zeit nicht ganz aufrecht erhalten, doch der Effekt einer intensiven Auseinandersetzung mit der Ostkirche blieb bestehen.

Es gilt hier jedoch eine Differenzierung zu treffen, da neben den Begegnungen und Auseinandersetzungen einer eher akademischen, literarischen, politisch-diplomatischen Art zwischen orthodoxen und lutherischen Christen auch noch jene eines täglichen Miteinanders existierte. Somit umfasst die Berührung der Reformation mit der Orthodoxie einen weiten Bereich. Da eine vollständige Darstellung dieser Begegnungen und Auseinandersetzungen (sei es friedlicher, oder feindseliger Natur) jede Beschäftigung und jeden Kontakt des Einzelnen mit einschließen würde, würde dies den

Rahmen einer Diplomarbeit sprengen. So beschränkt sich diese Arbeit auf die Reformatoren des 16. Jahrhunderts, welche sich thematisch am intensivsten mit der Ostkirche auseinandersetzten, wobei ein besonderes Augenmerk auf Luther und seine Mitstreiter und Epigonen gelegt wird. Das tägliche Miteinander wird nur am Rande erwähnt. Der Vollständigkeit halber gilt es jedoch zu erwähnen, dass es sich bei diesen Gebieten um Polen-Litauen, welchem die Gebiete der Kiever Rus' mit Ausnahme von Novgorod und Pskov zugefallen waren, Siebenbürgen, das unter osmanischer Herrschaft stand und aufgrund der religiösen Toleranz zu einer Einwanderungsregion für Protestanten wurde, sowie Livland, dem Grenzgebiet zum Moskauer Reich, handelte. Weiters beschäftigt sich diese Arbeit mit den Begegnungen und Auseinandersetzungen reformierter und orthodoxer Christen auf einer akademisch-literarischen Basis. Selbst die Auseinandersetzungen im Moskauer Reich werden auf ihrer diplomatischen Ebene untersucht. Der Raum wurde jedoch bewusst gewählt, da das Moskauer Reich die einzige orthodoxe Großmacht im 16. Jahrhundert darstellte und sich somit die russisch-orthodoxe Kirche in einer anderen Situation befand als die griechische.

Mit dem Anspruch, „Drittes Rom“ zu sein, trat das Moskauer Reich als mächtige politische Vertretung der Ostkirche in der Vorstellungswelt des Abendlandes auf. Zudem standen führende Reformatoren in Livland, wie Melchior Hoffmann, auf den die Bilderstürme in den orthodoxen Kirchen in Dorpat zurückgehen, im Kontakt mit Martin Luther. Hoffmann stattete Luther sogar einen persönlichen Besuch ab, um sich seine Lehre von ihm als korrekt bestätigen zu lassen. Die im 16. Jahrhundert erschienen Werke über das Moskauer Reich waren auch Quellen für den europäischen Westen, welche erstmals Einblicke in das orthodoxe Geistesleben gewährten.

Die vorliegende Arbeit gliedert sich in vier Hauptkapitel: Beginnend mit einer Einführung in die Kirchengeschichte, in die Organisation und Struktur, sowie in den Glauben und die Spiritualität der Orthodoxen Kirche, soll das erste Kapitel zur Orientierung und zum besseren Verständnis für die später behandelten Begegnungen und Auseinandersetzungen zwischen Protestanten und der Ostkirche dienen. Das erste Kapitel schließt mit einer Darstellung des zeitgenössischen Bildes des Westens auf die griechisch-orthodoxe Kirche ab: Die Osmanenherrschaft als verdiente Strafe für die Abwendung von Rom. Die Osmanenherrschaft wurde jedoch kirchenpolitisch auch in der orthodoxen Kirche des Moskauer Reiches benutzt, um die eigene Vormachtstellung

und Rechtgläubigkeit hervorzuheben und fand ihren Ausdruck in der Theorie des „Dritten Roms“ wieder, worauf näher eingegangen wird.

Das zweite Kapitel beginnt mit der Analyse des politischen, kirchlichen und sozialen Umfeldes, in dem sich reformatorische Ideen entwickeln konnten, ja folgerichtig mussten. Krisenhaften Zustände im Reich, in der Kirche und in der Gesellschaft am Beginn des 16. Jahrhunderts, stellen die Ursachen für das Entstehen von, vor allem religiösen, Reformbewegungen dar. Dieses Grundwissen um die Zustände im Reich soll einem besseren Verständnis der reformatorischen Bewegungen, dem Anliegen Luthers und den Kernthemen seiner Lehren dienen und es soll einen Einblick in die schwierigen Zustände, ja Missstände der römischen Kirche und ihrer klerikalen Protagonisten bieten. Die Vorwürfe an die Papstkirche wegen Prunksucht, Ausschweifungen, Geschäftemacherei und Simonie veranlassten Martin Luther, mit seinen 95 Thesen die Reformation als Antwort auf die allgemeinen Krisen einzuleiten. Zur Reformationszeit gibt es zahlreiche Editionen, das Werk von Heinrich Lutz zur Reformationszeit sei jedoch aufgrund seiner hervorragenden Quellenauswertungen und der prägnanten Darstellung, sowie der Beleuchtung unterschiedlichster Bereiche in diesem Zusammenhang hervorgehoben.¹

Das Hauptkapitel dieser Arbeit, Kapitel III, widmet sich Martin Luthers Auseinandersetzung mit der Orthodoxen Kirche. Seine Kenntnisse über die Ostkirche, sein Verhältnis zu ihr im Wandel der Zeit, sowie Lehren der Ostkirche, die ihm als Anknüpfungspunkte in seiner Polemik gegen Rom dienten, werden hier behandelt. Da Luthers Beschäftigung mit der Ostkirche Folgen für die Geschichte der Ökumene hatte, dient ein weiteres Kapitel IV dem Aufzeigen der Begegnungen und Auseinandersetzungen zwischen lutherischen Reformatoren und Orthodoxen. In diesem letzten Kapitel, werden die wichtigsten theologischen und religionspolitischen Kontakte des 16. Jahrhunderts chronologisch aufgezeigt. Die Darstellung endet mit den Reaktionen Iwans IV. gegenüber den livländischen Protestanten. Auf diese Interaktionen des 16. Jahrhunderts gehen auch die aktuellen ökumenischen Gespräche zurück.

Da es noch keine Gesamtdarstellungen zur evangelisch-orthodoxen Ökumenengeschichte des 16. Jahrhunderts gibt, bietet es sich an, die einzelnen Kapitel und Thematiken nach ihrem jeweiligen Forschungsstand zu untersuchen. Innerhalb

¹ Heinrich Lutz, Reformation und Gegenreformation, München ⁵2002. Vgl. zu diesem Thema auch Peter Blickle, Die Reformation im Reich, Stuttgart ³2000; Peter Blickle (Hg.) Bauer, Reich und Reformation, Stuttgart 1982; Ulinka Rublack, Die Reformation in Europa, Frankfurt a. M. ²2006; Robert W. Scribner, The German Reformation, Basingstoke 1993; Ders., Religion und Kultur in Deutschland 1400-1800, Göttingen 2002.

dieser Themenbereiche erfolgt wiederum eine chronologische Darstellung des Forschungsstandes. Es sei noch angemerkt, dass eine Gesamtdarstellung der evangelisch-orthodoxen Begegnungen ein schwieriges Unterfangen wäre, da die Orte des Geschehens oft weit voneinander entfernt waren, die Begegnungen und Auseinandersetzungen der Reformatoren mit der Orthodoxie oft nur vorübergehender Art waren oder manchmal bloß zufällig zwischen Einzelpersonen ohne einer erkennbaren Absicht stattfanden. Zudem waren diese Verbindungen nicht ausschließlich kirchlicher Natur, sondern oft von politischen, sozialen und kulturellen Faktoren mitbestimmt. Daher kam es bisher noch zu keiner Gesamtdarstellung der Ökumenengeschichte des 16. Jahrhunderts, sondern nur zur Aufarbeitung einzelner Aspekte. Somit ist es erforderlich, die unterschiedlichen Themenbereiche auf ihren Forschungsstand gesondert zu untersuchen.

Was das unterschiedliche theologische Verständnis, sowie die historischen und philosophischen Hintergründe der Ost- und der Westkirche anbelangt, so wurde dies sehr umfangreich von Ernst Benz aufgearbeitet.² Das 1998 erschienene Werk über die *Zugänge zur Orthodoxie* von Reinhard Thöle sollte auf ähnliche Weise die Geschichte, die Lehre und den Aufbau der Orthodoxen Kirche für den protestantischen Westen verständlich machen.³ Dazu gibt Thöle direkte Vergleiche zwischen den christlichen Konfessionen im Ablauf der Gottesdienste, der Sakramente und der Frömmigkeitsformen wieder.

Darstellungen zur orthodoxen Kirchengeschichte, sowie allgemeine Einführungen in Lehre und Wesen der Ostkirche existieren in Fülle und sind nicht Gegenstand dieser Forschungsarbeit, sondern wurden lediglich für Hintergrundinformationen herangezogen.

Das Wissen und das Bild von der Ostkirche im Abendland waren eng an veröffentlichte Studien zu diesem Thema gebunden. Als Informationsquelle aus erster Hand kann und muss man die Reiseberichte aus dieser Zeit betrachten. Da die Kenntnis über die Ostkirchen mit der Reiseliteratur eng verknüpft ist, ist es empfehlenswert, diese beiden Aspekte als ein Thema im Hinblick auf den Forschungsstand zu untersuchen. Was die Quellenanlage betrifft, so ist diese allgemein recht gut. Fast jede veröffentlichte Reisebeschreibung des 16. Jahrhunderts ist bereits in wissenschaftlich publizierter Form zugänglich und ermöglicht eine selbstständige Bearbeitung.

² Ernst Benz, Geist und Leben der Ostkirche, in: Ludolf Müller/Renate Lachmann (Hg.), Forum Slavicum 30, München ³1988.

³ Reinhard Thöle (Hg.), Zugänge zur Orthodoxie, Göttingen ³1998.

Eine der ältesten Darstellungen der Reiseberichte erfasst diese auf sehr knappe und gelungene Weise in ihrem historischen Kontext. Die Autoren und die Entstehungsgeschichte werden kurz vorgestellt und erläutert, und der inhaltliche Themenschwerpunkt wiedergegeben. Es handelt sich dabei um die Übersicht der im Abendland bekanntgewordenen Berichte über das Moskauer Reich von Friedrich von Adelung.⁴ Eine Auswahl unterschiedlicher Vorstellungsbilder von „Deutschen“ und „Moskobiten“ behandeln die zwei Werke *Deutsche und Deutschland aus russischer Sicht* und *Russen und Russland aus deutscher Sicht*,⁵ zwei Sammelbänder, deren Aufsätze historisch nicht über das 17. Jahrhundert hinausreichen. Die Reise von Herberstein ins Moskauer Reich wurde zum Gegenstand vielseitiger Forschungen. In einem Aufsatz aus dem Jahr 2003 widmet sich Xenja von Ertzdorff beispielsweise der Einordnung des Reiseberichtes in weitere zeitgenössische Erscheinungen zu diesem Thema.⁶

Im Hinblick auf das zeitgenössische Bild der griechischen Kirche, findet sich dazu keine eigenständige Abhandlung, sondern ausschließlich Erwähnungen in Zuge einer übergeordneten Fragestellung, so beispielsweise bei Timothy Ware,⁷ Gunnar Hering⁸ und Daniel Benga.⁹

Der Versuch des Moskauer Reiches, sich als „Drittes Rom“ innerhalb und außerhalb der Landesgrenzen in dem politischen Machtgefüge zu präsentieren, wurde schon häufig zum zentralen Gegenstand der Forschung. Eine der ersten, die sich mit diesem Thema befassten war Hildegard Schäder. Sie beschäftigte sich bereits in ihrer Dissertation von 1927 mit der Theorie des dritten Roms und veröffentlichte diese Arbeit in mehreren Auflagen.¹⁰ Ihr kommt schon deshalb besondere Bedeutung zu, weil sie auch am ökumenischen Dialog zwischen der evangelischen Kirche Deutschlands mit der Orthodoxen Kirche beteiligt war.

⁴ Friedrich von Adelung, Kritisch-literärische Übersicht der Reisenden in Russland bis 1700, deren Berichte bekannt sind, Bd. 1, St. Petersburg/Leipzig 1846.

⁵ Dagmar Herrmann (Hg.), *Deutsche und Deutschland aus russischer Sicht*. 11.-17. Jahrhundert, in: *West-Östliche Spiegelungen*, Reihe B, Bd. 1, München 1988; Mechthild Keller (Hg.), *Russen und Rußland aus deutscher Sicht*. 9-17. Jahrhundert, in: *West-Östliche Spiegelungen*, Reihe A, Bd. 1, München 1988.

⁶ Xenja von Ertzdorff/Gerhard Giesemann (Hg.), *Erkundung und Beschreibung der Welt. Zur Poetik der Reise- und Länderberichte*, Amsterdam 2003.

⁷ Timothy Ware, *The orthodox church*, Harmondsworth 1963.

⁸ Gunnar Hering, *Orthodoxie und Protestantismus*, in: Herbert Hunger (Hg.), *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 31/2, Wien 1981, 823-874.

⁹ Daniel Benga, *David Chytraeus (1530-1600) als Erforscher und Wiederentdecker der Ostkirchen. Seine Beziehungen zu orthodoxen Theologen, seine Erforschungen der Ostkirchen und seine ostkirchlichen Kenntnisse*, theol. Diss. Uni. Nürnberg/Erlangen, Erlangen 2001.

¹⁰ Hildegard Schäder, *Moskau, das dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slawischen Welt*, Darmstadt 1957.

Die Beschäftigung von Wilhelm Lettenbauer mit diesem Thema geht nicht über die Forschungen Schäders hinaus.¹¹ Zu neuen Ansätzen kam es durch Manfred Hellmann,¹² Edgar Hösch,¹³ Frank Kämpfer¹⁴ und Peter Nitsche,¹⁵ welche die Theorie des dritten Roms zum Forschungsgegenstand in unterschiedlichen Kontexten machten.

Was die Bedeutung Luthers für die ökumenischen Beziehungen zwischen dem Protestantismus und der orthodoxen Kirche betrifft, so führt bereits George Elias Zachariades in seiner Dissertation über den Briefwechsel des Patriarchen Jeremias II. mit den Tübinger Theologen die Auseinandersetzung mit Johann Eck in der Leipziger Disputation als Ausgangspunkt der protestantischen Erkundung der Ostkirche an.¹⁶ Über ein paar positive Äußerungen Luthers zur Ostkirche in der Leipziger Disputation geht jedoch seine Beschäftigung mit Luther diesbezüglich nicht hinaus. Der erste, der die Auseinandersetzung Luthers mit der Ostkirche näher untersuchte und auf dessen Arbeiten zahlreiche weitere Forschungen dazu basieren, ist, einmal mehr, Ernst Benz.¹⁷ In seinem Werk *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung* widmet er Luther das erste Kapitel und führt Auszüge aus den wichtigsten Schriften, in denen er sich mit der Ostkirche befasst, an. Am ausführlichsten behandelt er die Äußerungen Luthers während der Leipziger Disputation. Angeführt, jedoch sehr stiefmütterlich behandelt wird die *Streitschrift Luthers gegen den Romanisten Emser zu Leipzig*. Auf die lutherische Schrift *Von den Conciliis und Kirchen* geht Benz auch nur dort ein, wo der Rivalitätskampf zwischen der Ost- und der Westkirche dargestellt wurde.

Als Hintergrundinformation für das Interesse der Reformatoren an der Ostkirche, bzw. als thematische Einleitung der Briefkorrespondenz Tübingen-Konstantinopel, findet die

¹¹ Wilhelm Lettenbauer, *Moskau das dritte Rom. Zur Geschichte einer politischen Theorie*, München 1961.

¹² Manfred Hellmann, *Moskau und Byzanz*, in: *Jahrbuch für Geschichte Osteuropas*, Bd. 17, Wiesbaden 1969, 321-344.

¹³ Edgar Hösch, *Byzanz und die Byzanzidee in der russischen Geschichte*, in: *Saeculum*, Bd. 20, Heft 1, München 1969, 6-17.

¹⁴ Frank Kämpfer, *Beobachtungen zu den Sendeschreiben Filofejs*, in: *Jahrbuch für Geschichte Osteuropas*, Bd. 18, Wiesbaden 1970, 1-46.

¹⁵ Peter Nitsche, *Moskau – das dritte Rom?*, in: *Sammelkatalog Russland*, Moskau/Berlin 2004, 101-109.

¹⁶ George Elias Zachariades, *Tübingen und Konstantinopel im 16. Jahrhundert*, phil. Inaugural-Diss. Uni. Tübingen, Göttingen 1941.

¹⁷ Ernst Benz, *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, München 1952; Ernst Benz/Leo A. Zander (Hg.), *Evangelisches und orthodoxes Christentum in Begegnung und Auseinandersetzung*, Hamburg 1952.

lutherische Berufung auf die Orthodoxie auch in der Quellenedition der Briefkorrespondenz eine knappe Erwähnung.¹⁸

Sehr informativ ist der Artikel von Oskar Wagner.¹⁹ Er widmete seine Untersuchungen den wichtigsten Schriften Luthers, in welchen dieser die Ostkirche erwähnt und stellt auch seine Wirkung als Reformator auf den osteuropäischen Raum dar. Dazu gibt er Einblicke in Luthers persönliche Kontaktaufnahme zu Protestanten in Osteuropa.

Der erste Teil des 1966 erschienenen Artikels von Karmiris bearbeitet sehr detailliert die Kenntnis Luthers über die Lehren der Ostkirche und den Zusammenhang seiner Bezugnahmen auf diese in Schriften und Briefen.²⁰

In seiner kurzen Überblicksdarstellung über Begegnungen und Auseinandersetzungen von Reformation und Orthodoxie, erwähnt Wilhelm Kahle 1967 die Beschäftigung Luthers mit der Ostkirche.²¹ Zwar geht er nicht detailliert auf einzelne Schriften ein, hebt jedoch den Umstand hervor, dass Luther die Ostkirche als Teil der Gesamtkristenheit, in der das Papsttum nur eine untergeordnete Rolle spielt, in seiner Schrift *Vom Abendmahl Christi* erwähnt.

Sehr knapp und für eine Bearbeitung unausgiebig ist die Erwähnung Luthers bei Steven Runciman, der die lutherische Annäherung an die Orthodoxie als kurzen Teilbereich der griechisch orthodoxen Kirchengeschichte bearbeitet.²²

Die Erwähnung des Ostkirchenbezugs Martin Luthers in Erich Donnerts *Russland an der Schwelle der Neuzeit*, stellt im Wesentlichen bloß eine kurze Zusammenfassung der Forschungsergebnisse von Ernst Benz dar.²³ Viorel Mehedintu bearbeitet in seinem Werk *Offenbarung und Überlieferung* in einem kurzen Kapitel Martin Luther im Hinblick auf seine Einstellung gegenüber der orthodoxen Tradition.²⁴ Seine Schriften werden nur dort erwähnt, wo sie sich mit der Traditionsfrage beschäftigen. Mehenditus

¹⁸ Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel, in: Dokumente der orthodoxen Kirchen zur ökumenischen Frage, Bd. 2, hgg. vom Außenamt der Evangelischen Kirche, Witten 1959.

¹⁹ Oskar Wagner, Luther – Osteuropa und die griechisch-orthodoxe Kirche, in: Peter Meinhold (Hg.), Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen und Geistesgeschichte Osteuropas, Bd. 4, Heft 1, Berlin 1964, 69-90.

²⁰ Johannes Karmiris, Luther und Melanchthon über die orthodoxe Kirche I, in: Peter Meinhold (Hg.), Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen und Geistesgeschichte Osteuropas, Bd. 6, Berlin 1966, 77-104.

²¹ Wilhelm Kahle, Vorahnung der Ökumene Jerusalem, Konstantinopel, Moskau, in: Oskar Thulin (Hg.), Reformation in Europa, Leipzig 1967, 309-318.

²² Steven Runciman, Das Patriarchat von Konstantinopel. Vom Vorabend der türkischen Eroberung bis zum griechischen Unabhängigkeitskrieg, München 1970.

²³ Erich Donnert, Russland an der Schwelle der Neuzeit. Der Moskauer Staat im 16. Jahrhundert, Berlin 1972.

²⁴ Viorel Mehedintu, Offenbarung und Überlieferung. Neue Möglichkeiten eines Dialogs zwischen der orthodoxen und der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1980.

Forschungen über Luthers Verhältnis zur ostkirchlichen Tradition führte er detaillierter in einem 1983 erschienenen Artikel zu Luther aus.²⁵ Als Nächster beschäftigte sich Gunnar Hering in einem Artikel über Orthodoxie und Protestantismus mit Luther und kam zu einigen neuen Erkenntnissen bezüglich des Wissens Luthers von der zeitgenössischen orthodoxen Kirche, über seine Polemiken gegen den Papst und in der Bedeutung Luthers als prägende Figur eines neuen zeitgenössischen Bildes der Ostkirche.²⁶ Er ist auch der einzige Forscher, der eine persönliche Verbindung Luthers zu einem Orthodoxen aus der Moldau nachweist. Luther erhält in diesem Aufsatz zwar nur eine knapp überblicksmäßige, jedoch durchaus informative Aufmerksamkeit.

Eine relativ umfassende historische und theologische Analyse der Äußerungen Luthers über die Ostkirche im Hinblick auf eine ökumenische Neubegegnung zwischen Protestantismus und Orthodoxie wurde von Johannes Panagopoulos verfasst.²⁷ Er geht jedoch, abgesehen von der Leipziger Disputation, nicht genauer auf die Schriften ein, in denen Luther sich auf die Lehren der Ostkirche bezog. Im Vordergrund steht vielmehr die Schaffung eines historischen Bewusstseins auf orthodoxer Seite, wie die Lehren Luthers einzuordnen und zu verstehen sind.

Der 1984 erschienene Artikel von Hans-Dieter Döpmann bearbeitet Luthers Ostkirchenbezug nur kurz in der Einleitung und beinhaltet keine neuen Forschungserkenntnisse.²⁸ Im Gegensatz zu Hering vertritt Döpmann die Ansicht, dass Luther in keinem persönlichen Kontakt zu Orthodoxen stand. Auch Dorothea Wendebourg behandelt die Auseinandersetzung Luthers mit der Ostkirche in ihrer historischen Einleitung zur Briefkorrespondenz des Patriarchen Jeremias II. mit den Tübinger Theologen, geht jedoch über die Widergabe der relevanten Schriften und Themen, in denen sich Luther der Ostkirche zuwandte, inhaltlich nicht hinaus.²⁹ In ähnlicher Weise wie der Artikel des Johannes Panagopoulos, beschäftigt sich auch der Aufsatz des Damaskinos Papandreou mit den Lehren Luthers aus orthodoxer Sicht und

²⁵ Viorel Mehedintu, Martin Luther und die Ostkirche, in: Ökumenische Rundschau, 32. Jg., Heft 3, Frankfurt/Main 1983, 291-309.

²⁶ Hering, Orthodoxie, 823-874.

²⁷ Johannes Panagopoulos, Die Orthodoxie im Gespräch mit Martin Luther, in: Hans Friedrich Geißer/Gerhard Heintze/Erwin Iserloh/Hans L. Martensen/Gerhard Müller/Johannes Panagopoulos/Otto Herrmann Pesch (Hg.), Weder Ketzer noch Heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog, Regensburg 1982, 175-200.

²⁸ Hans-Dieter Döpmann, Das Verhältnis Luthers und der Lutheraner zu den orthodoxen Kirchen, in: Ernst-Heinz Amberg (Hg.), Theologische Literaturzeitung, Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft, Jg. 109, Heft 5, Leipzig 1984, 321-334.

²⁹ 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, in: Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 37, Göttingen 1986.

versucht die Ursachen für die Zuwendung Luthers zur Ostkirche zu erläutern, sowie Luthers Unvermögen, das Wesen der orthodoxen Kirche zu erfassen, durch seine theologische Prägung zu begründen.³⁰

Erich Donnert gibt in seinem Artikel über die *Begegnung von Luthertum und russischer Orthodoxie im Moskauer Reich* auch Informationen über Luthers Bedeutung als Ausgangspunkt des Interesses der Protestanten an der Ostkirche.³¹ Er fügt jedoch keine neuen Erkenntnisse in diesem Bereich hinzu, sondern wiederholt im Wesentlichen seine Angaben zu Luther aus seinem Werk *Russland an der Schwelle der Neuzeit*.

Auch in der Dissertation von Daniel Benga über Chytraeus wird Luther ein einführendes Kapitel gewidmet, in welchem Benga den Forschungsstand bis dahin auswertet, um Luthers Kenntnisstand über die Orthodoxe Kirche zu untersuchen und sein Verhältnis zur altkirchlichen Tradition zu erfassen.³² Seine Erkenntnisse dienen jedoch bloß einem gewissen Überblick und sind nicht so detailliert ausgeführt wie beispielsweise bei Karmiris, Panagopoulos und Mehedintu.

Ernst Benz widmet sich als erster in mehreren Kapiteln diverser Monographien,³³ sowie in einzelnen Artikeln³⁴ sehr ausführlich der Bedeutung Melanchthons für die protestantischen Beziehungen mit der Ostkirche. Er bearbeitet die Begegnungen und Diskurse Melanchthons mit Orthodoxen wie Antonios Eparchos, Jakobus Heraklides Despota und dem Serben Demetrios Mysos im Hinblick auf ihre Hintergründe, ihren Ablauf, sowie der weiteren Lebensgeschichte dieser Personen, sofern sie für die Ökumenengeschichte bedeutsam waren. Weiters hebt er die Bedeutung Melanchthons als Vermittler zwischen den einzelnen Konfessionen hervor, aufgrund der Erarbeitung

³⁰ Damaskinos Papandreou, Martin Luther aus orthodoxer Sicht, in: Wilhelm Schneemelcher (Hg.), *Orthodoxie und Ökumene. Gesammelte Aufsätze von Damaskinos Papandreou*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1986, 177-190.

³¹ Erich Donnert, *Begegnung von Luthertum und russischer Orthodoxie im Moskauer Reich um die Mitte des 16. Jahrhunderts*, in: Eckhard Hübner/Ekkehard Klug/Jan Kusber (Hg.), *Zwischen Christianisierung und Europäisierung. Beiträge zur Geschichte Osteuropas in Mittelalter und früher Neuzeit*, Festschrift für Peter Nitsche zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1998, 179-200.

³² Benga, Chytraeus.

³³ Benz, *Ostkirche*; Ders., *Die Bedeutung der griechischen Kirche für das Abendland*, in: *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, Nr. 5, Darmstadt 1959; Ders., *Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche*, München² 1971.

³⁴ Ernst Benz, *Wittenberg und Byzanz. Zur Auseinandersetzung der Reformation mit dem Griechentum und der östlich-orthodoxen Kirche, Melanchthon und Antonios Eparchos*, in: *Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen und Geistesgeschichte Osteuropas*, Bd. 4 [1939/40], Berlin 1969, 1-28; eine genaue Betrachtung der einzelnen Beziehungen zu den Orthodoxen nahm er in einer Neuauflage dieses Artikels vor: Ernst Benz, *Wittenberg und Byzanz. Zur Auseinandersetzung der Reformation mit dem Griechentum und der östlich-orthodoxen Kirche, Melanchthon und Jakobus Heraklides Despota*, in: *Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen und Geistesgeschichte Osteuropas*, Bd. 4 [1939/40], Berlin 1969, 97-128; Ders., ebd., 222-261; Ders., *Mélancthon et l'Église orthodoxe*, in: *Irénikon*, Bd. 29, Chevetogne 1956, 165-176.

einer griechischen Version der *Confessio Augustana*³⁵ und schuf somit die Basis für die späteren Forschungen Melanchthons zur Ökumenengeschichte.

Sehr kurz behandelt auch George Elias Zachariades in seiner Dissertation über den Briefwechsel zwischen Tübingen und Konstantinopel Philipp Melanchthon im Hinblick auf seine Beziehungen zu seinen orthodoxen Besuchern.³⁶

Karmiris geht in seinem zweiten Teil des 1966 erschienenen Aufsatzes im Wesentlichen nicht über die Erkenntnisse von Benz hinaus, erläutert jedoch den weiteren Lebensverlauf des Demetrios eingehender und vertritt die Ansicht, dass dieser nach Konstantinopel zurückkehrte, dem Patriarchen Joasaph III. die Briefe des Melanchthon überreichte und von diesem seines Amtes enthoben wurde, weshalb er zu Despota in die Moldau ins Exil ging.³⁷ Die Erarbeitung der *Confessio Augustana greca* wird jedoch bei Benz genauer untersucht.

Kahle erwähnt in seinem Überblick lediglich die Kontakte Melanchthons mit Eparchos und Demetrios.³⁸ Runciman schreibt bereits davon, dass der Patriarch Joasaph III. bewusst kein Antwortschreiben auf die griechische Version der *Confessio Augustana*, welche Melanchthon dem Serben Demetrios Mysos für den Patriarch mitgegeben hatte, aufsetzen lässt.³⁹ Den Grund sah er hierfür in den reformatorischen Ereignissen in der Moldau, wo die Reformation von den Orthodoxen als Moment der Zerstörung wahrgenommen wurde.

Gunnar Hering stellt in seiner Bearbeitung des Verhältnisses Melanchthons zur Ostkirche seine Ansichten über die altkirchlichen Traditionen, sowie seine eschatologischen Erwartungen, durch die er sich mit der Ostkirche verbunden sah, in das Zentrum seiner Untersuchung.⁴⁰ Allerdings sind seine Informationen dazu sehr pauschal. Döpmann setzt seinen Forschungsschwerpunkt in seiner kurzen Ausführung über die Bedeutung Melanchthons für die Ostkirchen, auf seine Berufungen auf die Lehre und Praxis der Ostkirche in seiner Apologie der CA.⁴¹ Er erwähnt zwar auch die Begegnung Melanchthons mit dem Serben Demetrios, im Gegensatz zu Runciman vertritt er jedoch die Ansicht von Benz, dass die griechische Version der CA den

³⁵ Vgl. u.a. Ernst Benz, *La Confession d'Augsbourg et Byzance au XVI^e siècle*, in: *Irénikon*, Bd. 29, Chevetogne, 1956, 390-405.

³⁶ Zachariades, Tübingen.

³⁷ Johannes Karmiris, *Luther und Melanchthon über die orthodoxe Kirche II*, in: Peter Meinhold (Hg.), *Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen und Geistesgeschichte Osteuropas*, Bd. 6, Berlin 1966, 150-173.

³⁸ Kahle, *Vorahnung*, 309-318.

³⁹ Vgl. Runciman, *Patriarchat*.

⁴⁰ Hering, *Orthodoxie*, 823-874.

⁴¹ Döpmann, *Verhältnis*, 321-334.

Patriarchen nie erreicht hat. Dafür ist er der einzige Forscher, der den Briefkontakt zu Eparchos von Melanchthon ausgehen lässt. Sehr informativ über das Verhältnis Melanchthons zur Tradition ist das Werk Offenbarung und Überlieferung von Viorel Mehedintu.⁴²

Reinhard Slenczka hebt wiederum die Bedeutung der Erarbeitung einer griechischen Version der CA durch Melanchthon und Demetrios hervor, da dies die Grundlage für spätere ökumenische Begegnungen wurde.⁴³ Fast der gesamte Artikel beschäftigt sich mit der CA, die persönlichen Kontakte zu Orthodoxen bleiben unerwähnt.

Hervorragend aufgearbeitet ist die Begegnung der Reformatoren mit den Orthodoxen in der Moldau durch Constantin Patuleanu.⁴⁴ Es werden die Beziehungen Melanchthons zu Despota und Demetrios soziologisch untersucht sowie weitere reformatorische Kreise und deren Beziehungen untereinander.

Sehr umfangreich im Hinblick auf das Verhältnis Melanchthons zur Tradition der alten Kirche, seiner Kenntnis von den Lehren und Praktiken der orthodoxen Kirche, sowie der Beziehungen Melanchthons zu Orthodoxen ist die Dissertation von Daniel Benga.⁴⁵

Die älteste Biographie Trubers stammt von seinem Freund und Kollegen Jakob Andreae und wurde im Werk über die deutschen Vorreden Trubers von Oskar Sakrausky ebenfalls veröffentlicht.⁴⁶ Diese Vorreden Trubers werden von Sakrausky hervorragend in ihrem historischen Kontext eingeordnet und eingeleitet.

Bis heute wird die Biographie Trubers von Mirko Rupel als richtungsweisend im deutschen Sprachraum angesehen.⁴⁷ Im Hinblick auf seine Tätigkeit in der Uracher Druckerei beschäftigt sich Ernst Benz mit Truber.⁴⁸ Christoph Weismann hebt die Bedeutung Trubers für die slowenische Sprache in den Vordergrund und beschäftigt sich vorwiegend mit der Uracher Druckerei.⁴⁹ Das 1995 erschienene Werk von Rolf-

⁴² Vgl. Mehedintu, Offenbarung.

⁴³ Reinhard Slenczka, Melanchthon und die orthodoxe Kirche des Ostens, in: Jörg Haustein (Hg.), Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene, Göttingen 1997, 96-118

⁴⁴ Constantin Patuleanu, Die Begegnung der rumänischen Orthodoxie mit dem Protestantismus (16. bis 20. Jahrhundert). Unter besonderer Berücksichtigung des bilateralen theologischen Dialogs zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Rumänischen Orthodoxen Kirche (1979-1998), in: Theos, Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, Bd. 40, Hamburg 2000.

⁴⁵ Vgl. Benga, Chytraeus.

⁴⁶ Oskar Sakrausky, Primus Truber. Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk, in: Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte, Reihe 5, Bd. 1, Wien 1989.

⁴⁷ Mirko Rupel, Primus Truber. Leben und Werk des slowenischen Reformators, Südosteuropa-Schriften Bd. 5, München 1965.

⁴⁸ Benz, Wittenberg.

⁴⁹ Christoph Weismann, „Der Winden, Crabaten und Türken Bekehrung“. Reformation und Buchdruck bei den Südslawen 1550-1595, in: Peter Hauptmann (Hg.), Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde, Bd. 29, Stuttgart 1986, 9-37.

Dieter Kluge über Primus Truber beschäftigt sich in keinem der 41 Artikel mit dessen Beziehungen zur Ostkirche, beleuchtet jedoch viele andere Aspekte seines Lebens und seiner Tätigkeit.⁵⁰

Sakrausky gibt zwar den Inhalt der Vorrede zum Neuen Testament wider, geht jedoch nicht auf den Aspekt ein, dass es sich hier um einen ausführlichen Bericht über das Leben orthodoxer Christen auf dem Balkan handelt. Der erste Forscher, der die Bedeutung dieser Darstellung über die Ostkirche erkannte und auf die aus Unkenntnis heraus entstandenen Missverständnisse Trubers bezüglich der orthodoxen Liturgie und Tradition hinwies, war Günther Stökl.⁵¹ Im Hinblick auf seine Ostkirchenkenntnis beschäftigte sich auch Daniel Benga mit Primus Truber in seiner Dissertation.⁵² Ansonsten ist das Verhältnis Orthodoxie-Protestantismus in der Truberforschung noch weitestgehend unberücksichtigt geblieben.

Was die Literatur in Hinblick auf die Rede des Chytraeus betrifft, so war Otto Friedrich Schütz der erste Biograph, der Anfang des 18. Jahrhunderts über die Reise von Chytraeus nach Österreich und Ungarn ausführlich berichtete und seine Treffen mit den Griechen Michael von Thessalonich und Jakobus Paleologus erwähnt. Theodor Pressel wusste Mitte des 19. Jahrhunderts bereits, dass Chytraeus nach der Rückkehr von seiner Reise eine Rede über den Zustand der Kirchen in Griechenland hielt. Richard Hausmann hob 1881 die Bedeutung des Chytraeus für die Orientierung Richtung Osten hervor und veröffentlichte einige der Dokumente im Anhang seiner Rede. Der erste, der den Reden des Chytraeus über die Ostkirche mehr Aufmerksamkeit schenkte, war Detloff Klatt. In seiner Dissertation von 1908 widmete er ein Kapitel der Oratio und unterschied zwischen dem Inhalt der Rede und den angeführten Dokumenten im Anhang. Erst das Werk von Walter Engels, *Die Wiederentdeckung und erste Beschreibung der östlich orthodoxen Kirche in Deutschland durch David Chytraeus 1569* wies auf die Bedeutung des Chytraeus als Wiederentdecker der orthodoxen Kirche und den hohen methodischen, sowie inhaltlichen Wertes seiner Rede hin.⁵³ Zudem stellte er darin einige Dokumente aus dem Anhang der Oratio vor. Auf seinen Artikel

⁵⁰ Rolf-Dieter Kluge (Hg.), *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen. Primus Truber und seine Zeit. Intentionen, Verlauf und Folgen der Reformation in Württemberg und Innerösterreich*, Sagners slavistische Sammlung 24, München 1995.

⁵¹ Günther Stökl, *Die deutsch-slavische Südostgrenze des Reiches im 16. Jahrhundert. Ein Beitrag zu ihrer Geschichte. dargestellt an Hand des südslavischen Reformationsschrifttums*, Schriften des Osteuropa-Institutes zu Breslau, Neue Reihe 12, Breslau 1940.

⁵² Vgl. Benga, Chytraeus.

⁵³ Walter Engels, *Die Wiederentdeckung und erste Beschreibung der östlich orthodoxen Kirche in Deutschland durch David Chytraeus 1569*, in: Hans Koch (Hg.), *Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen und Geistesgeschichte Osteuropas*, Bd. 4 [1939/40], Berlin 1969, 262-285.

aus dem Jahr 1939 basierten alle weiteren Beschäftigungen mit der Ostorientierung des Chytraeus aus dem 20. Jahrhundert. Gottfried Holtz setzte auf Grundlage des Artikels von Engels seine Forschungen über Chytraeus als Wiederentdecker der Ostkirchen fort und kam zu einigen neuen Erkenntnissen.⁵⁴ Zeitgleich (1952) nahm auch Ernst Benz Chytraeus in den Kanon der Personen auf, die für die evangelisch-orthodoxe Ökumenengeschichte von Bedeutung waren.⁵⁵ Er stellte ihn jedoch nicht ins Zentrum seiner Forschung, sondern behandelte ihn nur als Teilaspekt der Ökumenengeschichte. Erich Donner beschäftigte sich in seinem Werk *Begegnung von Luthertum und russischer Orthodoxie* auch mit dem Zusammentreffen von orthodoxen Gesandten des russischen Zaren mit Chytraeus, sowie dessen Ostkirchenkenntnis und Forschungen zur Ostkirche.⁵⁶ Der nächste, der sich mit Chytraeus Bedeutung für die Ostkunde beschäftigte, war Friedrich Heyer.⁵⁷ Sein knapper Aufsatz basiert jedoch auf den Erkenntnissen von Walter Engels und geht nicht darüber hinaus. Das im Jahr 2000 von Karl Heinz Glaser und Steffen Suth herausgegebene Sammelwerk über David Chytraeus⁵⁸ erwähnte seine Bedeutung für die Ostkirchenkunde nicht. Daniel Benga widmete sich in seiner Dissertation 2001⁵⁹ einer ausführlichen Auswertung und Analyse der Rostocker Rede des Chytraeus und seiner im Anhang veröffentlichten Dokumente in Hinblick auf die Gründung einer protestantischen Ostkirchenforschung über die orthodoxen und altorientalischen Kirchen, die weit über die Landesgrenzen hinweg wirkte.

Der Briefwechsel zwischen den Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel Jeremias II. und der Tübinger Professoren Jakob Andreae und Martin Crusius wurde und wird immer wieder in ökumenischen Gesprächen zwischen Orthodoxen und Protestanten herangezogen. Neben den theologiegeschichtlichen und konfessionskundlichen Arbeiten, die den Briefwechsel erwähnen, wurde er Gegenstand von einigen Aufsätzen und Kapiteln in Monographien, sowie zentrales Thema wissenschaftlicher Forschung. Chronologisch gesehen bildet Martin Jugie den Anfang

⁵⁴ Gottfried Holtz, David Chyträus und die Wiederentdeckung der Ostkirche, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock, Jg. 2, Heft 2, Rostock 1952-1953, 93-101.

⁵⁵ Vgl. Benz, Ostkirche.

⁵⁶ Vgl. Donner, Begegnung, 179-200.

⁵⁷ Friedrich Heyer, David Chytraeus als Erforscher der Orthodoxie, in: Martin Batisweiler/Karl-Christian Felmy/Norbert Kotowski (Hg.), Der Ökumenische Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel und die Anfänge des Moskauer Patriarchates, Oikonomia [Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie] Bd. 27, Erlangen 1991, 141-145

⁵⁸ Heinz Glaser/Steffen Suth (Hg.), David Chytraeus (1530-1600). Norddeutscher Humanismus in Europa, Beiträge zum Wirken des Kraichgauer Gelehrten, Ubstadt-Weiher 2000.

⁵⁹ Vgl. Benga, Chytraeus.

der Bearbeitung des Briefwechsels, wobei er diesen nur im Hinblick auf seinen theologiegeschichtlichen Aspekt bearbeitete.⁶⁰

Die erste Auseinandersetzung, die den Briefwechsel zum Mittelpunkt der Forschung machte und verhältnismäßig ausführlich ist, ist der Aufsatz von Walther Engels, *Tübingen und Byzanz*.⁶¹ Engels verwendete für die Erstellung seines Artikels auch Archivmaterial und schuf damit die Basis für weitere Beschäftigungen mit diesem Thema. Der Artikel *Tübingen und Konstantinopel* von Zachariades ist etwas umfangreicher als der von Engels und verwendet ebenso archivarisches Quellen.⁶² Detailinformativ sind jedoch beide nicht. Im Jahr 1957 erschien die Korrespondenz im Kontext von kirchen- und theologiegeschichtlichen Aufarbeitung auf orthodoxer Seite.⁶³ Der Beitrag Florowskis hier ist sehr informativ und weist auch auf die kirchengeschichtlichen Hintergründe und Vorarbeiten zum Briefwechsel hin. Erst die 1959 in deutscher Sprache erschienene Briefkorrespondenz als gedruckte Quelle bildet eine umfangreiche Darstellung der historischen und theologischen Hintergründe zur Briefkorrespondenz, da jeder Brief in diesen Zusammenhängen eingeordnet und eingeleitet wird.⁶⁴ Obwohl sich fast der gesamte 1968 erschienene Artikel von Colin Davey mit dem Briefwechsel beschäftigt, fallen die Informationen sehr pauschal aus und sind verhältnismäßig unergiebig.⁶⁵

Steven Runciman behandelte den Briefwechsel als einen Teilaspekt der Kirchengeschichte unter den Osmanen.⁶⁶ Trotz dieser hervorragenden Vorarbeit unterliefen ihm jedoch Fehler: So versetzte er die Örtlichkeit der lutherischen Korrespondenten von Tübingen nach Wittenberg. Aufgrund seiner knappen Darstellung fällt auch die Darstellung oft sehr pauschal aus.

⁶⁰ Martin Jugie, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica Dissidentium*, 5 Bde. Paris 1926-1935.

⁶¹ Walther Engels, *Tübingen und Byzanz*. Die erste offizielle Auseinandersetzung zwischen Protestantismus und Ostkirche im 16. Jahrhundert, in: Hans Koch (Hg.), *Kyrios*. Vierteljahresschrift für Kirchen und Geistesgeschichte Osteuropas, Bd. 5, Berlin 1940/41, 240-287.

⁶² Vgl. Zachariades, *Tübingen*.

⁶³ Georg Florowski, *Die orthodoxen Kirchen und die ökumenische Bewegung bis zum Jahre 1910*, in: Ruth Rouse/ Stephan Charles Neill (Hg.), *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517-1948*, Teil 1, Göttingen 1957, 231-296.

⁶⁴ Vgl. Wort und Mysterium.

⁶⁵ Colin Davey, *The Orthodox and the Reformation 1450-1600*. The Württemberg Theologians and Jeremias II. (1573-1581), in: George Every/ Robert Murray/ Kallistos Timothy Ware (Hg.), *Eastern Churches Review. A Journal of Eastern Christendom*, Bd. 2, Heft 2, Oxford 1968, 138-151.

⁶⁶ Vgl. Runciman, *Patriarchat*.

Eine wichtige, viel zitierte Monographie von Viorel Mehedintu, widmet dem Briefwechsel ein Kapitel, welches zwar nicht sehr detailreich, jedoch überblicksmäßig hervorragend aufgearbeitet ist.⁶⁷

Im Rahmen der geistigen Begegnungen und Auseinandersetzungen zwischen Orthodoxie und Protestantismus wird der Briefwechsel auch in einem 1981 erschienenen Artikel von Gunnar Hering behandelt.⁶⁸ Das auf Englisch erschienene Werk von George Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople*, ist wiederum etwas unzuverlässig und oberflächlich.⁶⁹ In methodisch exzellenter und detailreicher Weise wurde der Briefverkehr hingegen durch Dorothea Wendebourg aufgearbeitet.⁷⁰ Sie ging sowohl auf die historischen, als auch auf die theologischen und politisch-diplomatischen Aspekte des Briefwechsels ein.⁷¹ Ihre Forschungen wurden in dieser Weise nicht mehr übertroffen. In gekürzter Form erschien das Werk im Jahr 2000 als Kapitel in einem weiteren Werk Wendebourgs.⁷²

Stephan Gerlach und Salomon Schweigger werden in ihrer Bedeutung für die Erforschung der Ostkirche meistens im Zusammenhang mit dem oben genannten Briefwechsel erwähnt. Beide dienten als wichtige Vermittler in diesem Briefverkehr und so ist es nur verständlich, dass die obengenannten Autoren sie auch als Teilaspekt dessen bearbeiten. Ernst Benz widmet Gerlach und Schweigger eigene Kapitel als relevante Personen für die evangelisch-protestantischen Ökumenengeschichte,⁷³ ebenso Walther Engels in seinem Artikel *Tübingen und Byzanz*.⁷⁴ Als wichtiger Teilaspekt der Briefkorrespondenz mit Jeremias II. werden sie in den oben genannten Werken angeführt. Biografische Daten, sowie die Bedeutung der beiden Gesandtschaftsprediger für die Ökumenengeschichte werden besonders gut und detailliert in der Quellenedition

⁶⁷ Vgl. Mehedintu, Offenbarung.

⁶⁸ Vgl. Hering, Orthodoxie, 823-874.

⁶⁹ George Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople. The Correspondence between the Tübingen Theologians and Patriarch Jeremiah II of Constantinople on Augsburg Confession*, Brookline-Massachusetts 1982.

⁷⁰ Vgl. Wendebourg, *Reformation*, Göttingen 1986.

⁷¹ Gesondert bearbeitet Wendebourg die politischen Hintergründe in folgendem Artikel: Dorothea Wendebourg, Standen politische Motive hinter dem Briefwechsel zwischen der Tübinger Theologischen Fakultät und Patriarch Jeremias II. ? in: Herbert Hunger (Hg.), *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 32/6, Wien 1982, 125-133; sowie die theologischen Inhalte in: Dorothea Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie, das erste ökumenische Gespräch zwischen der evangelisch-lutherischen und der griechischen Kirche (1574-1581)*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Bd. 30, Freiburg 1983, 403-423.

⁷² Dorothea Wendebourg, *Die eine Christenheit auf Erden. Aufsätze zur Kirchen- und Ökumenengeschichte*, Tübingen 2000.

⁷³ Vgl. Benz, *Ostkirche*.

⁷⁴ Vgl. Engels, *Tübingen*, 240-287.

der Briefkorrespondenz,⁷⁵ sowie bei Dorothea Wendebourg⁷⁶ dargelegt. Ihre Reiseberichte und Briefe sind ediert.⁷⁷

Zum zentralen Forschungsthema wird die Tätigkeit Schweiggers in Konstantinopel im 1960 erschienenen Artikel von Martin Kriebel.⁷⁸ Die Arbeit ist reich an Zitaten aus der Korrespondenz Schweiggers mit Tübingen, geht jedoch nicht wesentlich über die Forschungen und Analysen von Benz hinaus.

Es ist nicht verwunderlich dass Ernst Benz im Bereich der Begegnungen von Protestanten mit der russischen Orthodoxie die Grundlage für die Forschung der Ökumenengeschichte gelegt hat.⁷⁹ Sein 1948 erschienener Artikel über *Die russische Kirche und das abendländische Christentum*, soll dem Westen den unterschiedlichen Verlauf der Kirchengeschichte in Ost- und Westeuropa näherbringen. Dabei erwähnt Benz auch kurz die Gespräche Rokytas mit Ivan IV. Das 1956 veröffentlichte Sammelwerk zur baltischen Kirchengeschichte versäumt es aber, in den zwei Beiträgen, welche die Reformation in Livland behandeln, die Begegnungen mit der Ostkirche zu bearbeiten.⁸⁰ Erst Wilhelm Kahle, ein Schüler von Ernst Benz, macht diese Begegnungen des Protestantismus mit der Orthodoxie im baltischen Raum zu seinem Forschungsschwerpunkt.⁸¹ Die Geschichtsforschung der ökumenischen Begegnungen stand zwar erst am Anfang, doch Kahle schuf ein grundlegendes Werk für die späteren Auseinandersetzungen mit dieser Thematik. Er untersucht die Räume, in denen es zu Begegnungen zwischen den Anhängern dieser Konfessionen kam, auf ihre wirtschaftlich-politischen und kulturellen Verbindungen mit Deutschland. Kahle untersucht nicht nur die Hintergründe der Sicht der russischen Kirche auf den Protestantismus, sondern auch die ereignisgeschichtlichen Begegnungen und erschienenen Schriften auf beiden Seiten. Er geht in seiner Beschäftigung über das 16.

⁷⁵ Vgl. Wort und Mysterium.

⁷⁶ Vgl. Wendebourg, Reformation, Göttingen 1986

⁷⁷ Salomon Schweigger, Ein neue Reyssbeschreibung auss Teutschland nach Constantinopel und Jerusalem, in: Frühe Reisen und Seefahrten in Originalberichten, Bd. 3, Graz 1964.

⁷⁸ Martin Kriebel, Salomon Schweigger. Deutscher evangelischer Botschaftsprediger in Konstantinopel 1578-1581, in: Die evangelische Diaspora, Jg. 31, Leipzig 1960, 150-181.

⁷⁹ Ernst Benz, Die russische Kirche und das abendländische Christentum, in: Hans-Joachim Schoeps (Hg.), Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Jg. 1, Marburg 1948, 34-59.

⁸⁰ Ralph Ruthenberg, Die Beziehungen Luthers und der anderen Wittenberger Reformatoren zu Livland, in: Reinhard Wittram (Hg.), Baltische Kirchengeschichte. Beiträge zur Geschichte der Missionierung und der Reformation, der evangelisch-lutherischen Landeskirchen und des Volkskirchentums in den baltischen Landen, Göttingen 1956, 56-76; Reinhard Wittram, Die Reformation in Livland, in: Wittram, Kirchengeschichte, 35-56.

⁸¹ Wilhelm Kahle, Die Begegnung des baltischen Protestantismus mit der russisch-orthodoxen Kirche, in: Ernst Benz (Hg.), Ökumenische Studien II, Leiden/ Köln 1959.

Jahrhundert hinaus bis ins Jahr 1939.⁸² Auch Ernst Benz erwähnt in seinem 1966 erschienenem Werk über *Die russische Kirche und das Abendländische Christentum* die Auseinandersetzungen von Ivan IV. mit dem Protestantismus, allerdings nur marginal.⁸³ In einem Artikel spezialisierte sich Rudolf M. Mainka auf eine grundlegende inhaltliche Analyse der Schrift des Parfenij Urodivyj gegen die Lutheraner.⁸⁴ Er erläutert die historischen Hintergründe dieses Sendeschreibens, analysiert den Inhalt der Schrift und erörtert die theologischen Lehren dieser Schrift.

Erich Donnert verfasste einige Werke über das Moskauer Reich in der frühen Neuzeit, in denen er sich auch mit den Begegnungen von Luthertum und Orthodoxie in Livland beschäftigte.⁸⁵ Zum zentralen Forschungsthema machte er die Begegnungen und Auseinandersetzungen zwischen Reformatoren und Orthodoxen in Livland erst in einem 1998 erschienenen Artikel. Dieser ist zwar vom Umfang her knapp, beinhaltet jedoch alle wichtigen Informationen zur Vorgeschichte, sowie zum Ablauf der Begegnungen und dem Inhalt der erschienenen Schriften beider Seiten im 16. Jahrhundert.⁸⁶ Enthalten ist in diesem Artikel jedoch nicht seine umfassende Darstellung über die Reformbestrebungen in der russischen Kirchengeschichte aus seinem Werk *Russland an der Schwelle der Neuzeit*.⁸⁷

Ein sehr gelungener Überblicksartikel über die personellen Begegnungen zwischen Protestanten und Orthodoxen in, sowie die politischen und kulturellen Auswirkung der Reformation auf Ostmitteleuropa vermittelt der 1986 erschienene Artikel von Oskar Wagner.⁸⁸ Im Vordergrund seiner Darstellung steht der Raum. Literarisch-akademische Auseinandersetzungen der Reformatoren mit der Ostkirche sind nicht Teil dieser Arbeit und da es sich um eine Überblicksdarstellung handelt, fehlt es leider oft an Detailinformationen. Somit bleibt eine Gesamtdarstellung der protestantisch-orthodoxen Ökumenengeschichte des 16. Jahrhunderts ein Desiderat!

⁸² Wilhelm Kahle, Lutherische Begegnung im Ostseeraum, in: Bernhard Lohse/Wilhelm Maurer/Gerhard Müller (Hg.), *Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten*, Bd. 4, Gütersloh 1982; Wilhelm Kahle, Begegnungen zwischen Luthertum und Orthodoxie im baltischen Raum, in: Karl Christian Felmy/ Georg Kretschmar/ Fairy von Lilienfeld/ Claus-Jürgen Roepke (Hg.), *Tausend Jahre Christentum in Russland. Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus'*, Göttingen 1988, 891-901.

⁸³ Ernst Benz, *Die Russische Kirche und das Abendländische Christentum*, München 1966.

⁸⁴ Rudolf M. Mainka, Die erste Auseinandersetzung der russischen Theologie mit dem Protestantismus, in: *Ostkirchliche Studien*, Bd. 11, Würzburg 1962, 131-160.

⁸⁵ Erich Donnert, Der livländische Ordensritterstaat und Russland. Der Livländische Krieg und die baltische Frage in der europäischen Politik 1558-1583, Berlin 1963; Erich Donnert, *Russland an der Schwelle der Neuzeit. Der Moskauer Staat im 16. Jahrhundert*, Berlin 1972.

⁸⁶ Vgl. Donnert, *Begegnung*, 179-200.

⁸⁷ Vgl. Donnert, *Russland*.

⁸⁸ Oskar Wagner, Reformation und Orthodoxie in Ostmitteleuropa im 16. Jahrhundert, in: *Zeitschrift für Ostforschung. Länder und Völker im östlichen Mitteleuropa*, 35. Jg., Marburg 1986, 18-61.

I. Die orthodoxe Kirche

1. Was versteht man unter Orthodoxie?

Der Begriff *orthodox* leitet sich vom griechischen Wort *orthodoxos* ab, eine Zusammenführung des Adverbs *orthos* (richtig) und des Verbs *dokeo* (meinen, glauben, bekennen). Demnach versteht man unter dem Begriff *Orthodoxie* den rechten Glauben.⁸⁹ Anstatt des Verbs *dokeo* kann man aber auch *doxazo* (preisen, lobpreisen, ehren) heranziehen um dasselbe Wort zu bilden. Daher hat das Wort auch die Bedeutung der rechten Lobpreisung Gottes.⁹⁰ Als Konfessionsbezeichnung setzte sich der Begriff *Orthodoxie* erst nach dem Schisma von 1054 durch.⁹¹

2. Historischer Abriss

2.1 Allgemeines

Das unterschiedliche Verständnis des Wesens Jesu Christi und Auseinandersetzungen über die rechte Beschreibung des christlichen Gottesbildes führten bereits im 4. und 5. Jahrhundert im christlichen Osten zu Spaltungen.⁹² In konfessioneller Hinsicht unterscheidet man daher zwischen der *Assyrischen Kirche des Ostens*,⁹³ der *Orientalisch-Orthodoxen Kirche*⁹⁴ und der *Orthodoxen Kirche des byzantinischen Ritus*. Bei den orthodoxen Kirchen nach byzantinischem Ritus handelt es sich um jene Kirchen, die ursprünglich im oströmischen Reichsteil beheimatet waren, bzw. von dort aus missionierten und die das Konzil von Chalkedon anerkannten.⁹⁵ Diese *Orthodoxen Kirchen* stimmen nicht nur im Glauben überein, sondern gehören zudem auch zur gleichen Ritusfamilie, weshalb man, trotz unterschiedlicher Ausprägungen, von *einer Kirche* sprechen kann.⁹⁶

⁸⁹ Athanasios Basdekis, *Die Orthodoxe Kirche. Eine Handreichung für nicht-orthodoxe und orthodoxe Christen und Kirchen*, Frankfurt am Main 2007, 33.

⁹⁰ Johannes Oeldemann, *Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen*, Kevelaer 2006, 133.

⁹¹ Basdekis, *Kirche*, 34.

⁹² Oeldemann, *Kirchen*, 9.

⁹³ Assyrische Kirche des Ostens: auch vorephesische Kirche. Erkannte das Konzil von Ephesos 431 nicht an. Vgl. dazu Thöle, *Zugänge*, 311-314; Oeldemann, *Kirchen*, 9 f.; Johannes Harder, *Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche*, München 1961, 24 f.

⁹⁴ Orientalisch-Orthodoxe Kirchen: auch vorchalkedonische Kirchen; die Patriarchate von Alexandria und Antiochia erkannten das Konzil von Chalkedon 451 nicht an. Vgl. dazu Oeldemann, *Kirchen*, 10 f.; Thöle, *Zugänge*, 178-189.

⁹⁵ Oeldemann, *Kirchen*, 11.

⁹⁶ Oeldemann, *Kirchen*, 11; Basdekis, *Kirche*, 17-20.

2.2 Die byzantinische Reichskirche

Die byzantinische Kirche war eng mit dem Schicksal des byzantinischen Reiches verbunden und erhielt 330, als Kaiser Konstantin Byzanz zum Zentrum des römischen Reiches erhob, ebenfalls mehr Einfluss. Obwohl vorerst die Einheit des Reiches, und bis Justinian auch Latein als Amtssprache bestehen blieb, begannen in dieser Zeit bereits erste Auseinandersetzungen und Angleichungen von Hellenismus und Christentum im östlichen Reichsteil, was in der weiteren Entwicklung die Schaffung der *byzantinischen Kultur* bewirkte.⁹⁷ Zu einem Abschluss der altkirchlichen Bewegung, kam es mit dem Konzil von Chalkedon 451, wo das Verhältnis zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur Jesu Christi festgelegt wurde. Man einigte sich darauf, dass beide Naturen *unvermischt und unverändert*, sowie *unzertrennt und unabgesondert* vorhanden sind.⁹⁸ Mit diesem Konzil kam es zu einer Spaltung mit den Vertretern des *Miaphysitismus*⁹⁹ und der *vorephesischen Orthodoxie*¹⁰⁰ und, aufgrund der Selbstbeschränkung auf die frühchristlichen Konzilsentscheidungen, zu einer Einengung des Handlungsspielraums der griechischen Kirche.¹⁰¹ Die chalkedonische Epoche bildete nicht nur eine Grenze zwischen der Väterzeit und der heraufziehenden byzantinischen Ära, sondern sie bildete auch gleichzeitig den faktischen Beginn des Ostreiches.¹⁰² Das Konzil von Chalkedon schuf die für das byzantinische Reich so kennzeichnende Einheit von Kirche und Staat, sodass die ersten Kaiser dieser Epoche die Krone aus der Hand des Patriarchen von *Neu-Rom* empfangen.¹⁰³ Zur selben Zeit entwickelte Papst Leo I. (440-461) als Gegenkonzept zum Anspruch des *neuen Roms*

⁹⁷ Konrad Onasch, Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirche, Berlin 1962, 15-17; Thöle, Zugänge, 178.

⁹⁸ Onasch, Konfessionskunde, 162; Thöle, Zugänge, 180.

⁹⁹ Die oft verbreitete Bezeichnung des Monophysitismus, ließe fälschlicherweise darauf schließen, dass nur eine Natur Christus, nämlich die göttliche anerkannt wird. Da es sich aber um den Glauben einer Doppelung der Naturen handelt ist die Bezeichnung Miaphysitismus oder Diplophysitismus richtiger. Vgl. dazu Thöle, Zugänge, 295.

¹⁰⁰ Die Anhänger der vorephesischen Orthodoxie wurden lange Zeit auch als *Nestorianer* bezeichnet. Vgl. dazu Oeldemann, Kirchen, 10; Thöle, Zugänge, 180.

¹⁰¹ Onasch, Konfessionskunde, 17.

¹⁰² Onasch, Konfessionskunde, 19.

¹⁰³ Harder, Geschichte, 15; Onasch, Konfessionskunde, 19.

und zur byzantinischen Auffassung vom Kaiser als *vicarius Dei*¹⁰⁴ die Idee des Primats des Papstes als *vicarius Christi*.¹⁰⁵

Im 5. und 6. Jahrhundert wurde das byzantinische Reich von den Persern im Osten, von den Germanen im Westen und Norden und von den Einfällen der Awaren erschüttert, wodurch beinahe alle Kirchenprovinzen auf dem Balkan verloren gingen. Kaiser Justinian (527-565) verteidigte das byzantinische Reich mit Erfolg gegen die Germanen und schuf mit seiner Gesetzgebung die Basis für die Verbundenheit von Kirche und Staat.¹⁰⁶ Im 7. Jahrhundert wurde Latein als Amtssprache abgeschafft und stattdessen das von Seiten des Volkes und der Kirche schon lange verwendete Griechisch eingeführt. In dieser Zeit fand auch die Bildung der byzantinischen Reichskirche, deren dogmatische Vorschriften die Liturgie beeinflussten, ihren Abschluss. Es kam zur Einführung eines Reichskalenders, um eine stärkere Zentralisierung und Reglementierung der Kirche zu erreichen.¹⁰⁷ Die Konzilsentscheidungen des *Quinisextum*¹⁰⁸ sollten das 5. und 6. ökumenische Konzil ergänzen. Dabei wurden Beschlüsse gefasst, welche dem römischen Kirchenrecht widersprachen, weshalb sich die Päpste Sergius (687-701) und Konstantin (708-715) weigerten, zu unterzeichnen.¹⁰⁹ Nicht nur die Araber und Bulgaren bedrohten schon bald den Frieden in Byzanz, auch der immer wieder aufkeimende Streit im Reichsinneren bezüglich des *Monotheletismus*¹¹⁰ und der aufkommende *Bilderstreit* stellten eine Herausforderung für das Verhältnis der Kirche zum Staat dar. Obwohl die späteren Kaiser und einige Bischöfe aufgrund mehrerer Faktoren eine bilderfeindliche Position vertraten, wurde die Ikonenverehrung schließlich nach mehreren Rückschlägen mit der Einführung des *Sonntages der Orthodoxie* 843 durchgesetzt.¹¹¹

Bereits unter dem Patriarchen Photios kam es zu Spannungen mit dem Papst, die in weiterer Folge zum Schisma beitrugen. Die Entfremdung wurzelte nicht nur in den

¹⁰⁴ *vicarius Dei*: gemeint ist der byzantinische Kaiser. Die Orthodoxe Kirche ist eine Volkskirche an deren Spitze der Kaiser als Stellvertreter Gottes steht. Vorbild des byzantinischen Sakralstaates ist der Heilsstaat der Sassaniden. Der Kaiser stellt seinen Thron dem wiederkehrenden Christus ständig zur Verfügung. Vgl. Onasch, *Konfessionskunde* 19.

¹⁰⁵ *vicarius Christi*: als Gegenkonzept des *vicarius Dei* und des Anspruchs Neu-Roms, entwickelte Papst Leo I. (440-461) das Konzept vom Papst als Stellvertreter Christus und somit als eigentlichen Primus. Vgl. Onasch, *Konfessionskunde*, 19.

¹⁰⁶ Onasch, *Konfessionskunde*, 19-23.

¹⁰⁷ Onasch, *Konfessionskunde*, 30-33.

¹⁰⁸ *Quinisextum*: auch *Trullanum*; Konzil im kaiserlichen Kuppelsaal in Konstantinopel 692, dessen Kanones Rom nicht anerkannte.

¹⁰⁹ Onasch, *Konfessionskunde*, 34 f.

¹¹⁰ *Monotheletismus*: eine christologische Lehre, derzufolge Christus zwei Naturen, jedoch nur einen (göttlichen) Willen besitzt.

¹¹¹ Nikolaus Thon, *Quellenbuch zur Geschichte der Orthodoxen Kirche*. Trier 1983, 126-128; Onasch, *Konfessionskunde*, 35 f.; Basdekis, *Kirche* 66. Vgl. auch Benz, *Geist*, 6.

unterschiedlichen theologischen Ansätzen¹¹², sondern auch in kirchenpolitischen Fragen.¹¹³ In Photios Zeit fiel die erfolgreiche Missionstätigkeit Neu-Roms bei den Süd- und Ostslawen.¹¹⁴ Diese Missionsfelder wollte auch Papst Nikolaus I. für sich gewinnen und so erklärte er 863 Photios für abgesetzt. Dieser verwarf wiederum eine Reihe theologischer, kanonischer und liturgischer Besonderheiten der römischen Lehre, etwa das *filioque*,¹¹⁵ auf einem Konzil zu Konstantinopel (867) als Ketzerei.¹¹⁶ Da aber in diesem Jahr auch Basileios I. zum Kaiser erhoben wurde, der Photios absetzen ließ, wurde mit Rom ein Kompromiss gefunden.¹¹⁷ Bereits 879 wurde Photios als Patriarch wieder eingesetzt. Zwar ist nichts von einem zweiten Schisma bekannt, aber der stille Konflikt zwischen den beiden *Hochstühlen*¹¹⁸ wurde nun von einer gegenseitigen Nicht-Anerkennung abgelöst.¹¹⁹

Für das endgültige Schisma von 1054 waren jedoch mehrere Faktoren verantwortlich. Das von den Normannen besiedelte Unteritalien stellte, ähnlich wie im 9. Jahrhundert Bulgarien, zwischen Rom und Byzanz einen Gebietsstreitpunkt dar.¹²⁰ Zugleich verschärfte sich die theologische Debatte über das *filioque* und andere Kontroverspunkte, wie die Frage, ob die *Azymen*¹²¹ oder die *Prospora*¹²² in der Messe verwendet werden sollten, und so stellten beide Kirchen das jeweilige Pendant als Ketzerei dar.¹²³ Da dies aber einen Bruch der eucharistischen Gemeinschaft bedeutete, fand damit ein kirchliches Schisma statt.¹²⁴ Bedeutsam war aber vor allem die politische Entwicklung. Das Papsttum trat mit Unterstützung der römisch-deutschen Herrscher verstärkt als Konkurrent des griechischen Heilsstaates auf und so nahm das Schisma auch politische Gestalt an. Offiziell sollte der 1. Kreuzzug das *Heilige Land* von den Araber zurückerobern, aufgrund der normannischen Politik richtete sich der

¹¹² In theologischer Hinsicht vertrat Rom eine juristische Konzeption der Erlösungslehre und der Christologie. Diese Problemkomplexe waren in Konstantinopel dagegen eher eine ontische (phil.: als seiend, unabhängig vom Bewusstsein verstanden, dem Sein nach) Frage. Vgl. dazu Onasch, Konfessionskunde, 15 f. und 38; Basdekis, Kirche 57-59.

¹¹³ Thöle, Zugänge, 203.

¹¹⁴ Hans-Georg Beck, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich, in: Bernd Moeller (Hg.), Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, Bd. 1, Lieferung D1, Göttingen 1980, 103.

¹¹⁵ Filioque: Der Zusatz im Glaubensbekenntnis der römisch-katholischen Kirche, dass der Heilige Geist vom Vater und Sohn ausgehe. Diese Beifügung ist in der ursprünglichen Fassung nicht enthalten, weshalb sie von der Orthodoxen Kirche abgelehnt wird.

¹¹⁶ Thon, Quellenbuch, 194-198; Harder, Geschichte, 19.

¹¹⁷ Onasch, Konfessionskunde, 38 f.

¹¹⁸ Die fünf kirchlichen Hochstühle: Rom, Konstantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem. Vgl. dazu Kapitel 3.4. Hierarchie; in diesem Zusammenhang handelt es sich um Rom und Konstantinopel.

¹¹⁹ Thon, Quellenbuch, 132 f.; Onasch, Konfessionskunde, 39 f.

¹²⁰ Thöle, Zugänge, 203.

¹²¹ Azymen: Ungesäuerte Brote in der römischen Messe.

¹²² Prospora: Gesäuertes Brot in der griechischen Messe.

¹²³ Thon, Quellenbuch, 198 f.; Thöle, Zugänge, 76 f.

¹²⁴ Thon, Quellenbuch, 200-205.

Kreuzzugsgedanke aber zunehmend gegen die schismatische Kirche des Ostens¹²⁵ und als 1204 lateinische Kreuzfahrer Konstantinopel eroberten und plünderten, suchten Kaiser und Patriarch vorübergehend in Nicäa Zuflucht,¹²⁶ bis 1261 Michael VIII. Palaiologos Konstantinopel zurückeroberte und dem Einfluss des lateinischen Kaiserreichs in Byzanz ein Ende setzte.¹²⁷ Die Dynastie der Palaiologen konnte aber ihren Machtbereich nicht vollständig wiederherstellen. Als im 14. Jahrhundert die Osmanen ihr Herrschaftsgebiet immer weiter Richtung Byzanz ausweiteten, bemühte sich Konstantinopel um eine Annäherung an den Westen. 1439 wurde auf dem Konzil von Florenz ein Unionsabschluss erzielt, der sich in Byzanz aber nicht durchsetzen ließ. Als 1453 Konstantinopel von den Osmanen erobert wurde, kam es zum Zusammenbruch des Byzantinischen Reiches.¹²⁸

2.3 Der Untergang des Reiches und die Entwicklung der griechischen Kirche unter protestantischen Einflüssen

Im Osmanischen Reich wurde die griechische Kirche Nachfolger der byzantinischen Reichskirche und in weiterer Folge auch Erbe des untergegangenen Kaiserreiches.¹²⁹ Die Einführung des Patriarchen Gennadios Scholarios fand mit beinahe denselben Zeremonien statt wie unter den byzantinischen Kaisern. Dennoch befand sich die griechische Kirche in einer schwierigen Situation, denn die Kirchen des Balkans und Osteuropas lösten sich immer mehr in Richtung *Autokephalie*¹³⁰ ab, und als im 16. Jahrhundert in Westeuropa neue Konfessionen entstanden, hatten die orthodoxen Kirchenfürsten am osmanischen Hof mit Interventionen katholischer und protestantischer Mächte zu kämpfen.¹³¹ Zwischen den Reformierten und den orthodoxen Theologen und Gläubigen kam es bereits im 16. Jahrhundert zu Kontaktaufnahmen.¹³² Der Patriarch von Konstantinopel Jeremias II. lehnte sowohl eine Union mit den Protestanten als auch mit Rom ab, weshalb er, als Reaktion auf die Bestrebungen zur Schaffung einer Unierten Kirche in Polen-Litauen, 1589 nach Moskau reiste und den Metropolit Job zum ersten Patriarchen von Moskau weihte.¹³³ Jeremias II. gewährte

¹²⁵ Onasch, Konfessionskunde, 40-42; vgl. weiters ein Bericht über den Umgang der lateinischen Kreuzfahrer mit den Heiligtümern der Ostkirche bei Thon, Quellenbuch, 154-158.

¹²⁶ Beck, Geschichte, 184-192.

¹²⁷ Oeldemann, Kirchen, 37; Harder, Geschichte, 19 f.

¹²⁸ Oeldemann, Kirchen, 37 f.; Harder, Geschichte, 20.

¹²⁹ Thöle, Zugänge, 210.

¹³⁰ Autokephalie: Kirchliche Unabhängigkeit der orthodoxen Kirchen

¹³¹ Onasch, Konfessionskunde, 44 f.

¹³² Thöle, Zugänge, 7 u. 262 f..

¹³³ Onasch, Konfessionskunde, 45; Harder, Geschichte, 109 u. 150; Wort, 17 f.

Moskau in der Ehrenhierarchie der östlichen Patriarchate den fünften Rang.¹³⁴ Gleichzeitig mit der Erhebung zum Patriarchat legte sich Moskau nun offiziell den Namen des *Dritten Roms* zu.¹³⁵

2.4 Mission und Verbreitung der Orthodoxen Kirche in Südost- und Osteuropa

Die Awaren- und Slaweninvasion im 5. und 6. Jahrhundert vernichtete die kirchliche Organisation auf dem Balkan, wodurch vor allem um Illyrien ein Konflikt zwischen Rom, Konstantinopel und der fränkischen Reichskirche entfacht wurde.¹³⁶ Da die Diözese Illyrien bereits unter den ersten *Ikonoklastenkaisern*¹³⁷ zu Beginn des 8. Jahrhunderts Konstantinopel unterstellt wurde, leitete Photios die Mission, indem er die sogenannten Slawenapostel Konstantinos und Methodios (Michael) nach Mähren entsandte. Konstantinos und Methodios waren Söhne eines hohen Militärs und stammten aus Thessaloniki¹³⁸, wo sich einige Slawen angesiedelt hatten, die oft als Dienstpersonal angestellt waren. Dadurch erwarben auch die Brüder Kenntnisse der slawischen Sprachen und wurden als „Kulturattachés“¹³⁹ zum mährischen Fürsten entsandt.¹⁴⁰ Konstantinos erfand das kirchenslawische Alphabet (Glagolica).¹⁴¹ Und übersetzte zusammen mit seinem Bruder die Bibel in die slawischen Sprachen. In Rom ließ er die Sprache als *lingua liturgica* anerkennen, wodurch eine eigene Messliturgie in slawischen Sprachen ermöglicht wurde.¹⁴² Weil die fränkische Reichskirche ebenfalls Interesse an Böhmen und Mähren hatte, konnten die Brüder Konstantinos und Methodios ihren Missionsauftrag zwar nicht zur Gänze durchführen, dafür blieb aber die Idee einer eigenen slawischen Kirche ohne direkter Bindung an Rom (oder an

¹³⁴ Wort, 17 f.; Thöle, Zugänge, 186.

¹³⁵ Wort, 18; zum geschichtlichen Ablauf der Erhebung zum Patriarchat und seine Bedeutung für das Moskauer Reich vgl. auch German Timofeev, Die Errichtung des Moskauer Patriarchates, in: Martin Batisweiler, Karl-Christian Felmy/Norbert Kotowski (Hg.), Der Ökumenische Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel und die Anfänge des Moskauer Patriarchates, Oikonomia [Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie] Bd. 27, Erlangen 1991, 29-37.

¹³⁶ Thöle, Zugänge, 195; Onasch, Konfessionskunde, 37.

¹³⁷ Ikonoklastenkaisern: Es gab zwei Parteien im byzantinischen Bilderstreit. Die Befürworter (Ikonodulen) und die „Ikonenzerstörer“ (Ikonoklasten). Der erste Ikonoklastenkaiser war Kaiser Leo III. (717-741). Ihm folgten bis zum siebten ökumenischen Konzil von Nicäa 787, welches die Bilderverehrung gestattete. 843 wurde schließlich nach mehreren Rückschlägen mit dem Sonntag der Orthodoxie die Bilderverehrung durchgesetzt.

¹³⁸ Konstantinos, der jüngere und anfangs bedeutendere der beiden wichtigsten Missionare im slawischen Raum nahm den Namen Kyrill wahrscheinlich erst an, als er kurz vor seinem Tod in Rom in ein griechisches Kloster eintrat.

¹³⁹ Zit. aus Onasch, Konfessionskunde, 213.

¹⁴⁰ Onasch, Konfessionskunde, 213; Harder, Geschichte, 37.

¹⁴¹ Onasch, Konfessionskunde, 213. Benz, Geist, 98.

¹⁴² Thöle, Zugänge, 204; Onasch, Konfessionskunde, 213 f.; Thon, Quellenbuch, 223-225.

Konstantinopel) erhalten.¹⁴³ Eine Weiterentwicklung fand diese Idee in Filofejs Theorie von Moskau, als dem Dritten Rom. In der Kiever Rus' versuchte die Großfürstin Olga zu dieser Zeit erfolglos, mit Hilfe von Byzanz das Christentum einzuführen.¹⁴⁴ Erst mit Großfürst Vladimir, der die byzantinische Prinzessin Anna zur Frau hatte und sich am 28. Juli 988 taufen ließ, fand die Verbreitung des christlichen Glaubens in der Kiever Rus statt.¹⁴⁵ Als 1240 Kiev von den Mongolen erobert wurde, waren bereits an der Wolga, Oka und Moskwa Siedlungen entstanden, die in den darauffolgenden Jahren immer mehr an Bedeutung gewannen. Mit dem Konzept des Sammelns der russischen Erde konnte sich Moskau als Machtzentrum gegen Vladimir und Suzdal' durchsetzen, was zur Folge hatte, dass auch die Metropoliten ab 1308 ihren Sitz nach Moskau verlegten.¹⁴⁶ Im 15. Jahrhundert war das Gebiet der Kiever Rus' bis auf Novgorod und Pskov bereits an Polen-Litauen gefallen, wodurch es dort zum Ausbau der Katholischen Kirche kam.¹⁴⁷ Inzwischen war aber nicht nur das Moskauer Reich, sondern auch die Kirche ihren eigenen Weg gegangen und hatte ihren Machtbereich ausgebaut, sodass sie sich bei den Unionsversuchen in Lyon und Ferrara-Florenz zurückhielt.¹⁴⁸ Da der Moskauer Metropolit Isidor jedoch versuchte, die Union von Florenz durchzusetzen, ließ ihn Vasilij II. verhaften.¹⁴⁹ Und auf einer Synode in Moskau 1448 einen neuen Metropolit wählen, weshalb man 1448 auch als Beginn der Autokephalie der russischen Kirche ansehen kann.¹⁵⁰ Als 1453 Konstantinopel von den Osmanen eingenommen wurde, entstand im Zusammenhang mit den apokalyptischen Erwartungen des Jahres 1492¹⁵¹ die Idee, dass Moskau, das *Dritte Rom* sei.¹⁵²

3. Organisation und Struktur

3.1 Allgemeines

Die Orthodoxe Kirche verstand sich als unmittelbarer Ausdruck der einen Kirche, die aber in mehreren unabhängigen und selbstständigen Kircheneinheiten organisiert und

¹⁴³ Onasch, Konfessionskunde, 214. Thon, Quellenkunde, 212-223.

¹⁴⁴ Harder, Geschichte, 67; Sigmund von Herberstein, Das alte Russland. In Anlehnung an die älteste deutsche Ausgabe aus dem Lateinischen übertragen von Wolfram von den Steinen, Zürich 1984, 33.

¹⁴⁵ Thon, Quellenbuch, 233 f.; Konrad Onasch, Grundzüge der russischen Kirchengeschichte, Göttingen 1967, 3.

¹⁴⁶ Thöle, Zugänge, 183 f.; Onasch, Konfessionskunde, 51-54; Harder, Geschichte, 67-69.

¹⁴⁷ Thöle, Zugänge, 212 f.

¹⁴⁸ Thon, Quellenbuch, 382.

¹⁴⁹ Thon, Quellenbuch, 382-388; Harder, Geschichte, 136.

¹⁵⁰ Thon, Quellenbuch, 274 f.; Oeldemann, Kirchen, 45; Onasch, Grundzüge, 27 f..

¹⁵¹ Apokalyptische Erwartungen des Jahres 1492: nach byzantinischer Zeitrechnung, bei der man ab Erschaffung der Welt rechnet ist 1492 das Jahr 7000, an dem das Ende der Zeiten erwartet wurde.

¹⁵² Onasch, Konfessionskunde, 54 f.; Onasch, Grundzüge, 27-29; Thöle, Zugänge, 185 f.

strukturiert ist. Diese autokephalen Kircheneinheiten können die Titel *Erzbistum*, *Metropole* oder *Patriarchat* tragen, wobei die orthodoxen Bischöfe und autokephalen Kirchen untereinander gleichgestellt sind. Die Titel bezeichnen lediglich die Funktionen, die den Bischöfen zukommen. So hat z. B. der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel als *primus inter pares* (Erster unter Gleichen) die Aufgabe, in panorthodoxen Angelegenheiten initiativ zu sein. Ihm kommt zwar das Ehrenprimat der Liebe und des Vorsitzes zu, aber er ist kein Oberhaupt wie der Papst, der mit einem Jurisdiktionsprimat ausgestattet ist.¹⁵³

Die autokephalen orthodoxen Kirchen sind also in den Bereichen der nationalen, sprachlichen und kulturellen Identität selbstständig. Es handelt sich bei den Kircheneinheiten trotzdem nicht um Teilkirchen, sondern um die eine Orthodoxe Kirche, da der Glaube als einendes Element gesehen wird. Die Kirchengemeinschaft konstruiert sich aus dem gemeinsamen Glauben, dem gleichen Gottesdienst und des gleichen Kirchenrechts und wird in der sakramentalen Gemeinschaft, in der Abhaltung von Synoden und der Konzelebration bei Gottesdiensten ersichtlich.¹⁵⁴

3.2 Dogma und Tradition

Um dem Überhandnehmen individueller Theologien und theologischer Schulen vorzubeugen, einigten sich die christlichen Kirchen in den *ökumenischen Konzilien*¹⁵⁵ auf gewisse, bindende Lehren. Diese angenommenen Lehren der Kirche bezeichnet man als Dogmen.¹⁵⁶ Im 15. Jahrhundert erhielt die Idee des *Konziliarismus*¹⁵⁷ wieder eine besondere Bedeutung und zwar nicht nur um das *Abendländische Schisma*¹⁵⁸ zu beenden, sondern auch bei einem erneuten Unionsversuch der West- und der Ostkirche

¹⁵³ Basdekis, Kirche, 36 f.

¹⁵⁴ Basdekis, Kirche, 35-38.

¹⁵⁵ ökumenischen Konzilien: Darunter sind Konzile zu verstehen, bei denen Vertreter aller apostolischen, autokephalen Hochstühle und deren untergeordneten Kirchen teilnahmen und deren Beschlüsse von all diesen Hochstühlen angenommen wurden.

¹⁵⁶ Onasch, Konfessionskunde, 157.

¹⁵⁷ Konziliarismus: Demnach erhält nicht der Papst, oder ein anderes Kirchenoberhaupt, sondern das Konzil die oberste Autorität Entscheidungen zutreffen.

¹⁵⁸ Abendländische Schisma: Dieses bezeichnet die zeitweilige Spaltung der römischen Kirche von 1378-1417. Ausgangspunkt dafür stellte die Rückkehr Papst Gregors XI. von Avignon nach Rom, wo er 1378 starb. Dadurch musste das Konklave erstmalig wieder in Rom abgehalten werden. Da die Römer befürchteten, dass die mehrheitlich französischen Kardinäle wieder einen französischen Papst wählen, erzwangen sie mittels Gewaltdrohungen, die Wahl des Papstes Urban VI. Im Nachhinein erklärten die französischen Kardinäle die Wahl als erzwungen und ungültig, und wählten einen neuen Papst, Klemens VII., der seinen Sitz wieder in Avignon einnahm. Damit hatte die Kirche zwei Päpste. Beide richteten sich ihre Kurien ein und erhielten nach ihren Tod Nachfolger. Beendet wurde das Abendländische Schisma im Konzil von Konstanz 1417. Vgl. dazu August Franzen, Kleine Kirchengeschichte, Freiburg/Basel/Wien 2000, 222-225; Über das Konzil von Konstanz auch bei Jörg K. Hoensch, Kaiser Sigismund. Herrscher an der Schwelle zur Neuzeit 1368-1437, München 1996, 162-278.

in Ferrara/Florenz/Rom.¹⁵⁹ Dennoch entwickelten Rom und Konstantinopel sehr bald unterschiedliche Standpunkte zur Jurisdiktion der Ökumene und erkannten nicht alle Konzile als bindend an.¹⁶⁰

Insofern wurde die Frage des ökumenischen Charakters der Konzile von den beiden Hochstühlen sehr subjektiv betrachtet. Die Orthodoxe Kirche erkannte die ersten sieben ökumenischen Konzile an, in denen nach ihrer Anschauung die ganze Heilswahrheit im Sinne der apostolischen Tradition dargelegt wurde.¹⁶¹ Sie fühlte sich somit berufen, diese Integrität der Apostel mit Hilfe des Dogmas und der Tradition zu erhalten. Durch diese enge Bindung an die Tradition und an die ersten sieben ökumenischen Konzile wurde auch verständlich, dass die Kirche jede dogmatische Änderung und Neuinterpretation der Bibel, wie sie durch die Reformation im Westen geschah, grundlegend ablehnte.¹⁶²

Das *Konzil von Nicäa* wurde 325 von Konstantin dem Großen einberufen. Im Zentrum der Debatte stand die Frage nach dem Verhältnis von Christus, seinem Logos und Gott zueinander. Während der Diakon Areios (auch Arius) von Alexandria die Ansicht vertrat, dass Christus als Sohn dem Vater untergeordnet und geschöpflich sei, vertrat der Bischof Alexander von Alexandria den Standpunkt einer Trinitarität. Dieser christologische Streit begann die Christenheit zu spalten und da eine Einigung der Parteien nicht möglich war, wurde schließlich die arianische Lehre auf diesem Konzil verdammt.¹⁶³

Im 381 abgehaltenen *Konzil von Konstantinopel* kam es zur Ausarbeitung des noch heute gültigen Nicänokonstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses. Demzufolge ist Christus als Sohn Gottes zugleich wesensgleich mit Gott, aber als menschengewordenes

¹⁵⁹ Franzen, Kirchengeschichte, 220-230; Joseph Gill, Konstanz und Florenz, Mainz 1967, 149; Damaskinos Papandreou, Die Konzilien von Basel und Ferrara-Florenz. Orthodoxe Kirche – Unionsbestrebungen, in: Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel 27, Basel/Frankfurt am Main 1992, 6-13.

¹⁶⁰ Das Constantinopolitanum II von 553 erkannte Rom beispielsweise erst um 700 an; Konstantinopel hingegen anerkannte die Ökumenizität des Constantinopolitanum IV von 869/70, bei dem die Absetzung des bilderfeindlichen Patriarchen Ignatius und die Wiedereinsetzung des Photios von Rom abgelehnt wurde, nicht an. Auch das bereits erwähnte Konzil von Ferrara/Florenz/Rom lehnt die orthodoxe Kirche ab, da es gegen den Willen des Großteils des Klerus und der Bevölkerung in einer Situation der akuten Bedrohung durch die Osmanen beschlossen und bei der Einnahme Konstantinopels 1453 durch die Osmanen sogleich wieder rückgängig gemacht wurde. Vgl. dazu Onasch, Konfessionskunde, 158; Thon, Quellenbuch, 369-382.

¹⁶¹ In der römisch-katholischen Kirche werden zusätzlich zu den ersten sieben ökumenischen Konzilen noch vierzehn weitere anerkannt.

¹⁶² Das Bibelstudium umfasst alle kanonisierten biblischen Schriften, Väterzitate sowie mündliche Überlieferungen und soll so das kirchliche Dogma absolut sicher stellen. Das ist das Anliegen dieses Traditionalismus. Vgl. Onasch, Konfessionskunde, 164; Thöle, Zugänge, 253; 262; Ware, church, 30 f.

¹⁶³ Thon, Quellenbuch, 97-103; Onasch, Konfessionskunde, 159 f; Harder, Geschichte, 15; Ware, church, 31 f.

Wort (Logos) birgt er auch eine menschliche Natur in sich. Die Dritte Person der Heiligen Dreifaltigkeit stellt nun der Heilige Geist dar. durch den Jesus Christus in der Welt, in der Kirche und bei der Eucharistie wirklich gegenwärtig ist.¹⁶⁴ Eine solche Erfahrung der wahrhaftigen Gegenwart Christus im Gottesdienst, gibt es in der evangelischen Kirche nicht. Das Glaubensbekenntnis ist jedoch keine Erfindung des Konzils, sondern geht auf frühere Ideen zurück, die den Heiligen Geist aus dem Vater hervorgehen lassen. Der Filioque-Zusatz *und durch den Sohn* wurde erst im 11. Jahrhundert von der römischen Kirche hinzugefügt und wird daher von der orthodoxen Kirche bis heute abgelehnt.¹⁶⁵

Angesichts der Konflikte zwischen den beiden Hochstühlen von Alexandria und Konstantinopel einerseits und den Schulen von Antiochia und Alexandria andererseits kam es 451 zum *Konzil von Chalkedon*.¹⁶⁶ Die in der Orthodoxie bis heute gültige Formel beider christlicher Naturen als *unvermischt und unverändert* und *unzertrennt und unabgesondert* führte zur Bildung eigener Kirchen durch die Miaphysiten und die Nestorianer.¹⁶⁷

In der Folgezeit versuchten die byzantinischen Kaiser erfolglos, den Gegensatz zwischen Miaphysiten und der Reichskirche zu überbrücken. Einen dieser Versuche stellte das ökumenische *Konzil von Konstantinopel* 553 dar.¹⁶⁸ Da aber keine Verbesserung der Situation eintrat, sondern die Miaphysitische Lehre auch noch Weiterentwicklungen durchlief, kam es erneut zu einem sechsten ökumenischen *Konzil in Konstantinopel* 680/81, auf dem diese Lehren verdammt wurden.¹⁶⁹

Ein wichtiger Verteidiger und Vertreter des *Dyothelismus*¹⁷⁰ und des damit eng verbundenen Inkarnationsdogmas stellte Maximos Homologetes („der Bekenner“) dar, dem man als Ketzer den Prozess machte und hinrichtete.¹⁷¹ Das Inkarnationsdogma spielte speziell als Argument im Bilderkampf eine wichtige Rolle.¹⁷² Im siebten

¹⁶⁴ Basdekis, Kirche, 50; Onasch, Konfessionskunde, 160 f.; Thöle, Zugänge, 39.

¹⁶⁵ Basdekis, Kirche, 51; Onasch, Konfessionskunde, 161; Thöle, Zugänge, 105; vgl. auch die Konzilsbeschlüsse von Ephesos 431, in: Thon, Quellenbuch, 108 f.

¹⁶⁶ Onasch, Konfessionskunde, 162; Thöle, Zugänge, 295 f.

¹⁶⁷ Thon, Quellenbuch, 110; Onasch, Konfessionskunde, 162; Ware, church, 34-37.

¹⁶⁸ Thon, Quellenbuch, 111-113.

¹⁶⁹ Thöle, Zugänge, 295 f.; Onasch, Konfessionskunde, 162 f.; Thon, Quellenbuch, 113 f.

¹⁷⁰ Dyothelismus: eine christologische Lehre, derzufolge Christus aufgrund seiner zwei Naturen auch zwei Willen/ Energien besitzt (göttlich und menschlich).

¹⁷¹ Ralph-Johannes Lilie, Byzanz. Geschichte des oströmischen Reiches, München ²2001, 58.

¹⁷² Onasch, Konfessionskunde, 163. Vgl. zur Ikonenverehrung auch das Kapitel 4.2. Frömmigkeit und Volksglaube.

ökumenischen *Konzil zu Nicäa* 787 wurde schließlich die Bildertheologie zum Dogma erhoben.¹⁷³

3.3 Kirche und Staat

Um das enge Verhältnis von Kirche und Staat im byzantinischen Reich zu legitimieren, bediente man sich des Geschichtsbildes des Euseb von Cäsarea, einem Schüler des Origenes. Origenes vertrat die Ansicht, dass die Heilsgeschichte einen Prozess der Weltgeschichte darstellt, in dem das Imperium Romanum eine zentrale Funktion erfüllen sollte. Die Einheit des Reiches machte nämlich erst eine Mission der darin geeinigten Völker möglich. Origenes selbst lebte zwar noch in der Zeit der Christenverfolgung, doch Euseb erlebte wie diese Theorie verwirklicht wurde und prägte die These von einer Nachahmung des Gottesreichs im Reich Konstantins.¹⁷⁴

Der byzantinische Sakralstaat kannte keine Teilung in eine kirchliche und weltliche Teilherrschaft, wie es im Westen der Fall war. Vielmehr stellte die byzantinische Kirche eine Volkskirche dar, an deren Spitze der Kaiser als Vicarius Dei stand.¹⁷⁵ Als solcher stand er daher nicht nur der byzantinischen Kirche vor, sondern auch allen von Byzanz abhängigen orthodoxen Kirchenprovinzen.¹⁷⁶ Besonders geprägt wurde das Verhältnis von Kirche und Staat durch Justinian I., der beides (Kirche und Staat) zu Gaben Gottes erklärte, die in Eintracht zum Wohl für die ganze Menschheit führen. Er sprach zwar über die Pflichten der Kirche, Garantien seitens des Staates blieben jedoch aus.¹⁷⁷ Der Kaiser wählte den Patriarchen, weihte ihn ein und erfuhr im Laufe der Jahrhunderte eine Klerikalisierung. In frühbyzantinischer Zeit betrat der Kaiser den Klerikerraum, um seine Gaben darzubringen; Ende des 8. Jahrhunderts hatte er bereits die Rechte eines Diakons und durfte daher den Bema-Raum betreten und andere Aufgaben der Priester übernehmen.¹⁷⁸ Obwohl es einerseits zahlreiche Einzelzeremonien an kirchlichen Feiertagen gab, die vom Kaiser abgehalten wurden, bestand auf anderen Ebenen, wie beispielsweise in der Rechtssprechung, oder bei Empfängen von Stammesfürsten und Diplomaten eine strikte Trennung zwischen kirchlichem und kaiserlichem Bereich.¹⁷⁹

¹⁷³ Thon, Quellenbuch, 119-121; Onasch, Konfessionskunde, 163 f.

¹⁷⁴ Onasch, Konfessionskunde, 170 f. Benz, Geist, 140 f.

¹⁷⁵ Wenngleich der Kaiser besondere Vorrechte und Eingriffsmöglichkeiten besaß, so war er doch keineswegs der uneingeschränkte Herr der Kirche, der Glaubensinhalte nach Belieben festlegen konnte. Daher ist der manchmal erhobene Vorwurf des Caesaropapismus für Byzanz nicht zutreffend. Vgl. Lilie, Byzanz, 17.

¹⁷⁶ Onasch, Konfessionskunde, 171 f.

¹⁷⁷ Onasch, Konfessionskunde, 172.

¹⁷⁸ Thon, Quellenbuch, 166-168.

¹⁷⁹ Onasch, Konfessionskunde, 173 f.

3.4 Hierarchie

An der Spitze jeder *autokephalen Kirche*¹⁸⁰ steht ein Bischof. Selbst Erzbischöfe, Metropolen, oder Patriarchen führen im Grunde ein Bischofsamt, sind aber mit mehr Jurisdiktion und höheren protokollarischen Ehren ausgestattet.¹⁸¹ Der Bischof ist Träger der Tradition und verwaltet Dogma und Liturgie. Aus dem leitenden Geistlichen der Gemeinde entwickelte sich im Laufe der Zeit der Vorsteher aller kirchlichen Ämter.¹⁸²

Für die Orthodoxie ist die Weihe der Ämter (Bischöfe, Priester, Diakone) sehr wichtig, da die hierarchischen Ämter den kanonisch rechtmäßigen Vollzug der Liturgie und des Dogmas garantieren. Die wichtigste Stellung dabei nimmt der Bischof ein, der von einem Oberhaupt einer autokephalen Kirche eingeweiht werden muss, und durch den diese Würde auf seine Weihen und Amtshandlungen weiterwirkt. Daher hängt das geistliche Leben einer autokephalen Kirche von der Gültigkeit einer Bischofsweihe ab.¹⁸³

Mit der Herausbildung eines Klerikerstandes in der Kirche erhielt das Priestertum eine besondere Stellung, weshalb auch die orthodoxe Kirche das Zölibat für die höheren Weihen, also Bischof, Priester und Diakon, anstrebte. Im Quinisextum¹⁸⁴ kam es dann

¹⁸⁰ Damit die Autokephalie einer Kirche gültig ist, muss dies vom Kirchenhaupt anerkannt werden. Danach darf die nun selbstständige Kircheneinheit, sei es ein Bistum, eine Metropole, oder ein Patriarchat, ihr Haupt selbst bestimmen und die Einheit von Liturgie, Dogma und Tradition selbst verwalten. Grundsätzlich unterscheidet man Autokephalie im engeren und im klassisch-ökumenischen Sinne. Unter den Autokephalen Kirchen mit klassisch-ökumenischem Charakter versteht man die alten Hochstühle von Rom, Konstantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem. Bis auf Konstantinopel, das erst im 8. und 9. Jahrhundert den Apostel Andreas als Gründer des Patriarchats bestimmte, haben die anderen Hochstühle schon sehr früh mittels Bischofslisten auf ihre apostolische Gründung hingewiesen. Die Entwicklung dieser apostolischen Bischofssitze hin zu autokephalen Kirchen ist eng mit der Diözese, der höchsten Verwaltungseinheit des Imperium Romanum, verbunden. Bald schon erreichten diese Metropolen nicht nur innerhalb ihrer Diözese, sondern auch im übrigen Reich Ansehen, da sie gewisse Verwaltungsaufgaben übernahmen. Obwohl die Vorstellung der Autokephalie einen Primatsanspruch ausschließt, beanspruchte Rom als *Praefectura Urbis Romae* eine Sonderstellung für sich und als das Weströmische Reich unterging, entwickelte Konstantinopel eine Art Eigenprimat als *zweites Rom*. Grundsätzlich hat man im Osten aber die *Pentarchie* als Idealmodell anerkannt. Die Hochstuhlinhaber hielten zueinander Kontakt und es entwickelte sich ein bestimmter protokollarischer Stil, der, wenn er nicht eingehalten wurde, zu einem Bruch zwischen den autokephalen Kirchen führen konnte. Unter den autokephalen Kirchen im engeren Sinn versteht man jene Kirchen die von den Hochstühlen der Pentarchie Autonomie erhalten haben. Das älteste Beispiel hierfür ist Zypern, das 431 zum autokephalen Erzbistum wurde. Um die innerkirchlichen Angelegenheiten selbstständig zu klären, werden in den autokephalen orthodoxen Kirchen von Bischöfen Synoden abgehalten. Diese werden vom jeweiligen Vorsteher der autokephalen Kirche geleitet. Für Angelegenheiten welche die Gesamtorthodoxie betreffen, hat der Patriarch von Konstantinopel die Möglichkeit Panorthodoxe Konferenzen einzuberufen, an denen alle orthodoxen Vorsteher teilnehmen können. Vgl. Onasch, *Konfessionskunde*, 176-181; Thöle, *Zugänge*, 176 u. 209; Lilie, *Byzanz*, 72; Thon, *Quellenbuch*, 198 f.; Basdekis, *Kirche*, 36 f.

¹⁸¹ Onasch, *Konfessionskunde*, 181.

¹⁸² Onasch, *Konfessionskunde*, 181 f.; Thöle, *Zugänge*, 88.

¹⁸³ Onasch, *Konfessionskunde*, 187; Thöle, *Zugänge*, 63 f.

¹⁸⁴ Quinisextum (lat. Concilium) heißt ein als Ergänzung zum fünften und sechsten Konzil angesehenes Konzil, welches 692 zu Konstantinopel gehalten, aber um verschiedener Niederlagen willen, welche

zu einer bis heute gültigen Formel: Wenn Bischöfe geweiht werden und verheiratet sind, müssen sie ihre Ehe auflösen, Priester und Diakone hingegen können im Ehestand bleiben, dürfen jedoch nach dem Ableben des Ehepartners nicht erneut heiraten.¹⁸⁵

3.5 Das Mönchtum

Das Mönchtum war und ist oft Quelle und Hort des geistlichen Lebens der Ostkirche. Aus seinen Reihen rekrutiert sich zudem der hohe (unverheiratete) Klerus.¹⁸⁶ Im Unterschied zur römischen Kirche gibt es in der Orthodoxie jedoch keine Orden, dafür besitzt jedes Kloster sein *Typikon*.¹⁸⁷ Diese Klosterregeln gehen auf eine lange Geschichte des Eremitenlebens zurück.¹⁸⁸ Das *Koinobion* bezeichnet die Regelung der Lebensführung der Mönche. So durfte man als Eremit keinen weltlichen Besitz haben.¹⁸⁹ Die disziplinären Regeln des *Typikons*, welches den Ablauf der Gottesdienste im Kirchenjahr regelt, stehen dem *Koinobion* jedoch vor.¹⁹⁰ Der Klostereintritt ist endgültig; eine Rückkehr in die weltliche Gesellschaft nicht möglich. Am Beginn des Eintritts steht das dreijährige Noviziat. Danach erfolgt die Aufnahme in den Mönchsstand.¹⁹¹

Da die orthodoxen Klöster Grundbesitzer waren, wiesen sie die umliegenden Bauern in die vorteilhafteste Bodenbearbeitung ein. In Nordrussland kam es oft vor, dass Einsiedler unbeabsichtigt Kulturarbeit leisteten, indem sich ein frommer Mönch zur Askese in die Wälder zurückzog. Einige Zeit später versammelten sich um ihn andere Brüder und Schüler, von denen wieder einer fort ging. Inzwischen hatten sich um die Einsiedelei Bauern angesiedelt. So kam es zur Kultivierung weiter Landschaften in ostslawischen Gebieten.¹⁹² Das klösterliche Leben orthodoxer Mönche, die eine asketische und meditative Lebensführung verfolgten, hatte demnach eine ganz andere Gestalt als in Westeuropa, wo Luther die theologische Grundhaltung und die Lebensführung der Mönche kritisierte und daher das Mönchtum ablehnte.¹⁹³ In der Orthodoxie sollte jeder Gläubige versuchen nach den Normen der Mönche zu leben,

die Griechen dabei den Legaten des Papstes beibrachten, von Letzterem nicht anerkannt wurde. Vgl. Meyers Konversationslexikon Bd. 13 [Phlegon - Rubinstein], Leipzig/Wien 41885-1892, 520 [13.520].

¹⁸⁵ Onasch, Konfessionskunde, 191. Benz, Geist, 64.

¹⁸⁶ Thöle, Zugänge, 24.

¹⁸⁷ Benz, Geist, 79 f..

¹⁸⁸ Thöle, Zugänge, 14 f.; Thon, Quellenbuch, 150-152.

¹⁸⁹ Harder, Geschichte, 13.

¹⁹⁰ Onasch, Konfessionskunde, 204-206; Thöle, Zugänge, 67.

¹⁹¹ Thöle, Zugänge, 21 f.; Onasch, Konfessionskunde, 208 f.; Beck, Geschichte, 46.

¹⁹² Onasch, Konfessionskunde, 211 f.; Thöle 165 f.; Harder, Geschichte, 82.

¹⁹³ Thöle, Zugänge, 16 f.

was der reformatorischen Überzeugung näherkommt, die eine Trennung von Regeln für Mönche und übrige Gläubige ablehnt.¹⁹⁴

3.6 Die heiligen Sakramente

In der Orthodoxie gibt es sieben Sakramente, welche auch oft als Mysterien bezeichnet werden.¹⁹⁵ Sie stehen unter dem Schutz des kanonischen Rechtes und stellen den Kern der kirchlichen Kraftspendung dar.¹⁹⁶

Die Taufe ist das Älteste Sakrament. Bei der Wassertaufe wird der Täufling vom Priester oder Bischof drei Mal unter Wasser getaucht.¹⁹⁷ Meistens wird die Myronsalbung unmittelbar angehängt, um die Wassertaufe zu einer Seelentaufe zu überhöhen.¹⁹⁸ Nach dem Empfang der beiden ersten Sakramente geht der Neugetaufte zur Eucharistie, dem dritten Sakrament.¹⁹⁹ Selbst Säuglinge und Kinder können die Sakramente, wie die Erwachsenen, in beiderlei Gestalt erhalten.²⁰⁰ Sie soll die untrennbaren Naturen Christus widerspiegeln.²⁰¹ Allerdings ist der Gottesdienstbesuch nicht automatisch mit dem Empfang der heiligen Eucharistie gleichzusetzen, da die Kommunion für orthodoxe Christen etwas Besonderes ist, das einer geistlichen Vorbereitung wie etwa Fasten bedarf.²⁰² Orthodoxe Christen dürfen nicht die Kommunion anderer Kirchen empfangen, und umgekehrt dürfen nicht-orthodoxe Gottesdienstteilnehmer nicht in der orthodoxen Kirche zur Kommunion gehen.²⁰³

Das vierte Sakrament ist die Buße. Die älteste Variante ist vermutlich die Taufbuße, wobei in frühchristlicher Zeit eine Diskussion entstand, ob man nach der Taufe überhaupt noch sündigen und Buße tun dürfe. Die sakramentale Handlung der Absolution durch den Priester und die eventuellen Bußstrafen stellen den Kern dar.²⁰⁴

Die Beichte kann in der Kirche oder in einem anderen Raum vor einer Ikone oder einem

¹⁹⁴ Thöle, Zugänge, 17-20.

¹⁹⁵ Zur Festlegung auf die Zahl sieben kam es allerdings erst beim Unionskonzil von Lyon (1274), wo die orthodoxe Kirche diesbezüglich aus politischen Gründen der römischen Zugeständnisse machte. Davor gab es keine dogmatische Zahlenfestlegung, wie in der Westkirche, sondern die Sakramente wurden traditionell überliefert. Dabei zählten manche Kirchenväter mehr, manche weniger Riten zu den eigentlichen Mysterien. Erst im 16. und 17. Jahrhundert kam es zu einer Festlegung der Sakramente, um sich von der römischen Kirche abzugrenzen. Vgl. dazu Thon, Quellenbuch, 369-376; Harder, Geschichte, 20; Benz, Geist, 30 f.; Thöle, Zugänge, 69.

¹⁹⁶ Thöle, Zugänge, 68.

¹⁹⁷ Basdekis, Kirche, 81.

¹⁹⁸ Onasch, Konfessionskunde, 192-198.

¹⁹⁹ Basdekis, Kirche, 82; Onasch, Konfessionskunde, 121 f.; Thöle, Zugänge, 70-74.

²⁰⁰ Thöle, Zugänge, 65.

²⁰¹ Thöle, Zugänge, 75.

²⁰² Basdekis, Kirche 63 f.; Thöle, Zugänge, 27 u. 79.

²⁰³ Basdekis, Kirche, 83 f.

²⁰⁴ Onasch, Konfessionskunde, 198 f.

Kreuz stattfinden; ein Beichtstuhl existiert nicht. Die auferlegte Bußstrafe soll den Gläubigen zu einem versöhnenden Ergebnis führen und dient im Unterschied zur römischen Kirche, welche darin einen Ausgleich bzw. eine Genugtuung sieht, dem Gläubigen als therapeutische Maßnahme.²⁰⁵ Dieses unterschiedliche Verständnis der Buße führte dazu, dass es im Osten zu keiner Entwicklung eines Ablasswesens kam. Im Westen hingegen wurde gerade der Kampf gegen derartige Missbräuche seitens der Geistlichen zum Hauptanliegen der Reformation.²⁰⁶

Die kirchliche Eheschließung ist ein Sakrament, das aus zwei Teilen besteht: Verlobung und Krönung.²⁰⁷ Grundsätzlich gilt die Ehe als unauflösbar, es sei denn ein kirchliches Gericht befindet die Ehe als zerrüttet. Dann sind eine Auflösung und eine erneute Eheschließung mit einem anderen Partner möglich.²⁰⁸

Das Sakrament der Priesterweihe wird vom Bischof vollzogen, der den zu Weihenden mittels Handauflegung konsekriert.²⁰⁹

Das siebte Sakrament stellt die heilige Ölung dar. Der Zweck besteht darin, den Gläubigen in einer Situation der körperlichen oder seelischen Schwäche zu stärken.²¹⁰

Die evangelisch-lutherische Kirche dagegen kennt bloß die Sakramente der Taufe und des Heiligen Abendmahls.²¹¹

4. Glaube und Spiritualität in Orthodoxie und Reformation

4.1. Allgemeines

In der Orthodoxie ist nicht nur die Heilige Schrift (Altes und Neues Testament), sondern auch die Heilige Tradition (die Überlieferung der Kirche inklusive der Schriften der Kirchenväter, Hymnen, bestimmte Liturgieteile und die Konzilsbeschlüsse²¹²) von zentraler Bedeutung, die zusammen erst zur göttlichen Offenbarung führen.²¹³ Für die orthodoxe Kirche spielen die Traditionen deshalb eine so wichtige Rolle, weil sie diese und vor allem die Konzilien als Garanten für die Wahrung einer apostolischen Authentizität sieht.²¹⁴ Im Gegensatz dazu wollten die reformatorischen Kirchen den Irrlehren der römischen Kirche entgegenwirken und

²⁰⁵ Basdekis, Kirche, 89; Thöle, Zugänge, 29.

²⁰⁶ Thöle, Zugänge, 80-83.

²⁰⁷ Onasch, Konfessionskunde, 199-202.

²⁰⁸ Basdekis, Kirche, 86 f.; Thöle, Zugänge, 85.

²⁰⁹ Onasch, Konfessionskunde, 189; Thöle, Zugänge, 87.

²¹⁰ Thöle, Zugänge, 83 f.; Onasch, Konfessionskunde, 202-204; Basdekis, Kirche 89 f.

²¹¹ Thöle, Zugänge, 68.

²¹² Onasch, Konfessionskunde, 228-231.

²¹³ Basdekis, Kirche, 49.

²¹⁴ Thöle, Zugänge 123-125.

verstanden sich daher als allein auf die Heilige Schrift begründet.²¹⁵ Im siebten ökumenischen Konzil wurde das ökumenische Glaubensbekenntnis festgelegt, welches bis heute in der Ostkirche gültig ist.²¹⁶ Folglich bekennen sich die orthodoxen Christen zum Glauben an den Dreieinigen Gott, an ein Wesen, das aber in aller Ewigkeit in drei *Hypostasen* existiert, nämlich als Gott Vater, als sein Sohn Jesus Christus und als Heiliger Geist. Alle drei Personen haben dasselbe Wesen und die *Koinonia*²¹⁷ gemeinsam.²¹⁸

Im Kapitel über die Soteriologie wird noch deutlicher, wie wichtig für die orthodoxen Christen ist, dass Gott Vater seinen Sohn Jesus Christus vor allen Zeiten gezeugt hat. Denn dadurch wird schon vor der Schöpfung der Menschheit ihre Erlösung eingeleitet.²¹⁹ Jesus Christus ist das Mensch gewordene Wort (Logos) Gottes, jedoch zugleich menschlicher und göttlicher Natur in einer Person. Er wurde von der Jungfrau Maria im Heiligen Geist geboren und da er dabei Gott blieb, machte das Maria zu einer Gottesgebälerin (*Maria Theotókos*).²²⁰

Der Heilige Geist ist keine abstrakte Kraft, sondern derjenige, durch den Gott wirkt und ihm wesensgleich. Er spendet der Menschheit Trost und durch ihn ist Jesus in der Kirche und bei der Feier der Eucharistie gegenwärtig.²²¹ Ohne den Heiligen Geist fände keine Wandlung statt.²²² Im Gegensatz zu den Westkirchen kennt die Orthodoxe Kirche den filioque-Zusatz nicht und sieht in Gott Vater die alleinige Quelle der Aussendung des Heiligen Geistes in die Welt.²²³

Nicht nur der rechte Glaube, sondern auch die rechte Lobpreisung Gottes ist ein wesentliches Merkmal der Orthodoxie.²²⁴ Unter Lobpreisung ist aber nicht nur die Liturgie oder ein individuelles Gebet zu verstehen, sondern das ganze Leben des Menschen.²²⁵ Im Gebet wird ja bloß die innere Haltung vor Gott deutlich, weshalb sich die Frage stellt, wie diese innere Einstellung aussehen soll. Für den Protestantismus gilt die Haltung, dass man Gott in ihm selbst verehren soll, für die Orthodoxie aber gilt,

²¹⁵ Thöle, Zugänge 124.

²¹⁶ Basdekis, Kirche, 50 f.

²¹⁷ Koinonia: gr. für Gemeinschaft; gemeint ist das Einssein der göttlichen Hypostasen in der Gemeinschaft.

²¹⁸ Basdekis, Kirche, 50-52; Thöle, Zugänge, 101-105.

²¹⁹ Vgl. dazu das Kapitel über die Erlösungslehre.

²²⁰ Basdekis, Kirche 51; Onasch, Konfessionskunde, 160 f.; Thon, Quellenbuch, 108; Benz, Geist, 54.

²²¹ Thöle, Zugänge, 38 f.

²²² Basdekis, Kirche, 51.

²²³ Basdekis, Kirche, 52; Thöle, Zugänge, 105; Thon, Quellenbuch, 389 f.

²²⁴ Oeldemann, Kirchen, 133; Basdekis, Kirche 61-63.

²²⁵ Thöle, Zugänge, 29-31; Zander, Orthodoxie, 48.

dass man Gott in seiner gesamten Schöpfung preisen soll.²²⁶ Somit sind alle Menschen durch die Schöpfung ein Ebenbild Gottes, zu einem Christen wird man aber erst mit der Taufe. Daher dient die Kirche als ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, was durch ihre Vollmacht der Weihen und der Sakramente deutlich wird.²²⁷

4.2 Frömmigkeit und Volksglaube

Glaube und Aberglaube lagen in der orthodoxen Volksfrömmigkeit oft nahe zusammen und führten zu vielen unterschiedlichen Frömmigkeitsbildern.²²⁸ Hintergrund dafür war oft die Adaption nationaler heidnischer Gottheiten, deren Geschichte und Mythen in den einzelnen Heiligen wiederzuerkennen sind.²²⁹ Obwohl die orthodoxe Kirche immer wieder versuchte, gegen diesen Volksglauben vorzugehen, gelang dies nicht immer, da die orthodoxe Kirche primär eine Volkskirche darstellte und sich daher diese nationalen Vorstellungen und Bräuche indirekt erhalten konnten. Am deutlichsten zeigt sich dies in der Verehrung der Gottesgebärerin und Gottesmutter.²³⁰ Diese Frömmigkeit wurzelt einerseits in sehr alten Mutterkulten unterschiedlichster Völker und hat andererseits auch den Hintergrund des ägyptischen Isis-Kultes.²³¹ Ihre Verehrung in der Orthodoxie baut nicht in erster Linie auf der dogmatischen Tatsache, dass sie die Gottesmutter ist, auf, sondern vielmehr darauf, dass sie durch die Geburt Jesus zu einem Teil der Christologie wird.²³² Im Gegensatz zur römischen Kirche kennt die orthodoxe Theologie keine unbefleckte Empfängnis und keine leibliche Aufnahme Marias in den Himmel.²³³ Ein wesentlicher Bestandteil der orthodoxen Frömmigkeit stellt die Heiligenverehrung dar, welche sich in der Ikonenverehrung widerspiegelt.²³⁴ Im Volksglauben stehen nicht die theologische Auseinandersetzung mit den Ikonen im Vordergrund, sondern, ähnlich wie bei den Reliquien, der Glaube an der Gegenwärtigkeit der Heiligen und ihre segnende Wirkung.²³⁵ Man sah in den Ikonen also die Person selbst und stellte sie teilweise als Gäste bei Hochzeiten auf oder lud sie

²²⁶ Zander, *Orthodoxie*, 48 f.

²²⁷ Zander, *Orthodoxie*, 46-60; Thöle, *Zugänge*, 14.

²²⁸ Onasch, *Konfessionskunde*, 227.

²²⁹ So wurden im Volksglauben der slawische Donnergott Perun zum Propheten Elia, der altslawische Volos zum heiligen Blasius und die heidnische Figur der Mikoš zur heiligen Paraskeva-Platnica, einer Personifizierung des Karfreitags. Vgl. dazu Onasch, *Konfessionskunde*, 218-221; Onasch, *Grundzüge*, 12; Thöle, *Zugänge* 139.

²³⁰ Basdekis, *Kirche* 66; Thon, *Quellenbuch*, 108.

²³¹ Onasch, *Konfessionskunde*, 223.

²³² Basdekis 68 f.; Thöle, *Zugänge*, 115 f.

²³³ Basdekis, *Kirche* 70 f.; Thöle, *Zugänge*, 117.

²³⁴ Benz, *Geist*, 5 f.

²³⁵ Thöle, *Zugänge*, 13 u. 118 f..

als Taufpaten ein.²³⁶ Seitens der Reformatoren wurde die Ikonenverehrung der Ostkirche als Aberglaube kritisiert und stellte einen Streitpunkt in der gegenseitigen Annäherung dar. In der Bildertheologie der orthodoxen Kirche betrachtet man die Ikone aber nur als Bild, das in einem gewissen Verhältnis zum Urbild steht, indem es auf das Urbild hinweist. Das sichtbare Bild deutet also auf eine unsichtbare Person hin.²³⁷ Dieses Verhältnis des Sichtbaren und Unsichtbaren findet sich im orthodoxen Glauben auch im Bezug auf die Kirche. Durch die Menschwerdung Christi und seinem Kreuzestod kam es zu einer engen Anbindung der irdischen Kirche an die unsichtbare, himmlische Kirche, deren Haupt Jesus Christus die Heiligen bereits aufgenommen hat.²³⁸ Diese Auffassung spiegelt sich im Aufbau der Kreuzkuppelkirchen wieder, wo der gesamte Kirchenraum eine transzendente Funktion hin zum Jenseits erhält. Technisch und künstlerisch wurde diese Illusion einer areopagitischen Weltanschauung ideal in Form der Kuppel dargestellt. An den Wänden und Säulen finden sich, in Einhaltung der himmlischen und irdischen Hierarchien Bilder von Heiligen, Märtyrern, Theologen usw., wobei das einfallende Licht aus der Kuppelmitte der Hagia Sophia beispielsweise die göttliche Gegenwart symbolisiert.²³⁹ Obwohl die lutherische Kirche die Heiligenverehrung ablehnt, wird im 21. Artikel des Augsburger Bekenntnisses dennoch darauf verwiesen, dass Heilige ein Vorbild in ihren Taten und ihrem Glauben sein können. Die Kritik der Reformation beruht nämlich auf den Missbrauch durch die römische Kirche im Bezug auf den Ablasshandel. Heiligen wurde ein Guthaben an guten Taten zugeschrieben und die römische Kirche trat als Vermittler zwischen Sündigen und Heiligen auf.²⁴⁰ Die Ablehnung der Bildertheologie in der lutherischen Lehre wurzelt in der Theologie der Westkirche, welche keine klare Unterscheidung in *Anbetung* und *Verehrung* vornimmt, wie es die Ostkirche tut. Trotzdem maß Luther den Bildern einen pädagogischen Wert bei, weshalb er sich auch in seinen *Invokativpredigten* gegen die Bilderstürmerei wandte.²⁴¹

Zur Frömmigkeit zählen zudem die individuellen Gebete der einzelnen Gläubigen. Oft war es das Mönchtum, das zur Quelle neuer theologischer Ausrichtungen wurde.²⁴² Die

²³⁶ Onasch, Konfessionskunde, 223.

²³⁷ Benz, Geist, 9.

²³⁸ Basdekis, Kirche 66-68; Thöle, Zugänge, 36 f. u. 140 f. Benz, Geist, 63.

²³⁹ Onasch, Konfessionskunde, 84-86; Thöle, Zugänge 129-131 u. 155 f.

²⁴⁰ Thöle, Zugänge, 120.

²⁴¹ Thöle, Zugänge 151 f.

²⁴² So auch die Tradition der Beter. Durch sie entstand neben dem offiziellen Kirchenleben eine Kirche des frommen Herzens, die in einigen Punkten dem protestantischen Pietismus ähnelt. Oft verband sich dies mit häretischen Auffassungen, die von Kirchenführern beanstandet wurden. Vgl. dazu Onasch, Konfessionskunde, 224-226; Thöle, Zugänge, 29-32.

Askese stellte in der Orthodoxie eine Idealform der Frömmigkeit dar.²⁴³ Als Einsiedler und durch den Verzicht auf weltlichen Besitz sollte man Gott näherkommen. Eine besondere Form der Askese legt nicht nur das weltliche, sondern auch das geistige Vermögen ab und führt einen ständigen Kampf mit den Dämonen. Deshalb wurden psychisch Erkrankte in der russischen Geschichte oft als „Heilige“ gesehen.²⁴⁴ Da aber nicht alle orthodoxen Christen dem Ideal eines asketischen Lebens nachgehen konnten, entwickelte sich eine Fastenspraxis innerhalb des Kirchenjahres.²⁴⁵

4.3 Liturgie

Da die Liturgie von der orthodoxen Identität nicht wegzudenken ist und als heilig gilt, kam es beim Gottesdienst häufig zu Ergänzungen und nur selten zu Kürzungen. Die Gottesdienste sind oft sehr lang und von Gebeten und Litaneien geprägt. Der Gottesdienst der orthodoxen Kirche soll die himmlische Liturgie widerspiegeln, weshalb auch in der Nestorchronik berichtet wird, dass die Abgesandten des Kiever Großfürsten Vladimir den Gottesdienst bei den Griechen als Verschmelzung von Himmel und Erde empfanden.²⁴⁶ Im byzantinischen Ritus heißt die Eucharistiefeier zudem *Göttliche Liturgie*.²⁴⁷ Die gebräuchlichsten Gottesdienstordnungen gehen auf die frühe Zeit zurück. Dabei handelt es sich um die *Liturgie des Johannes Chrysostomos*, die *Liturgie des Basilius des Großen*, die *Liturgie der vorgeweihten Gaben* und die *Liturgie des Jakobus*. Daneben kennt die orthodoxe Kirche noch weitere Gottesdienstordnungen wie den Vespertgottesdienst, den Morgengottesdienst und das Stundengebet.²⁴⁸ Gottesdienst ist ein Dienst Gottes an den Menschen, nicht umgekehrt. In dieser Feier offenbart sich Gott als Vergeber der Sünden. Nach orthodoxer Auffassung ist jeder Gottesdienst eine wirkliche Erscheinung Gottes in dieser Welt, bei der die Gläubigen in einer besonderen Weise teilhaben können.²⁴⁹ Die Menschwerdung, der Kreuzestod und die Auferstehung Jesus können nicht im Dogma begriffen, sondern nur in der Liturgie erfahren werden.²⁵⁰

²⁴³ Thöle, Zugänge, 25 f..

²⁴⁴ Onasch, Konfessionskunde, 226 f.; Harder, Geschichte, 85.

²⁴⁵ Demnach sollte man sich vor Weihnachten, Ostern, dem Fest der zwölf Apostel, dem Fest des Entschlafens der Gottesmutter, sowie nach dem Allerheiligenfest und an jedem Mittwoch und Freitag des Fleisches, der Milch, der Eier, des Öls und des Weines enthalten. Vgl. dazu Basdekis, Kirche, 93; Thöle, Zugänge, 22-24 u. 27 f.

²⁴⁶ Ludolf Müller, Helden und Heilige aus russischer Frühzeit. Dreißig Erzählungen aus der altrussischen Nestorchronik, München 1984, 38; Thon, Quellenbuch, 235; Thöle, Zugänge, 38.

²⁴⁷ Basdekis, Kirche 61.

²⁴⁸ Basdekis, Kirche, 61 f.; Thöle, Zugänge, 55-57; Benz, Geist, 25 f.

²⁴⁹ Thöle, Zugänge, 11-13.

²⁵⁰ Basdekis, Kirche, 62 f.; Thöle, Zugänge, 14 u. 38 f.; Benz, Geist, 34.

Die göttliche Liturgie besteht aus mehreren Teilen. Den Höhepunkt des ersten Teils (Proskomidie) stellt die symbolische Schlachtung des Lammes dar. Im Anschluss erfolgt die Liturgie der Katechumnen, an der auch ungetaufte Christen als Vorbereitung für das Sakrament der Taufe teilnehmen dürfen.²⁵¹ An ihrem Schluss steht die Predigt und die Entlassung der Katechumnen, wobei die Predigt mehr ist als nur das verkündigte Wort. Sie ist die Gesamtheit (Lesungen, Feier der Eucharistie, Gebete, Symbole, Ikonen usw.) dessen, was dem Gottesdienstteilnehmer als Wort Gottes vermittelt wurde.²⁵² Auch wenn die Predigt oft eine Randstellung im orthodoxen Gottesdienst einnahm, brachte die Ostkirche eine beachtliche Zahl großartiger Prediger hervor.²⁵³ Gerade im Gegenzug zu den protestantischen Predigtschulen in Polen-Litauen kam es im 17. Jahrhundert zur Entwicklung einer eigenen homiletischen Schule der orthodoxen Kirche in Kiev.²⁵⁴ Die Katechumnen werden mit dem Diakonruf »*Ihr die ihr Katechumnen seid, gehet hinaus!*«²⁵⁵ entlassen und es setzt die Liturgie der Gläubigen ein.²⁵⁶ Im Zentrum dieses Abschnittes steht die *Anaphora*, das eucharistische Hochgebet, wobei die Darbringung des Opfers auf das Urbild des christlichen Opfers hinweisen soll.²⁵⁷ In der *Epiklese* bitten die Liturgen den Heiligen Geist um seine konsekratorische Wirkung auf die heiligen Gaben und auf die Gemeinde.²⁵⁸ Im Gegensatz zur orthodoxen Kirche, wo die Wandlung als Prozess der gesamten Liturgie ohne wirklichem Anfang und Ende begriffen wird, beendet die Epiklese in der römischen Kirche lediglich die durch den Einsetzungsbericht erfolgte Wandlung und misst der Epiklese keinen konsekratorischen Charakter bei.²⁵⁹ Ihren Abschluss findet die Anaphora mit den Fürbitten für Gottesmutter, Heilige, Verstorbene und Lebende, den sogenannten *Diptychen*.²⁶⁰ Nach speziellen Vorbereitungen auf die Kommunion, teilt der Priester das Lamm in vier Teile, gibt einen davon in den Kelch mit Wein, wodurch es zu einer Vermischung der Elemente kommt und gibt heißes Wasser dazu.²⁶¹ Dann beginnt die Kommunion;²⁶² im Anschluss werden die übrigen Gaben unter

²⁵¹ Basdekis, Kirche, 71 f.; Thöle, Zugänge, 41 f.; Onasch, Konfessionskunde, 122-124.

²⁵² Basdekis, Kirche 64 f.

²⁵³ Onasch, Konfessionskunde, 121; Thöle, Zugänge 125 f.

²⁵⁴ Onasch, Konfessionskunde, 121.

²⁵⁵ Zit. aus Onasch, Konfessionskunde, 122.

²⁵⁶ Basdekis, Kirche 72.

²⁵⁷ Anastasios Kallis (Hg.), Liturgie. Die göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche, Deutsch – Griechisch – Kirchenslawisch, Mainz 1997, 122; Thöle, Zugänge, 57.

²⁵⁸ Thöle, Zugänge, 52.

²⁵⁹ Onasch, Konfessionskunde, 112 f.; Kallis, Liturgie, 136.

²⁶⁰ Thöle, Zugänge, 52 f..

²⁶¹ Thöle, Zugänge, 53.

²⁶² Thöle, Zugänge, 53.

Dankgebeten wieder zum Rüsttisch gebracht. Nach der Danksagung, dem Segnen und der Entlassung der Gläubigen erfolgt die Austeilung des *Antidorons*, des gesegneten Brotes, welches auch von den Nicht-orthodoxen Gottesdienstteilnehmern eingenommen werden darf.²⁶³

Der gravierendste Unterschied zwischen dem orthodoxen und dem lutherischen Gottesdienst besteht in der Wandlung, denn die Epiklese ist nach orthodoxem Verständnis ein wichtiger Bestandteil der Liturgie. Nach Luther kann dieses Herabrufen des Heiligen Geistes entfallen.²⁶⁴ Einen Streitpunkt stellt auch der Umgang mit den Resten des Heiligen Abendmahls dar. Während sie in der orthodoxen Kirche nach dem Gottesdienst von den Liturgen verzehrt werden, da dies als einzig würdiger Weg für das in Christus verwandelte Sakrament darstellt,²⁶⁵ werden von Pastoren in der evangelischen Kirche die Kelchreste oft weggeschüttet. Diese Handlung widerspricht aus orthodoxer Sicht dem Bekenntnis zur Realpräsenz Christi.²⁶⁶

Eine Gemeinsamkeit mit der lutherischen Kirche findet sich in der Sprache. Denn wo die heilige Schrift als Teil der Liturgie begriffen wird, wie es in der Orthodoxie der Fall ist, sollten die Gläubigen dies auch in ihrer Sprache verstehen können, was einem wesentlichen Element der Forderungen Luthers entspricht.²⁶⁷

4.4 Die Erlösungslehre / Soteriologie

In der orthodoxen Auffassung beginnt die Erlösung nicht erst mit dem Kreuztod Christi, wie es in der römisch-katholischen und in der lutherischen Kirche der Fall ist, sondern bereits mit der Menschwerdung von Gottes Sohn. Da Gott leidensunfähig ist, nahm er eine menschliche Natur an, um durch diese Angleichung die Menschheit zu erlösen.²⁶⁸

Das Heil beginnt also mit der Inkarnation und der Vereinigung beider Naturen, wodurch die menschliche Natur eine Erneuerung, Erhöhung und in gewisser Weise eine Vergottung erfuhr, und gipfelt im versöhnenden Kreuzestod und der Auferstehung.²⁶⁹

Die Erlösung findet somit durch eine Vergöttlichung der gesamten Menschheit statt.²⁷⁰

Im Gegensatz dazu besteht die Erlösung in den westlichen christlichen Kirchen darin, dass Jesus Christus stellvertretend für den sündhaften Menschen am Kreuz gelitten hat.

²⁶³ Basdekis, Kirche, 64; Thöle, Zugänge, 54 f. u. 58.

²⁶⁴ Thöle, Zugänge, 45.

²⁶⁵ Thöle, Zugänge, 78.

²⁶⁶ Thöle, Zugänge, 78.

²⁶⁷ Thöle, Zugänge, 125 f..

²⁶⁸ Thöle, Zugänge, 36; Harder, Geschichte 64.

²⁶⁹ Onasch, Konfessionskunde, 231-233; Thöle, Zugänge, 32 f.

²⁷⁰ Benz, Geist, 43 f. u. 46 f.; Thöle, Zugänge, 111-114.

Diese juristische Konzeption einer Rechtfertigungslehre ist der orthodoxen Kirche fremd.²⁷¹ Da die protestantischen Glaubensrichtungen in Fragen der Theologie und der Frömmigkeit vom westlichen Rechtsdenken der römischen Kirche geprägt sind,²⁷² vertrat auch Luther in den Thesen seiner Heidelberger Disputation von 1518 die Meinung, dass das Leiden Christus am Kreuz die Erlösung darstellt und die gesamte Seinsspekulation, wie sie seitens der Orthodoxie betrieben wird, aufgegeben werden sollte.²⁷³ Nach orthodoxem Verständnis erhält der Mensch durch die Vergöttlichung auch eine physische Überhöhung, die sich in guten Werken, also in ethischem Handeln nach Gottes Vorstellungen, manifestieren muss; Vergöttlichung und Ethik führen zur Erlösung.²⁷⁴

4.5 Anthropologie

In der Orthodoxie gibt es kein Erbsündendogma wie in den abendländischen Theologien, da die Seele des Menschen eine Art Abbild Gottes darstellt,²⁷⁵ das man durch Taten reinigen kann und das durch das Heilsgeschehen selbst nach der Sünde rein bleibt. Diese Integrität des göttlichen Abbildes wird besonders durch die Willensfreiheit des Menschen deutlich, welche dem Erlösungswillen Gottes entgegenkommt.²⁷⁶ Die Ursünde kann nicht die menschliche Seele berühren, sehr wohl aber den Leib, der bereits an göttlicher Ähnlichkeit verloren hat, was durch Krankheiten oder den Tod sichtbar wird. Dennoch bringt der Mensch nach orthodoxer Auffassung genügend *ontische*²⁷⁷ und ethische Würden mit, an deren Spitze die Willensfreiheit steht, um so den ihm entgegenkommenden Erlöser nicht verfehlen zu können.²⁷⁸ Im Gegensatz hierzu sieht die lutherische Lehre im Menschen kein göttliches Bild und auch keine Willensfreiheit; vor allem letztere bezweifelt Luther in seiner Heidelberger Disputation 1518 ganz dezidiert: Der Mensch ist ein Gefangener seiner Sünden und auf die Barmherzigkeit Gottes angewiesen.²⁷⁹

²⁷¹ Onasch, *Konfessionskunde*, 233; Thöle, *Zugänge*, 113; Benz, *Geist*, 40-43.

²⁷² Thöle, *Zugänge*, 7 u. 11-14.

²⁷³ Onasch, *Konfessionskunde*, 234.

²⁷⁴ Onasch, *Konfessionskunde*, 234-237; Benz, *Geist*, 46 f.

²⁷⁵ Thöle, *Zugänge*, 106 f..

²⁷⁶ Thöle, *Zugänge*, 20 f. u. 109.

²⁷⁷ *Ontologie*: Lehre vom Sein, von den Ordnungs-, Begriffs- und Wesensbestimmungen des Seienden.

²⁷⁸ Onasch, *Konfessionskunde*, 237-240; Thöle, *Zugänge*, 21 u. 111-114.

²⁷⁹ Onasch, *Konfessionskunde*, 240. Benz, *Geist*, 42 f.

4.6 Christologie

Das christologische Verständnis im Osten und im Westen des römischen Reiches wurde von unterschiedlichen „philosophischen“ Schulen geprägt. Während im Westen aufgrund der Rechtsschulen auch die katholische und evangelische Christologie einen systematischen bzw. exegetischen Ursprung hatte, wurde die östliche Auffassung von philosophischen, seit jeher ontischen Schulen geprägt.²⁸⁰ Zentrum der orthodoxen Soteriologie ist der Gottmensch Christus, der in zwei Naturen existiert, wobei die göttliche nicht von der menschlichen getrennt oder abgesondert ist. Sie sind auch nicht vermischt, verwandelt, oder verändert, sondern existieren als hypostatische Vereinigungen. Christus wird daher zur unendlich-zeitlosen Gottmenschlichen Energie.²⁸¹ Durch Christus, der das Wort Gottes und die damit verbundene Ethik darstellt, wurde die Menschheit erlöst, wurde der Logos durch den Glauben wahrhaftig. Die menschliche Annäherung an Gott basiert aber auch auf seinen Werken, die im Sinne der Gesetze und Dogmen zu verrichten sind.²⁸² Weil Christus zu einer Funktion des göttlichen Kosmos wird, nimmt dies bereits die Eschatologie vorweg, was in der politischen Christologie als Argument für Eroberung und Missionstätigkeit gedeutet wurde: Christus hat bereits gesiegt, daher muss nur noch die Welt in seinem Namen unterworfen werden.²⁸³ Die Erlösung der Menschheit wurde von den Hierarchien des Himmels und der Kirche verwaltet und findet ihren Ausdruck im Kirchenbau.²⁸⁴

4.7 Ekklesiologie

In der Orthodoxie stellt die Kirche einen lebendigen Organismus dar, eine Vereinigung des Gottmenschen Christus mit allen lebenden und verstorbenen Christen. So wie Christus seine Naturen hypostatisch vereinigt, so schließt er durch seine Menschwerdung bereits die Gesamtheit der Menschen in seinen Heilsprozess ein.²⁸⁵ Die orthodoxe Kirche versteht die Ekklesiologie als Fortsetzung der Christologie. Für sie bildet die Kirche den Leib Christi.²⁸⁶ Da sie eine Einheit einer großen Anzahl autokephaler Ortskirchen darstellt, spiegelt die Kirchenstruktur selbst das Mysterium der Heiligen Dreifaltigkeit wieder, indem die Vielfalt der Ortskirchen die Einheit nicht

²⁸⁰ Onasch, Konfessionskunde, 240-243; Thöle, Zugänge, 113 f.; Benz, Geist, 43 f.

²⁸¹ Onasch, Konfessionskunde, 240-244; Thöle, Zugänge, 106 f.; Benz, Geist, 52-54.

²⁸² Thöle, Zugänge, 36.

²⁸³ Onasch, Konfessionskunde, 244-246; Harder, Geschichte, 99.

²⁸⁴ Onasch, Konfessionskunde, 244; Thöle, Zugänge 153.

²⁸⁵ Thöle, Zugänge, 109-115; Thöle, Zugänge 123.

²⁸⁶ Onasch, Konfessionskunde, 246-248; Basdekis, Kirche 58.

zerstört, sondern jede für sich nicht bloß Teil einer Gesamtkirche, sondern in der Ganzheit Kirche ist.²⁸⁷

Im Konzil von Konstantinopel 381 wurde das Glaubensbekenntnis folgendermaßen festgelegt: »*Ich glaube an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche*«. Zu einer genauen Ausarbeitung der Ekklesiologie kam es aber erst im 16. und 17. Jahrhundert, da durch das Auftreten des Protestantismus eine Auseinandersetzung mit diesem Thema notwendig wurde. Patriarch Jeremias II. beschrieb in seinen Briefen an die protestantischen Tübinger Theologen die Kirche als Bewahrerin der apostolischen Tradition. Sie sieht allein in Christus den Herrn und ihre Einheit und Katholizität äußern sich in Dogma, Kultus und Verwaltung.²⁸⁸ Die Kirche ist heilig, weil sie ontologisch den Leib Christi darstellt und durch Dogma und Verwaltung die Glieder, also die rechtgläubigen Christen, zur Heiligkeit hinführt. Die Rechtgläubigkeit ist aber die primäre Voraussetzung für das Heilgeschehen.²⁸⁹ Im Gegensatz dazu kennt die reformatorische Auffassung keine Übertragung des Gottmenschen auf die Kirche. Daher kann die Kirche in Bereichen wie Dogma, Jurisdiktion und Kultus auch nicht als von Gott gerechtfertigt gelten, sondern ist der Ort der Rechtfertigung des Sünders durch Christus.²⁹⁰

4.8 Eschatologie

In der orthodoxen Lehre zerstört der Tod die Einheit von Seele und Körper, wobei die Seele erhalten bleibt. Danach folgt ein Zwischenzustand, bei dem die Seele zwar sich ihrer selbst bewusst bleibt, jedoch keine Buße mehr tun kann. In diesem Zustand erwartet die Seele das jüngste Gericht, wobei die Orthodoxe Kirche die Fegefeuerlehre der römischen Kirche ablehnt. Jeder Mensch trägt etwas in sich, wofür er im ewigen Leben belohnt wird²⁹¹ und sollte er zu wenig an guten Werken vollbracht haben, so können die Gebete der Lebenden dies ersetzen.²⁹² Christus holt dann am Tag des Jüngsten Gerichtes die Gerechten in ewige Seeligkeit und die Ungerechten in ewige Verdammnis. Die Zeit des Zwischenzustandes ist vorbei und es kommt in Anlehnung an

²⁸⁷ Basdekis, Kirche, 35.

²⁸⁸ Onasch, Konfessionskunde, 248 f.; Thöle, Zugänge 123 f..

²⁸⁹ Onasch, Konfessionskunde, 249 f.; Thöle, Zugänge, 102 f.

²⁹⁰ Onasch, Konfessionskunde, 250 f.

²⁹¹ Onasch, Konfessionskunde, 254-256; Benz, Geist, 45-47.

²⁹² Thöle, Zugänge, 35.

die Wiederauferstehung Christi zur Wiedervereinigung von Seele und Leib. Danach ist die Heilsökonomie beendet.²⁹³

Neben dieser dogmatischen gibt es auch noch eine politische Eschatologie. Der byzantinische Kaiser ist zwar ein Mensch, doch als Vicarius Dei hält er den Thron für den Pantokrator Christus bereit und lebt daher wie ein Gott. Diese politische Eschatologie findet sich auch in der Idee von Moskau als dem *dritten Rom* wieder.²⁹⁴

5. Die Osmanenherrschaft und das Bild der orthodoxen Kirche am Vorabend der Reformation

5.1 Die griechische Kirche

Für mehr als 1000 Jahre betrachteten die Byzantiner ihr Reich als unanfechtbar. Nun gelangte aber dieses 1453 unter osmanische Herrschaft, also unter Herrschaft von „Ungläubigen“. Die Osmanen verfolgten aber eine Politik religiöser Toleranz, da sie selbst die Bibel als heiliges Buch und Jesus als Prophet achteten. Für sie war der christliche Glaube nicht komplett falsch und verwerflich, sondern bloß unvollständig.²⁹⁵

Vor der Eroberung Konstantinopels wurde Mehmed II. als Antichrist beschimpft, während seiner Regentschaft erwies er sich aber als äußerst tolerant und ernannte Georg Scholarios zum neuen Patriarchen von Konstantinopel. Dieser war ein entschiedener Gegner der Florentiner Union und des Papsttums, weshalb sich der Sultan keine Sorgen um ein eventuelles Kirchenbündnis gegen ihn machen musste. Scholarios wurde mit fast denselben zeremoniellen Würden in sein Amt eingeführt wie seine Vorgänger, wodurch der orthodoxen Kirche eine führende, wenn auch dem Islam untergeordnete Rolle im Osmanischen Reich zugestanden wurde. So durften Orthodoxe keine muslimischen Frauen heiraten, mussten hohe Steuern zahlen und spezielle Kleider tragen. Die orthodoxe Kirche durfte nicht missionieren und ihre Mitglieder durften keinen Militärdienst verrichten.²⁹⁶ Die Osmanen betrachteten Religion und Politik als eine untrennbare Einheit, weshalb es zur Schaffung des Milletsystems kam. Somit wurde der Patriarch zum politischen Vertreter der Orthodoxen im Osmanischen Reich. Das politische System eröffnete auch den Weg des Ämterkaufs, da die Osmanen den

²⁹³ Onasch, Konfessionskunde, 256. Benz, Geist, 45-47.

²⁹⁴ Harder, Geschichte, 64; Onasch, Konfessionskunde, 250 f.; Harder, Geschichte, 97-99.

²⁹⁵ Ware, church, 96.

²⁹⁶ Ware, church, 97; Adolf Martin Ritter, Zur Situation des Ökumenischen Patriarchates unter Jeremias II. im Zeitalter der Turkokratie, in: Martin Batisweiler, Karl-Christian Felmy/ Norbert Kotowski (Hg.), Der Ökumenische Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel und die Anfänge des Moskauer Patriarchates, Oikonomia [Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie] Bd. 27, Erlangen 1991, 63-74, hier 68 f.

Patriarchenstuhl an den höchstbietenden Bischof vergaben.²⁹⁷ Das intellektuelle Leben der orthodoxen Kirche im Osmanischen Reich entwickelte zwei Ausprägungen. Einerseits kam es zu einer Konservierung des byzantinischen Erbes, andererseits aber auch zu einer Orientierung Richtung Westen aufgrund der Theologiestudien in Westeuropa.²⁹⁸ Vor diesem Hintergrund sind auch die Kontakte mit den Reformatoren zu sehen. Einerseits kam es zu Kontakten und zum Austausch beim Studium im Westen, andererseits suchten Protestanten auch gezielt Kontakte nach Konstantinopel.²⁹⁹ Aber auch die römische Kirche versuchte im Zuge der Gegenreformation, die orthodoxen Gebiete zu missionieren. Am deutlichsten sieht man dies an der Umsetzung der Brester Union.³⁰⁰

5.2 Die Entwicklung im Moskauer Reich

Ausgangspunkt für die zeitgenössische Wahrnehmung der Ostkirche stellt die Einnahme Konstantinopels durch die Osmanen dar. Während die römische Kirche die Osmanenherrschaft als Strafe für die schismatische Kirche des Ostens betrachtete, machte man in Konstantinopel die Westkirche für diesen Vorfall verantwortlich; Erst durch die Schwächung des byzantinischen Reiches aufgrund des lateinischen Kreuzfahrerheeres 1204 sei es den Osmanen möglich gewesen, das Land einzunehmen.³⁰¹ Dahingehend argumentierte auch der im 15. Jahrhundert lebende byzantinische Beamter und Geschichtsschreiber Georgios Sfranzes in seinem *Chronicon Maius*: »(..) als ob wirklich immer die Herrschenden die Rechtgläubigen und die Unterjochten die Häretiker wären! Dass es nicht so ist, sieht man schon an unserem Beispiel. Sind denn die Ismaeliten rechtgläubig, weil sie über uns herrschen und waren es vor Zeiten die Götzendiener, weil sie die Christen bedrückten und verfolgten (..) Und außerdem wie kommt es denn, dass die Leute in den Donaufürstentümern, in Russland, im östlichen Iberien, in Abasgien und den anderen Ländern dieser Gegend frei sind und ihre selbstständige Herrschaft behalten haben, wo sie doch auch unseres Glaubens sind?«³⁰²

In der Ost-West Polemik wurde also die Osmanenherrschaft zum Argument gegen die schismatische Ostkirche, von der die Römische Kirche seit dem gescheiterten

²⁹⁷ Ware, church, 98 f.; Wort, 13f.

²⁹⁸ Ware, church, 100-102.

²⁹⁹ Ware, church, 102.

³⁰⁰ Ware, church, 102 u. 104 f.

³⁰¹ Thöle, Zugänge, 252 f.; Benga, Chytraeus, 20.

³⁰² Zit. aus: Thon, Quellenbuch, 208 f.

Florentiner Unionskonzil Abstand nahm. Die römische Kirche stellte sich selbst von nun an sogar als die im Gegensatz zu der schismatischen Ostkirche stehende Universalkirche dar.³⁰³ Ein ökumenisches Bewusstsein etablierte sich erst wieder in der Reformationszeit, als die Protestanten die Ostkirche als Argumentationshilfe gegenüber den Primatsansprüchen Roms heranzogen und neu bewerteten.³⁰⁴

Die Theorie des dritten Roms wurde in den Briefen des Mönchs Filofej Starez vom Pskover Eleazar-Klosters geprägt;³⁰⁵ Der Theorie um 1500 entwickelte. Er verknüpfte sie mit geschichtlichen Ereignissen wie dem Abfall Byzanz' vom rechten Glauben durch die Union mit der Westkirche im Konzil von Ferrara/Florenz/Rom (1439) und der Ehe Ivans III. mit Sofija Palaiologa, wodurch auch ein genealogischer Anspruch auf das Dritte Rom entstanden sei.³⁰⁶

5.2.1 Filofejs Theorie des Dritten Roms

Im 15. Jahrhundert waren drei wichtige Ereignisse maßgebend für die Kirchenobrigkeit Moskaus: Die Einnahme Konstantinopels durch die Osmanen, der Zusammenbruch der Herrschaft der einst so mächtigen Goldenen Horde und der Aufstieg Moskaus zur Großmacht in Nordosteuropa.³⁰⁷

Obwohl der Begriff *Drittes Rom* eindeutig von Filofej selbst stammt, so gibt es doch auch einen Vorläufer dieser Theorie. Der Metropolit Zosima schrieb 1492 in die Vorrede der Ostertafeln »*Moskau sei das neue Konstantinopel*«. Er verschwand aber auf unerklärliche Weise; ob es je zu einer Begegnung zwischen ihm und Filofej gekommen ist, ist nicht geklärt. In der byzantinischen Zeitrechnung, welche von der Erschaffung der Welt ausgeht, ist das Jahr 1492 das Jahr 7000, an dem das Ende der Zeiten erwartet wurde. Sowohl Zosima als auch später Filofej hatten diesen apokalyptischen Gedanken beim Verfassen ihrer Theorie des dritten Roms.³⁰⁸

Der Ausgang für den byzantinischen Kirchenstaat war laut Filofej noch ungewiss. Für ihn stand jedoch fest, dass Moskau als einzig übrig gebliebenem Hort der Rechtgläubigkeit der Status des dritten Roms zukomme; sollte Moskau vom Glauben abfallen, so konnte es kein viertes Rom mehr geben, da ringsum nur Ungläubige waren.

³⁰³ Thöle, Zugänge, 252 f. u. 278 f.

³⁰⁴ Thöle, Zugänge, 253.

³⁰⁵ Onasch, Grundzüge, 32.

³⁰⁶ Kämpfer, Sendeschreiben, 1-45; Hellmann, Moskau, 321; Dimitrij Tschizewskij, Das heilige Russland. Russische Geistesgeschichte 1, Hamburg 1959, 96-105.

³⁰⁷ Basil Dmytryshyn, Medieval Russia. A source Book 850-1700, Hinsdale³ 1991, 259-261.

³⁰⁸ Kämpfer, Sendeschreiben, 39-42.

Seine Sendeschreiben stellen auch die moralische Legitimation der großfürstlichen Herrschaft dar, indem sie ihn auffordern gegen Sünden vorzugehen.³⁰⁹

Von Filofej sind einige Sendeschreiben bekannt. Sein Ruhm beruht aber auf zwei Schreiben. Das erste richtete er 1511 an den Großfürsten Vasilij III., das zweite kurz nach 1533 an Ivan IV. Im Brief an Vasilij III. erbat er die Bekämpfung der Unsittlichkeit und die Einführung eines neuen, spezifischen Kreuzzeichens anstatt des griechischen. Er bezeichnete Vasilij III. bereits als Zaren und als Regenten des dritten Roms.³¹⁰

Filofej sah Vasilij somit nicht nur als Haupt des Staates, sondern auch als Haupt der Kirche,³¹¹ also als Pantokrator, wie es vor 1453 der byzantinische Kaiser gewesen war. Im Schreiben an Ivan IV. bat er, gegen die Simonie vorzugehen und kam im Zusammenhang mit Hinweisen auf die Apokalypse wieder darauf zu sprechen, dass Moskau das dritte Rom sei.³¹² Daraus ergibt sich, dass er die Theorie nicht nur zum Ruhm, sondern auch als Mahnung gegenüber den Moskauer Herrscher gebrauchte.³¹³

Die Formel vom dritten Rom scheint Filofejs Erfindung zu sein. Er meinte wohl mit den Hinweisen auf die Apokalypse, dass das Ende der Zeiten zu erwarten und dem dritten Rom nur noch eine kurze Zeit beschert sei. Ivan IV. fasste das Bild aber anders auf, nämlich, Mittelpunkt und Erfüllung der Weltgeschichte zu sein.³¹⁴

Filofej legitimierte die Herrschaft des Großfürsten von Moskau durch die These, seine Ahnen wären Nachkommen von Rjurik, einem Abkömmling des Prus, dem Bruder des Kaisers Octavian Augustus.³¹⁵ Und in der mittelalterlicher Tradition, die auch in der frühen Neuzeit übernommen wurde, galt der Großfürst somit als erwählt durch Gottes Gnaden.³¹⁶ Auch wenn Filofej den Moskauer Herrscher mit allen Mitteln legitimierte, so war ihm doch bewusst, dass dieser seine Macht missbrauchen könnte. Sein Sendeschreiben an Vasilij III. ist sowohl eine Mahnung als auch eine Belehrung über die Pflichten des Herrschers gegenüber dem Reich und der Kirche.³¹⁷

³⁰⁹ Hans-Joachim Torke, *Lexikon der Geschichte Russlands. Von den Anfängen bis zur Oktober-Revolution*, München 1985, 102; Kämpfer, *Sendeschreiben*, 4 f.; Onasch, *Grundzüge*, 32 f.; Thon, *Quellenkunde*, 281-283.

³¹⁰ Tschizewskij, *Russland*, 100-102.

³¹¹ Kämpfer, *Sendeschreiben*, 2-5; Harder, *Geschichte*, 109.

³¹² Kämpfer, *Sendeschreiben*, 5-13; Onasch, *Grundzüge*, 33.

³¹³ Onasch, *Grundzüge*, 33.

³¹⁴ Kämpfer, *Sendeschreiben*, 5-13.

³¹⁵ Torke, *Lexikon*, 101.

³¹⁶ Harder, *Geschichte*, 99.

³¹⁷ Kämpfer, *Sendeschreiben*, 4 f.

5.2.2 Die Bedeutung dieser Theorie für das Moskauer Reich

Die Ideologie von Moskau als drittes Rom stand in engem Zusammenhang mit den Bestrebungen der orthodoxen Kirche des Moskauer Reiches, sich jurisdiktionell vom Patriarchat von Konstantinopel zu lösen.

Für Ivan III. und Vasilij III. bedeutete der Titel „Zar“ nichts anderes als großer Herrscher. Ivan III. hatte nicht daran gedacht, das universale Erbe des byzantinischen Kaisers anzutreten. Vor allem Flüchtlinge aus Byzanz und Serbien sahen den Hort der Rechtgläubigkeit im Moskauer Reich, da es als einziger Vertreter der orthodoxen Kirchen frei handeln konnte.³¹⁸ Selbst Ivan IV., der seine politischen Ansprüche theoretisch zu untermauern versuchte, bezeichnete sich jedoch nicht als Erben von Byzanz. Ein Reich, das durch Sünde und Schande den Ungläubigen zum Opfer gefallen war, konnte schlecht ein Vorbild sein.³¹⁹

Dennoch wurden die Orthodoxen im Moskauer Reich durch diese Theorie in ihrem Glauben bestärkt und den Herrschern diente sie dazu, ihre Expansionspolitik in den Ländern, die von orthodoxen Christen bewohnt und von „Ungläubigen“ (sei es von Osmanen, oder von katholischen Polen bzw. Litauern) beherrscht waren, voranzutreiben.³²⁰

6. Zeitgenössische Beschreibungen der russisch-orthodoxen Kirche

Die Selbstdarstellung ostslawischer orthodoxer Christen fokussiert vor allem den Umstand, letzter Hort des rechten Glaubens zu sein. Wie viel war jedoch dem Westen von der Religion der Moskoviten bekannt? Eine wichtige Quelle hierfür stellen die Reiseberichte von Sigismund von Herberstein dar. Im Auftrag Kaiser Maximilians I. und König Ferdinands I. reiste er 1516/17 und 1526/27 ins Moskauer Reich, um einen Friedensvertrag zwischen Polen und dem Moskauer Reich zu vermitteln. Bei seiner zweiten Reise sollte er auch die theologischen Besonderheiten der russisch-orthodoxen Kirche erfragen.³²¹ Anlass für diesen Auftrag war das neu erschienene Buch des Theologen Johann Fabri über die Besonderheiten der russisch orthodoxen Kirche, welches Ferdinand I. 1526 Herberstein nachschickte, der die Angaben überprüfen sollte.

³¹⁸ Hellmann, Moskau, 342 f.; Otto Böss, *Russlandchronik*, Salzburg 1986, 75.

³¹⁹ Peter Nitsche, Moskau. Das dritte Rom?, in: *Sammelkatalog Russland*, Moskau/Berlin 2004, 101-109, hier 107-109.

³²⁰ Hellmann, Moskau, 338 f.

³²¹ Ertzdorff/ Giesemann, 349; Walter Leitsch, *Das erste Russlandbuch im Westen – Sigismund Freiherr von Herberstein*, in: Mechthild Keller (Hg.), *Russen und Russland aus deutscher Sicht 9.-17. Jahrhundert*, [West-Östliche Spiegelungen Reihe A, Bd. 1], München ²1988, 118-149, hier 118.

Fabris Quelle war vor allem ein lateinkundiger moskovitischer Botschafter, der das Kirchenleben im Moskauer Reich sehr vorteilhaft darstellte.³²²

Bei seiner Reise stellte Herberstein fest, dass die Zustände der russisch-orthodoxen Kirche nicht ganz so paradiesisch waren. Er erfuhr, dass der Großfürst als Oberhaupt weltlicher und geistlicher Gewalt willkürlich handeln durfte, da »des Fürsten Wille, Gottes Wille sei«.³²³ Eine Erzählung über die Gefangennahme des Metropoliten Bartholome untermauerte seine Ansicht, die großfürstliche Position als Pantokrator hemme die russisch-orthodoxe Kirche in ihrer Tätigkeit.³²⁴

Herberstein war also die Position des Großfürsten als Pantokrator bereits bekannt. Er gab auch an, dass sich Vasilij III. bereits als Zar titulierte, da er seine Würde der des römischen Kaisers gleichsetzte.³²⁵ Ähnlich wie in der lateinischen Kirche bestand auch hier eine Hierarchie. Neben dem Fürsten unterstand der Metropolit auch dem Patriarchen von Konstantinopel, unter ihm standen der Reihe nach die Erzbischöfe, Bischöfe, Äbte Diakone und andere Priester.³²⁶

Über die Religion der Moskoviten berichtete Herberstein, dass sie im Glauben unverändert nach griechischer Ordnung geblieben sei, den Gottesdienst in der eigenen Sprache abhalte, die Beichte öffentlich vor dem Altar abgenommen werde und die Predigt unbekannt sei.³²⁷ Er berichtete, dass die Metropoliten früher von Liturgen gewählt, gegenwärtig aber vom Großfürst eingesetzt würden.³²⁸

Es fällt ihm auf, dass Diakone und Priester verheiratet bleiben. Stirbt jedoch die Frau des Priesters, so könne er sich entweder erneut vermählen und einen weltlichen Beruf nachgehen, oder unverheiratet weiterhin im Amt bleiben.³²⁹ In weltlichen Angelegenheiten seien für die Geistlichen weltliche Gerichte ebenso zuständig, wie für andere Personen.³³⁰

Die Päpste vor dem Schisma würden die Orthodoxen in Ehren halten, die danach aber als Schismatiker verachten, da die römische Konfession teilweise von den Beschlüssen der sieben ökumenischen Konzilien abweiche und diese in der Orthodoxie als ewig bindend und unveränderbar anerkannt werde.³³¹ Diese Kritik bezieht sich auf den

³²² Ertzdorff/Giesemann, Erkundung, 349.

³²³ Zit. Aus Herberstein, Russland, 62; vgl. auch Leitsch, Russlandbuch, 118 u. 124.

³²⁴ Herberstein, Russland, 80 f.

³²⁵ Herberstein, Russland, 62-66.

³²⁶ Herberstein, Russland, 79.

³²⁷ Herberstein, Russland, 79.

³²⁸ Herberstein, Russland, 80.

³²⁹ Herberstein, Russland, 83.

³³⁰ Herberstein, Russland, 84.

³³¹ Herberstein, Russland, 87.

Primatsanspruch des Papstes, die Nichteinhaltung der Fastenvorschriften, das Zölibat der Priester, die Verwendung der Azymen, die Beifügung des *filioque* im Glaubensbekenntnis, sowie die Firmung mit zweiter Taufe.³³²

Herberstein gab durch die Gesetze des Metropoliten Johann und die Fragen des Cyrillus an den Bischof Niphont einen Einblick in die orthodoxe Frömmigkeit und den Umgang der Kirche mit Sünden und Sexualität.³³³ Über die Taufe wusste Herberstein, dass der Priester nach der Geburt in die Wohnung zum Neugeborenen kommt, betet und bereits dem Kind einen Namen gibt. Vierzig Tage danach finde die Taufe in der Kirche statt, bei der der Täufling dreimal unter gesegnetem Wasser getaucht und anschließend mit Chryisma gesalbt werde.³³⁴ Bei der Beichte werde dem Sünder auch immer eine der Sünde angemessene Bußstrafe auferlegt. Ein vorübergehender Ausschluss vom Gottesdienst kann ebenfalls erfolgen. Dabei wird auch der Tag, an dem gesündigt wurde, berücksichtigt.³³⁵ Das Sakrament werde in beiderlei Gestalt eingenommen, wobei es zur Mischung des Brotes mit dem Wein kommt und den Gläubigen mit einem kleinen Löffel gereicht werde.³³⁶ Bei der Vermählung sei es der Brautvater, der den Schwiegersohn auswählt und wenn sich dieser einverstanden erklärt, die Tochter zur Frau zu nehmen, wird Hochzeit gehalten. Erst bei der Vermählung dürfe der Bräutigam die Braut sehen. Liegen Gründe für eine Scheidung vor, könne sie vorgenommen werden. Allerdings würden höchstens drei Ehen gestattet.³³⁷ Über die Ikonen schrieb er, dass die Priester vor ihnen beten und den Bildern von allen Seiten große Ehre zukommt.³³⁸ An den Feiertagen, so Herberstein, wird ebenfalls gearbeitet und das Kreuzzeichen wird von der rechten Schulter zur Linken gemacht.³³⁹ Ein interessanter Aspekt des orthodoxen Glaubens ist, dass sie kein Fegefeuer kennen. Dazu schrieb Herberstein: *»Sie glauben nicht an das Fegefeuer, sondern sagen, jedem Abgeschiedenen sei für seine Seele ein Platz nach Verdienst bestimmt: den Frommen einer im Licht mit holden Engeln, den Argen aber ein finsterer Platz voll dicker Nebel mit fürchterlichen Engeln«.*³⁴⁰ In dieser Position warten die Seelen dann auf das jüngste Gericht, wobei Gebete eine Strafmilderung bewirken können.³⁴¹

³³² Herberstein, Russland, 88-95.

³³³ Herberstein, Russland, 95-105.

³³⁴ Herberstein, Russland, 105 f.

³³⁵ Herberstein, Russland, 111 f.

³³⁶ Herberstein, Russland, 112 f.

³³⁷ Herberstein, Russland, 129-131.

³³⁸ Herberstein, Russland, 113 f.

³³⁹ Herberstein, Russland, 114 f.

³⁴⁰ Zit. Aus Herberstein, Russland, 115.

³⁴¹ Herberstein, Russland, 115 f.

II. Martin Luther und die Reformation

1. Reich, Kirche und Gesellschaft am Vorabend der Reformation

1.1 Anbahnende Veränderungen der geistigen und materiellen Struktur

Die Strukturen des Heiligen Römischen Reiches wurden an der Wende zum 16. Jahrhundert in einer bis dahin nicht gekannten Weise erschüttert. Die alten Kräfte, die das politische, wirtschaftliche und kulturelle Leben im Rahmen einer fest gefügten Sozialordnung bestimmt hatten, büßten ihren Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit ein. Neue Kräfte strebten empor, die im politischen und sozialen Bereich die traditionellen Kategorien in Frage stellten und eine tiefgreifende Veränderung der geistigen und materiellen Strukturen einleiteten.³⁴²

Es gab eine Krise des Reiches, des Feudalismus, der Kirche, eine Agrarkrise und eine soziale Krise. Das aufkommende Bürgertum, das neue Territorialfürstentum gewannen an politischer und sozialer Bedeutung. „Der vom Bürgertum initiierte Frühkapitalismus und die vom Territorialstaat geförderte Rationalisierung der Herrschaft, das neue bürgerliche Bewusstsein und das aufkommende „Macht“-denken transformierten die feudalen und personalen Strukturen der mittelalterlichen Ordnung und stellten die archaische Einheit von Gesellschaft, Herrschaft und Religion völlig in Frage“.³⁴³

1.2 Das Reich

Die Gestalt des „Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation“ war zu Beginn des 16. Jahrhunderts nicht klar umrissen, sondern besaß an verschiedenen Stellen offene oder ungeklärte Grenzen. Die Schweizer Eidgenossenschaft hatte sich seit dem hohen Mittelalter zunehmend aus dem Reichsverband entfernt, die Zugehörigkeit der habsburgischen Niederlande zum Reich war nicht eindeutig geklärt, das Deutschordensland Preußen stand Polen näher als dem Reich³⁴⁴ und die lehensrechtlichen Bindungen zu Reichsitalien waren stark gelockert.

³⁴² Ilja Mieck, Europäische Geschichte der Frühen Neuzeit. Eine Einleitung, Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 12. Dieses Kapitel folgt grosso modo Herbert Fürst, Das Jahrhundert der Narren. Metaphern und Realität im Zeitalter der Reformation, phil. Dipl. Arb. Uni Wien, Wien 2003, 50-56; vgl. auch Alfred Kohler, Das Reich im Kampf um die Hegemonie in Europa 1521-1648, München 1990, 4-21.

³⁴³ Richard van Dülmen, Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation, München 1977, 7; Fürst, Jahrhundert, 52.

³⁴⁴ Zwischen 1466 und 1660 war Preußen im polnischen Lehensverband. Im Gegensatz zu seinem reformationsfeindlichen Vater Zygmunt I., verfolgte Zygmunt II. eine Politik der religiösen Toleranz. Vgl. dazu Jörg K. Hoensch, Geschichte Polens, Stuttgart 1990, 103; Fürst, Jahrhundert, 53.

Anders als seine Nachbarn im Westen, England und Frankreich, die sich im Lauf des Mittelalters zu stark zentralisierten Staatswesen entwickelt hatten, bot das Deutsche Reich ein Bild innerer Zerrissenheit. Der seit dem Mittelalter vorgezeichnete Weg der Föderalisierung ging mit einer zunehmenden Schwächung der Zentralgewalt und politischer Zersplitterung einher. Das Reich war keine Einheit, sondern zerfiel in zahlreiche größere und kleinere reichsunmittelbare Fürstentümer und Herrschaften, das heißt gegeneinander selbstständige Territorien, und reichsfreie Städte, die wiederum auf den Reichstagen in Gruppen untergeteilt waren: Geistliche (Erzbistümer und Bistümer, Männer- und Frauenklöster, Balleien des Deutschen Ordens) und weltliche (Fürstentümer, Grafschaften und Herrschaften) Landesfürsten eiferten dem Beispiel der sieben Kurfürsten nach und erstrebten eine nahezu uneingeschränkte Landeshoheit. Da keine Reichssteuern zur Verfügung standen, war der Kaiser bei jeder größeren außenpolitischen Aufgabe von der Steuerbewilligung durch die Reichsstände abhängig.³⁴⁵

Bereits im 15. Jahrhundert gab es zunehmend punktuelle Bestrebungen um eine Reichsreform.³⁴⁶ Die eng mit der Kritik an der Römischen Kirche verbundenen Bemühungen um eine politische Reform des Reiches kamen zwar auf dem Wormser Reichstag von 1495 nicht zum Abschluss, führten aber in den Gesetzen über einen Ewigen Landfrieden, die Einführung eines Reichskammergerichts, die „Handhabung Friedens und Rechts“ u.a.m. doch zu grundlegenden Ergebnissen. Zusätzlich wurden auch der Krieg in Italien und der Kampf gegen die Osmanen behandelt und im Sinne eines Kompromisses zwischen den Reichsständen gelöst.³⁴⁷

Im Innern des Reiches herrschten Rechtsunsicherheit, Unfrieden und Chaos. Gegen die Gefährdung des Landfriedens durch Fehdewesen und Raubrittertum konnten isolierte Aktionen einzelner Fürsten und Städtebünde wenig ausrichten, solange die koordinierenden Elemente von Reichsrecht und Reichsjustiz sowie eine starke Exekutivgewalt in der Praxis nicht existierten.³⁴⁸

³⁴⁵ Mieck, Neuzeit, 30; Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung, 11 Bde., Bd. 3: Reformationszeit 1495-1555, Stuttgart 2001, 10, Fürst, Jahrhundert, 53 f.

³⁴⁶ Seit den 30er Jahren des 15. Jhdts. hatten zahlreiche Flugschriften wie die *Reformatio Sigismundi* oder gelehrte Abhandlungen wie *De concordantia catholica* des Nicolaus von Cues eine Erneuerung des Reiches gefordert. Deutsche Geschichte in Quellen, Bd. 2: Spätmittelalter 1250-1495, Stuttgart 2000, 391-414. Vgl. auch Mieck, Neuzeit, 31.

³⁴⁷ Deutsche Geschichte in Quellen, Bd. 3, 38-43. Die Reformgesetze von Worms in Deutsche Geschichte in Quellen, Bd. 2, 464-492; Fürst, Jahrhundert, 54.

³⁴⁸ Mieck, Neuzeit, 31; Fürst, Jahrhundert, 54.

1.3 Kirche und Klerus

Auch Kirche und Klerus bedurften dringender Reformen. Seit das Papsttum im späten Mittelalter in die Abhängigkeit der französischen Könige geraten war, war es in seiner Stellung als Universalmacht angeschlagen. Die heftige Kritik betraf nicht nur die äußeren Missstände, sondern auch die theologisch-dogmatische Substanz und stellte damit die Grundlagen von Kirche und Hierarchie in Frage.³⁴⁹

Für die finanzielle Sanierung der Kurie sorgte ein ständig ausgebautes, ertragreiches System, das ganz Europa überzog. „Regelmäßige Abgaben, Sondersteuern, Erhebungen für Kreuzzugsprojekte und eine Vielzahl von Spezialgebühren, meist Dispensgelder, flossen in die päpstliche Kasse“. ³⁵⁰ Alle Einkünfte von Sedisvakanz beanspruchte die Kurie ebenso für sich wie den persönlichen Nachlass verstorbener Amtsträger. Dazu kam noch die Kumulation von Kirchenlehen, Entbindung von der Residenzpflicht, Pfründenvergabe an Laien auf dem Wege der Kommendation, Vormerkungen für Vakanz und die Einsetzung fast Jugendlicher in höchste Kirchenämter, Simonie war allgegenwärtig, kein Bischof, Abt oder einfacher Pfarrer wurde ernannt, ohne vorher einen bestimmten Betrag entrichtet zu haben.³⁵¹ Die Folge dieser kurialen Finanz- und Personalpolitik war der immer stärkere aristokratische Charakter der Hierarchie, bezahlt wurde letztlich durch Abwälzung auf die Masse der Untertanen.³⁵²

Ein weiteres Problem war die „Verweltlichung“ von Kirche und Klerus. Die zunehmende Verbreitung der Hinwendung zu weltlichen Geschäften innerhalb der hohen und niedrigen Geistlichkeit entsprach immer weniger den moralischen Ansprüchen der Kirche als Symbol des Glaubens. Ausgehend vom luxuriösen Leben

³⁴⁹ Fürst, Jahrhundert, 54 f.

³⁵⁰ Mieck, Neuzeit, 39.

³⁵¹ Luther kritisierte diese Praktiken in seiner Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation*, die er 1520 an die »allerdurchlauchtigste, großmächtigste Kaiserliche Majestät« und den »Christlichen Adel deutscher Nation« richtete: »Dieweil der Papst mit seinen römischen Praktiken, Kommenden, Adjutorien, Reservation, gratiae expectativae, Papstmonaten, Inkorporation, Union, Pension, Pallien, Kanzleiregeln und dergleichen Büberei alle deutschen Stifte ohne Gewalt und Recht an sich reißt und dieselben zu Rom Fremden, die nichts in deutschen Landen dafür tun, gibt und verkauft, womit er die Ordinarien beraubt ihres Rechtes, und aus den Bischöfen nur Nummern und Ölgötzen macht und so wider sein eigen geistlich Recht, Natur und Vernunft handelt, so dass es schließlich dahin kommen ist, dass die Pfründen und Lehen nur groben, ungelehrten Eseln und Buben aus Rom aus lauter Geiz verkauft werden. fromme, gelehrte Leute keinen Nutzen haben von ihrem Verdienst und Kunst, wodurch das arme Volk deutscher Nation guter, gelehrter Prälaten ermangeln und verderben muss (...)«. Er forderte: »(...) so soll hier der christliche Adel sich ihm widersetzen als wider einem gemeinsamen Feind und Zerstörer der Christenheit um der armen Seelen Heil willen, die durch solche Tyrannei verderben müssen, und setzen, gebieten und verordnen, dass hinfort kein Lehen mehr Rom übertragen (...) werde«. Vgl. Martin Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation. Von der Freiheit eines Christenmenschen*. Sendbrief vom Dolmetschen, mit einer kurzen Biographie und einem Nachwort hg. von Ernst Kähler, Stuttgart 1962, 45.

³⁵² Mieck, Neuzeit, 39 f.; Fürst, Jahrhundert, 55.

der Päpste griffen die Tendenzen auf die unteren Ränge des Klerus über. Man lebte in weltlicher Tracht in prächtigen Residenzen, hatte fürstliche Hofhaltungen, zog in den Krieg oder wurde mit diplomatischen Missionen betraut. Bischöfe, Kardinäle und Päpste hielten sich Mätressen, hatten Kinder und zeigten diese sogar öffentlich bei den Heiligen Messen. Priester und Kapläne, oft ohne ausreichende Ausbildung, vernachlässigten ihre Pflichten, suchten einträgliche Nebenbeschäftigungen und lebten häufig im Konkubinat. In vielen Klöstern und Stiften war Klosterzucht und Ordensdisziplin längst obsolet geworden; weltliche Kleidung, Unterhaltung und Müßiggang hatten Gebet und Arbeit verdrängt. Von den Mönchen hieß es, sie verbrächten den ganzen Tag mit unflätigen Reden, mit Würfelspiel und Völlerei, so »dass ihre Verderbtheit zum Himmel stincke«.³⁵³ Das Keuschheitsgelübde wurde nicht gehalten, und »Kindergeschrei war in Nonnenklöstern oft häufiger zu hören als frommer Chorgesang«.³⁵⁴

Trotz aller Versuche einer durchgreifenden kirchlichen *reformatio in capite et membris* auf den Konzilen von Konstanz, Basel und Florenz waren die Probleme des kurialen Finanzsystems und der allgemeinen Verweltlichung aktuell wie nie zuvor. Im Reich, dessen Gebiete etwa zu einem Drittel die Hoheitsgebiete der Bistümer und Abteien ausmachten, gehörten die Beschwerden über die Anmaßungen der Kirche zum festen Bestandteil der Publizistik und äußerten sich teils in zahllosen Flugschriften und Pamphleten, teils in der offiziellen Form der *Gravamina deutscher Nation*.³⁵⁵ „Die Entfremdung zwischen der römischen Zentralgewalt und ihren lokalen Amtsträgern, die Abneigung der geistigen Elite der Laien gegen beide Instanzen und das Gefühl gesellschaftlicher Trennung zwischen Gläubigen und ihren Priestern infolge der Verweltlichung ließen fast überall in Europa eine misstrauische, feindselige Haltung gegenüber der kirchlichen Hierarchie aufkommen.“³⁵⁶

³⁵³ Zitat bei Klaus Reichold/Bernhard Graf, *Bilder die die Welt bewegten. Von Lascaux bis Picasso*, München/London/New York 1998, 60; Vgl. auch Fürst, *Jahrhundert*, 56.

³⁵⁴ Gudrun Aker, *Narrenschiff. Literatur und Kultur in Deutschland an der Wende zur Neuzeit*, Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 216, Stuttgart 1990, 15.

³⁵⁵ Seit der Mitte des 15. Jahrhunderts wurden zunächst von einzelnen Klerikern wie von Provinzialsynoden Beschwerden über die von der römischen Kurie beanspruchten Rechte vorgetragen. Dazu kamen bald städtische und auf Reichstagen vorgebrachte *Gravamina*. Im Auftrag Kaiser Maximilian I. stellte der elsässische Humanist Jakob Wimpfeling 1510 zehn solcher Beschwerden zusammen. Auf dem Augsburger Reichstag 1518 verweigerten die Reichsstände die von den päpstlichen Legaten geforderte Hilfe gegen die Türken unter Hinweis auf die *Gravamina der deutschen Nation*: »Antwort der stend des heiligen reichs auff werbung hievor von wegen der babstlichen heilligkeit bescheen, auff freytag nach Bartholmeij (27. August) gegeben.(etc.)«. Vgl. *Deutsche Geschichte in Quellen*, Bd. 3, 52-57.

³⁵⁶ Mieck, *Neuzeit*, 43; Fürst, *Jahrhundert*, 56 f.

Die steigende Anfälligkeit der Gesellschaft, der die feudale Kirche als Orientierungshilfe nicht mehr genügte, für Apokalyptik und Prophetie und die seelische Erregbarkeit der Massen wurzelten in einer quälenden Angst um das Seelenheil, in der Furcht vor Tod und Teufel, Weltgericht, Fegefeuer und Hölle. Das wachsende Bedürfnis nach Gnade, Rechtfertigung und Erlösung, dem neue Frömmigkeitsformen wie Ablass und Wallfahrt, Heiligenverehrung und Reliquienkult, Prozessionen und Bußzüge, Stiftungen und Weihegeschenke entsprachen, dokumentierte das in eklatanter Weise.³⁵⁷

Die Begeisterung für Astrologie und Prophetentum, die apokalyptischen und chiliastischen Vorstellungen der Menschen, sowie der Hexenwahn spiegeln das Krisenhafte der religiösen Situation am Ende des Mittelalters wider. „Noch bildete das Christentum in ganz Europa den einzigen geistigen und geistlichen Rahmen, doch regten sich in seinem Innern auseinanderstrebende Kräfte und widersprüchliche Tendenzen, die von der Papstkirche nur noch mühsam unter Kontrolle gehalten werden konnten“.³⁵⁸

1.4 Die Gesellschaft der frühen Neuzeit

Die Menschen waren überzeugt, in der prophezeiten Endzeit zu leben. Die Auflösung der alten, von Gott gewollten Ordnungen, die wirtschaftlichen, sozialen und gesellschaftlichen Umwälzungen, der Autoritätsverlust der Kirche und die Krise des Reiches kündigten ihnen den nahen Weltuntergang an. Doch neben chiliastischen Vorstellungen und apokalyptischen Visionen entstanden auch gesellschaftliche Utopien von Gerechtigkeit, Gleichheit und Frieden: „Die Diskrepanz zwischen Herrschaftswirklichkeit in Reich und Kirche und dem, durch die Tradition vermittelten, Ideal politisch-herrschaftlicher Gerechtigkeit und kirchlich-christlicher Lebensführung einerseits, zwischen ausbeuterischen Finanzpraktiken der Heil versprechenden Kirche und der Heilssehnsucht der Menschen andererseits wurde immer stärker empfunden“.³⁵⁹

Obwohl die europäische Bevölkerung grundsätzlich weiterhin geburtsständisch strukturiert war,³⁶⁰ waren soziale Verschiebungen im 15. und 16. Jahrhundert infolge der Entwicklung eines Frühkapitalismus durchaus möglich.³⁶¹ Der Wandel der herrschaftlichen Gewalten, die Strukturkrise der feudalen Ökonomie und die

³⁵⁷ Dülmen, Reformation, 9; Mieck, Neuzeit, 43; Fürst, Jahrhundert, 57.

³⁵⁸ Mieck, Neuzeit, 43.

³⁵⁹ Dülmen, Reformation, 9.

³⁶⁰ Lutz, Reformation, 4 f.

³⁶¹ Lutz, Reformation, 9-11.

reformatatorische Moral waren als Erbe des Mittelalters Voraussetzungen für die Transformation der Gesellschaft im 16. Jahrhundert. Hieraus entwickelten sich jene Kräfte, die das mittelalterliche Europa, das die Gegensätze von adeliger Herrschaft und ständischer Freiheit, von feudaler Produktionsweise und bürgerlichem Handelskapital, von universellem Christentum und religiös-magischer Praxis hervorgebracht hatte, langsam umformen konnten.³⁶² Dafür waren drei, miteinander verschränkte Prozesse verantwortlich: 1. die Entstehung des Kapitalismus im Transformationsprozess der feudalen Ökonomie, 2. die Formierung der frühneuzeitlichen Ständegesellschaft im Zuge der ökonomischen und politischen Expansion und 3. die Herausbildung verschiedener politischer Herrschaftssysteme als Produkte des sozialen und ökonomischen Wandels.³⁶³

Die Bevölkerungszunahmen, die in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts die durch die Pest bedingten Verluste des 14. Jahrhunderts aufzuholen begannen, und der damit in Verbindung stehende Verdichtungsprozess der Gesellschaft, eine sich bereits im Spätmittelalter ändernde Bedürfnisstruktur durch steigenden Wohlstand, die Ausweitung des Binnenverkehrs aufgrund der Zunahme des Geldverkehrs und der Expansion der Städte schufen Probleme, die mit den traditionellen Mitteln der feudalen Gesellschaft nicht mehr zu lösen waren. Die entscheidenden Rahmenbedingungen für die Formierung der Moderne schuf die Reformation als soziale Massenbewegung, die in der politisch und sozial desorientierten Welt religiöse Selbstbestimmung und universale Moral forderte und dadurch erstmals eine stände- und herrschaftsübergreifende Artikulierung gesellschaftlicher Probleme ermöglichte.³⁶⁴

In Italien war es zu einer Neuentdeckung der antiken Gedankenwelt gekommen, die den kulturellen und geistigen Bereich grundlegend verändern sollte, dem Humanismus. Die Gedanken einer Rückführung auf eine ursprüngliche, reine Urform, wirkten sich auch auf die Kirche aus. So kam es zu Übersetzungen und Neuinterpretationen der Bibel durch Humanisten, die dem Intellekt eine Vorrangstellung gegenüber der Frömmigkeit einräumten und somit eine innerkirchliche Reform erreichen wollten.³⁶⁵ Der Humanismus hob das Bildungsniveau stark an und führte zu einer umfassenden Erziehung des Menschen. In Verbindung mit dem wirtschaftlichen Aufschwung, gewannen juristische Kenntnisse für den Abschluss von geschäftlichen Transaktionen

³⁶² Richard van Dülmen, *Gesellschaft der Frühen Neuzeit: Kulturelles Handeln und sozialer Prozess*, Kulturstudien. Bibliothek der Kulturgeschichte 28, Wien/Köln/Weimar 1993, 23.

³⁶³ Dülmen, *Gesellschaft*, 21; Vgl. auch Mieck, *Neuzeit*, 144-147.

³⁶⁴ Dülmen, *Gesellschaft*, 22 f.; Fürst, *Jahrhundert*, 61.

³⁶⁵ Lindberg, *Reformations*, 56; Lutz, *Reformation*, 12 f., 20 f. u. 122-126.

an Bedeutung, was zum Ausbau von Bildungseinrichtungen (Universitäten) führte. Durch die Erfindung des Buchdrucks wurde zudem einem breiteren Spektrum die Kenntnis christlicher und weltlicher Literatur ermöglicht, sowie eine mediale Verbreitung an zeitgenössischen Schriften ermöglicht. Dieser Bildungsaufschwung führte zu einer Sensibilisierung im Bezug auf kirchliche Missstände.³⁶⁶

Die Reformation als ein Sprengsatz der religiösen und gesellschaftlichen Ordnung des Mittelalters und als auslösender Faktor der Glaubensspaltung Europas war ein Produkt der allgemeinen Krisen und die Antwort auf den tiefgreifenden Strukturwandel der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Die Angriffe der Reformation gegen die alte Kirche waren vor allem gegen jene Bereiche gerichtet, die man als weltlich bezeichnete. Sie gab den einfachen Menschen ein gehobenes Selbstwertgefühl und ein Gefühl der Befreiung von den alten kirchlichen Bindungen, wirkte aber auch destabilisierend und schuf jene Räume, in denen sich die Protagonisten des großen Bauernaufstands von 1525 bewegten.³⁶⁷

2. Luther und die Anfänge der Reformation

Martin Luther wurde am 10. November 1483 in Eisleben geboren und entstammte einer bäuerlichen Familie.³⁶⁸ Er sollte nach seinem vorbereitenden Abschluss an der Artistenfakultät der Universität Erfurt die juristische Laufbahn einschlagen. Stattdessen trat er 1505 in das dortige Augustinerkloster ein,³⁶⁹ 1507 erfolgte die Priesterweihe³⁷⁰ und anschließend ein Theologiestudium an den Universitäten Erfurt und Wittenberg. An der 1502 gegründeten kursächsischen Universität Wittenberg erhielt Luther 1512 einen Lehrstuhl für Theologie, den er bis zu seinem Tod 1546 innehatte.³⁷¹ Im Zuge seiner Beschäftigungen mit den Römerbriefen für seine Vorlesungen vollzog sich in Luther ein theologischer und seelischer Wandlungsprozess. Sein Ansatz von der göttlichen Gnade als einer ausschließlich durch den inneren Glauben erfolgten Gerechtigkeit widersprach der römischen Erlösungslehre über die Zurechnung äußerer Werke und dem davon

³⁶⁶ Richard Friedenthal, Luther. Sein Leben und seine Zeit, München/Zürich ⁵1979, 11-13; Lindberg, Reformations, 34-36.

³⁶⁷ Dülmen, Reformation, 11 f.; Fürst, Jahrhundert, 73.

³⁶⁸ Lutz, Reformation, 23.; Friedenthal, Luther, 12.; Horst Herrmann, Martin Luther. Ketzer wider Willen, München 1983, 10-14; Bernd Moeller, Deutschland im Zeitalter der Reformation, in: Deutsche Geschichte 4, Göttingen ⁴1999, 53; Mathias Bernath/Felix Schroeder (Hg.), Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas, Bd. 3, L-P, München 1979, 63.

³⁶⁹ Herrmann, Luther, 44-53; Friedenthal, Luther, 22-40; Lindberg, Reformations, 55.

³⁷⁰ Herrmann, Luther, 56-60.

³⁷¹ Lutz, Reformation, 23; Friedenthal, Luther, 122-126.

abgeleiteten käuflich erwerbbaaren Ablass. Die individuelle Heilsgewissheit war somit nach Luthers Erkenntnis nicht an der kirchlichen Rechtseinheit gebunden.³⁷²

Prunksucht, Ausschweifungen, Geschäftemacherei – so lauteten die Vorwürfe vieler gläubiger Christen an die Papstkirche und den Klerus. Sie sahen im Papst den Teufel und in seiner Kirche einen Hort von Geilheit, Dummheit, Profitgier und Korruption. Schon lange war von den Kanzeln gepredigt worden, dass man sich mit Geld von Sündenstrafen befreien und damit am Fegefeuer vorbei direkt in den Himmel einkaufen könne. Vor allem die Predigten des Dominikanerpaters Johann Tetzel erzürnten Luther. Er hielt es für baren Unsinn, dass sich Gott durch Geld bestechen lasse und vertrat die Ansicht, man könne nichts für sein Heil tun, außer an Gott zu glauben und sein Leben an ihm auszurichten.³⁷³

Luthers Eingreifen in den Ablasshandel 1517 hatte mehrere Gründe. Den Schritt Luthers in die Öffentlichkeit provozierte Albrecht von Brandenburg, der bereits Erzbischof von Magdeburg und Administrator von Halberstadt war, als er auf das vakante Erzbistum Mainz spekulierte. Der dreiundzwanzigjährige Albrecht war überhaupt kein Theologe, sondern ein junger Hohenzollernprinz, der über die theologisch-dogmatischen Probleme nicht weiter nachgedacht hatte, aber den Brauch und die Praxis kannte, wie man Erzbischof, Kurfürst und Erzkanzler des Reiches werden konnte. Er konnte sich auf das Vorbild seines hohen Vorgesetzten, des Papstes Leo X. berufen, der bei seinem Amtsantritt entschieden verkündet hatte, er gedächte nun, sein Leben zu genießen. Um die von der Kurie verlangten Palliengelder und Dispensgebühren zahlen zu können, nahm Albrecht von Brandenburg bei den Fuggern einen Kredit auf dafür gewährte ihm Papst Leo X. für die drei Diözesen eine Ablasslizenz auf acht Jahre.³⁷⁴

³⁷² Lutz, Reformation, 23 f.; Moeller, Deutschland, 54 f.

³⁷³ Das Auftreten Johann Tetzels, dem die Einreise nach Kursachsen verweigert worden war weil ihm der Kurfürst aus Sorge um seinen eigenen Heiltumsablaß und auch aus politischen Gründen sein Land versperrt hatte, im benachbarten Brandenburg, provozierte Luther, der behauptete, man habe ihm Ungeheuerlichkeiten berichtet: *»Und wenn du«, so habe Tetzel gerufen, »die Mutter Gottes geschwängert hättest, ich habe solche Gnade vom Papst, dass ich es dir vergeben kann, wenn du in den Kasten legst, was sich gebührt«*. Es versteht sich, dass Tetzel das unter Eid ableugnete, als die große Unruhe begann, die Sache klingt auch unwahrscheinlich. Der berühmt gewordene Vers: *»Sobald das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegefeuer springt«* entspricht aber ziemlich genau dem, was aus erhaltenen Reden und Schriften Tetzels überliefert ist. Tetzel war von Albrecht von Brandenburg zum Verkauf der Ablassbriefe engagiert worden und bildete nur das letzte Glied eines komplizierten Dreiecksgeschäftes zwischen Rom, Mainz und Augsburg, in dem sich politische, religiöse und finanzielle Interessen eng verfilzten. Zur Kontrolle der korrekten Abrechnung wurde Tetzel stets von einem Vertreter des Hauses Fugger begleitet. Vgl. Mieck, Neuzeit, 103; Friedenthal, Luther, 158 u. 167-171; Vgl. auch Fürst, Jahrhundert, 73.

³⁷⁴ Helmar Junghans (Hg.), Die Reformation in Augenzeugenberichten, München 1973, 50; Friedenthal, Luther, 162 u. 176-180. Vgl. auch Mieck, Neuzeit, 103.

Da Kurfürst Friedrich der Weise den Abfluss des Geldes in die hohenzollernsche Finanzaktion verhindern wollte, verbot er die Einreise der Ablassprediger nach Kursachsen. Die Einwohner Wittenbergs umgingen aber das Verbot, indem sie an der Grenze Ablässe erwarben.³⁷⁵ Als Luther sich dann gegen den Erzbischof Albrecht wandte, führten theologische Prinzipienfragen zur Herausarbeitung der 95 Thesen, in denen er seine Glaubens- und Bußansichten erläuterte und der Öffentlichkeit zugänglich machte.³⁷⁶

Die reformatorische Polemik gegen die Ablasspraxis war äußerst heftig und für Luther nicht nur Ausgangspunkt des öffentlichen Kampfes gegen die Papstkirche, sondern eignete sich auch als populäres Argument, das der verbreiteten Abneigung gegen den römischen Zentralismus, der sich angeblich auf Kosten der Deutschen bereicherte, Rechnung trug.³⁷⁷ Hier fanden die Praktiken und Rituale der katholischen Kirche, nämlich *ablaßkist*, *götzendienst* und *abgötterei*, kritische Aufmerksamkeit.

Der Franziskanermönch Friedrich Myconius trat früh zur Reformation über und gehörte zum persönlichen Freundeskreis Luthers. In seiner Reformationgeschichte (*Historia reformationis* vom Jahre Christi 1517 bis 1542) die er von 1541 bis 1542 verfasste, berichtete er anschaulich, was er selbst unmittelbar und mittelbar erlebte.³⁷⁸ So schreibt er über die Wirkung des Auftretens Tetzels auf Luther: *»Im selben Jahr (1517) kamen etliche mit den eingelösten Ablassbriefen zu Doktor Martin nach Wittenberg und beichteten (im Vertrauen) auf ihre (durch den Ablassbrief erworbene) Gnade. Und als sie große Klumpen vorgaben und sich hören ließen, dass sie weder von Ehebruch, Hurerei, Wucherei noch unrechten Gut und dergleichen Sünde und Bosheit ablassen wollten, da wollte sie der Doktor nicht absolvieren, weil keine rechte Buße noch Besserung angegeben wurde. Da beriefen sich die Beichtkinder auf ihre Papstbriefe und auf die Gnade und den Ablass Tetzels. Daran wollte sich Martinus nicht kehren«.*³⁷⁹

³⁷⁵ Lutz, Reformation, 24; Moeller, Deutschland, 55-57.

³⁷⁶ Lutz, Reformation, 24 f.; Lindberg, Reformations, 72 f. Vgl. auch Veit-Jakobus Dieterich, Martin Luther, Sein Leben und seine Zeit, München 2008, 54-56.

³⁷⁷ „Dein heiligkeit verfluchet ist,/ Du mensch der sünd und Widerchrist,/ Dem Satan dein heubt hengstu an/ Der nichts denn liegen und würgen kann.(..) Dein rott lert, dass die ablaßkist/ Die sünd vergeb gwisser denn Christ./ Deins götzendienst und abgötterei/ Sind wir got lob! nu forthin frei./ Teglich babstesel, wir fluchen dir/ Und Christus namen preisen wir (..) [Die Forderungen der Reformation mag] Der liebe got wol und [wird sie] erhörn/ Und das verflucht bastumb zerstörn“ Erasmus Alberus, *Neue zeittung von Rom: EIN TE LAUDAMUS VON PAPST PAULO DEM DRITTEN VERDEUTSCHT DURCH BÄPSTLICHEN HEILIGKEIT GUTEN FREUND ERASMUM ALBERUM*, Wittenberg 1541. Zit. aus Tilman Walter, Unkeuschheit und Werk der Liebe. Diskurse über Sexualität am Beginn der Neuzeit in Deutschland, *Studia Linguistica Germanica* 48, Berlin/New York 1998, 129.

³⁷⁸ Junghans, Augenzeugenberichten, 509.

³⁷⁹ Junghans, Augenzeugenberichten, 51.

Luthers reformatorische Interpretation des Christentums stand im krassen Widerspruch zur Heilslehre der Scholastik, die darauf bedacht war, den Menschen zu zeigen, wie sie aus eigenen Kräften und mit Hilfe göttlicher Gnadengaben eine Gerechtigkeit erwerben können, die sie für die Aufnahme in die ewige Herrlichkeit würdig mache.³⁸⁰ Nach Luther war die Rechtfertigung des durch die Erbsünde verdorbenen Menschen nur durch die Gnade Gottes (*sola gratia*) zu erreichen, die Heilsgewissheit beruhe allein auf dem Glauben (*sola fide*), der nur in der Heiligen Schrift offenbart ist (*sola scriptura*). In den drei großen Schriften des Jahres 1520 (*An den christlichen Adel deutscher Nation, Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche, Von der Freiheit eines Christenmenschen*) legte Luther die Grundzüge seiner Theologie dar: Die Lehre vom allgemeinen Priestertum und Ablehnung des päpstlichen Primats, die Bibelauslegung durch jeden Christen, die Beschränkung der Sakramente auf die biblisch begründbaren Taufe, Buße und Abendmahl und die oben bereits angeführte Rechtfertigungslehre.³⁸¹

Luther geißelte Wallfahrten und andere geistliche »Spektakel« als »sinnlose Narretei« und forderte neben der Aufhebung des Zölibats eine grundlegende kirchliche Erneuerung. »Was sind denn Wallfahrten anderes, als dass Huren und Buben von überallher zusammenkommen? Und was macht der Papst anderes, als dass er sich ständig mit Unzucht besudelt? Wir wollen weder wallfahren noch auf die Worte des Papstes hören, sondern Gott in unseren Herzen suchen«.³⁸² Zum Aberglauben bemerkte er: »Die Anrufung der Heiligen ist eine schreckliche Blindheit und Gelderwerb gewesen, und dennoch wollen die Papisten davon nicht absteigen« und »Der Aberglaube nämlich und die erdichtete Heiligkeit kann nur durchs Wort Gottes und den Glauben erkannt werden. Es gibt nämlich zweierlei Heiligkeit: eine wesentliche, innere und eine zufällige, äußerliche«.³⁸³

Die große Erbitterung, mit der der Glaubenskampf von Anfang an auf beiden Seiten geführt wurde, verschärfte die Drastik der moralischen Vorwürfe der Schimpf- und Moralliteratur noch. Um einen Gegner unglaublich zu machen waren Angriffe auf sein unterstelltes Geschlechtsleben in der reformatorischen Polemik besonders beliebt und wirkungsvoll. Beide Seiten sparten im Glaubenskampf nicht mit heftigen Vorwürfen, die unter die, im doppelten Sinn des Wortes, Gürtellinie zielten. Protestantische Pamphletisten beschrieben die lebensweltliche Praxis des Zölibats als

³⁸⁰ Junghans, Augenzeugenberichten, 39.

³⁸¹ Mieck, Neuzeit, 103-105. Zu den drei großen Schriften vgl. Friedenthal, Luther, 257-277.

³⁸² Zit. aus Reichold, Bilder, 77.

³⁸³ Martin Luther, Tischreden [WA 3806 u. 4338], hg. von Kurt Aland, Stuttgart 1981, 164 f.

„Sodomie“ und „Hurerei“ und Martin Luther unterstellte seinen katholischen Widersachern, sie betrieben Promiskuität und Homosexualität. Trotz der Keuschheitsgelübde sei es so weit gekommen, »*das Sodoma und Gomorra (ein) eitel heilighumb scheint gegen jhr unverschampts, grewlichs, lesterlichs hurnleben und buben leben*«. ³⁸⁴ Das polemische Argument, die Verfechter des Zölibats seien nur deswegen gegen die Ehe eingenommen, weil ihre sexuellen Vorlieben dem eigenen Geschlecht gelten, wurde schon in der Durchsetzungsphase des Zölibats von dessen Gegnern ins Feld geführt. ³⁸⁵

3. Die neue Glaubenslehre und ihre soziale Bedeutung

Luthers Schriften wirkten nicht nur auf andere Reformatoren, sondern auch auf andere Bereiche jenseits der Theologie. So beriefen sich beispielsweise die Bauern auf Luthers Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, um alte Rechte wieder zu erlangen. ³⁸⁶ Luther differenzierte aber in dies- und jenseitigen Angelegenheiten und lehnte eine Mischung dieser Bereiche ab. Die Bibel durfte nach seiner Auffassung nur für die Glaubensauslegung und nicht für eine Verbesserung der irdischen Zustände herangezogen werden. Daher kritisierte Luther die Bauernaufstände, besonders jene unter dem Einfluss von Thomas Müntzer. ³⁸⁷ Für ihn spielte der Mensch im weltlichen und im geistlichen System eine unterschiedliche Rolle und sei daher zugleich freier Herr und dienstbarer Knecht. ³⁸⁸ Auf sakramentaler Ebene findet sich diese Unterscheidung dadurch, dass Luther nur die in der Heiligen Schrift erwähnten Sakramente in seine Lehre aufnahm, nämlich die Taufe und das Abendmahl in beiderlei Gestalt. Die Ehe und die Priesterweihe gehören für Luther zu den weltlichen Dingen, womit dem Christen viele Vorschriften und Verpflichtungen entfielen. ³⁸⁹ Trotzdem hielt Luther an einer modifizierten dreiteiligen Ständeordnung fest. In der geistlichen Welt ist Gott das Oberhaupt, dem die Christen gegenüberstehen, im weltlichen Reich haben die weltlichen Herrscher den Vorsitz gegenüber den Untertanen und in der häuslichen Ordnung die Eltern gegenüber den Kindern. Luthers Ordnungslehre beeinflusste die neuzeitliche Sichtweise der sozialen Struktur durchaus. Dabei spielen die Vorstellungen

³⁸⁴ Zit. aus Walter, Unkeuschheit, 130.

³⁸⁵ John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago/London 1980, 217.

³⁸⁶ Lutz, *Reformation*, 35; Moeller, *Deutschland*, 91 f.; Landgraf, *Luther*, 197.

³⁸⁷ In seiner Schrift *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern* [1525]. Vgl. Moeller, *Deutschland*, 99 f.; Lutz, *Reformation*, 36.

³⁸⁸ Dieterich, *Luther*, 64 f.

³⁸⁹ Dieterich, *Luther*, 63.

einer Schöpfungsordnung und Erhaltungsordnung eine wesentliche Rolle.³⁹⁰ Da der römischen Kirche die Führungsposition in der irdischen Welt abgesprochen wurde, trat nunmehr die weltliche Obrigkeit an ihre Stelle. Luther forderte die Umeignung von kirchlichem Besitz zum Wohle der christlichen Gemeinde und für karitative Zwecke. Den weltlichen Feudalbesitz stellte Luther jedoch nicht in Frage.³⁹¹

Das Schulwesen erhielt durch Luther eine Neuordnung. Er forderte Ratsherren auf, christliche Schulen zu errichten, in denen alte Sprachen wie griechisch und hebräisch gelehrt werden sollten, um das Evangelium zu verstehen. Luther regte die Einrichtung von Bibliotheken an und forderte eine spielerische Lehrmethode. Die Verantwortung für das Schulwesen sollte die weltliche Obrigkeit übernehmen, da auch weltliche Fächer unterrichtet werden sollten, ging das kirchliche Bildungsmonopol zurück und es kam zur Emanzipation des Bürgertums.³⁹²

Die älteste Verordnung zu Armenpflege und Bettlerwesen, die evangelischen Prinzipien folgte, war die sogenannte *Beutelordnung*, die Ende 1520 oder Anfang 1521 vom Wittenberger Stadtrat unter Mitarbeit und Beratung Luthers erlassen wurde.³⁹³ In seiner Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation* schrieb Luther 1522 über das Betteln: »Es ist wohl der größten Notwendigkeiten eine, dass alle Bettelei abgetan würde in aller Christenheit. Es sollte niemals jemand unter den Christen betteln gehen, es wäre auch leicht eine Ordnung drob zu machen, wenn wir den Mut und Ernst dazu täten. Nämlich, dass eine jegliche Stadt ihre armen Leute versorgte und keine fremden Bettler zuließe, sie hießen, wie sie wollen, es wären Wallfahrtsbrüder oder Bettelorden (..) müssen sie doch sonst zuviel Landläufer und böse Buben unter des Bettels Namen ernähren. So könnte man auch feststellen, welche wahrhaftig arm wären oder nicht.«³⁹⁴

Zur Versorgung der Armen sollte in der Pfarrkirche sichtbar ein mit drei Schlüsseln verschlossener sogenannter Gemeiner Kasten aufgestellt werden, damit dort das Geld aus den regelmäßigen Kollekten deponiert werden konnte. Aus jedem Viertel der Stadt sollte ein Kämmerer gewählt werden, der mit der Situation der Armen vertraut war, um zwischen Arbeitswilligen und Müßiggängern unterscheiden zu können: »(..) ist vonnotten, das dem gemeinen beuthel diese vorsteher, welche in der Stad kundigk und der armen leuthen vormoge, wesen, stand, hehrkomen und redlichkeyt wissen und

³⁹⁰ Rössler, Grundriss, 478 f.; Dieterich, Luther, 62-64; Landgraf, Luther, 197 f.

³⁹¹ Landgraf, Luther, 198.

³⁹² Landgraf, Luther, 199-201.

³⁹³ Robert Jütte, *Obrigkeitsliche Armenfürsorge in deutschen Reichsstädten der frühen Neuzeit. Städtisches Armenwesen in Frankfurt am Main und Köln*, Köln/Wien 1984, 139 f.

³⁹⁴ Luther, *Freiheit*, 79.

*unter den selbigen, ab sie zur Arbeyth geschickt ader lessigk, neben allen umstenden ein unterschey irkennen mogen, vorordenth werde«.*³⁹⁵

Zwischen 1522 und 1530 wurden in deutschen Städten mehr als 25 weitere Armenverordnungen erlassen, die im wesentlichen Luthers Vorschlägen entsprachen. Nach 1530 prägten weitere protestantische Reformer die Umstrukturierung der Armenpflege im Reich.³⁹⁶

Luther äußerte sich auch gegen Praktiken des frühkapitalistischen Systems wie Monopolstellungen und damit verbundenen Wucher. Seine Kritik an der Überteuerung von Handelswaren teilte ein Großteil der Bevölkerung, sein Reformprogramm gegen diese Praktiken blieb jedoch unrealisiert.³⁹⁷

Aufgrund des Buchdrucks verbreitete sich die lutherische Lehre auch über die Reichsgrenzen hinaus und erhielt Anhänger im baltischen Raum, in Skandinavien und in Ostmittel- und Südosteuropa. In Polen-Litauen und Siebenbürgen ergaben sich auch Kontakte mit orthodoxen Christen, die ihrer Kirche aber überwiegend treu blieben. Ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts verlor das Luthertum aufgrund der Gegenreformation an Verbreitung. Durchsetzen konnte sich die Lehre dauerhaft bei den Slowaken, Slowenen, sowie in Siebenbürgen, Westungarn, in Bergstädten der Zips und anderen südosteuropäischen Städten. Luther stand mit einigen südosteuropäischen Reformatoren wie Mátyás Bíró Dévai oder Matthias Flacius Illyricus persönlich im Kontakt. Mit der Übersetzung der lutherischen Schriften in die Volkssprachen kam es zum Aufschwung der südosteuropäischen Literatur und Sprachentwicklung. Im Slowenischen bedeutete die Reformation den Beginn der slowenischen Schriftsprache.³⁹⁸

4. Was versteht man unter Luthertum?

Die lutherische Kirche versteht sich ebenfalls als eine katholische Kirche, wobei die Katholizität für Luther das Merkmal der Kirche ist, das sie von einer weltlichen Gemeinschaft unterscheidet, nämlich der Glaube, dass der Heilige Geist in und durch die Kirche wirkt. Auch für das Luthertum gilt, dass die Kirche Leib Christi ist. Da Christus und die Kirche eine Einheit bilden, gäbe es ohne Christus keine Kirche und

³⁹⁵ Zit. bei Jütte, *Arme*, 140.

³⁹⁶ Caspar Hedio in Strassburg (1533) und Andreas Hyperius in Bremen (in der frühen 1560er Jahren) folgten zwar Luthers Modell, wurden aber auch stark von Ludovicus Vives beeinflusst. Hedio war der erste Übersetzer von Vives' einflussreicher Abhandlung *De subventionem pauperum* [erste lateinische Ausgabe: Brügge 1526]. Vgl. dazu: Jütte, *Arme*, 142.

³⁹⁷ Landgraf, *Luther*, 201 f.

³⁹⁸ Bernath/Schroeder, *Lexikon*, 63 f.

umgekehrt ohne Kirche keinen Christus. Somit stellt diese Einheit primär eine geistliche Realität dar, in der die Kirche selbst zum Gegenstand des Glaubens erhoben wird, da sie nur dann wirklich und erfahrbar ist, wenn sie in den Kirchen geglaubt wird.³⁹⁹ Die Kirche ist an Wort und Sakrament gebunden und somit Wirkungsstätte des Heiligen Geistes. In der Institution Kirche offenbart sich Gott durch den Heiligen Geist. Luther sieht in der Zerrissenheit der Kirche die Widerspiegelung der Leiden Jesus. Diese Zerrissenheit der Christen sieht er als notwendiges Schicksal, hervorgerufen durch das Ringen von Christus und dem Teufel in der Geschichte. Um dem entgegenzuwirken betont er, wie wichtig es ist, auf einen Absolutheitsanspruch zu verzichten, denn „die Kirche“ ist seiner Ansicht nach in allen (christlichen) Kirchen verborgen⁴⁰⁰ und es obliegt allein Gott zu urteilen, wer die wahren Christen und Heiligen sind.⁴⁰¹ Da Luther die Schwerpunkte in der Ekklesiologie auf die christliche Gemeinschaft und deren persönliche Glaubensintensität setzte, trug er wesentlich zur Herausbildung des Individualismus bei.⁴⁰²

Die lutherische Kritik am Opfergedanken, der Gnadenlehre und der Simonie führten zudem zu einem neuen priesterlichen Amtsverständnis. Luther entwickelte es zunächst aus dem allgemeinen Priestertum, wodurch jeder Unterschied zwischen Laien und Priester aufgehoben wurde.⁴⁰³ *»Denn was aus der Taufe krochen ist, das kann sich rühmen, dass es schon zum Priester, Bischof und Papst geweiht sei, obwohl nicht einem jeglichen ziemt, solches Amt zu üben. Denn weil wir alle gleicherweise Priester sind, darf sich niemand selbst hervortun und sich unterwinden, ohn unser Bewilligen und Erwählen das zu tun, wozu wir alle gleiche Gewalt haben. Denn was der Gemeinde gehört, kann niemand ohne der Gemeinde Willen und Befehle an sich nehmen«.*⁴⁰⁴ Gerade weil es jeder Christ sein könnte, darf der Priester nur mittels Vokation durch die Gemeinde in das Amt berufen werden.⁴⁰⁵

³⁹⁹ Dietrich Rössler, Grundriss der praktischen Theologie, Berlin/New York ²1994, 273 f. u. 279.

⁴⁰⁰ Peter Meinhold, Was ist Luthertum? in: Benz/ Zander, Begegnung, 13-45; Rössler, Grundriss, 274-276.

⁴⁰¹ Rössler, Grundriss, 275.

⁴⁰² Rössler, Grundriss, 275 f.

⁴⁰³ Rössler, Grundriss, 318-321; Dieterich, Luther, 63 f.

⁴⁰⁴ Luther, An den christlichen Adel, 16.

⁴⁰⁵ Rössler, Grundriss, 320-321.

III. Martin Luther und die Orthodoxe Kirche

1. Einleitende Vorbemerkungen

Luther musste seine neue Glaubenslehre vor den Angriffen von Vertretern der römischen Kirche verteidigen. Um seine Theologie zu legitimieren orientierte sich Luther an der christlichen Kirche des Ostens, die nicht unter päpstlicher Souveränität stand. Durch den Einbezug der orthodoxen Kirche in die Auseinandersetzung mit dem Papsttum erfuhr die Reformation eine östliche Orientierung. Nicht nur Luther, sondern auch lutherische Reformatoren nach ihm suchten gezielt die Begegnungen mit der orthodoxen Kirche.⁴⁰⁶ Damit setzte Luther eine reformatorische Tradition fort, die mit den hussitischen Unionsbestrebungen Richtung Konstantinopel 1452 begonnen hatten, allerdings aufgrund der Osmanengefahr abgebrochen wurden.⁴⁰⁷ Ob Luther die Verhandlungen der Hussiten mit dem Ökumenischen Patriarchat kannte, ist nicht zu klären.⁴⁰⁸ Aufgrund der Ablehnung der Florentinischen Union wurde die Ostkirche von der römischen Seite als schismatisch erachtet und war fortan nicht mehr von großem Interesse. Dazu kam, dass die Osmanenherrschaft die Ost-West Beziehungen stark beeinträchtigte, sodass zu Luthers Zeit das Unwissen über die orthodoxe Kirche groß war. Die zahlreichen Orthodoxen, welche vor den Osmanen auf abendländischen Boden flohen, unternahmen auch keinen Versuch, ein korrektes Bild vom Leben und Geist ihrer Kirche zu vermitteln und andere orthodoxe Länder wie das Großfürstentum Moskau befanden sich zu Beginn des 16. Jahrhunderts nur am Rande der westlichen Vorstellungswelt.⁴⁰⁹

2. Luthers Kenntnis über die zeitgenössische orthodoxe Kirche

Abgesehen von seiner Reise nach Rom unternahm Luther keine größeren Reisen und kannte daher den Osten nicht.⁴¹⁰ Die Reiseberichte von Sigmund von Herberstein wurden erst 1549, also drei Jahre nach seinem Tod, gedruckt und somit waren ihm

⁴⁰⁶ Karmiris, Luther, 80 f.; Benga, Chytraeus, 19; Wort, 11; Benz, Bedeutung, 252; Panagopoulos, Orthodoxie, 177 f.; Wendebourg, Christenheit, 95 f.

⁴⁰⁷ Onasch, Konfessionskunde, 43; Benga, Chytraeus, 19; Kahle, Vorahnung, 309; Florowski, Kirchen, 234-236; Hering, Orthodoxie, 823-874, hier 823-825; Fairy von Lilienfeld, Sophia – Die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983-1995, in: Karl Christian Felmy/Heinz Ohme/Karin Wildt (Hg.), Oikonomia [Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie] Bd. 36, Erlangen 1997, 221; Runciman, Patriarchat, 230 f.

⁴⁰⁸ Benga, Chytraeus, 19.

⁴⁰⁹ Benga, Chytraeus, 20 f.; Donnert, Russland, 251 f.; Panagopoulos, Orthodoxie, 177 f.; Stökl, Südostgrenze, 78-91.

⁴¹⁰ Wagner, Luther, 71.

dessen Kenntnisse über die orthodoxe Kirche nicht zugänglich. Der Druck der erweiterten Ausgabe mit dem Kapitel über den Glauben der Moskoviten erschien sogar erst 1571.⁴¹¹ Luther hatte über den Osten sehr geringe Kenntnisse, weshalb er z.B. über Livland sagte, es sei »am Ende der Welt«.⁴¹² Andererseits unterschied er in seiner Schrift *Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig* zwischen *Moskoviten* und *Weißten Russen*, die ebenfalls dem christlichen Glauben angehörten und neben den Griechen und Böhmen die päpstliche Autorität nicht anerkannten. Obwohl bei seinen Auseinandersetzungen die griechische Orthodoxie im Vordergrund stand, hatte Luther demnach schon die Gesamtorthodoxie im Blick, also die orientalischen Patriarchate ebenso, wie die russische Kirche.⁴¹³ Luther behauptete, dass die *Moskoviten* und *Weißten Russen* im Glauben, in der Taufe und der Predigt wie die Lutheraner seien. Aus dieser Aussage wird ersichtlich, dass Luther die interkonfessionellen Unterschiede zwischen den West- und Ostkirchen nicht kannte.⁴¹⁴ Denn die Taufe wurde bei einem Übertritt von Abendländern zur russisch-orthodoxen Kirche bis 1667 nochmals vorgenommen.⁴¹⁵ Auch über Südosteuropa wusste Luther wenig, erfuhr aber durch Melanchthon und über Nachrichten von Reisenden, Kaufleuten, Studenten und Besucher im Laufe der Jahre einiges über die Zustände im Osmanischen Reich. Dennoch kann bei Luther von keiner wirklichen Kenntnis von Osteuropa und der orthodoxen Kirche gesprochen werden.⁴¹⁶ Aufgrund seiner theologischen Ausbildung hatte Luther zwar fundierte altkirchengeschichtliche Kenntnisse, die Vertreter der orthodoxen Theologie der letzten fünf Jahrhunderte, kannte er jedoch nicht. Dafür kannte er die westlichen Kirchenväter sehr gut und war in theologischer und philosophischer Hinsicht von ihnen geprägt.⁴¹⁷ Obwohl Luther die orthodoxe Kirche als Argument gegen die Fehlentwicklungen in der römischen Kirche gebrauchte, musste er letztlich feststellen, dass sich seine westlich geprägte Tradition grundlegend von der östlichen unterschied.⁴¹⁸

⁴¹¹ Döpman, Verhältnis, 322 f.; Benga, Chytraeus, 21.

⁴¹² Zit. aus Benga, Chytraeus, 21; vgl. auch Wagner, Luther, 72; Ruthenberg, Beziehungen, 56.

⁴¹³ Döpman, Verhältnis, 325.

⁴¹⁴ Benga, Chytraeus, 22; vgl. auch Karl Christian Felmy, Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung, Berlin/New York 1984, 180.

⁴¹⁵ Benga, Chytraeus, 22; Florowski, Kirchen, 255.

⁴¹⁶ Benga, Chytraeus, 22; Döpman, Verhältnis, 325; Wagner, Luther, 72 f.

⁴¹⁷ Wagner, Luther, 73 f.; Döpman, Verhältnis, 323; Benga, Chytraeus, 22 f.; vgl. allgemein zu den Traditionen, die Luther beeinflusst haben auch Bernhard Lohse, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, 35-40.

⁴¹⁸ Benga, Chytraeus, 23.

3. Luthers frühe Stellungnahmen zur Ostkirche

3.1 Die Orthodoxe Kirche als Argumentation im Parteienstreit der Westkirchen

Anlass für den Einbezug der Ostkirche in den Parteienstreit zwischen Rom und Wittenberg stellte die frühe Berufung Luthers auf die ostkirchlichen Praktiken dar. Sowohl die römische Kirche als auch Wittenberg erhoben den Anspruch die „eine“ heilige katholische Kirche zu sein. Um den Anspruch, dass die jeweilige Lehre in der historischen Tradition der alten Kirche begründet liegt, zu legitimieren, entstanden sowohl auf lutherischer, als auch auf römischer Seite Geschichtswerke.⁴¹⁹ Bereits 1518 berief sich Luther bei der Bekämpfung des päpstlichen Primats auf das Zeugnis »*aller Christen des Ostens und aus Afrika, (..) die sich niemals der Gewalt des römischen Pontifex unterworfen und auch nicht jemals das Evangelium solchermaßen verstanden haben*«. ⁴²⁰ Im selben Jahr äußerte sich Luther im 22. Schluss der *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, dass die römische Kirche zur Zeit Gregors I. noch nicht anderen Kirchen übergeordnet war, »*wenigstens nicht der griechischen*«. ⁴²¹ In einem Schreiben an den Kurfürst Friedrich von Sachsen im Jahr 1519 erläutert Luther, dass der Primat nicht göttlichen, sondern menschlichen Rechtes sei. ⁴²² Diese frühen Beschäftigungen mit der Ostkirche als Argumentation gegen das päpstliche Primat führten auch dazu, dass sich Luther bei der Leipziger Disputation zum ersten Mal offiziell auf die Ostkirche bezog. Zu diesem Zeitpunkt dachte er jedoch noch nicht an einen Bruch mit der römischen Kirche, sondern erhoffte sich deren Reformierung. ⁴²³

3.2 Die Leipziger Disputation (4. bis 14. Juli 1519)

Die Leipziger Disputation war eine theologische Debatte zwischen Johann Eck, Andreas Karlstadt und Martin Luther. Eck hatte Luther zur Disputation über seine Thesen aufgefordert und griff seine Kirchenlehre sofort als häretisch an. In diesem Streit über das richtige Verständnis der Kirche, bezog sich Luther schon in der Vormittagsdiskussion des 4. Juli 1519 auf die Ostkirche. Dabei ging es um die These Ecks, dass der Primatsanspruch des römischen Papstes göttliches Recht sei. Luther

⁴¹⁹ Seitens der Reformatoren geschah dies durch die Magdeburger Centurien des Matthias Flacius Illyricus. Für die römische Kirche verfasste Baronius Annalen, vgl. dazu Benz, Ostkirche, 9; vgl. auch Panagopoulos, Orthodoxie, 178.

⁴²⁰ Zit. aus Karmiris, Luther, 92.

⁴²¹ Zit. aus Karmiris, Luther, 93.

⁴²² Karmiris, Luther, 93.

⁴²³ Benz, Ostkirche, 9; Donnert, Begegnung, 179; Wort, 11; Benz, Bedeutung, 252; Blickle, Reformation, 187 f.; Panagopoulos, Orthodoxie, 178 f.; Wendebourg, Christenheit, 95 f.

entgegnete dass dies, wenn überhaupt, nur für die römische Kirche gelte. Da diese aber aus der Kirche von Jerusalem hervorgegangen sei, sei diese die eigentliche Mutter aller Kirchen, da Jesus Christus dort selbst Bischof war und alle Apostel dort wirkten. Weiters wies er den Vorwurf der Häresie ab, indem er erklärte, dass eine Anerkennung des päpstlichen Primats von Seiten der gesamten Christenheit niemals geschehen sei, auch die griechische Kirche habe nicht zugestimmt und werde dennoch nicht für häretisch erklärt.⁴²⁴

Luther vertrat also die Ansicht, die griechische Kirche sei nicht häretisch und berief sich dabei auf ihre Lehre und Praxis als eine verbindliche Tradition für die gesamte Kirche. Eck hingegen behauptete, die griechische Kirche sei nicht bloß schismatisch, sondern häretisch, indem sie von Rom abgefallen sei und somit den christlichen Glauben verloren habe. Er vertrat diese radikale Ansicht über die Ostkirche, weil er beweisen wollte, dass Luther ein Häretiker sei, nicht weil er wirklich vom häretischen Charakter der orthodoxen Kirche überzeugt war. Somit beherrschte die Frage, ob die orthodoxe Kirche häretisch sei, den weiteren Disputationsverlauf.⁴²⁵ In dieser Auseinandersetzung antwortete Luther Eck auf seine Behauptung über den häretischen Charakter der Ostkirche: *»Denn er (Eck) kann doch nicht sagen, die östliche Kirche sei ganz und immer schismatisch gewesen, wie er andererseits nicht leugnen kann, dass auch die lateinische Kirche einst ihre Schismen gehabt habe und doch Kirche geblieben sei. Daher gilt es auch nichts, wenn er mich schweigen heißt und keinen Spott treiben mittels der griechischen Kirche, die, da sie von der römischen Kirche abgefallen sei, auch den Glauben Christi verloren habe. Ich möchte vielmehr den Herrn Doktor Eck bitten, er möge aufgrund seiner Eckschen Bescheidenheit, deren er sich rühmt, so viel tausend Heilige schonen, da die griechische Kirche bis zu unseren Zeiten gedauert hat und ohne Zweifel noch heute dauert und dauern wird«.*⁴²⁶

Um seine Ansicht zu untermauern spielte Eck auf die Union von Ferrara/Florenz an, die im Nachhinein von der Ostkirche als ungültig erklärt wurde, weshalb sie nach der Meinung Ecks auch mit der Osmanenherrschaft bestraft wurden und daher keine Erlösung durch Christus erfahren werden.⁴²⁷ Zudem kritisierte Eck die theologischen

⁴²⁴ Thon, Quellenbuch, 437; Benz, Ostkirche 10; Otto Seitz (Hg.), Der authentische Text der Leipziger Disputation (1519). Aus bisher unbenutzten Quellen, Berlin 1903, 60 f.; Wendebourg, Reformation, 19 f.; Lohse, Theologie, 137 f.; Benga, Chytraeus, 24; Zachariades, Tübingen, 3 f.; Runciman, Patriarchat, 231.

⁴²⁵ Benz, Ostkirche, 10-11; Seitz, Text, 65 f.; Benz, Bedeutung, 252; Benga, Chytraeus, 24.

⁴²⁶ Zit. aus Thon, Quellenbuch, 437-438; vgl. auch Benz, Ostkirche, 11; Seitz, Text, 70 f.

⁴²⁷ Thon, Quellenbuch, 438.

Abweichungen über den Heiligen Geist, der Beichte und anderer kirchlicher Besonderheiten der orthodoxen Kirche.⁴²⁸

In seiner Rede vom 5. Juli stellte Luther fest, dass kein Teil der Kirche mehr und hervorragendere Schriftsteller hervorgebracht habe, als die griechische Kirche.⁴²⁹ Eck gab zu, dass die Griechen einst gelehrt und christlich waren, indem sie sich jedoch vom römischen Stuhl abwandten, verloren sie auch ihren Glauben.⁴³⁰ Daraufhin konterte Luther, dass die Kirche im Osten lange bestanden hat, bevor es in Rom eine Kirche gab und dass sich die griechische Kirche nie ihre Bischöfe von Rom bestätigen ließ. Luther wandte sich auch gegen die Idee, die Griechen hätten mit der Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen den Glauben verloren, indem er erklärte⁴³¹:

*»Ich bitte jeden Christen, er möge mit christlicher Liebe genau erwägen, ob es nicht eine ganz schamlose Ungerechtigkeit ist, soviel tausend Märtyrer und Heilige, die tausendvierhundert Jahre hindurch in der griechischen Kirche gelebt haben, aus der Kirche hinauswerfen und nun sogar auch die im Himmel herrschenden herabstürzen zu wollen? (..) Wenn er (Eck) aber sagt, die Griechen seien einst sehr christlich gewesen, dann aber hätten sie, nachdem sie der römischen Kirche ungehorsam geworden seien, zugleich mit dem Reich auch den Glauben verloren, - das ist dasselbe, was er gestern mit der gleichen Eck'schen Autorität gesagt hat, indem er behauptet jene (die Griechen) seien von den Pforten der Hölle überwunden, wobei er die Schrift so auslegt, dass er unter dem Sieg der Hölle über die Kirche den Verlust des irdischen Lebens und der zeitlichen Dinge versteht. In der Tat – eine herrliche Erklärung: als ob der Glaube nicht erhalten bleiben könne, wenn das Reich verloren ist, und als ob man so schließen könne: In Griechenland gibt es keine Christen, weil es kein Reich gibt. Mit gleichem Recht könnte er auch sagen, die Märtyrer seien von der Hölle überwunden (..) wenn jene (die Griechen) Häretiker sind, weil sie den römischen Papst nicht anerkannt haben, so will ich meinen Gegner als Häretiker verklagen, der von so vielen in der allgemeinen Kirche verehrten Heiligen zu behaupten wagt, sie seien verdammt«.*⁴³²

⁴²⁸ Thon, Quellenbuch, 438; Benz, Ostkirche, 11; Seitz, Text, 74.

⁴²⁹ Benz, Ostkirche 11 f.; Seitz, Text, 78; Benga, Chytraeus, 24.

⁴³⁰ Benz, Ostkirche, 11-12; Seitz, Text, 80.

⁴³¹ Benz, Ostkirche, 12; Seitz, Text, 83 f.; Wort, 237.

⁴³² Zit. aus Thon, Quellenbuch, 438 f.; vgl. auch Benz, Ostkirche 12 f.; Wort, 11; Zachariades, Tübingen, 4 f.

Die weitere Disputation bewegte sich um das gleiche Thema. Sie zählten Schismatiker auf griechischer und lateinischer Seite auf.⁴³³ Es ist jedoch erstaunlich, dass Luther in der Disputation nicht erwähnte, dass von den Orthodoxen auch die Lehre über das Fegefeuer der römischen Kirche abgelehnt wurde. Er versäumte es auch, die Lehre und Praxis der Ostkirche im Bezug auf die lateinische Lehre des Ablasses, von der Buße, von den guten Werken, Verdiensten und Satisfaktionen, die Luther bekämpfte, als Argumentation heranzuziehen.⁴³⁴ Vermutlich wusste er nichts von den Ansichten der Ostkirche zu diesen Themen.⁴³⁵

Wichtig ist aber, dass Luther – ohne es anfangs beabsichtigt zu haben – die griechische Kirche zum Urbild der echten Katholizität machte und sein Reformwerk auf dieser Kirche begründete.⁴³⁶ Diese positive Stellungnahme Luthers gegenüber der Orthodoxie hatte in mehreren Beziehungen weitreichende Folgen. Es verschob sich das von römischer Seite geprägte Geschichtsbild, dass die Orthodoxe Kirche aufgrund ihres Ungehorsams gegenüber Rom mit der Osmanenherrschaft bestraft worden sei, dahingehend, dass Luther in ihr die Kontinuität der alten Kirche erkannte. Die Veränderung der westlichen Haltung zur Ostkirche führte zu Auseinandersetzungen der Protestanten und Katholiken mit dieser auf einem wissenschaftlichen Niveau, wobei vor allem die Lehre und Praxis der alten und ihre Fortführung in der griechischen Kirche zum Untersuchungsgegenstand geschichtlicher Arbeiten wurde. Damit wurde die griechische Kirche von Anfang an in den Parteienstreit miteinbezogen und diente als wichtigstes Argument Luthers gegen den Primatsanspruch des Papstes.⁴³⁷

3.3 Die Streitschrift gegen den Romanisten Emser zu Leipzig (1520)

Der Franziskanermönch August von Alfeld (zu Leipzig) beendete am 7. April 1520 seine Streitschrift „*Super apostolica sede*“ (Über den heiligen Stuhl), die beweisen sollte, dass der Primatsanspruch des Papstes auf göttlichem Recht basierte. Mit dieser Schrift wandte er sich gegen Martin Luther und erklärte all jene zu Ketzern, welche das göttliche Recht des Papsttums nicht akzeptierten.⁴³⁸ August von Alfeld argumentierte

⁴³³ Eck nannte dabei u.a. Nestorius, der von der alten Kirche am Konzil von Ephesos verdammt wurde und daher der griechischen Kirche nicht angehörte. Luther machte Eck darauf aufmerksam. Vgl. dazu Benz, Ostkirche, 13 f.; Seitz, Text, 82-87 u. 102 f.; Panagopoulos, Orthodoxie 179 f.

⁴³⁴ Karmiris, Luther, 88 f.

⁴³⁵ Karmiris, Luther, 78 f.

⁴³⁶ Karmiris, Luther, 91.

⁴³⁷ Benz, Ostkirche, 14; Panagopoulos, Orthodoxie, 180 f.; Kahle, Vorahnung, 310; Zachariades, Tübingen, 3-6.

⁴³⁸ Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig. 1520, in: Hermann Böhlau (Hg.), D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 6, Weimar 2003, 277.

dahingehend, dass ein gemeinsames Oberhaupt der Kirche von Nöten sei, wenn es nicht zu einem Zerfall der Kirche in verschiedene Religionsparteien kommen, sondern die Kirche als eine gemeinsame Sozietät weiter bestehen soll.⁴³⁹ Er verteidigte den heiligen Stuhl und argumentierte, dass dieser durch göttliches Recht dem Papst zukam und begründete dies durch die Heilige Schrift. Er schrieb weiters, dass der Heilige Stuhl der einzige Sitz des einen Petrus sei, durch diesen gesichert und beschützt werde und dem Nachfolger von Petrus, dem Papst als Oberhaupt der Kirche und höchsten Stellvertreter Christi, rechtmäßig zukomme.⁴⁴⁰

Ende 1520 erschien Luthers Gegenschrift *Von dem Bapstum zu Rome widder den hochberumpten Romanisten zu Leiptzick*.⁴⁴¹ Schon am Anfang sprach Martin Luther die Thematik der Schrift an: »Nemlich ist die Sach, ob das Bapstum zu Rom, wie es in berugiger beseytzung der gewalt ist uber die gantz Christenheit, wie sie sagen, herkommen sey von gotlicher odder menschlicher ordnung, und wo dem szo were, ob man Christlich sagen muge, das alle andere Christen in der gantzen welt ketzer und abtrunige sein, ob sie gleych die selben tauff, sacrament, Evangelium und alle artickel des glaubens mit uns eintrechtlich halten, ausgenommen, das sie yhre priester und bischoffe nit von Rom bestetigen lassen oder, wie itzt, mit gelt kauffen und wie die Deutschen sich effen und narren lassen, als da sein die Moscobiten, weysse Reussen, die Krichen, Behemen und vil andere grosse lendere in der welt. Dan disse alle glewben wie wir, teuffen wie wir, predigen wie wir, leben wie wir, halten auch den Bapst in seynen ehren, on das sie nit gelt geben fur yhre Bischoff und priester zu bestetigen, wollen sich auch mit ablas, bullenn, bley, pergamen, unnd was der Romischen war mehr sein, nit lassen schinden und schenden, wie die truncken, vollen Deutschen thun, sein auch bereyt das Evangelium zuhoren von dem Bapst odder Bapsts botschafften, und mag yhn doch nit widderfaren. Ist nu die frag, ob disse alle billich ketzer werden gescholten«. ⁴⁴² Luther warf die Frage auf, ob all jene Christen nun als Ketzer abgetan werden sollten, oder ob »wir billicher ketzer und abtrunniger sein, das wir solche Christen allein umb gelts willen ketzer und abtrunnige schelten«. ⁴⁴³ Für Luther ist klar,

⁴³⁹ Reiner Preul, *Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der evangelischen Kirche*, Berlin/New York 1997, 109 f.

⁴⁴⁰ Papsttum, 277 f.

⁴⁴¹ Papsttum, 285.

⁴⁴² Zit. aus Papsttum, 286 f; vgl. auch Donnert, *Begegnung*, 179; Wendebourg, *Reformation*, 19 f.

⁴⁴³ Zit. aus Papsttum, 287.

dass sie keine Ketzer darstellen, sondern »*villeicht besser Christen dan wir, nit alle, gleich wie wir nit alle gutte Christen seyn*«. ⁴⁴⁴

Anschließend ging Luther auf die Frage über, ob der päpstliche Stuhl göttlicher Ordnung sei und bemerkte dazu, dass dies nicht einmal der Papst, seine Romanisten und Schmeichler ernsthaft glauben könnten. Dazu gibt er einige Beispiele aus dem lasterlichen und betrügerischen Leben der geistlichen Oberschicht, die sich seiner Meinung nach nicht an die göttliche Ordnung hält. ⁴⁴⁵ Luther wandte sich anschließend den drei Argumenten aus Alfelds Schrift zu, die beweisen sollten, dass der Primatsanspruch des Papstes göttlicher Ordnung sei. ⁴⁴⁶ Das erste Argument richtete sich gegen (den Ketzer) Luther selbst. Das zweite auf „*Vernunft*“ ⁴⁴⁷ basierende Argument besagte, dass eine Gemeinde ein Haupt benötigt um nicht zu zerfallen, sowie die Gemeinde der Christenheit auf Erden ein Haupt benötigt, nämlich den Papst. Dagegen sprach sich Luther aus, denn für ihn bestand die Einheit der Christen nicht in einer weltlichen Ordnung, sondern stellte eine geistliche Gemeinschaft dar und äußerte sich im gemeinsamen Glauben und der inneren Einstellung als Christ. ⁴⁴⁸ Er schrieb, dass Petrus ein Apostel, also ein Bote Christi war, und zwar einer von zwölf, die alle mit gleicher, voller Gewalt in die Welt von Christus gesandt wurden. Daher gibt es auch keinen Primatsanspruch des Papstes, da Petrus selbst auch keinen für sich beanspruchen konnte. ⁴⁴⁹ Das dritte Argument nahm Alfeld aus der heiligen Schrift. ⁴⁵⁰ Luther versuchte in seiner Antwort mit zahlreichen biblischen Zitaten zu beweisen, dass die Vorstellung des Papsttums als göttliche Einrichtung auf keiner exegetischen Grundlage basiert. Alfelds Bemerkung, dass die Obrigkeit des Papstes durch die Worte Christus: »*auff den fels will ich bawen meine kirche*« ⁴⁵¹ gesetzt sei entgegnete Luther damit, dass es keinen Beweis dafür gäbe, dass mit dem Fels die Obrigkeit gemeint sei. Weiters argumentierte er, dass den Worten, dem Fels und Petrus ⁴⁵² könnten nicht einmal die Pforten der Hölle etwas anhaben, eigentlich auf die Gemeinschaft der Gläubigen bezogen sei und nicht auf den Papst und seinen Anhängern, welche selbst »*seinn*

⁴⁴⁴ Zit. aus Papsttum, 287; vgl. auch Donnert, Begegnung, 179.

⁴⁴⁵ Papsttum, 287-289; Martin Luther, Tischreden [WA III, 2962], ausgewählt und eingeleitet von Karl Gerhard Steck, München 1959, 76.

⁴⁴⁶ Preul, Kirchentheorie, 110.

⁴⁴⁷ Preul, Kirchentheorie, 110; Papsttum, 290.

⁴⁴⁸ Papsttum, 290-295.

⁴⁴⁹ Papsttum, 299 f.

⁴⁵⁰ Papsttum, 302; Preul, Kirchentheorie, 110.

⁴⁵¹ Zit. aus Papsttum, 314. Alfeld bezieht sich hier auf Matth. 16, 18.

⁴⁵² Bzw. dem Papst als seinem Nachfolger

besessen mit aller gewalt der helle, voller sund unnd boszheit«. ⁴⁵³ Denn »nu ists am klaren tag, das niemant dadurch erbamet wirt in der kirchen, noch den pforten der hellen widderstet, das er in der euszerlichen ubrikeit des Bapsts ist... dazu etlich Bepste selbst ketzere gewest, ketzerlich gesetz geben, sein doch in der ubrikeit blieben: drumb musz ‚der felsz‘ nit heyssen ubrigkeit, wilch nicht mag widder die pforten der helle bestehen, sondern allein Christum und den glauben, widder wilche keine gewalt etwas vormag«. ⁴⁵⁴ Dass eine bestehende Obrigkeit in der irdischen Welt nicht gleichzusetzen ist mit dem »Überwinden der Höllenpforten« argumentierte Luther folgendermaßen: »(..) dan szo ist auch blieben die kriechsche kirche, und alle andere Christen in der welt, bleybenn auch noch, die Moscobiten und Behmen, ja auch das kunigreich vonn Persen landt mehr dan zwey tausent jar (..) ⁴⁵⁵ auch unter dem Turcken Christen bleybenn, datzu in aller welt, wie vortzeyten unter Nerone ⁴⁵⁶ und anderen tyrannen«. ⁴⁵⁷

4. Luthers spätere Auffassung über die Orthodoxe Kirche

Luther stellte in seiner Polemik gegen den Papst die orthodoxe Kirche anfangs sehr positiv dar und verteidigte ihre Anhänger als rechthgläubige Christen. ⁴⁵⁸ Da er aber vom Moskauer Reich seiner Zeit keine rechte Vorstellung hatte und über die zeitgenössische Orthodoxe Kirche im Osmanischen Reich unzureichend informiert war, konnte er später die geäußerten Ansichten über die orthodoxe Kirche nicht ganz aufrechterhalten. Er sah jetzt auch innerhalb der Ostkirche immer häufiger jene Kräfte am Werk, die auf einen inneren Verfall hinarbeiten. Seine 1539 erschienene Schrift *Von den Conciliis und den Kirchen* handelt von den vier Hauptkonzilien ⁴⁵⁹, deren Ursache und Bedeutung für die Kirche, sowie der Frage, ob Konzile die Autorität besitzen Glaubensartikel zu erlassen. In diesem Zusammenhang kommt Luther auch auf den Rivalitätskampf zwischen der Ost- und der Westkirche in den vergangenen Jahrhunderten zu sprechen. ⁴⁶⁰

⁴⁵³ Zit. aus Papsttum, 314.

⁴⁵⁴ Zit. aus Papsttum, 314.

⁴⁵⁵ Zit. aus Papsttum, 314.

⁴⁵⁶ Gemeint ist Nero, der nach dem Brand von Rom eine vehemente Christenverfolgung einleitete.

⁴⁵⁷ Zit. aus Papsttum, 316.

⁴⁵⁸ Papsttum, 287; Benz, Ostkirche, 14; Donnert, Begegnung, 180; Panagopoulos, Orthodoxie, 178-180.

⁴⁵⁹ Luther gibt die ersten vier Konzile als solche an: Nicäa, Konstantinopel, Ephesos und Chalcedon. Vgl. Martin Luther, *Von den Conciliis und Kirchen*, Wittenberg 1539, in: Dr. Martin Luthers sämtliche Werke, Bd. 24, 2. Abteilung, Reformationshistorische und polemische deutsche Schriften, nach den ältesten Ausgaben kritisch bearbeitet von Johann Konrad Irmischer, Bd. 1, Erlangen 1830, 219-388.

⁴⁶⁰ Donnert, Begegnung, 180; Benz, Ostkirche, 14 f.; Wort, 11; Panagopoulos, Orthodoxie, 181 f.

4.1 „Von den Conciliis und Kirchen“ (1539)

Die Reformatoren hielten am Gedanken der einen Kirche fest, weshalb sie sich von einem Konzil eine Reformation an Haupt und Gliedern der Kirche erhofften, wie es schon seit dem Konstanzer Konzil gefordert wurde. Sie erhofften sich die Einsicht des Papstes und sahen gespannt der Konzilseinberufung durch den Kaiser entgegen.⁴⁶¹ Kaiser Karl V. wollte die Missstände in der römischen Kirche durch ein Konzil bekämpfen, daher berief Papst Paul III. für Mai 1537 ein Konzil nach Mantua ein. Er räumte sich selbst aber die letzte Entscheidungsgewalt ein, verschob das Konzil dreimal und vertagte es zuletzt auf unbestimmte Zeit. Schließlich tagte es erstmalig am 13. Dezember 1545. Aufgrund der ständigen Vertagung des Konzils begann Luther Ende 1538 mit seiner Schrift *Von den Conciliis und Kirchen*, welche im Sommer 1539 gedruckt wurde.⁴⁶² Bereits am Anfang seiner Schrift äußerte Luther seinen Unmut über die Vorgehensweise des Papstes: *»Denn er schreibt nun zum drittenmal aus das Concilium; aber schickt zuvor in die Länder seine Apostel und lässt Könige und Fürsten vereiden, das sie sollen bei des Papstes Lehre bleiben. Dazu stimmen die Bischöffe sampt ihren Geistlichen, und wollen schlecht nichts nachgeben, noch reformieren lassen. Und ist also bereit das Concilium beschlossen, ehe denn es angehet. Nämlich, daß man nichts reformieren soll, sondern alles halten, wie es bisanher in Brauch ist kommen. Ist das nicht ein fein Concilium? Es ist noch nicht angangen, und hat bereits ausgerichtet, was es ausrichten sollt, wenn es anfinge«.*⁴⁶³ Dem Papst wäre es lieber, so Luther, dass die gesamte Kirche untergeht, ehe eine Reform stattfinden würde.⁴⁶⁴ In seiner Schrift wollte Luther beweisen, dass auch Konzilien irren können, da die Kirchenväter und die Konzilien uneinig sind⁴⁶⁵ und keine volle Autorität besitzen im Vergleich zur Heiligen Schrift, der er als Quelle des Glaubens mehr Beachtung schenkte.⁴⁶⁶ Um seine Auffassung zu untermauern zitierte er einige Kirchenväter und

⁴⁶¹ Robert Stupperich, Evangelisches Konzil. Forderungen und Pläne lutherischer Theologen und Politiker im 16. und 17. Jahrhundert, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, Bd. 3, Heft 3, Berlin 1963, 296.

⁴⁶² Tobias Jachmann, Die Auseinandersetzung Luthers mit Rom über die Kirche. Anhand der Schriften Martin Luthers: „Von den Conciliis und Kirchen“ (1539) und „Wider Hans Worst“ (1541), Nordstedt 2008, 7; Luther Conciliis, 220.

⁴⁶³ Zit. aus Luther, Conciliis, 220.

⁴⁶⁴ Luther, Conciliis, 227.

⁴⁶⁵ Luther, Conciliis, 257.

⁴⁶⁶ *»So müssen wir auch etwas mehr und Gewissers haben für unsern Glauben, weder die Concilia sind. Dasselbige mehr und Gewissers ist die heilige Schrift«.* Zit. aus Luther, Conciliis, 330. und *»(..) oder verstehe das Concilium nicht recht, so habe ich doch diese Schrift, und verstehe sie recht, nach welcher sich das Concilium auch zu halten schuldig ist, und mir gewisser ist, weder alle Concilia«.* Zit. aus Luther, Conciliis, 329.

folgerte: »Also muß doch die Schrift Meister und Richter bleiben«. ⁴⁶⁷ da zwischen den Vätern und den Konzilien oft Ungleichheiten bestanden. ⁴⁶⁸

Seine Arbeit gliederte er in drei Teile. Im ersten Abschnitt befasste er sich mit der Frage, ob ein Konzil die Autorität besitzt Glaubensartikel zu erlassen. Luthers Auffassung war, dass ein Konzil bloß befähigt sei, die Lehre der Heiligen Schrift zu verteidigen und nicht die Macht besitze, neue Glaubensartikel zu erlassen. Im zweiten Teil ging Luther der Frage nach, welche Bedeutung ein Konzil hat, wenn es keine Glaubensartikel erlassen darf. Er beschrieb die Ursachen, weshalb die Konzile einberufen wurden, umschrieb die geschichtlichen Gegebenheiten und Entwicklungen und ging in diesem Zusammenhang auch auf die Ehrsucht der Bischöfe ein, die sich von rechten Glauben immer weiter distanzierten und einen Vorrang gegenüber den anderen erzielen wollten. In diesem Zusammenhang kam er auch auf die griechische Kirche zu sprechen. ⁴⁶⁹

Den dritten Abschnitt widmete er den Kirchen und der Frage, was eine Kirche überhaupt ist, welche Funktion sie hat und wie sie aufgebaut sein soll. Zudem schrieb er über die 10 Gebote und die sieben Sakramente und über deren Nutzen und Unnutzen. ⁴⁷⁰ Luther stellte fest, dass in den Konzilien vorwiegend Artikel zur Lebensführung ⁴⁷¹ erlassen wurden, die von den Amtsträgern der Kirche selbst nicht eingehalten wurden. Daher bestand für ihn ein Widerspruch zwischen der Konzilstheorie und der kirchlichen Praxis. ⁴⁷² »Ja, lieber Freund, male, spricht der Jurist. Soll man darumb ein Recht nicht halten, oder solls darumb unrecht werden, dass mans nicht hält, oder gefallen ist, so lasst uns guter Dinge sein, kein Recht mehr halten«. ⁴⁷³ Denn wenn man die Konzile schon so rühmt, dann sollte man auch danach leben. ⁴⁷⁴ Luther behauptete, er hätte nicht nur die Väter, ⁴⁷⁵ sondern auch die ersten vier Konzilien ⁴⁷⁶ gründlich studiert und merkte an, dass man weder in den Konzilien noch bei den Vätern die gesamte christliche Lehre finden könnte, sondern nur in der Heiligen Schrift. ⁴⁷⁷ In den Konzilien stand kein

⁴⁶⁷ Zit. aus Luther, Conciliis, 231.

⁴⁶⁸ Luther, Conciliis, 231.

⁴⁶⁹ Jachmann, Auseinandersetzung, 8 f.

⁴⁷⁰ Jachmann, Auseinandersetzung, 9 f.

⁴⁷¹ Wie am Konzil zu Jerusalem, wo die Apostel Essens-Vorschriften erlassen haben, nachdem die Christen koscher leben müssten. Vgl. Luther, Conciliis, 238 f.; oder der Beschluss am Konzil von Nicäa, dass Christen keinen Kriegsdienst ausüben dürfen, was Luther als Irrsinn abwertet und meint, man solle christlichen Glauben nicht mit „Müncherei“ gleichsetzen. Vgl. Luther, Conciliis, 248.

⁴⁷² Jachmann, Auseinandersetzung, 8.

⁴⁷³ Zit. aus Luther, Conciliis, 241 f.

⁴⁷⁴ Luther, Conciliis, 246.

⁴⁷⁵ Luther, Conciliis, 230.

⁴⁷⁶ Luther, Conciliis, 257 f.

⁴⁷⁷ Luther, Conciliis, 261.

Bischof über den anderen: »Denn die Bischöffe in andern Landen gaben eben so viel auf den römischen Bischof, als itzt der Bischof zu Mänz, Trier, Cöllen, einer auf den andern gibt der Oberkeit halben, und noch viel weniger. Doch siehet man in den historien, daß die römischen Bischöffe, auch zuvor allezeit geseuchelt, gekrunkt, gebuset und gekrochzet haben nach der Herrschaft über alle Bischöffe aber habens für den Monarchen nicht können zuwege bringen«. ⁴⁷⁸

Die Gebietszuordnungen der Hochstühle fanden auf der Grundlage der Gewohnheit statt, nicht der Heiligen Schrift und ein Primat für den Papst war für Luther aus den Konzilsbeschlüssen nicht herauszuerkennen. ⁴⁷⁹ Er sprach vielmehr von einer Fehldeutung der päpstlichen Autorität. ⁴⁸⁰ Wenn Konzile irren können ⁴⁸¹ und in den vier Hauptkonzilen auch keine neuen Glaubensartikel erlassen wurden, dann dürfte es der Papst noch viel weniger. ⁴⁸² Er kritisierte die Konzilserlässe, welche in das weltliche Recht eingriffen ⁴⁸³ und meinte, dass ein Konzil dazu dienen sollte neue Glaubenslehren, neue Zeremonien, sowie die *neuen guten Werke* ⁴⁸⁴ zu verdammen. ⁴⁸⁵

Ein Konzil sollte nach Luthers Auffassung nur dann zustande kommen, wenn Irrlehren überhand nehmen; solange dies nicht der Fall ist, seien die Priester für die Aufrechterhaltung der korrekten Lehre zuständig. Sollte die Einberufung eines Konzils jedoch notwendig werden, sollten nicht alle Bischöfe teilnehmen, sondern ein paar wenige Auserwählte das Konzil abhalten, da es sonst zu Streitereien der Bischöfe kommt. ⁴⁸⁶

⁴⁷⁸ Luther, Conciliis, 234 f.

⁴⁷⁹ Luther, Conciliis, 251 f.

⁴⁸⁰ Luther, Conciliis, 262 f. u. 279 f.

⁴⁸¹ Da die Konzile und Väter oft uneinig sind und in den Konzilen auch *schlechte Bischöffe* neben den *Guten* teilgenommen haben. Vgl. Luther, Conciliis, 253.

⁴⁸² Luther, Conciliis, 295.

⁴⁸³ Luther, Conciliis, 276 u. 340.

⁴⁸⁴ Luther versteht darunter ein zwanghaftes Verhalten von Christen, vor allem von Mönchen, die durch asketisches Leben unter enormen Entbehrungen versuchen eine Heiligung zu erwirken, obwohl eine solche Lebensart nicht von der Heiligen Schrift vorgegeben wurde. Deshalb wendet sich Luther auch gegen das Mönchtum. Vgl. Luther, Conciliis, 320 u. 333-338. Er kritisierte weiters die päpstlichen Konzile, welche diese *neuen guten Werke* über die *alten und rechten guten Werke* [die Ehrung der christlichen Auferstehung, seines Leiden, seines Kreuzesopfers, seiner Liebe und des Glaubens] stellten, da diese *neuen guten Werke* keinen Sündenablass leisten können. Vgl. Luther, Conciliis, 337 f. u. 320 f.

⁴⁸⁵ Luther, Conciliis, 267 u. 333 f. u. 340 f. u. 346.

⁴⁸⁶ „Item, dass der Bischof zu Jerusalem seinen alten Vortheil der Würdigkeit für andern behalten soll, und des Geschwätzs mehr. Wer kann solche Stücke für Artikel des Glaubens halten? (..) Was gehet die Kirche oder Volk solchs an? Man wolle denn das draus lernen, als aus einer historien, daß zu der Zeit allenthalben in den Kirchen auch muthwillige, böse, unordige Bischöffe, Priester und Cleriken, und Leute gewest sind, die mehr nach Ehren, Gewalt und Gut gefragt haben, weder nach Gott oder seinem Reich, denen man hat also wehren müssen.“ Zit. aus Luther, Conciliis, 329 f. vgl. auch Luther, Conciliis, 350.

Ein Beispiel für diese bischöfliche Ehrsucht stellte für Luther der Rivalitätskampf zwischen der griechischen und der römischen Kirche dar. Er begann seine Ausführungen mit Papst Damasus I.,⁴⁸⁷ der nach dem römischen Primat trachtete und dazu ein Universalkonzil einberufen wollte, an dem alle oberen (östlichen) Bischöfe teilnehmen sollten. Diese wollten jedoch nicht kommen und schrieben ihm in einem Brief » (...) *was sie im Concilio zu Constantinopel gehandelt hatten, (...) zeigten ihm unter andern wie sie Macedonii Ketzerei verdampt hätten, und weiter, wie sie andere Bischöffe zu Constantinopel, zu Antiochia und Jerusalem geordnet hätten. O das sollten sie nicht haben gethan, ohn Wissen und Willen des Bischofs zu Rom, der allein wollt Recht und Macht haben Concilia zu berufen, (welchs er doch nicht vermocht,) alle ketzerei zu urtheilen, (welchs er nicht kunnte,) und Bischöffe zu ändern, (welchs ihm nicht gebühret,)*«. ⁴⁸⁸ Jetzt ging Luther näher auf die vom Konzil beschlossene Ordnung ein: »*Über das geben sie ihm sehr gute Schlappen, erzählen, wie sie in der neuen Kirchen zu Constantinopel (denn die Stadt Constantinopel war neulich gebauet, hätten Nectarium⁴⁸⁹ zum Bischofe gesetzt, und zu Antiochia Flavianum, zu Jerusalem Cyrillum. Denn diese drei Stück waren dem Bischof zu Rom fast verdrießlich, ja unleidlich zu hören und zu lesen. Das Erst, dass sie Constantinopel die neue Kirchen nennen, und einen Bischof setzen (...) Daß Ander ist noch ärger, dass sie die Kirche zu Antiochia nennen die erste und allerälteste kirche, in welcher (wie sie aus Sanct Luca Apostelg. 11, 26. beweisen,) die Gläubigen in Christo zum ersten sind Christen genennet (...). höret ihrs, Er Bischof zu Rom, ihr seid nicht der erst noch oberst Bischof, sondern wo es eine Kirche sein sollt, so wäre es die zu Antiochia billiger, welche fur sich hat St. Lucas Schrift und die That, Rom aber weder Schrift noch That fur sich hat (...). Das Dritte ist das allerärgest, da sie die Kirche zu Jerusalem nennen, die Mutter aller Kirchen: Ursach, da ist Christus der Herr selber Bischof gewesen, und zu Wahrzeichen sich selbs am Kreuz geopfert fur aller Welt Sunde. Dasselbst ist der heilige Geist am Pfingsttag vom himmel gegeben, hernach alle Apostel sämptlich (nicht allein Petrus, davon sich der Bischof zu Rom rühmet,) die Kirche regiert haben (Apostelg. 2, 4.) Solcher Ding ist*

⁴⁸⁷ Es handelt sich um jenen Papst, der Hieronymus mit der Bibelübersetzung ins Lateinische beauftragte, woraus die Vulgata wurde. Darüber hinaus förderte Damasus I. das Zölibat und versuchte eine Vorrangstellung des Bischofs zu Rom zu erwirken. Vgl. Georg Denzler, Das Papsttum und der Amtszölibat. Von der Reformation bis in die Gegenwart, Bd. 2, Stuttgart 1976, 12-14; Ursula Reutter, Damasus, Bischof von Rom (366-384). Leben und Werk, Tübingen 2009, 21-30 u. 429-440.

⁴⁸⁸ Zit. aus Luther, Conciliis, 296.

⁴⁸⁹ Nectarios I. war Nachfolger von Gregor von Nazianz im Bischofsamt, wurde 381 zum Patriarchen von Konstantinopel erhoben und behielt sein Amt bis zu seinem Tod 397. Vgl. Eckhard Reichert, Nectarios, in: Traugott Bautz (Hg.), Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. VI, Herzberg 1993, Sp. 585-589.

gar keins zu Rom geschehen«. ⁴⁹⁰ Luther befürwortete zwar die Vermahnung des Papstes gegen die Meinung, dass er kein Recht auf ein Primat hätte, da Rom von der Mutterkirche Jerusalem aus den Glauben erhalten habe, und nicht Jerusalem von Rom. Dass Konstantinopel ohne das Wissen des Papstes zum Patriarchat erhoben wurde kritisierte Luther jedoch, da er hierin den Ursprung des Rivalitätskampfes zwischen den Hochstühlen sah: *»Hie fähet an der ewige Zank und Hader (wie des Papsts Heuchler selbs schreiben,) zwischen dem Bischof zu Rom und dem zu Constantinopel, umb das Primat oder höhest Oberkeit. Denn da der Bischof zu Constantinopel nu (wiewohl in einer neuen Stadt,) dem Bischof zu Rom als ein Patriarcha gleichgesetzt war, besorget sich der zu Rom, es würde der zu Constantinopel sich unterstehen des Primats; wie denn hernach geschah. Denn die Bischoffe zu Konstantinopel gaben fur, der Kaiser hätte sein Residenz oder Hofe zu Constantinopel, und nicht zu Rom, und Constantinopel hieße das neue Rom, darumb müsste er der überste Bischof sein, weil er der kaiserl. Stadt und Hofes Bischof wäre. Wiederumb, der zu Rom gab fur, Rom wäre das rechte Rom, und der Kaiser hieße der römische Kaiser, und nicht der Constantinopolische Kaiser, und Rom wäre ehe gewest weder Constantinopel (..) Das Gezänk währet, bis das Phokas Kaiser ward, welcher hatte den frommen Kaiser Mauritium (den die Historien heilig nennen), seinen Herrn und Vorfahren, (deß Häuptmann er gewest war,) mit Weib und Kindern köpfen lassen. Dieser fromme Kain bestätigt, dem Bischof Bonifacio zu Rom die Oberkeit uber alle Bischoffe, und sollt auch falsche Oberkeit billig von keinem bessern Mann, denn von solchem schändlichen Kaisermörder bestätigt werden, (..) Dennoch kehrten sich die Bischoffe zu Constantinopel daran nichts, bleib der Zank gleichwohl fur und fur, obgleich die römischen indes, uber des Kaisers Phoka Bestätigung, sich mit den Feigenblätter begonsten zu schmücken, und schrien uberlaut mit großem Brüllen (..) dass die Kirche zu Rom die überste wäre, nicht aus menschlicher Ordnung, sondern aus Christus selbs Einsetzung (..) Aber die zu Constantinopel sahen, dass die zu Rom als ungelehrte Leute, die Wort Christi falsch und ungereimt führeten, und nahmen sichs nichts an«.* ⁴⁹¹ Obwohl er seinen Verfallsgedanken auf beide Kirchen anwandte, sah er in der Griechischen die echte Repräsentantin der alten Kirche. Durch das Machtstreben einzelner Patriarchen sei es aber zum Verfall der griechischen Kirche gekommen. Die römische Kirche wurde durch das Papsttum und seine Dekrete gerichtet. ⁴⁹²

⁴⁹⁰ Luther, Conciliis, 296-298.

⁴⁹¹ Zit. aus Luther, Conciliis, 298 f.

⁴⁹² Benz, Ostkirche, 14-16; Luther, Conciliis, 296-302.

»Also haben die zwei Kirchen, Rom und Constantinopel, gehadert umb den nichtigen Primat, mit eitel faulen, lahmen, vergeblichen Zoten, bis sie zuletzt der Teufel alle beide gefressen hat; die zu Constantinopel durch den Türcken und Mahomet; die zu Rom durch das Papstthum und seine lästerlichen Decreten.«.⁴⁹³ Er führte weiter aus, dass es zwar durch den Konzilsbeschluss zur Errichtung des Patriarchenstuhls in Konstantinopel gekommen sei und dieser Beschluss zu dem Streit geführt habe. Wäre es allerdings nicht zur Einsetzung gekommen, hätte der Papst seinen Rivalitätskampf vermutlich mit dem Haupt eines anderen apostolischen Stuhls, wie z. B. dem Patriarchen von Jerusalem geführt.⁴⁹⁴ Luther bemerkte, dass keine neuen Glaubensartikel erlassen wurden, da die Erhebung Konstantinopels zum Patriarchat eine weltliche Änderung darstellte. Diese sei von den Teilnehmern gut gemeint gewesen, da aber der Heilige Geist⁴⁹⁵ auf diese weltlichen Erlässe nicht wirkte, kam es zu einer Verschlechterung der Situation. Daher sollten nach Luthers Meinung Konzile nichts Neues anordnen, sondern bloß den alten Glauben verteidigen.⁴⁹⁶ Die Entfremdung zwischen der Ostkirche und der Westkirche wurde durch die Erhebung des Bischofs von Konstantinopel zum Rom gleichgestellten Patriarchen entschieden vorangetrieben, da der Kaiser seine Konzile in *Asien* abhielt, worauf der Papst in Rom keinen Einfluss ausüben konnte.⁴⁹⁷

Trotz seiner Kritik über den inneren Verfall der orthodoxen Kirche berief sich Luther in seinen theologischen Schriften immer wieder auf die griechischen Väter. Da sich bei Luther sowohl die Berufung auf die morgenländische Kirche und das Hervorheben der Gemeinsamkeiten findet, als auch Kritik aufgrund des inneren Verfalls der Kirche im Laufe der Geschichte, muss man bei ihm von einem ziemlich ambivalenten Verhältnis zur orthodoxen Kirche sprechen.⁴⁹⁸ Seine weitere Stellungnahmen zur Ostkirche, in den Schmalkaldischen Artikeln von 1537 oder in späteren Tischreden,⁴⁹⁹ beschränkten sich auf die Polemik gegen den römischen Primatsanspruch.⁵⁰⁰

In den Schmalkaldischen Artikeln griff er auf das Beispiel der orthodoxen Kirche zurück, um zu zeigen »dass der Bapst nicht sei jure divino oder aus Gottes Wort das

⁴⁹³ Zit. aus. Luther, Conciliis, 299. vgl. auch Benz, Ostkirche, 16; Wort, 237; Kahle, Vorahnung, 310.

⁴⁹⁴ Der Papst wollte ein Primat im göttlich geordneten Sinne, also „Jure divino“ erwirken. Vgl. Luther, Conciliis, 299 f.

⁴⁹⁵ Luther kommt in seiner Schrift mehrmals darauf zu sprechen, dass ein Konzil Wirkungsstätte des Heiligen Geistes ist.

⁴⁹⁶ Luther, Conciliis, 300 f.

⁴⁹⁷ Luther, Conciliis, 302.

⁴⁹⁸ Benz, Ostkirche, 14-16; Luther, Conciliis, 296-302.

⁴⁹⁹ So auch eine 1544 gehaltene Tischrede. Zu ihrem Inhalt vgl. Karmiris, Luther, 94.

⁵⁰⁰ Döpmann, Verhältnis, 325; Mehedintu, Offenbarung, 140.

*Häupt der ganzen Christenheit (denn das gehoret einem allein zu, der heißt Jesus Christus), sondern allein Bischof oder Pfarrherr der Kirchen zu Rom (..) So es doch offenbärlich ist, dass die heilige Kirche ohn Bapst gewest zum wenigsten über funfhundert Jahren und bis auf diesen Tag die griechisch und vil anderer Sprachen Kirchen noch nie unter dem Bapst gewest und noch nicht sind».*⁵⁰¹

4.2 Luthers Stellungnahmen zur Tradition der alten Kirche

Luthers Berufung auf die orthodoxe Kirche hieß nicht, dass er ihre Lehren und Einrichtungen für normativ gehalten hätte. Zu Beginn der Reformation besaß man im Westen auch nur ein vages Bild der zeitgenössischen orthodoxen Kirche. Genauere Kenntnisse hatte man nur von der Tradition der alten Kirche, die man als bindende und authentische Wahrung des christlichen Glaubens ansah. Auf der Seite Roms sah man diese gemeinsame altkirchliche Basis als Verbindung zur Orthodoxen Kirche, die man eines Abfalls der altkirchlichen Traditionen seit dem Schisma von 1054 und den gescheiterten Unionsversuchen bezichtigte. Luther wiederum stellte die Auffassung in Frage, dass Rom der altkirchlichen Tradition treu geblieben sei und versuchte seine Lehre durch die Berufung auf die Ostkirche zu legitimieren. Somit stellte der Streitpunkt zwischen Luther und Eck, bzw. im Allgemeinen zwischen den Reformatoren und Rom die Frage dar, ob Rom Neuerungen eingeführt hatte, bzw. ob die lutherische Reformation wirklich eine Rückkehr auf Lehre und Praxis der Urkirche darstellte. In diesem Zusammenhang erhielt die orthodoxe Kirche eine führende Rolle als Argumentation auf beiden Seiten.⁵⁰²

Obwohl sich Luther in seiner Polemik gegen Rom gelegentlich auf die Ostkirche bezog,⁵⁰³ stellte die kirchliche Tradition der Griechen für ihn, so wie jede andere kirchliche Tradition auch, ein Zeugnis für die Auslegung des Evangeliums dar, welche nur dort Autorität besitze, wo eine Übereinstimmung mit dem Wort Gottes bestünde. In den Punkten, wo die Tradition jedoch von der Heiligen Schrift abwich, kritisierte Luther diese, selbst wenn es sich um die Aussagen eines ökumenischen Konzils handelte.⁵⁰⁴ Er tat dies aber nur dort, wo es sich um keine Glaubensartikel handelte, sondern um

⁵⁰¹ Zit. aus Karmiris, Luther, 94.

⁵⁰² Benga, Chytraeus, 24 f.; Döpmann, Verhältnis, 323; Florowski, Kirchen, 239; Papandreu, Luther, 185-188.

⁵⁰³ Florowski, Kirchen, 239.

⁵⁰⁴ Wendebourg, Reformation, 20; Benga, Chytraeus, 25; Mehedintu, Offenbarung, 133-135.

menschliche Erlässe die aus dem historischen Kontext heraus zu erklären seien. Ansonsten betrachtete er die Konzilsentscheidungen als bindend.⁵⁰⁵

Diese Vorgehensweise Luthers findet sich vor allem in seinen Stellungnahmen zu den östlichen Kirchenvätern, welche er zwar in seiner Polemik gegen den Papst gebrauchte und daher versuchte, eine Übereinstimmung mit ihnen nachzuweisen. Da er infolge seiner vorwiegend eigenständig betriebenen Theologie und unzureichenden Information über die östlichen Kirchenväter im Bezug auf seine Lehre keine Anknüpfungspunkte fand, äußerte sich Luther oft herablassend über die östlichen Kirchenväter.⁵⁰⁶ Im Gegensatz zur Orthodoxen Kirche sah er in ihnen bloß Menschen, die ebenso irren konnten und keine Heiligen Väter, weshalb er sie als Autoritäten anzweifelte.⁵⁰⁷

Positiver fiel seine Einstellung zu der altkirchlichen dogmatischen Überlieferung aus, da Luther den Anspruch hatte, in Kontinuität zu den Lehren der alten Kirche zu stehen.⁵⁰⁸

Eine Entscheidung gegen diese hieße zugleich eine Infragestellung der Anteilnahme der alten Kirche an die eine Kirche Christi, weshalb er die Berufung auf die dogmatischen Überlieferungen der alten Kirche nicht im Widerspruch zu seiner Lehre einer *sola scriptura* sah. Luther wollte ja keine neue Lehre einführen, sondern die Rückführung zur alten Kirche.⁵⁰⁹ Daher wandte er sich gegen die römischen Vorwürfe von der alten Kirche abgefallen zu sein in seiner Schrift *Wider Hans Worst* (1541) folgendermaßen: »Wie aber, wenn ich beweiset, das wir bey der rechten alten Kirche blieben, ja das wir die rechte alte Kirche sind (...). Denn wer mit der alten Kirche gleich glaubt und hellt, der ist von der alten Kirche«. ⁵¹⁰ Sein Bestreben, mit der alten Kirche überein zu stimmen, zeigte seine Überzeugung, dass es keine Kirche geben könne, die nicht im Glauben in Übereinstimmung mit der alten Kirche stand.⁵¹¹ Daher erkannte Luther das Glaubenszeugnis der alten Kirche an und äußerte sich gegen die Einführung neuer Lehren, die im Widerspruch zu dieser standen. Diese äußerte sich in seiner Aufnahme von Elementen der kirchlichen Tradition, wie der Kindertaufe, welche keine ausdrückliche Anordnung aus der Schrift war. Er sprach der dogmatischen Tradition jedoch ihre Eigenständigkeit ab, weil er sie in einem neuen Kontext zur Heiligen Schrift

⁵⁰⁵ Mehedintu, Offenbarung, 141; Papandreou, Luther, 179.

⁵⁰⁶ Basilius der Große, wurde von Luther sogar regelmäßig als »nichts« oder »Wescher« bezeichnet. Vgl. dazu Benga, Chytraeus, 26; vgl. auch Ernst Benz, Die östliche Orthodoxie und das kirchliche Selbstbewusstsein der Reformation, in: Benz/ Zander, Begegnung, 101-160, hier 122 f.; Mehedintu, Offenbarung, 132 f.

⁵⁰⁷ Benga, Chytraeus, 26 f.; Mehedintu, Offenbarung, 132; Papandreou, Luther, 182-184.

⁵⁰⁸ Vgl. dazu Mehedintu, Luther, 297-299.

⁵⁰⁹ Mehedintu, Offenbarung, 135-137; Benga, Chytraeus, 27; Papandreou, Luther, 179.

⁵¹⁰ Zit. aus Mehedintu, Offenbarung, 137 f.

⁵¹¹ Mehedintu, Offenbarung, 138; Papandreou, Luther, 180.

setzte: Die altkirchliche Tradition gehe in ihren Glaubenswahrheiten in ihrer Ganzheit nicht über die Schrift hinaus, wodurch die Tradition eine von der Schrift abhängige Stellung erhielt.⁵¹²

5. Aspekte der Lutherischen Glaubenslehre im Bezug auf die Ostkirche

Luther berief sich überall dort auf die *„Lehre und Praxis der Ostkirche“*, wo er Anknüpfungspunkte zu der von ihm geforderten Lehre und Praxis erkannte. Wie bereits erwähnt, stellte die Orthodoxie für ihn ein gewichtiges Argument gegen das Papsttum dar, als Beweis, dass die christliche Kirche auch ohne das päpstliche Primat existiert hat und existieren könne.⁵¹³ Nachstehend ein kurzer Überblick, in welchen Bereichen Luther noch Verbindungen zur Ostkirche sah.

5.1 Das Fegefeuer

In der römischen Kirche war die Lehre über das Fegefeuer eng mit dem Ablasshandel verbunden und wurde von Luther abgelehnt. Als er entdeckte, dass in der Orthodoxie diese Lehre nicht existierte, äußerte er sich bereits 1519 gegenüber Georg Spalatin aus Wittenberg: *»Wer nicht ans Fegefeuer glaubt, ist kein Häretiker, weil auch die Griechen nicht ans Fegefeuer glaubten und bis zu den jüngsten Ketzermachern nicht als Häretiker betrachtet wurden«*.⁵¹⁴ So begründete er seine Ablehnung einer neuen und von ihm nicht anerkannten Lehre durch einen Verweis auf die orthodoxe Lehre.⁵¹⁵

Was den Ablasshandel betrifft, so bezog sich Luther im bereits erwähnten 22. Schluss der Resolutionen (1518) auf die Praxis der Ostkirche. Er stellte fest, dass der Ablasshandel nur in der römischen Kirche existiere, nicht aber bei den Orthodoxen. Diese erhielten nur zeitliche Strafen beim Sakrament der Buße, die jedoch nicht ins zukünftige Leben übertragen werden. Das Fegefeuer existiere bei den Orthodoxen nicht und so folgte Luther: *»Da also der Ablass für die Orthodoxen nicht notwendig ist und auch die Lebenden nicht bindet, um wie viel weniger sind dann die Toten gebunden, die keiner Kirche mehr angehören oder unterstehen«*.⁵¹⁶

⁵¹² Mehedintu, Offenbarung, 143-145; Benga, Chytraeus, 27 f.; Papandreou, Luther, 180 f.

⁵¹³ Hering, Orthodoxie, 826; Benga, Chytraeus, 28.

⁵¹⁴ Zit. aus Benga, Chytraeus, 28; vgl. auch Karmiris, Luther, 99.

⁵¹⁵ Karmiris, Luther, 99; Benga, Chytraeus, 28.

⁵¹⁶ Zit. aus Karmiris, Luther, 99.

5.2 Der Laienkelch

Luther berief sich auch bei der Verurteilung der Privatmessen und einzelner Liturgieelemente, sowie bei der Zulassung des Laienkelchs auf die orthodoxe Kirche, ohne deren Argumente genauer zu kennen.⁵¹⁷ Im Artikel 22 der Apologie der *Confessio Augustana* wurde direkt auf den Gebrauch des Laienkelchs in der griechischen Kirche hingewiesen: »und solcher Brauch wird auch heutiges Tages gehalten in der griechischen Kirchen«.⁵¹⁸

Was die Privatmessen anbelangt so behauptete Luther, dass auch die Ostkirche diese nicht zelebrierten.⁵¹⁹ In seiner Schrift von der *Babylonischen Gefangenschaft* bewertete Luther die orthodoxen Taufformularen als die urchristliche Version und in seiner Schrift *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* (1528) legte er ein Glaubensbekenntnis ab, indem er die christliche Kirche als weltumspannende Versammlung von gläubigen Christen betrachtete. Darin ging er auf die einzelnen örtlichen Kirchen, wie die römische und die griechische als Teil dieser Gesamtkirche ein und bemerkt im ökumenischen Sinne, dass sie untereinander geistlich verbunden sind.⁵²⁰

5.3 Die liturgische Sprache

Sowohl in der Orthodoxie als auch im Luthertum wird der Gottesdienst in der Landessprache⁵²¹ abgehalten. Die Sprache wurde von Luther als ein Mittler der Verleiblichung und Konkretisierung des Heiligen Geistes angesehen. Diesen Gedanken übernahm z.B. auch Primus Trubar von Luther, ebenso wie die Idee, dass die Volkssprache überhaupt erst durch die Offenbarung Gottes geweiht werde. Vielmehr noch, der Heilige Geist offenbare sich erst durch die Sprache und gewinne erst durch sie seine konkrete Leiblichkeit.⁵²² Es gab jedoch einen deutlichen Unterschied in der Anschauung Luthers und Trubars, was die Heiligkeit der Sprache angeht. Für Luther waren die Heiligen Sprachen Hebräisch und Griechisch, die ursprünglich von Gott selbst verwendeten Bibelsprachen.⁵²³ Die Volkssprachen waren für Luther zwar

⁵¹⁷ Karmiris, Luther, 100 f.; Hering, Orthodoxie, 826 f; Benga, Chytraeus, 28 f.

⁵¹⁸ Zit. aus Karmiris, Luther, 100.

⁵¹⁹ Karmiris, Luther, 101.

⁵²⁰ Karmiris, Luther, 102.

⁵²¹ In der Orthodoxie kann der Gottesdienst auch in einer älteren Form der Landessprache abgehalten werden.

⁵²² Benz, Wittenberg, 170-171; Benz, Ostkirche, 14.

⁵²³ »Also mag auch die Kriechische sprach wol heylyg heyssen/ das die selb fur andern dazu erwelet ist/ das das newe testament drinnen geschriben wuerde. Und aus der selben alls aus eym brunnen ynn andere sprach durchs dolmetschen geflossen/ vnd sie auch geheylyget hat«. Zit. aus Karmiris, Luther, 101.

ebenfalls heilig durch die Übersetzung von Gottes Wort, aber in einer abgestuften Form. Trubar hingegen bezog sich auf das Pfingstwunder und den Aussendungsbefehl, der es ermöglichte, nunmehr auch die Volkssprachen für die göttliche Offenbarung zu nutzen.⁵²⁴ Luther wollte auch nicht, dass die ursprünglichen heiligen Sprachen ganz durch die Volkssprachen ersetzt würden, sondern sprach sich ausdrücklich für einen Beibehalt des Lateinischen, Griechischen und Hebräischen neben der Volkssprache aus. Im Gegensatz dazu wollte Trubar *„eine slovenische Bibel, eine slovenische Liturgie, eine slovenische Kirchenordnung...“*.⁵²⁵ Hierbei war er offenbar von einer anderen, auf die Sprachanschauung der griechisch-orthodoxen Kirche zurückgehenden Tradition beeinflusst.⁵²⁶

In der griechisch-orthodoxen Kirche wurde die Verwendung der Volkssprache für den Gottesdienst folgendermaßen begründet: Zum einen bestand die Praxis der orthodoxen Kirche schon in den ältesten Zeiten darin, den einzelnen Völkern in der Volkssprache zu predigen und eine volkssprachliche Liturgie einzuführen. Zum anderen gab es ein Zeugnis ostkirchlicher Tradition, über das Sprachwunder am Pfingstfest, das als Segen begriffen wird.⁵²⁷ Obwohl die Gründe für die Verwendung der Volkssprachen für den Gottesdienst unterschiedlich waren, stellte dies eine der größten Gemeinsamkeiten von Luthertum und Orthodoxie dar.

5.4 Die Priesterehe

Es war nicht Luther allein, der die Forderung nach Priester-Ehe stellte, denn darin vereinten sich humanistische und reformatorische Motive. Es gab Schriften, die das Recht verheirateter Priester aus der christlichen Antike belegten.⁵²⁸ Daher setzten sich auch Personen aus Luthers näherem Umfeld, wie Philipp Melanchthon, Erasmus von Rotterdam und Lazarus Spengler für die Priesterehe ein.⁵²⁹ In den Einigungsverhandlungen nach der Übergabe der Confessio Augustana stellte

⁵²⁴ Benz, Wittenberg, 171-173.

⁵²⁵ Benz, Wittenberg, 175.

⁵²⁶ Benz, Wittenberg, 173-175.

⁵²⁷ Benz, Wittenberg, 175-178.

⁵²⁸ »Auf der Verachtung der Ehe steht der Bann; das Nizaenum hat unter dem Einfluß des „eynigen frummen“ Mannes Paphnutius die Priesterehe freigegeben, und spätere Konzilien haben diese Entscheidung bestätigt«. Zit. aus Wilhelm Maurer, Die Kirche und ihr Recht. Gesammelte Aufsätze zum evangelischen Kirchenrecht, Tübingen 1976, 197.

⁵²⁹ »Daß der Pfarrer in dieser bürgerlichen Gesellschaft verheiratet sein müsse, war selbstverständlich. Die Zeugnisse aus der Alten Kirche und die Beispiele aus der Ostkirche, die sich für die Verhelichung der Priester geltend machen ließen (...) Dem Artikel des Bekenntnisses von der Priesterehe (vgl. CA 23, 27) bot das Kanonische Recht eine Menge von Verteidigungswaffen an«. Zit. aus Maurer, Kirche, 197-198 u. 203.

Melanchthon drei Forderungen: Abendmahl in beiderlei Gestalt, Priesterehe und der Freigabe der evangelischen Predigt durch die Bischöfe.⁵³⁰ Für Luther stellte die Priesterehe eine wichtige Forderung dar.⁵³¹ Sie war für ihn eine Gabe Gottes,⁵³² auch an die Priester.⁵³³ Luthers Ansicht nach war die Ehe heilig, wenn er sich darauf berief, dass auch »alle Patriarchen, Erzväter und Propheten«⁵³⁴ verheiratet waren.⁵³⁵ Auch in seiner Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (1520) verwies Luther auf die Möglichkeit für orthodoxe Diakone und Priester zu entscheiden, ob sie heiraten wollen oder nicht. In diesen unterschiedlichen Positionen zur Priester-Ehe sah Luther sogar einen der Hauptgründe für die Kirchenspaltung.⁵³⁶ Die Einführung des Zölibats durch die römische Kirche habe, schrieb Luther, »ursach geben der krießßen kirchen sich abtzuondern«.⁵³⁷

6. Hatte Luther persönliche Kontakte zu orthodoxen Christen?

Da es keine eindeutigen Anzeichen für persönliche Kontakte zwischen Luther und orthodoxen Christen gibt, existieren dazu zwei unterschiedliche Meinungen innerhalb der Forschung. Die von Döpmann verfolgte Ansicht, dass Luther von sich aus keinen Versuch einer direkten Kontaktaufnahme zur Ostkirche verfolgte, obwohl er sich intensiv mit der orthodoxen Kirche beschäftigte und diese als Argumentation gegen seine Kritik am Papsttum gebrauchte, steht die Meinung Hering über eine aktive Zusammenarbeit Luthers mit einem Orthodoxen gegenüber.⁵³⁸ Laut Döpmann war das Interesse Luthers an der Orthodoxie aus der Situation heraus gewachsen und somit verfolgte Luther keine persönliche Kontaktaufnahme. Zwar besuchten ihn viele Ausländer, darunter befanden sich jedoch keine orthodoxen Christen. Er nahm auch nie an einem orthodoxen Gottesdienst teil und verkannte die Eigenart der Orthodoxen Kirche, indem er sie mittels seiner westlich geprägten theologisch-scholastischen Denkstruktur zu verstehen suchte.⁵³⁹

Hering hingegen berichtet von einer Zusammenarbeit Luthers mit einem Moldauer 1532, um durch Übersetzung die Bibel auch den Orthodoxen zugänglich zu machen:

⁵³⁰ Maurer, Kirche, 203-205 u. 211-215.

⁵³¹ Maurer, Kirche, 218-220.

⁵³² Luther, Tischreden, 73. und 112.

⁵³³ Luther, Tischreden, 82.

⁵³⁴ Zit. aus Luther, Tischreden, 53.

⁵³⁵ Luther, Tischreden, 52 f.

⁵³⁶ Döpmann, Verhältnis, 324.

⁵³⁷ Zit. aus Döpmann, Verhältnis, 324.

⁵³⁸ Döpmann, Verhältnis, 323 f.; Hering, Orthodoxie, 827; vgl. auch Benga, Chytraeus, 30 f.

⁵³⁹ Panagopoulos, Orthodoxie, 182; Döpmann, Verhältnis, 323; Benga, Chytraeus, 30.

»1532 holte er einen Moldauer nach Wittenberg, um eine deutsch-rumänische Ausgabe des NT vorzubereiten«. ⁵⁴⁰ Ob sein Besucher aus der Moldau orthodox war, konnte jedoch nicht geklärt werden. ⁵⁴¹ Wenn sich das so verhielte, dann könnte man bereits von einem unmittelbaren orthodoxen Einfluss auf Luther sprechen.

Aber auch wenn Luther keine direkte Verbindung mit Vertretern der Ostkirche hergestellt hatte, so gab seine Beschäftigung mit der Ostkirche dennoch den Ausschlag dafür, dass sich seine Anhänger und Nachfolger im ökumenischen Sinn mit der Orthodoxen Kirche beschäftigten. ⁵⁴²

⁵⁴⁰ Zit. aus Hering, *Orthodoxie*, 827; vgl. auch Benga, Chytraeus, 30 f.

⁵⁴¹ Zu dieser Zeit lebten neben orthodoxen, auch katholische und protestantische Christen aus Ungarn und Deutschland in der Moldau. Weil jedoch aus einem Brief hervorging, dass er weder der deutschen noch der ungarischen Sprache mächtig war, könnte es sich bei Luthers Besuch tatsächlich entweder um einen orthodoxen Rumänen aus der Moldau, oder um einen Polen gehandelt haben, der sich damals in der Moldau aufhielt und über die Lehren Luthers informiert war. Vgl. dazu Benga, Chytraeus, 30 f.; zur Ansiedlung der Deutschen vgl. Hugo Weczerka, *Das mittelalterliche und frühneuzeitliche Deutschtum im Fürstentum Moldau. Von seinen Anfängen bis zu seinem Untergang (13.-18. Jahrhundert)*, in: Karl Kurt Klein/Balduin Saria/Harold Steinacker (Hg.), *Buchreihe der Südostdeutschen Historischen Kommission*, Bd. 4, München 1960, 80-109; Ekkehard Völkl, *Das rumänische Fürstentum Moldau und die Ostslaven im 15. bis 17. Jahrhundert*, in: Georg Stadtmüller (Hg.), *Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes München, Reihe Geschichte*, Bd. 42, Wiesbaden 1975, 62-74.

⁵⁴² Panagopoulos, *Orthodoxie*, 182; Benga, Chytraeus, 25.

IV. Begegnungen und Auseinandersetzungen

1. Die unterschiedlichen Ebenen der Begegnungen

Eines der reformatorischen Anliegen war es, zur unverfälschten, reinen apostolischen Lehre, wie sie in den Schriften des Neuen Testaments überliefert ist, zurückzukehren. Da sich die Reformatoren eine authentischere Bewahrung dieser altkirchlichen Tradition in der Ostkirche erhofften und glaubten, dass die orthodoxe Kirche mit der Urkirche übereinstimme, kam es in der Folge zum theologischen Austausch mit dieser. Doch da die Kommunikationsmöglichkeiten im 16. Jahrhundert sehr beschränkt waren, führten die Debatten zu keinen nachhaltigen Ergebnissen. Zudem verstand sich die orthodoxe Kirche als Bewahrerin apostolischer Traditionen, eine Erneuerung von Kirche und Theologie, wie es die Reformatoren begehrten, lehnte sie aus ihrem Selbstverständnis heraus ab.⁵⁴³ Neben diesen Begegnungen und Auseinandersetzungen auf einer mehr akademischen, literarischen, politisch-diplomatischen Ebene über Räume hinweg zwischen reformierten und orthodoxen Christen gab es auch Begegnungen und Auseinandersetzungen im täglichen Zusammenleben.⁵⁴⁴ Die Reiseberichte stellten unter den literarischen Auseinandersetzungen schon deshalb eine besondere Kategorie dar, weil hier zwar tatsächliche Zusammentreffen stattfanden, aufgrund der fremden Lebensart jedoch vielfach irrtümliche Schlüsse gezogen wurden. So neigten die Protestanten dazu sich von dem rituellen Charakter der Ostkirche, den sie als abergläubisch und götzendienerisch beschrieben, negativ beeindrucken zu lassen.⁵⁴⁵ Im Gegensatz dazu erkannten Gelehrte oft unter dieser Oberfläche das angeblich wahre frühkirchliche Erbe, welches durch eine Reformation der Orthodoxie aus diesem abergläubischen Rahmen herausgelöst werden könnte. Darin sahen die Protestanten das Potenzial einer Einigung zwischen den Kirchen, wobei sie umgekehrt in den seltensten Fällen die Meinung vertraten, dass sie selbst etwas vom Osten lernen könnten. Vor diesem Hintergrund müssen wir die verschiedenen ökumenischen Berührungen zwischen dem Osten und dem Westen betrachten.⁵⁴⁶

⁵⁴³ Thöle, Zugänge, 261-262; Sergiusz Michalski, The image controversy in the religious negotiations between Protestant theologians and Eastern Orthodox Churches, in: Karin Maag (Hg.), The Reformation in Eastern and Central Europe, Aldershot 1997, 118-125, hier 118 f.

⁵⁴⁴ Kahle, Vorahnung, 309.

⁵⁴⁵ Florowski, Kirchen, 240.

⁵⁴⁶ Florowski, Kirchen, 240 f.

2. Die Kenntnis der Ostkirche zu Beginn der Reformation

Das Interesse am Leben und Schicksal des christlichen Ostens unter der Osmanenherrschaft war bei den abendländischen Christen sehr groß. Auch das Moskauer Reich trat als neuer entscheidender Faktor für die europäische Politik im Osten verstärkt in den Vordergrund. So kam es, dass zahlreiche Bücher über Leben, Lehre und Ethos der östlichen Kirchen geschrieben wurden; teils von Reisenden, und Diplomaten, teils von ausländischen Gesandtschaftsgeistlichen und Gelehrten. Die Beschäftigung mit dieser Thematik setzte zwar verstärkt aufgrund der Reformation ein, es gab jedoch auch schon unmittelbar davor Auseinandersetzungen mit den orthodoxen Kirchen.⁵⁴⁷

2.1. Johannes Fabri (Johann Faber)

Der Wiener Bischof Johannes Fabri veröffentlichte sein materialreiches Werk über die russisch-orthodoxe Kirche 1526 unter den Titel *Moschovitarum religio*, seine Kenntnisse erhielt Fabri von Moskauer Gesandten. Das Werk schien den Protestanten wegen seiner Tendenz, Unterschiede zwischen katholischer und orthodoxer Lehre aufzulösen, keine vertrauenswürdige Quelle zu sein.⁵⁴⁸ Fabri war als Gegner der Reformation bekannt und erhielt von Ferdinand 1525 den Auftrag, die aus Spanien zurückkehrenden Moskauer Gesandten des Großfürsten Ivan Fedorovič Jaroslavskij und Semen Borisovič Trofimov über ihr Land, ihre Sitten und Gebräuche, sowie über ihre Religion zu befragen. Er traf mit ihnen am Hof Ferdinands in Tübingen zusammen und verständigte sich mit ihnen durch einen Dolmetscher. Besonders die Religion war Gegenstand der Unterhaltung, die Fabri schließlich veröffentlichenswert schien. Das Werk wurde Herberstein als Vorlage für einen Fragenkatalog empfohlen.⁵⁴⁹

2.2. Paolo Giovio

Paolo Giovios Russlandwerk stellte eine allgemeine Schilderung des Moskauer Reiches dar und war für theologische Erörterungen unergiebig. Auch er unternahm keine Reise nach Russland, sondern traf 1523 mit einem Moskauer Diplomaten namens Demetrius

⁵⁴⁷ Florowski, Kirchen, 239 f.

⁵⁴⁸ Hering, Orthodoxie, 832; Andreas Kappeler, Die deutschen Flugschriften über die Moskowiter und Iwan den Schrecklichen im Rahmen der Russlandliteratur des 16. Jahrhunderts, in: Mechthild Keller (Hg.), Russen und Russland aus deutscher Sicht 9.-17. Jahrhundert, West-Östliche Spiegelungen Reihe A, Bd. 1, München ²1988, 150-182, hier 151.

⁵⁴⁹ Adelung, Übersicht, 184-186.

im Auftrag des Papstes zusammen und versuchte Informationen über das Moskauer Reich zu erlangen.⁵⁵⁰

2.3 Sigmund von Herberstein

Um den Freiherrn gruppierte sich eine Reihe von Krainern, die zumindest anfänglich protestantisch orientiert waren. Von Herberstein selbst wird behauptet, er sei in Glaubensfragen außerordentlich tolerant gewesen, und zwar nicht nur gegenüber der römisch-katholischen Tradition oder dem Reformationsgedanken, sondern auch gegenüber den Lehren und Praktiken der russisch-orthodoxen Kirche.⁵⁵¹ In seiner Reisebeschreibung über das Moskauer Reich informierte er stellenweise fast sympathisierend mit den armen Dorfpriestern. Die enthaltenen Sachinformationen über die russisch-orthodoxe Kirche erhielt Herberstein zudem aus seinen unmittelbaren Beobachtungen und Unterredungen vor Ort, wodurch diese im Verhältnis zu den vorhergehenden Werken des Faber und Giovio eine neue Gewichtung erhielten. Herberstein war zudem ein pragmatischer Diplomat und um verlässliche Informationen bemüht. In ihm vereinten sich humanistische Neugier, Kosmopolitismus und Toleranz.⁵⁵² Diese Umstände hoben ihn gegenüber Faber und Giovio hervor, die weder eine Reise ins Moskauer Reich unternommen hatten noch an einer sachlichen Informationswiedergabe interessiert waren. Sie widmeten vielmehr ihre Aufmerksamkeit dem Konfessionsstreit zwischen der römischen und der orthodoxen Kirche.⁵⁵³ Da Herbersteins *Rerum Moscoviticarum Commentarii* erst 1549 erschien, konnte es daher nur mehr von Melanchthon, nicht aber von Luther als Informationsquelle herangezogen werden.⁵⁵⁴

2.4 Alexander Bessicanus

Die von Gennadios Scholarios verfasste und 1456 an Sultan Mehmed II. überreichte Darstellung des orthodoxen Glaubens wurde erstmals 1530 von dem Wiener

⁵⁵⁰ Adelung, Übersicht, 187 f.

⁵⁵¹ Primož Simoniti, Humanismus bei den Slovenen. Slovenische Humanisten bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, ND, hg. von Marija Wakounig, Wien 2008, 267. Zur biographischen Abstammung Herbersteins vgl. Marija Wakounig, „...hab ich teutsch und windisch gelernt ...“ Zur Herkunft und zu den kulturellen Wurzeln von Sigismund von Herberstein, in: Christoph Augustynowicz/Andreas Kappeler/Max Demeter Peyfuss/Iskra Schwarcz/Marija Wakounig (Hgg.), Russland, Polen und Österreich in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Walter Leitsch zum 75. Geburtstag, Wiener Archiv für die Geschichte des Slawentums und Osteuropas 19, Wien/Köln/Weimar 2003, 15-29.

⁵⁵² Simoniti, Humanismus, 267.

⁵⁵³ Simoniti, Humanismus, 267.

⁵⁵⁴ Hering, Orthodoxie, 832; Kappeler, Flugschriften, 151.

Humanisten Alexander Bessicanus herausgegeben. Diese Skizzierung des orthodoxen Glaubensbekenntnisses, nahm auch David Chyträus im Anhang seiner Oratio auf.⁵⁵⁵

3. Philipp Melanchthon

3.1. Melanchthons Verhältnis zur Orthodoxen Kirche

Melanchthon hatte aufgrund seiner humanistischen Erziehung ein nahes Verhältnis zu den griechischen Kirchenvätern. Wegen der Sprachentwicklung sah er die griechische Kirche als die geeignetste Interpretin des neutestamentlichen Griechisch, wodurch sie die heilige Schrift am ehesten in ihrem *ursprünglichen Sinn* verstehen konnte. Seine Apologie der Augsburgischen Konfession war ein gutes Beispiel für seine Berufung auf die griechische Kirche. Hier verwies Melanchthon dreimal direkt auf die griechische Kirche und zitierte an vielen weiteren Stellen griechische Kirchenväter. Das erste Mal verwies er auf die griechische Kirche, als er den Laienkelch legitimierte. Hierzu schrieb er, nach Berufung auf die heilige Schrift, dass *»solcher Brauch auch heutiges Tages gehalten wird in der griechischen Kirchen«*.⁵⁵⁶ Im Kapitel *Von der Messe* rechtfertigt er das Auslassen der Privatmessen durch einen direkten Vergleich mit der Ostkirche: *»Daß wir aber nicht Privatmessen, sondern allein ein öffentlich Messe, wenn das Volk mit communicirt, halten, das ist nichts wider die gemeine christliche Kirchen. Denn in der griechischen Kirchen werden auf diesen Tag kein Privatmessen gehalten, sondern allein eine Messe, und dasselbige auf die Sonntage und hohen Feste. Das ist alles ein Anzeigung des alten Brauchs der Kirchen«*.⁵⁵⁷ Im selben Artikel behandelte Melanchthon auch die Frage, ob die Messe als eine Rechtfertigung zu verstehen sei und verwies auf die griechische Kirche, wo das unter dem unblutigen Opfer, den Gebeten der Gläubigen und nicht den eucharistischen Elementen verstanden wurde.⁵⁵⁸ *»Und der griechische Canon applicirt auch nicht die Messe als ein Gnugthuung für die Todten; denn er applicirt sie zugleich für alle Patriarchen, Propheten, Aposteln. Daraus erscheinet, dass die Griechen auch als ein Danksagung opfern, nicht aber als ein Satisfaction für die Pein des Fegfeuers. Denn es wird freilich nicht ihr Meinung sein, die Propheten und Aposteln aus dem Fegfeuer zu erlösen, sondern allein Dank zu*

⁵⁵⁵ Benga, Chytraeus, 22.

⁵⁵⁶ Zit. aus Benz, Ostkirche, 17; vgl. auch Benz, Bedeutung, 252 f.; Panagopoulos, Orthodoxie, 182 f.; Döpmann, Verhältnis, 326; Slenczka, Melanchthon, 96 f.

⁵⁵⁷ Zit. aus Benz, Ostkirche, 17; vgl. auch Döpmann, Verhältnis, 326.

⁵⁵⁸ Benz, Ostkirche, 17; Wendebourg, Reformation, 20 f.

opfern neben und mit ihnen für die hohen ewigen Güter, so ihnen und uns gegeben sind«. ⁵⁵⁹

Im Gegensatz zu Luther beschränkte sich Melanchthon bei seinen Auseinandersetzungen mit der Orthodoxie auf die griechische Kirche, was vermutlich mit seinen entsprechenden ökumenischen Beziehungen zusammenhing, die er kurz vor Luthers Tod zu knüpfen begann. ⁵⁶⁰ Seine persönlichen Beziehungen zu orthodoxen Christen sollen an drei Beispielen dargestellt werden:

3.2 Antonios Eparchos

Den ersten Kontakt mit einem orthodoxen Griechen hatte Melanchthon im Jahr 1543, als er einen Brief von Antonios Eparchos erhielt. Dieser berichtete dieser von seiner Flucht aus Korfu nach Venedig vor der Osmanischen Herrschaft und bat Melanchthon, eine Einigung in Glaubensfragen zu erzielen, damit sich das Abendland der „Türkengefahr“ mit geballter Kraft widmen könne. Eparchos befürchtete, dass die Osmanen auch Mitteleuropa einnehmen könnten, da es durch den inneren Glaubensstreit geschwächt war und er so auch seine Exilheimat verlieren könnte. ⁵⁶¹ Er sah in Melanchthon die einzige Person, die eine Glaubensspaltung abwenden konnte und strebte eine Einigung aus politischen Gründen an: *»Es ist völlig abwegig und unangebracht, in der gegenwärtigen Zeit über Dinge im Himmel zu streiten. Wir müssen vielmehr sorgfältig auf der Wacht sein, wenn wir uns nicht wie die Verrückten aufführen wollen, und uns ausschließlich auf die drohende Gefahr einstellen, auf dass wir nicht, während wir den Himmel suchen, die Erde verlieren*«. ⁵⁶² Eparchos bagatellierte die Streitpunkte der Konfessionsparteien angesichts der Osmanen. Dazu stellte er sogar Vergleiche aus der Tierwelt an: *»Kann man doch sogar bei den Tieren sehen, dass die meisten von der allerweisesten Natur belehrt werden, in der Not einmütig zu sein und den Nutzen der Gesamtheit nicht zu vernachlässigen. Denn die Hunde geraten zwar oft zu Hause wegen kleiner Knöchlein in Streit miteinander, sehen sie aber einen Dieb heranschleichen, so stellen sie sich sofort zusammen gegen den gemeinsamen Schädling*«. ⁵⁶³ Der Brief war stilistisch und inhaltlich hervorragend entworfen, dennoch verfehlte er seine Wirkung, da er Melanchthon zu einem

⁵⁵⁹ Zit. aus Benz, Ostkirche 17.

⁵⁶⁰ Döpmann, Verhältnis, 326.

⁵⁶¹ Benz, Wittenberg, 4-13; Wendebourg, Reformation, 21 u. 26; Kahle, Vorahnung, 316; Zachariades, Tübingen, 8; Runciman, Patriarchat, 232 f.

⁵⁶² Zit. aus Benz, Wittenberg, 12; vgl. auch Wendebourg, Reformation, 26.

⁵⁶³ Zit. aus Benz, Wittenberg, 11; vgl. auch Runciman, Patriarchat, 232 f.

ungünstigen Zeitpunkt erreichte. Im Jahr 1543 schien sich eine Gruppe von Territorien mit einem Schlag der Reformation zuzuwenden. Der Erzbischof Hermann von Köln berief im Frühjahr sogar Melanchthon selbst zur Durchführung der Reformation. Inmitten seiner Reisevorbereitungen nach Köln erhielt Melanchthon den Brief des Eparchos und da er von seinen Pflichten ganz in Anspruch genommen war, sandte er den Brief durch einen jungen Schüler, Matthaëus Irenæus Francus, an seinen Leipziger Freund Joachim Camerarius, Professor der griechischen Sprache, mit der Bitte, ein gemeinsames Antwortschreiben aufzusetzen sobald er wieder in Leipzig sei. Nach mehrmaligem Lesen des Schreibens von Eparchos während seiner Tätigkeiten in Köln kam Melanchthon jedoch zur Ansicht, dass nicht die Reformatoren, sondern die Fürsten mit ihren Privatinteressen und Separatabkommen eine gemeinsame Verteidigung der Christenheit verhinderten. Ein Beispiel dafür war die französische Allianz mit den Osmanen vom Februar 1536. Melanchthon kam weiters zu der Ansicht, dass zuerst die inneren religiösen Missstände beseitigt werden müssten, bevor die äußere politische Zerrissenheit geändert werden könne. Dadurch erhielt die Freiheit der wahren Lehre eine Vorrangstellung gegenüber den politischen Fragen.⁵⁶⁴ Camerarius entwarf ein Antwortschreiben, welches auf diesen Gedanken Melanchthons basierte und überreichte eines davon Matthaëus Irenæus Francus, da dieser die Absicht hatte noch im selben Jahr nach Venedig zu reisen. Ob ihm Melanchthon auch ein persönliches Schreiben an Eparchos mitgab, oder eine mündliche Nachricht, lässt sich nicht mehr ermitteln.⁵⁶⁵ Eine Verbindung zwischen Eparchos und Melanchthon blieb jedoch in den folgenden Jahren bestehen. Die von Eparchos verfasste *Elegie auf die Zerstörung Griechenlands* wurde 1544 in Venedig gedruckt und Melanchthon 1545 im Auftrag des Eparchos überreicht. Die enthaltenen Argumente beschäftigten Melanchthon monatelang und formten seine Anschauung von der politischen und religiösen Situation Europas. Vor allem die Ankündigung eines verstärkten Angriffs der Osmanen auf das Reich beunruhigte Melanchthon sehr, da sie aus dem gewöhnlich als gut informiert geltenden Venedig stammte. Diese Ankündigung ließen ihn die politischen Ereignisse seiner Zeit in einer apokalyptischen Erwartung betrachten. So hinterfragte er ständig seine Rolle in der Durchführung des Reformationswerks und kam zu dem Schluss, dass bei einer Einnahme des Reiches durch die Osmanen die festen Städte als Rettungsinseln der wahren Kirche dienen würden, da Gott durch die Weltgeschichte hindurch seine Kirche

⁵⁶⁴ Benz, Wittenberg, 16-18; Wendebourg, Reformation, 21.

⁵⁶⁵ Benz, Wittenberg, 18-26; Runciman, Patriarchat, 232 f.

inmitten furchtbarer Umwälzungen stets bewahrte.⁵⁶⁶ »Ich weiß, dass in diesem höchsten Greisenalter der Welt noch größere Zersplitterungen der Verhältnisse und der Reiche eintreten werden als zuvor, dass aber ein Rest der Kirche Gottes bleiben wird. Ich gebe mir daher Mühe, so viel ich vermag, dass meine Arbeit diesem Rest – ‚reliquiis‘ – von Nutzen sei und ihn fördere und zusammenführe. Ich erkenne, dass wir in dieser großen Verwirrung der Verhältnisse ‚im Zustand eines Wracks einhertreiben‘, wie Demades von seinem Staat zu sagen pflegte. Aber Gott wird dieses Wrack erretten. Lebe wohl! Gegeben am Tage des 17. April, an dem vor 3831 Jahren Noe die Arche betrat, durch deren Beispiel Gott bezeugte, dass er auch inmitten der den ganzen Erdkreis überschwemmenden Sintflut, das bedeutet inmitten furchtbarer Umwälzungen der Reiche, auf wunderbare Weise seine Kirche bewahren wird.«⁵⁶⁷ Da Melanchthon fest mit einer Vernichtung des Reiches durch die Osmanen rechnete, versuchte er eine Annäherung an Calvin, damit das Evangelium in diesen „Rettungsinseln“ weiterverkündet werden könne. Melanchthon lehnte zwar eine Einigung mit der römischen Kirche ab, wie sie Eparchos wünschte, doch eine bislang gescheiterte Verständigung mit den übrigen reformatorischen Kirchen wollte er versuchen, da Calvin über Straßburg einen starken Einfluss auf die religiöse Entwicklung im Rheinland ausübte.⁵⁶⁸ Eine weitere Wirkung von Eparchos’ Schreiben bestand in der Vertiefung des Verständnisses Melanchthons für die Lage der evangelischen Gemeinden in Siebenbürgen und Ungarn, die für ihn jetzt zum Urbild des evangelischen Gemeindelebens in einem von den Osmanen eroberten Reich wurden. Eparchos weckte aber in Melanchthon auch den Widerstand gegen eine Entwertung des religiösen Anliegens der Reformation für politische Zwecke.⁵⁶⁹

3.3 Jakobus Heraklides Despota

Führte der erste Kontakt Melanchthons mit einem orthodoxen Griechen zur Abgrenzung religiöser und politischer Aspekte der Reformation und zu einem Bewusstsein über die geschichtliche Verantwortung der Reformation, so stellte eine der folgenden Begegnungen⁵⁷⁰ den Versuch Melanchthons dar, diesen als einen Vorkämpfer für die

⁵⁶⁶ Benz, Wittenberg, 26-31; Wendebourg, Reformation, 21; Benga, Chytraeus, 42 f.

⁵⁶⁷ Zit. aus Benz, Wittenberg, 28 f.

⁵⁶⁸ Benz, Wittenberg, 26-31.

⁵⁶⁹ Benz, Wittenberg, 31-33; vgl. auch Hering, Orthodoxie, 830.

⁵⁷⁰ Melanchthon traf zwar bereits 1541 in Regensburg den griechischen Professor Franciscus Magera aus Patras, der ihn einzigartige Informationen über den Zustand der christlichen Kirche im Osmanischen Reich gab, es ist jedoch nicht geklärt ob es sich bei Magera um einen Orthodoxen, oder einen aus den lateinischen Besitzungen in Morea stammenden Katholiken handelte. Vgl. dazu Benga,

Reformation in griechisch-orthodoxen Gebieten zu gewinnen.⁵⁷¹ Jakobus Heraklides Despota⁵⁷² war ein Grieche adeliger Herkunft, der von den Osmanen aus seiner Heimat verjagt wurde, beim französischen König Heinrich II. Schutz suchte und sich von diesem die Wiedereinsetzung in sein väterliches Erbe erhoffte. Da sich diese Bemühungen in die Länge zogen, begab er sich mit zwei evangelischen deutschen Grafen, den Grafen Wolrad von Mansfeld und Günther von Schwarzburg nach Mansfeld und gelangte von dort aus auch nach Wittenberg, wo er mit Melanchthon in Kontakt kam. Nun in den frühen 1550er Jahren wurde Despota für das reformatorische Anliegen gewonnen.⁵⁷³ Daraufhin vermittelten ihn seine gräflichen Freunde als kriegskundigen Strategen an den kaiserlichen Hof Karls V. in Brüssel, wo er sich durch seine Dienste bei der Einnahme von Terouan und in der Schlacht von Renti besonders auszeichnete. Als Dank erhielt er die Anerkennung seiner erblichen Ansprüche auf die Herrschaft von Samos und Paros, wurde zum Ritter geschlagen und seine Genealogie wurde amtlich bestätigt.⁵⁷⁴ In seiner Brüssler Zeit versuchte Despota den Kontakt zu Melanchthon aufrecht zu erhalten, was hier nicht gerne gesehen wurde. Zudem prophezeite er dem eben gewählten Papst Paul IV. in seinem *Prognostikon* schlechte Aussichten, was dazu führte, dass er 1555 aus dem kaiserlichen Heeresdienst entlassen wurde und daraufhin Melanchthon erneut einen Besuch abstattete. Während dieses zweiten Wittenberger Aufenthalts fasste Despota den Entschluss, in die Dienste des dänischen Königs Christian III. zu treten. Melanchthon unterstützte ihn dabei, indem er für ihn Empfehlungsschreiben an den dänischen König und an einen Gelehrten verfasste, der beim König beschäftigt war und in freundschaftlicher Verbindung zu Melanchthon stand, an Henricus Buscoduensis.⁵⁷⁵ In den Jahren 1556-1559 diente Despota an mehreren protestantischen Höfen. Nach seinem Dienst beim dänischen König war er am Hof Herzog Albrechts von Preußen tätig. Danach vermittelte der Herzog Despota an den Fürsten Nicolaus Radziwill von Litauen, wo er den polnischen König Zygmunt II. August kennen lernte und in dessen Dienste trat.⁵⁷⁶ Obwohl er weiterhin den Kontakt zu den Wittenberger Reformatoren aufrecht erhielt, nahm er in

Chytraeus, 44-46; Martin Hein, Das Schicksal des Franz Magera, Ein Beitrag zum Verhältnis von Reformation und Türkenkriegen, in: Archiv für Reformationsgeschichte, Jg. 73, Berlin 1982, 308-313, hier 309 f.

⁵⁷¹ Benz, Wittenberg, 34; Wendebourg, Reformation, 21; Patuleanu, Begegnung, 57.

⁵⁷² Eigentlich Jakob Basilikus Marchetti. Vgl. dazu Runciman, Patriarchat, 233 f.

⁵⁷³ Benz, Wittenberg, 35; Weczerka, Deutschtum, 176 f.; Patuleanu, Begegnung, 57.

⁵⁷⁴ Benz, Wittenberg, 35; Weczerka, Deutschtum, 177; Runciman, Patriarchat, 234 f.

⁵⁷⁵ Benz, Wittenberg, 36-42; Wendebourg, Reformation, 21; Weczerka, Deutschtum, 177; Runciman, Patriarchat 234 f.

⁵⁷⁶ Benz, Wittenberg, 45f.; Weczerka, Deutschtum, 177; Patuleanu, Begegnung, 57 f.

Litauen auch Verbindung mit Kreisen evangelischer Adelligen aller Richtungen, mit Calvinisten ebenso wie mit Antitrinitariern, auf. So kam er auch mit den Führern der polnischen Reformation, wie Johann Trzecieski, Stanislaus Kosucki, Stanislaus Ostrog und Johannes Laski, in Kontakt. Zusammen mit einigen Reformatoren aus diesem Kreis entwickelte er im Oktober 1557 in Kleinpolen Pläne für die Schaffung einer polnisch evangelischen Nationalkirche.⁵⁷⁷ König Zygmunt August und Fürst Radziwill gaben Despota Empfehlungen an den Woiwoden der Moldau, Alexander Lapuchneanu mit, welchen er 1558 aufsuchte. Ob Despota schon vor seinem Eintreffen in Moldau den Plan gefasst hatte, Alexander Lapuchneanu zu stürzen, ist umstritten. Jedenfalls ist es nicht ausgeschlossen, dass Despota, nachdem sich die Hoffnung auf die Wiedergewinnung seiner Herrschaft über sein griechisches Erbe zerschlagen hatte, in den östlichen Provinzen, in denen ebenfalls etliche seiner Ahnen als Fürsten regiert hatten, ein Reich erobern wollte. Wahrscheinlich wurde er in seinem Vorgehen vom polnischen König unterstützt, der dadurch einen Pufferstaat zum Osmanischen Reich gewann.⁵⁷⁸ Die Situation in der Moldau war für Despota günstig, da Alexander als Vasall des Sultans mit Hilfe der Janitscharen das Land plünderte und in der Bevölkerung unbeliebt war.⁵⁷⁹ Anknüpfungspunkt stellte für Despota die Ehefrau des Moldauer Fürsten dar, eine angebliche Verwandte des griechischen Besuchs. Als sich eine Partei von Unzufriedenen um Despota sammelte und die Verschwörung gegen Alexander aufgedeckt wurde, floh Despota nach Siebenbürgen und Kronstadt, von wo aus er Anhänger für seine Eroberung gewann. Nach einem gescheiterten Versuch 1560, gelang es ihm mit einem von ausländischen Söldnern und etlichen Überläufern gestärktem Heer 1561 seinen Gegner in die Flucht zu schlagen.⁵⁸⁰ Als Humanist und Anhänger der Reformation stellte für ihn die Lösung der Bildungs- und Religionsfrage die Hauptaufgabe seiner Regierungstätigkeit dar, weshalb er eine große Zahl an Reformatoren in die Moldau berief, darunter polnische Anhänger der Antitrinitarischen Lehre ebenso wie Melanchthons Schwiegersohn Casper Peucer und siebenbürgische Reformatoren. In seiner nur knapp zwei Jahre andauernden Herrschaft versuchte er, das geistige Leben der Woiwodschaft neu zu ordnen und schuf Bildungsstätten, an denen die Söhne des Landadels erzogen werden sollten. Dieser geistig rasche und unvermittelte Anschluss an den Westen wurde jedoch von der orthodoxen

⁵⁷⁷ Benz, Wittenberg, 46; Patuleanu, Begegnung, 58.

⁵⁷⁸ Benz, Wittenberg, 46; Weczerka, Deutschtum, 177 f.; Patuleanu, Begegnung, 58.

⁵⁷⁹ Völkl, Fürstentum, 63; Patuleanu, Begegnung, 58; Runciman, Patriarchat, 235.

⁵⁸⁰ Benz, Wittenberg, 47 f.; Wendebourg, Reformation, 21 f.; Hering, Orthodoxie, 835; Weczerka, Deutschtum, 178; Patuleanu, Begegnung, 58 f.; Runciman, Patriarchat, 235 f.

Mehrheitsbevölkerung abgelehnt.⁵⁸¹ Hinzu kam, dass die Protestanten auf eine schnelle Durchführung der Reformation drängten und somit wurde der orthodoxe Kultus und die orthodoxen Frömmigkeitsformen als Götzendienst abgetan, die orthodoxe Liturgie durch eine neue evangelische Gottesdienstordnung ersetzt und der Versuch unternommen, den orthodoxen Christen eine Fehlinterpretation der christlichen Lehre weiszumachen.⁵⁸² So wuchs die Feindseligkeit zwischen den Reformatoren und der orthodoxen Geistlichkeit, die sich auch in ihrer Macht und ihrem Besitz bedroht sahen. Die Zuneigung zu den polnischen Antitrinitariern führte schließlich dazu, dass Despota den Orthodoxen als Häretiker galt. Verstärkt wurde der keimende Konflikt noch dadurch, dass Lismano, ein Führer der Antitrinitarier, in die Moldau berufen wurde, um das Volk in seiner Lehre zu erziehen. Die einfachen orthodoxen Gläubigen begriffen von dieser Lehre soviel, dass durch die Leugnung der göttlichen Dreieinigkeit auch die wesenhafte Gottheit Christi geleugnet und seine kultische Anbetung abgelehnt wurde. Dies stand jedoch stark im Gegensatz zur orthodoxen christologischen Lehre des liturgischen Mysteriums und wurde mit Atheismus gleichgesetzt, da die wahre Gottheit Christi als Kernstück des orthodoxen Glaubens geleugnet wurde. So befürchteten die Orthodoxen von dem in die Moldau berufenen Lismano die völlige Ausrottung des Kultes, der Liturgie, der Ikonen- und der Heiligenverehrung.⁵⁸³ Die zweite Maßnahme, welche den Konflikt verstärkte, bestand in der Einsetzung des Johannes Lusinius als Bischof, der das sittliche Niveau der Bevölkerung heben wollte und vor allem die Praktiken der Ehescheidung bekämpfte. In der Moldau bestand der Brauch, dass beide Ehepartner die Ehe durch die Entrichtung einer festgesetzten Geldsumme an den Partner auflösen konnten. Diese Praxis führte oft dazu, dass nach der Scheidung die bereits in neuen Ehen lebenden Expartner ihre Probleme beseitigten, wieder zueinander fanden und somit Mehrehen üblich wurden. Die Bekämpfung dieser bequemen Bräuche missfiel den Moldavanen sehr.⁵⁸⁴ Einen Hauptkritikpunkt für die Orthodoxen stellte jedoch die Aneignung der Klosterschätze für Staatszwecke dar, insbesondere die Einschmelzung der mit Edelmetallen und Edelsteinen verzierten Kultgegenstände wie

⁵⁸¹ Wagner, Reformation, 25 f.

⁵⁸² Benz, Wittenberg, 48-53; Wendebourg, Reformation, 22 u. 27; Weczerka, Deutschtum, 179-182; Patuleanu, Begegnung, 62-64; Maria Crăcium, Protestantism and Orthodoxy in sixteenth-century Moldavia, in: Karin Maag (Hg.), The Reformation in Eastern and Central Europe, Aldershot 1997, 126-135, hier 127 f.

⁵⁸³ Benz, Wittenberg, 53 f.; Wendebourg, Reformation, 27; Hering, Orthodoxie, 835; Weczerka, Deutschtum, 178 f. u. 182; Patuleanu, Begegnung, 66 f.

⁵⁸⁴ Benz, Wittenberg, 54 f.; Weczerka, Deutschtum, 179 f. u. 184; Runciman, Patriarchat, 236.

Heiligenbilder, Kreuze, Reliquiare usw. zur Prägung von Münzen.⁵⁸⁵ Als sich dann Despota auch noch mit der Tochter des polnischen Adligen Martin Zborowski, Kastellan von Krakau und Führer der antitrinitarischen Kirche in Polen, vermählen wollte, wandelte sich der unterdrückte Hass der eingesessenen Orthodoxen zu offenem Aufruhr. Eine Ausländerin wurde als Frau des Herrschers schon ungern gesehen, eine Antitrinitarerin jedoch war für die Orthodoxen nicht tolerierbar.⁵⁸⁶ Somit kam es zum Aufstand gegen den Despoten, der von seinen Anhängern verlassen und verraten schlussendlich allein dem Anführer eines ihm aufgebotenen Belagerungsheeres entgegen ritt und niedergestochen wurde. So endete die Reformation in der Moldau, deren erster Anreger Melanchthon gewesen war, mit der Auslöschung aller Spuren dieses Versuchs, die Reformation auf orthodoxem Boden durchzuführen und mit einem hinterbliebenen Zorn der Bevölkerung über den Versuch der Vernichtung der alten Riten.⁵⁸⁷

3.4 Der Serbe Demetrios Mysos

Durch Despota, der auch in Kontakt zum Patriarchen von Konstantinopel stand, entwickelten sich eine erste Beziehung zwischen Wittenberg und Konstantinopel. Eine dieser Kontaktaufnahmen war die Sendung des griechisch-orthodoxen Diakons Demetrios nach Wittenberg.⁵⁸⁸ Der Serbe Demetrios kam im Auftrag des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel nach Wittenberg, um sich über kirchliche Bewegung zu informieren. Melanchthon nahm Demetrios in seinem Haus auf und führte ihn in die Lehren, den gottesdienstlichen Formen und der Kirchenordnung des Protestantismus ein. Im Gegenzug informierte Demetrios die Reformatoren um Melanchthon über Leben und Lehre der griechischen Kirche unter der osmanischen Herrschaft.⁵⁸⁹ Dadurch erfuhr Melanchthon, dass *»noch heute viele Kirchen in Asien«*⁵⁹⁰ bestanden und sogar theologische Schulen existierten. Melanchthon gab Demetrios einen Brief für den Patriarchen Joasaph II. mit. Darin beschrieb er seinen endzeitlichen Wahrnehmungen nieder, nämlich, dass sowohl die Ost- als auch die Westkirche vom

⁵⁸⁵ Benz, Wittenberg, 55 f.; Weczerka, Deutschtum, 179 u. 184 f.; Patuleanu, Begegnung, 66 f.; Runciman, Patriarchat 237; Crăciun, Protestantism, 132.

⁵⁸⁶ Benz, Wittenberg, 56; Weczerka, Deutschtum, 183 f.; Runciman, Patriarchat, 236 f.; Crăciun, Protestantism, 134.

⁵⁸⁷ Wendebourg, Reformation, 27 f.; Benz, Wittenberg, 57 f.; Weczerka, Deutschtum, 179 u. 186 f.; Patuleanu, Begegnung, 67.

⁵⁸⁸ Benz, Wittenberg, 59-63; Donnert, Begegnung, 180; Benz, Ostkirche, 20; Donnert, Begegnung, 180.

⁵⁸⁹ Benz, Ostkirche, 18; Donnert, Begegnung, 180; Benz, Wittenberg, 59-63; Wendebourg, Reformation, 22 u. 28; Wort, 11; Benz, Bedeutung, 252 f.; Wendebourg, Christenheit, 97.

⁵⁹⁰ Zit. aus Benz, Ostkirche, 18; vgl. auch Benz, Wittenberg, 62 f.; Wort, 239; Slenczka, Melanchthon, 105 f.

Antichristen bedroht werden, jedoch Gott seine Kirche in Griechenland »wie einst die drei Männer in der chaldäischen Feuersflamme«⁵⁹¹ erhielt. Melanchthon äußerte den Wunsch und die Notwendigkeit einer Solidarisierung der Glaubensgemeinschaften und legte kurz die protestantischen Lehren dar.⁵⁹² Grundlage für diese ökumenischen Bestrebungen der Reformation stellte dabei primär das zeitgenössische Endzeitbewusstsein dar, und erst sekundär das Bedürfnis einer Propaganda für die neue Lehre.⁵⁹³ Obwohl er die Gemeinsamkeiten hervorhob, wie die Heilige Schrift (Altes und Neues Testament) als Glaubensgrundlage, die Kanones der alten kirchlichen Synoden, die gemeinsame Überlieferung der alten Kirchenväter sowie die Irrlehren, welche von der alten Kirche verdammt wurden und ihnen gleichbedeutend ist, unterschieden sich die Lehren an gewissen Punkten doch maßgeblich voneinander.⁵⁹⁴ In seinem Schreiben an den Patriarchen von Konstantinopel überließ er diesem die Beurteilung der Reformation, nachdem er die Gemeinsamkeiten hervorgestrichen hatte und im letzten Teil schrieb, er solle sich nicht von den Verfälschungen durch die römische Kirche beirren lassen, sondern aufgrund der Berichte von Demetrios zu einem eigenen Urteil gelangen, ob ein Einklang zwischen den beiden Konfessionen bestehe. Melanchthon erwartete also hier, dass Demetrios als Fürsprecher der Reformation auftrete.⁵⁹⁵ Zusammen mit dem Brief sollte der Diakon auch ein griechisches Exemplar der *Confessio Augustana*⁵⁹⁶ nach Konstantinopel mitnehmen, das aber dort nie ankam,⁵⁹⁷ denn Demetrios wurde durch sein Eintreten für die Reformation in der Moldau, in politische Wirren hineingezogen.⁵⁹⁸ Erst die Tübinger Theologen Jacobus Andreae,

⁵⁹¹ Zit. aus Benz, Ostkirche, 19; Thon, Quellenbuch, 440 f.; vgl. auch Benz, Wittenberg, 63 f.; Wort, 238 f.; Wendebourg, Reformation, 22.

⁵⁹² Benz, Ostkirche, 18 f.; Benz, Wittenberg, 63-65; Wort, 238 f.; Thon, Quellenbuch, 440 f.

⁵⁹³ Benz, Wittenberg, 65 f.; Zachariades, Tübingen, 16.

⁵⁹⁴ So überarbeitete Melanchthon 1558 die von Johannes Carion verfasste Kirchengeschichte *Chronikon Carionis* und kritisierte beispielsweise die Einführung der Bilderverehrung im 7. ökumenischen Konzil von Nicäa, als *Götzendienst* der orthodoxen Kirche. Vgl. dazu Benz, Ostkirche, 20.

⁵⁹⁵ Benz, Wittenberg, 66 f.; Benz, Ostkirche 20; Wendebourg, Reformation, 22; Thon, Quellenbuch, 440 f.; Slenczka, Melanchthon, 106 f.

⁵⁹⁶ Die *Confessio Augustana* wurde zur Verständigung mit Rom 1530 verfasst. Da sie dieses Ziel nicht erreichen konnte, versuchte man die evangelische Bekenntnisschrift zum Anknüpfungspunkt an die griechische Kirche zu machen. Vgl. dazu Wort, 12; Benz, Wittenberg, 94; Wendebourg, Reformation, 22; Slenczka, Melanchthon, 108-110.

⁵⁹⁷ Thöle, Zugänge, 261-262; Benz, Wittenberg, 67-72 u. 94 f.; Wendebourg, Reformation, 22 u. 28; Wort, 11; Benz, Bedeutung, 253; Wendebourg, Christenheit, 97; Lilienfeld, Sophia, 221; manche Forscher behaupten, dass Patriarch Joasaph bewusst kein Antwortschreiben aufsetzte, da er von den Vorgängen in der Moldau informiert war und die CA als häretisch empfand, sich jedoch keinen potenziellen Freund zum Feind machen wollte, vgl. dazu Runciman, Patriarchat, 238 f.; Karmiris, Luther, 166-168.

⁵⁹⁸ Der Serbe Demetrios war ein Mitschüler des Jakobus Heraklides Despota und kam bereits vor seiner Tätigkeit als Diakon und Notar des Patriarchen von Konstantinopel mit den reformatorischen Lehren in Kontakt. Bevor er seine Tätigkeit als Diakon in Byzanz ausübte, war er Sekretär des Woiwoden der Walachei. Bei einem Aufenthalt in Kronstadt trat er in Verbindung mit einem Kreis von

Kanzler der Universität und Martin Crusius, Professor der lateinischen und griechischen Sprache, sandten 1573 einige Exemplare desselben Druckes der *Confessio Augustana* durch den Reiseprediger Stephan Gerlach an den Patriarchen Jeremias von Konstantinopel.⁵⁹⁹

4. Primus Truber

Um die Reformation in Südosteuropa voran zu treiben, gründeten der frühere steirische Landeshauptmann Hans Ungnad (Landeshauptmann 1525-1555) und der, aus Ráščica (südöstlich von Laibach) stammende, evangelische Landpfarrer Primus Truber, der als Schöpfer der slowenischen Schriftsprache gilt, eine Anstalt zur Übersetzung und dem Druck der Bibel und anderer reformatorischer Schriften in slowenischer Sprache. Dieser *Windischen, Chrabatischen und Cirulischen Trukherey* opferte Ungnad einen Großteil seines privaten Vermögens und trug damit wesentlich zu den ersten gedruckten Bibelausgaben in den südslawischen Sprachen bei.⁶⁰⁰ Das erklärte Ziel Ungnads und

Reformatoren um den Melanchthon-Schüler Valentin Wagner, der die Glaubensverkündigung als ökumenische Verpflichtung wahrnahm, die auch mit der orthodoxen Bevölkerung geknüpft werden sollte. Weshalb Demetrios seine Stellung beim Woiwoden der Walachei niederlegte ist unklar, jedenfalls kam er vermutlich im Auftrag des Woiwoden als Notar nach Konstantinopel, wo er in die Dienste des Patriarchen trat. Nach seinem Aufenthalt bei Melanchthon und seinem Kreis in Wittenberg, wo er bei der Übersetzung der *Confessio Augustana* mitwirkte und es zum Versuch einer persönlichen Fühlungnahme der Reformatoren mit dem Patriarchen von Konstantinopel kam, versuchte er vermutlich eine Reformation unter den Orthodoxen einzuleiten, weshalb er sein Land wieder verlassen musste und in Wien und Siebenbürgen Kontakte zu den deutschen und magyarischen Evangelischen herstellte. So gelangte er auch über Vermittlung des Ambros Frölich in den Kreis um Ungnad und Trubar, die ihn für die Mitarbeit an den kyrillischen Drucken reformatorischer Schriften gewinnen wollten. Da sich die Verhandlungen jedoch zu lange hinzogen, schloss sich Demetrios seinem ehemaligen Mitschüler Despota an, der im Oktober 1561 zum zweiten Mal die Eroberung der Moldau vorbereitete und am 18. November den Sieg errang. Demetrios war selbst vom reformatorischen Werk überzeugt und wollte an der Einleitung der Reformation unter den Südslawen und orthodoxen Christen im Moskauer Reich und auf dem osmanischen Gebiet mitwirken. Dabei hielt er es für wichtig die Heilige Schrift nicht neu zu übersetzen, sondern den Wortlaut beizubehalten und die Reformation vielmehr durch Predigten, Schulen und Übersetzungen anderer reformatorischer Schriften voranzutreiben, da er genau wusste wie wichtig es für die orthodoxen Christen war, diese Überlieferungen zu erhalten. Nun fungierte er als Vertrauter des Despota in der Moldau und wurde nach dessen Sturz Verfolgungen ausgesetzt, die ihn veranlassten einen Brief an den Patriarchen von Konstantinopel zu schreiben, indem er seiner reformatorischen Gesinnung treu blieb und er einen Versuch unternahm seine Aufgabe als Vermittler zwischen den Reformatoren und der orthodoxen Kirche wieder zu beleben. Vgl. dazu Benz, Wittenberg, 72-93; Patuleanu, Begegnung, 70-78.

⁵⁹⁹ Benz, Wittenberg, 94; Wendebourg, Reformation, 11 f.

⁶⁰⁰ Die „Windische, Kroatische und Cyrillische Druckerei“ brachte während der vier Jahre ihres Bestehens (1561-1565) dreizehn serbokroatische Bücher in glagolitischer, sieben in kyrillischer und sechs in lateinischer Schrift, dazu drei slowenische und sechs italienische Werke mit Übersetzungen von Bibeltexten und Reformationsschriften in ungefähr 31.000 Exemplaren hervor. Eine Statistik der Uracher Drucke bietet Rolf Vorndran, Kurzer Überblick über die Drucke der südslawischen Bibelanstalt Urach, in: Gutenberg-Jahrbuch, Mainz 1976, 291-297. Vgl. auch Claudia Fräss-Ehrfeld, Geschichte Kärntens. Bd. 2: Die Ständische Gesellschaft, Klagenfurt 1994, 316; Bernd Zimmermann, Landeshauptmann Hans Ungnad von Sonnegg (1493-1564). Ein Beitrag zu seiner Biographie, in: Gerhard Pferschy (Hg.), Siedlung, Macht und Wirtschaft. Festschrift Fritz Posch zum 70. Geburtstag,

Trubers war es, nicht nur den Südslawen reformiertes religiöses Schrifttum in ihrer Sprache zugänglich zu machen; darüber hinaus hatten beide die Vision, dass die Kunde von der reinen Lehre auch unter den Türken zur Bekehrung führen und dadurch die von ihnen ausgehende Gefahr entschärft werden könnte.⁶⁰¹

Im März 1562 erschien eines der bedeutendsten Bücher, die Übersetzung des Neuen Testaments in glagolitischer Schrift mit dem Titel *Prvi del novoga testamenta* in einer Auflage von 2000 Exemplaren.⁶⁰² Der erste Teil dieses glagolitischen Neuen Testaments hatte aber auch die Aufgabe, die deutsche Öffentlichkeit über die Südslawen zu informieren. Diese Informationen kleidete Primus Truber in eine ausführliche, vom Anfang bis zum Ende wohlüberlegte, deutsche Widmung an König Maximilian. Sie war nicht für die heimatlichen Kreise, sondern für die deutsche, ja mitteleuropäische Öffentlichkeit bestimmt und sollte das Interesse einer möglichst breiten Öffentlichkeit erwecken und möglichst breite Unterstützung für das Uracher Unternehmen erlangen.⁶⁰³

Der lebendige Bericht über das bittere Schicksal der Untertanen osmanischer Herrschaft und des Volkes an der Grenze verfehlte sicher nicht sein Ziel.⁶⁰⁴ Im Nachstehenden einige interessante Auszüge:

»Vnd solliche Erzölung vnd Bericht, will ich erstlichs von den armen Christen, die zu, vnd vmb Boßna, in Seruia oder Sirffey, Bulgarey, vnd in denselben vmbliegenden Ländern, vnder der Türckischen Tyranny wonen müssen, anheben. Von disem Christlichen Volck, hab ich vor ettlichen Jaren offtermals vnd von glaubwürdigen Personen, als von dem edlen Herren, Sigmunden Weyxelberger Ritter, etc. seligen,⁶⁰⁵ der durch dieselbigen Länder gehen Constantinopel, vnd widerumb herauß geraiset, volgendts von etlichen Kauffleütten, vnd letstlich von zweyen Priestern des Griechischen Glaubens,⁶⁰⁶ die wir jetz und allhie im Landt Württemberg bey disem vnserm dollmetschen vnd trucken haben (wölcher der ein in Seruia, vnd der ander bey Boßna geborn, erzogen, vnd in denselbigen Ländern lange zeitt vmbgezogen, vnd daselbst jrem Priesterlichen Ampt, jrem brauch nach außgewart) gehört vnd

Veröffentlichungen des steiermärkischen Landesarchivs 12, Graz 1981, 203-216, hier 214; Kluge, Truber, 31.

⁶⁰¹ Fräss-Ehrfeld, Kärnten II, 315; Weismann, Winden, 35.

⁶⁰² Der vollständige Titel bei Stökl, Südostgrenze, 51; vgl. auch Benga, Chytraeus 56; Benz, Wittenberg, 229.

⁶⁰³ Rupel, Primus Truber, 156-161; Sakrausky, Truber, 13-15 u. 197.

⁶⁰⁴ Weismann, Winden, 33-35.

⁶⁰⁵ Sigmund Weichselberger war 1528 zusammen mit dem Ungarn Johann Hobordansky von Salathnok als Gesandter Ferdinand I. nach Konstantinopel an den Hof Suleiman II. gereist. Vgl. Rupel, Primus Truber, Anm. 111, 169.

⁶⁰⁶ Die beiden orthodoxen Mönche Ivan Malesavac und Mathias Popović arbeiteten von Herbst 1561 bis zum Frühjahr 1562 in der Uracher Druckerei mit. Vgl. dazu Benga, Chytraeus, 60 f.

vernommen, das obgemeltes Christlich Volck, in der gemein, vnd der gröste theil auß jnen, ein freündtlichs, Gastfreys, vnd ein erbars Volck seye, das einem jeden frembden vñ bekañten Christen, der zu jnen kompt, alle Trew vnd Freündschaftt, vmbsonst, one einiche Bezahlung erzeige, den armen gern vnd reichlich gebe, was sie bitten, Vnd halten sich für vnglückhafftig, wann die Armen sie nit offft ansprechen. Sie leiden kein Hurerey noch Eebrecherey under jnen, dann sie haltens dafür, das man ein gantz Geschlecht oder Freündschaftt höher nit schmähen könne, dañ durch solliche Vnzucht. Diese Christen in Seruia allesampt, vnd ein theil zu vnd vmb Boßna, sein (wie sie sagen) des Griechischen Glaubens, sie halten nichts von der Römischen Meß, sie haben ein besondere lange Meß in jrer eignen gemeinen Syrfischen vnnd Crobatischen Sprach, die sie nennen Liturgia des Guldenmundts.⁶⁰⁷ Vñ ist eben die Meß (wie ich selbs mit obgemelten Priestern auß jren Meßbüchern durchauß, von Wort zu Wort hab conferiert vnd übersehen) die Erasmus Roterodamus vor jaren auß dem Griechischen in das Latein verdolmetscht, die findet man in dem fünfft Tomo des Johannis Chrisostomi, Ertzbischoffs zu Constantinopel Büchern, am ende (..)«. ⁶⁰⁸ Truber berichtete weiters über den Ablauf der Messe und dass diese in der Volkssprache abgehalten werde: »da hebt er [der Priester] an sein Meß/ ein weil still/ ein weil laut/ in gemeiner Syruischen Sprach zuhalten. (..) darauff gehen hinein die so communiciern wollen/ vnd zuuor gebeicht haben/ denen gibt man auß dem Kelch/mit einem Löffel/ miteinander beiderley Gestalt. Vnd am Pfingstag in der Marter oder Chorwochen/ nemen jre Priester von gemeltem gesegneten Brott ein Stuck/ das behalten sie in einer Scatel oder hülzein Büchssen im Hauß/ oder in der Kirchen/ in einem Behalter/ vnd wañ sie die krancken sterbenden mit jrem Sacrament versehen wollen/ werffen sie ein Bröselin von dem gemelten Brot in ein Löffel Wein/ vnnd gebens dem Krancken«. ⁶⁰⁹ Danach ging er auf die Taufe, sowie die strengen Beicht- und Bußbräuche in der Orthodoxen Kirche ein: »Sie tauffen schlecht mit vngesegnetem Wasser/ one Saltz/ Staub vnnd öll. Sie haben kein offentliche Predig (..) Sonst in der Beicht vnd in Heusern/ straffen die Priester vnd Münch häfftig jre Schöfflin vnd Pfarrkinder/ vnd auff ein jede Sünd/ legen sie jnen ein besondere grosse Buß auff/ vnd gebieten jnen/ das sie vil opffern/ Meß lesen lassen/ Almusen geben/ betten vnd fasten/ ect. Das vollbringen sie willig vnd völlig (..)«. ⁶¹⁰ Truber gab auch Informationen zum Leben der Geistlichen: »Jre Priester vnd Münch

⁶⁰⁷ Guldenmundt = Chrysostomos. Die ostkirchliche Tradition verbindet ihre Liturgie mit dem Namen des Kirchenvaters Johannes Chrysostomos. Vgl. Rupel, Primus Truber, Anm. 112, 169.

⁶⁰⁸ Zit. aus Rupel, Primus Truber, 156 f.; Sakrausky, Truber, 205 f.

⁶⁰⁹ Zit. aus Sakrausky, Truber, 206 f.

⁶¹⁰ Zit. aus Sakrausky, Truber, 207.

gehen alle Tag zu Morgen vnd Abendt in die Kirchen/ singen/ lesen/ vnd betten lang auß jren Breuiarjs vnnd Bettbüchern/ in jrer gemeinen Sprach. (..) Die Priester/ ehe sie Priester werden/ nemmen ein Jungfrawen zu der Ehe/ danach lassen sie sich von jren Bischoffen oder Patriarchen ordinieren oder weihen/ das geschicht in zweyen Tagen/ vnd wann jnen das erst Weib stirbt/ dörrffen sie sich zum andern/ wöllen sie Priester bleiben/ nit verheiraten (..) Jre Münch (..) /müssen geloben ewige Keuschheit/ vnd wann sie ergriffen werden/ das sie jre Gelübt übertretten/ so werden sie vom Türcken verbrennt/ allein sie lassen sich beschneiden/ vnd nehmen den Türckischen Glauben an. Sie allesampt/ Priester/ Layen/ vnd Kinder essen von keinem erstickten/ noch von Blut/ darumb/ das Moises gesagt hat/ im Blut sey das leben. Sie fasten alle Mittwoch vnd Freytag/ vnd oft im Jar/ nämlich/ sibem Wochen nacheinander vor Ostern/ vier Wochen vor Petri vnd Pauli/ fünffzehen Tag im Augusto/ vor vnser Frawen Schidungtag/ sechs Wochen vor Weihennächten«.⁶¹¹

Primus Truber differenzierte zwischen den Christen innerhalb des osmanischen Reiches und bemerkte dazu, dass in Bosnien die Christen der römischen Lehre und Praxis anhängen.⁶¹² Über die Lage der orthodoxen Christen innerhalb des Osmanischen Reiches berichtete er dass *„Jre Priester vñ Münch verbietten jnen auch starck bey Verdamnuß jrer Seelen, das sie mit den Türcken, nit sollen raisen, die Christen zufahen, aber jr vil, sonderlich was jung vnd frech ist, vnd die ein sondern lust zum kriegem vnnd zum gewinnen haben, volgen jnen hierinn nicht, darzu so werden sie auch von den Türcken gezwungen, das sie mit jnen ziehen müssen. Aber die alten nehmen weder Heller noch Pfennig, wöllen auch im Hauß nichts dulden, darumb ein Christ verkaufft worden ist (..). Vnnd die Christen in der Türckey alle sampt, wiewol sie von jren Höfen, Grunden vnd Heüsern, darauff sie sitzen, vnd mit jrer eignen Handarbeit sich schwärlich ernerren, jren auffgelegten Zinß, einer mehr dann der ander, Item den zöhenden, ettlich den sibenden theil, von allen jren wachssenden Früchten, vnd von allem jren Vieh geben vnd bezalen. Nichts desto weniger, als oft der Türkckisch Keiser oder seine Wascha vnd Hauptleüt, wider den Sophy,⁶¹³ oder wider die Christen ziehen, so müssen sie auch wölche tauglich zum Krieg vñ starck sein, mit jnen ziehen, vnd mit jrem Vich das Geschütz vnd Prouiant auff jren eignen Vnkosten nachführen. Item, so werden sie gar oft von den Türcken, vmb liederlich Vrsachen, wann sie sich vor jnen*

⁶¹¹ Zit. aus Sakrausky, Truber, 207 f.

⁶¹² Vgl. Sakrausky, Truber, 208.

⁶¹³ Sophy = Sufi, gemeint ist die persische Dynastie der Sefewiden (Safawiden) und im besonderen Schah Ismail (1501-1524). Rupel, Primus Truber, Anm. 113, 169.

nicht neigen, auff die seitten treten, oder vor jnen vom Roß nicht abstehn, vñ oft vmb nichte, jämmerlich mit Kolben zu boden vnd zu todt geschlagen. Sie werden auch gar oft von den bösen muttwilligen Türckischen Rotten vnd Buben, in jren Heüßern, bey tag vñ bey der nacht überfallen, die nehmen jnen was sie haben, oft binden sie die Männer im Hauß an die Seülen, oder an die Thür, vnd treiben Schand vnd Gewalt mit jren Weibern vnd Töchtern, zu dem muß der Man vnd Vatter zusehen. Oft nehmen sie jnen die Hochzeitterin, fürens hinweg, vnnd über ettlich Tag schickens sies jnen wider. Ettlich begeren von den Christen jre Töchter zu der Ehe, denen müssen sie es geben, fürens alsdann hinweg, vnnd verkauffens jhenseits des Mers in Asia. In summa, die Türcken werden von jrer Oberkeit nit gestrafft, sie thuen den Christen was sie wollen».⁶¹⁴

In der Leichenrede auf Hans Ungnad sprach Jakob Andreae Trubers und Ungnads Idee einer Mission unter den Osmanen an: *“Und nach dem ihre Gnaden vil Jahr wider den Erbfeind der Christenheit den Türcken zů Feld gelegen/ (..) Da sie im alter/ (..) nicht anderst könden/ haben sie wider ermelten grawsamen Feind Christlichs namens/ auff ein andere weiß kriegen wollen/ und neben den Christlichen Potentaten/ helfen das Christlich Werck mit dem Crobatischen Truck zů befürdern/ darmit das arm blind Volck/ nicht allein so an der Gräntz/ sonder auch in der Türckey selbst ist/ möchten zu erkanntnuß ihrer Abgötterey/ vnnd also zů einer rechten warhafftigen Buß gebracht werden/ (..)“*. Und er verwies darauf, dass Ungnad das selbst oft bestätigt habe: *„man gedenck nicht einichen Sieg wider disen Feind zů erlangen/ so lang wir wider den Herren Christum zů Feld ligen/ (..) Welchem vil mehr durch außbreitung des Worts Gottes dann mit aller menschlicher macht begegnet und abgebrochen würdt“*.⁶¹⁵

Die Darstellung des religiösen Lebens der orthodoxen Südslawen durch Truber war chronologisch die erste Beschreibung, die aus den orthodox-lutherischen Beziehungen des 16. Jahrhunderts resultierte.⁶¹⁶

5. David Chytraeus

David Chytraeus wurde vom Kaiser Maximilian II. nach Österreich berufen, um eine Pfarr- und Kirchenordnung für die Protestanten auszuarbeiten. Das Vorhaben stieß jedoch auf heftigen Widerstand der päpstlichen Hofpartei in Wien, weshalb er vorerst zur Tatenlosigkeit verurteilt war. Um seine Zeit zu nutzen unternahm Chytraeus

⁶¹⁴ Text zit. aus Rupel, Primus Truber, 156-158.

⁶¹⁵ Jakob Andreae, *Ein Christliche Leichpredig bey der Begrebnuß des Wolgebornen Herren/ Herrn Hansen Ungnaden/ Freyherrn zu Sonneck/ Rö. Kay. Ma. Rat/ auf den Sonntag Trinitatis Anno 1565 gehalten*, Tübingen 1565, 43.

⁶¹⁶ Benga, Chytraeus, 71.

mehrere Studienreisen durch Österreich und Ungarn und gelangte so an die Militärgrenze zum Osmanischen Reich. Dort traf er mehrere griechische Theologen, die ihm über die gegenwärtige kirchliche und politische Situation der Ostkirche berichteten. Chytraeus erfuhr nicht nur einiges über die Nöte der Ostkirche, er wurde auch über deren aktuellsten Bildungsstand unterrichtet. In Rostock hielt er am 18. Oktober 1569 eine Rede *über den heutigen Stand der Kirchen in Griechenland, Kleinasien, Afrika, etc.* und lenkte so das öffentliche Interesse der Reformatorischen auf die Ostkirche.⁶¹⁷ Diese Antrittsvorlesung stellte zudem den Beginn der Ostkirchenkunde im reformatorischen Deutschland dar, da die Oratio sich durch Quelle,⁶¹⁸ Methode und Ergebnisse einer sicheren und klaren historisch und dogmatischen Erkenntnis von den vorhergehenden Beschäftigungen mit der Orthodoxie hervorhob. Auf diesem Fundament basierten auch die späteren neuzeitlichen Forschungen über die Ostkirche.⁶¹⁹ In seiner Oratio sprach er über die vier Patriarchate der orthodoxen Kirche, die zwar unter Fremdherrschaft standen, aber geduldet wurden. Sie erhielten ihren Glauben und ihre Kirche durch ihre öffentlichen Dienste am Leben.⁶²⁰ »Es war mir (...) ein Trost, dass (...) die Kirche Christi (...) auch inmitten der Türkei, in Griechenland, Kleinasien, Armenien, Georgien und den weiten Reichen des inneren Afrika durch öffentliche Ausübung des Dienstes am Evangelium Christi und den Sakramenten zusammengehalten und am Leben erhalten wird(...). Denn ich habe von vielen glaubwürdigen Zeugen die lange in Konstantinopel und in Griechenland gelebt haben, erfahren, dass noch heutzutage auch in Griechenland nicht nur die Lehre und der Kultus der christlichen Religion, sondern auch die Organisation und die Ämter der Bischöfe sowie das ganze öffentlich-rechtliche Kirchenregiment unter der türkischen Herrschaft geduldet und behauptet wird.«⁶²¹

Weiters berichtete er, dass das Studium der alten Philosophie und die gelehrte Bildung in Athen und ganz Griechenland vollkommen erloschen war und dass die meisten Mönche die alte griechische Sprache kaum verstanden.⁶²² In diesem Zusammenhang kam Chytraeus auch auf die Lehre und Frömmigkeit der Ostkirche zu sprechen. Über die

⁶¹⁷ Benz, Ostkirche, 21-24; Donnert, Begegnung, 183; Wendebourg, Reformation, 23; Benz, Bedeutung, 253; Döpmann, Verhältnis, 326; Hering, Orthodoxie, 837; Holtz, Chytraeus, 94 f.

⁶¹⁸ Neben den griechischen Theologen an der Militärgrenze, gab Chytraeus namentlich noch zwei weitere in Wien (Michael Libadarius von Thessalonich) und Prag (Jakobus Paläologos) lebende Orthodoxe, seine Studien der Liturgien und Gebetsbücher, sowie seine Briefe und Dokumente im Anhang, vgl. dazu Holtz, Chytraeus, 94 f.; Heyer, Chytraeus, 141.

⁶¹⁹ Holtz, Chytraeus, 100; Heyer, Chytraeus, 141.

⁶²⁰ Benz, Ostkirche, 21 f.; Heyer, Chytraeus, 143 f.

⁶²¹ Zit. Benz, Ostkirche, 21 f.; vgl. auch Holtz, Chyträus, 95 f.

⁶²² Benz, Ostkirche, 22; Holtz, Chyträus, 97; Heyer, Chytraeus, 143.

Messe berichtete er folgendes: »Es sind bei ihnen weder Privatmessen ohne Kommunikanten üblich, noch wird in ihrem Kanon auch nur die geringste Erwähnung dessen getan, dass Leib und Blut Christi zur Erlösung der Lebenden und Verstorbenen zum Opfer dargebracht werden, sondern man feiert eine ,λογική λατρεία'⁶²³ mit Bitten, Danksagungen und Lobpreisungen Gottes und Almosen, die man vornehmlich für den Gebrauch der Armen darbringt. Außerdem wird das ganze Sakrament in beiderlei Gestalt auch dem Volk gereicht und verheiratete Männer sind vom Priesteramt nicht ausgeschlossen«.⁶²⁴ Weiters schrieb Chytraeus, dass sie keine Rechtfertigungslehre besitzen, sondern auf gute Werke vertrauen und lehren, dass Gott dem menschlichen Willen entgegenkommt. Auch bei den Griechen gäbe es drei Aufenthaltsorte der Toten »Himmel (..), Hölle (..) und einen Mittelort zwischen den Seligen und Verdammten, (..) so nennen sie diesen Ort doch nicht Fegfeuer«.⁶²⁵ Chytraeus meinte, obwohl die Griechen der ursprünglichen christlichen Lehre noch am nächsten seien, hätten auch sie in ihrer Lehre viel an Aberglauben aufgenommen. Im zweiten Teil seiner Rede ging er auf die einzelnen Kirchen in Klein- und Vorderasien ein, einschließlich der orientalisch-orthodoxen Kirchen, im dritten Abschnitt behandelte er das Christentum in Afrika, vor allem die Kirchen in Äthiopien, Ägypten und Abessinien.⁶²⁶ Chytraeus entging auch nicht, dass der Gottesdienst in der Orthodoxen Kirche in der Muttersprache abgehalten, die Kirche zu Konstantinopel nicht päpstlich, sondern synodal regiert werde und die griechischen Bischöfe daher über keine weltliche Jurisdiktion verfügten, sondern sich vielmehr auf kirchliche Lehre und Verwaltung, Priesterdienst und Kirchenzucht beschränkten.⁶²⁷

Chytraeus ließ seine Rede noch 1569 drucken und Jahr für Jahr kamen neue Informationen hinzu. Dieses kleine Werk wurde zur ersten Zusammenfassung über die orientalischen Kirchen, von der 1581-1584 mehrere Auflagen in deutscher Sprache erschienen. Im März 1578 traf sich Chytraeus mit einigen Moskauer Legaten in Rostock, die vom Zaren zu Kaiser Rudolf II. geschickt worden waren. Mit ihnen las er gemeinsam die *Confessio Augustana* und fand heraus dass die Moskoviten mit den Griechen übereinstimmen. In Sachen Trinität, Taufe und Abendmahl stimmten sie auch vollkommen mit den Protestanten überein, aber in der Rechtfertigung und

⁶²³ λογική λατρεία = logicae latreja; logica=Vernunft; logicae (Gen.) der Vernunft; latreja (Nom.) = Huldigung, Gottesdienst; wörtlich: Gottesdienst der Vernunft.

⁶²⁴ Zit. aus Benz, Ostkirche, 22; vgl. auch Holtz, Chyträus, 98.

⁶²⁵ Zit. aus Benz, Ostkirche, 23; vgl. auch Holtz, Chyträus, 98.

⁶²⁶ Holtz, Chyträus, 96 f.

⁶²⁷ Holtz, Chyträus, 97.

Heilsnotwendigkeit wären sie der römischen Kirche näher.⁶²⁸ Als ein russischer Gesandte 1580 am mecklenburgischen Hof war, informierte dieser Chytraeus darüber, dass die russische und die griechische Kirche völlig wesensgleich seien und der russische Metropolit die Weihe vom Patriarchen von Konstantinopel erhalte.⁶²⁹ Chytraeus versuchte in der Folge, weitere Informationen über die Ostkirche zu erhalten und beauftragte Paul Oderborn,⁶³⁰ einen Bericht über die russisch-orthodoxe Kirche zu verfassen. Diese Angaben waren aber zum Großteil verzerrt und entsprachen nicht der Wirklichkeit.⁶³¹

In Rom verfolgt man unterdessen den Austausch zwischen den Protestanten und der orthodoxen Kirche genau. Als die *Oratio* gedruckt wurde, veröffentlichte Antonio Possevino zwei Streitschriften gegen Chytraeus, in denen er ihm vorwarf, die lutherische Glaubenslehre als mit der griechischen Kirche konform vorgetäuscht zu haben, um eine Bestätigung der Rechtgläubigkeit vom Patriarchen zu erlangen und eine Union zu erzielen. Chytraeus arbeitete daraufhin die Unterschiede zwischen der orthodoxen Kirche und der lutherischen Lehre genau heraus, um dieser Anschuldigung zu begegnen.⁶³²

6. Stephan Gerlach

Stephan Gerlach und Salomon Schweigger gelten als die ersten Augenzeugen und ökumenischen Reisenden unter den protestantischen Theologen, die über die Ostkirche schrieben. Als eine Art Botschafter, vermittelten sie den Briefwechsel zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen Jeremias II.⁶³³ Gerlach war nach seinem Theologiestudium in Tübingen als Gesandtschaftsprediger im Gefolge des Freiherrn David Ungnad, der im Auftrag des Kaisers Maximilian II. 1573 nach Konstantinopel reiste, eingesetzt. Er schrieb während seines fünfjährigen Aufenthaltes im Osmanischen Reich ein Tagebuch, das gute Einblicke in das Leben der griechischen Geistlichkeit bot.⁶³⁴ Er beschrieb die orthodoxe Kirche, als innerlich geeint. *»In ihrer Religion/ Glauben/ und Kirchen-Gebräuchen sind sie durchaus einig/ und halten die Bulgaren/*

⁶²⁸ Benz, Ostkirche, 21-24; Donnert, Begegnung, 183 f.; Donnert, Russland, 255; Holtz, Chyträus, 98.

⁶²⁹ Zu diesem Zeitpunkt entsprach die Information über die Weihen der Bischöfe nicht mehr der Wirklichkeit, vgl. dazu Heyer, Chytraeus, 142 f.; Donnert, Begegnung, 183 f.; Donnert, Russland, 255 f.

⁶³⁰ Er war ein evangelischer Prediger, der in Litauen und Kurland als Priester arbeitete. Vgl. dazu Donnert, Begegnung, 184.

⁶³¹ Heyer, Chytraeus, 142; Donnert, Begegnung, 184.

⁶³² Donnert, Begegnung, 184; Heyer, Chytraeus, 142 f.

⁶³³ Donnert, Begegnung, 185; Wendebourg, Reformation, 31 f.; Benz, Bedeutung, 253.

⁶³⁴ Florowski, Kirchen, 241; Zachariades, Tübingen, 18.

Walachen/ Moldauer/ Russen/ Moscowiter es in allen Stücken mit Ihnen/ und schicken dem Patriarchen zu Constantinopel/ nicht auß Schuldigkeit: sondern auß freiem Willen/ ein ansehnliche Verehrung, zu einer besseren Unterhaltung. Die Mönche halten viel besser Zucht und Ordnung unter sich/ als die unter dem Papstthum/ und thun die geile unzuchtige Hengst in den Bann: Allein sind sie mit ihren Fasten/ Erwehlung der Speisen/ und andern Ceremonien oder Gebräuchen gar zu Abergläubig«. ⁶³⁵ Diese eher positive Betrachtung der griechischen Kirche zu Beginn seiner Reise beruhte auf der antirömischen protestantischen Polemik. Gerlach kam aus dem Kreis der Tübinger Theologen, die seit Chytraeus von Unstimmigkeiten zwischen der Ostkirche und dem Papst wussten und nahm auf seine Reise etliche Briefe und theologische Literatur für den Patriarchen mit, um eine dogmatische Verständigung zwischen der orthodoxen Kirche und den Reformatoren einzuleiten. Trotz des guten Willens auf beiden Seiten, waren die Bemühungen einer Verständigung zwischen der griechischen Kirche und den Lutheranern nicht von Erfolg gekrönt, weshalb Gerlach schlussendlich zu einem sehr negativen Urteil über die griechische Kirche gelangte. ⁶³⁶

Diese Tendenz zeichnete seine Beschreibungen der Begegnung mit dem alexandrinischen Patriarchen, und des fehlgeschlagenen Versuches einer dogmatischen Verständigung mit der griechischen Kirche aus. Mit dem Redner des Patriarchen von Alexandria disputierte er über die Heiligenverehrung und die Autorität der Kirchenväter in der Auslegung der Glaubenslehre. Da der Redner bei seiner Meinung, dass die kirchlichen Väter von Gott erleuchtet waren und somit die Heilige Schrift auf die rechte Weise auslegen konnten, blieb, gelangte Gerlach zu folgendem Urteil. ⁶³⁷ »*In Summa sie begehren im geringsten nichts von ihrem Aberglauben und Irrthumen zu weichen/ dieweil die Vätter/ so viel klüger als sie gewesen/ also gelehrt haben*«. ⁶³⁸

Als Gerlach erfuhr, dass auch die griechische Geistlichkeit Güter für die Seelsorge, Seelenheil oder Vergebung der Sünden von der Bevölkerung annahm, fiel sein Urteil großteils negativ aus. Er meinte auch, dass der einfache Grieche von der Messe nichts verstünde außer dem Kreuzzeichen, den Worten ,*κύριε ἐλέησον*‘ (Kyrie Eleison = Herr erbarme dich unser) und Amen. ⁶³⁹ »*In Summa sie sind fast in allen Stücken Papistisch/ ausgenommen vom Außgang deß Heiligen Geistes/ vom gesäuerten Brodt/ vom*

⁶³⁵ Zit. aus Benz, Ostkirche, 25; vgl. auch Wendebourg, Reformation, 34 -36.

⁶³⁶ Benz, Ostkirche, 24; Wendebourg, Reformation, 34 f. u. 41 f.; Zachariades, Tübingen, 20-26; Vgl. dazu weiters das Kapitel IV/7.2.

⁶³⁷ Benz, Ostkirche. 25 f.; Wendebourg, Reformation, 53 f. u. 78.

⁶³⁸ Zit. aus Benz, Ostkirche 26; vgl. auch Wort, 244.

⁶³⁹ Benz, Ostkirche, 27; Wendebourg, Reformation, 41 f. u. 53; Wort, 242 f.

*Fegfeuer/ und dass der Papst nicht Christi Statthalter sey. Auch/ ob sie gestehen/ dass der Mensch allein durch den Glauben gerecht werde/ gründen sie sich doch auch auff Einfalt und Unwissenheit/ auff die gute Wercke. Und ist bey Ihnen einmal beschlossen/ dass sie von den Schlüssen der Concilien und Väter nicht das Geringste weichen: sondern die Anruffung der Heiligen/ die Fürbitte für die Todten und andere ihre Irrthume steiff und feste behalten wollen/ weil diese von GOTT erleuchtet gewesen/ und nicht haben irren können».*⁶⁴⁰

Gerlach übergab die von Melancton und Demetrios ins Griechisch übersetzte *Confessio Augustana* dem Patriarchen von Konstantinopel, der sie mit Freuden entgegennahm und zusammen mit Gerlach und anderen Geistlichen las. Als sich Gerlach gegen das Fegefeuer äußerte, bekam er Beifall und Zustimmung seitens der orthodoxen Geistlichkeit. Einen Streitpunkt stellte jedoch die Heiligenverehrung⁶⁴¹ dar, da Gerlach diese als Götzendienst ablehnte.⁶⁴² »...kam ihnen Zweifel, dass Christus nicht nur für die Erbsünde, sondern für alle gegenwärtigen Sünden das Opfer sei. Sie schienen nämlich zu behaupten, dass die *peccata actualia* durch Bekenntnis, Wiedergutmachung, und Absolution aufgehoben werden könnten und dass sie Christi Verdienst nur auf die Erbsünde ausdehnten. Nachdem sie reichlich darüber gestritten hatten, fragte mich der Patriarch, ob Christus auch für die vergangenen und zukünftigen Tatsünden Genüge geleistet hätte, und als er die Bestätigung dessen aus der Schrift hörte, wurden sie ruhig. Ein ander Zweifel war wegen der Rechtfertigung aus dem Glauben, indem sie annahmen, wir wollten eine reine Gläubigkeit ohne Werke. Deswegen fragte er, ob einer gerettet werden könnte, der nichts Gutes täte, und sie pflichteten demgegenüber vielmehr einer Bestimmung des wahren Glaubens bei, der fortwährend mit der Liebe verbunden sein müsste und sich unterscheide von einer Rechtfertigung ohne Werke. Es kamen herein auch andere Fragen über Glauben, Werke, die Beichte usw., worin sie den Anschein gaben, die Lehre über das Verdienst und die eigene Satisfikation für die Tatsünden zu nähren (..) Darauf ging der Patriarch über aufs Fegfeuer; als ich das auf Grund der Schrift verdamnte, stimmten mir alle

⁶⁴⁰ Zit. aus Benz, Ostkirche, 27; vgl. auch Wendebourg, Reformation, 42u. 55; Wort, 246; Kahle, Vorahnung, 310.

⁶⁴¹ »Wir redten etwas mit einander von Anruffung der Heiligen/ da sprach er: Sie ruffen die Heiligen an/ als Gottes Diener/ Gott aber solle man vornehmlich anrufen: Auff Gott sollen wir sondertraut unsere Hoffnung und Vertrauen setzen. Aber was Christus habe von Natur/ das habe seiner Mutter mitgetheilt aus Gnaden. Wie viel ihn aufgenommen/ denen hab Er Macht gegeben Gottes Kind zu werden/ Weil sie derowegen Gottes Kinder seyen/ so seyen sie auch als Gottes Kinder anzuruffen/ dass sie bey Gott ihrem Vater für uns bitten«. Zit. aus Benz, Ostkirche, 29; vgl. auch Wendebourg, Reformation, 42 f. u. 55; Wort, 246.

⁶⁴² Benz, Wittenberg, 67-69 u. 94-96.; vgl. auch Wort, 244-246; Wendebourg, Reformation, 43.

*durch Gesten und Worte zu. Aber die Frage über den Ausgang des Heiligen Geistes, (..) machte uns wieder auseinandergehen, (..) Er versprach auch, dass er nach sorgfältiger Prüfung des Bekenntnisses seine Ansicht schriftlich fixieren will und mich, wenn ein Zweifel oder Gegensatz aufstieße zu rufen. Aber ich befürchte, dass es sehr viele Zweifel und Gegensätze geben werde. Ich habe in Erfahrung gebracht, dass sie den Traditionen nicht wenig ergeben sind, ebenso dem Kultus».⁶⁴³ Vom Redner des Patriarchen erfuhr Gerlach später, dass ein Berater des Patriarchen, als dieser ihm die *Confessio Augustana* zur Überprüfung und Urteilsfindung übergeben hatte, äußerte »Wir seyen Neulinge/ Ketzer/ Verwirrer der Kirchen. Es sey in der Religion alles schon entscheiden/ und in keinem Ding einiger Zweifel mehr/ daher auch keiner Disputation (Unterredung) mehr von nöthen: sondern man dörff und müß einig bey der Väter und Concilien Schluß verbleiben. In Summa es ist keine Hoffnung zu einigem Vergleich zwischen uns und ihnen«.⁶⁴⁴*

Im Großen und Ganzen konnte Gerlach keine Einigung mit der orthodoxen Kirche herbeiführen, da seiner Meinung nach die griechischen Geistlichen »*lieber mit ihren Mönchen irren/ als mit den Lutheranern der Warheit beypflichten*«.⁶⁴⁵

7. Salomon Schweigger

Schweigger war ebenfalls ein Theologe der in Tübingen studiert hatte. Eingesetzt als Prediger im Gefolge des neuen kaiserlichen Gesandten Joachim von Sintzendorff⁶⁴⁶ konnte er Gerlachs Arbeit fortsetzen. In seinem Werk *Ein neue reyßbeschreibung auß Teutschland nach Constantinopel und Jerusalem* beschrieb er die gewonnenen Eindrücke während seiner Orientreise, die er im Anschluss an seine Mission in Konstantinopel machte. Schweiggers Reisebeschreibung und sein Urteil über die griechische Kirche waren bereits stark vom Eindruck des Scheiterns der ökumenischen Verhandlungen geprägt und fielen daher ebenfalls zum Großteil negativ aus. So warf er der griechischen Kirche vor, dass sie den Artikel der Rechtfertigung nicht genügend beachte.⁶⁴⁷

»*ICH halt dafür/ es werde nunmehr männiglichen in Teutschland unverborgen seyn/ aus den vielfältigen Schrifften deß Patriarchen an die Gelehrten zu Tübingen/ daß die*

⁶⁴³ Zit. aus Benz, Ostkirche, 28.

⁶⁴⁴ Zit. aus Benz, Ostkirche, 29; vgl. auch Wendebourg, Reformation, 63 f.; Wort, 246.

⁶⁴⁵ Zit. aus Benz, Ostkirche 29.

⁶⁴⁶ Er zog als Nachfolger David Ungnads am 1. Jänner 1578 in Konstantinopel ein. Vgl. Benz, Ostkirche, 29; Schweigger, Reyssbeschreibung, XV u. 50.

⁶⁴⁷ Benz, Ostkirche 29 f; Donnert, Begegnung, 185; Wendebourg, Reformation, 120 f.

Griechen im Aberglauben und Unverstand leider gar tieff und biß über die Ohren stecken/ So viel nemliche belanget/ erstlichen den Hauptpuncten und den Grund Christlicher Lehr/ den Articul von der Rechtfertigung/ da sie nemlich unsern freyen Willen/ Kräftten/ menschlichem vermögen/ und eigener vermeinter Gerechtigkeit/ mehr zumessen und zuschreiben/ dann in Gottes Wort mag passirt werden/ da sie aus Christo und dem Glauben die Schalen/ aus den Wercken ein Kern machen/ die Werck seyn der Lehenherr/ Christus mit seinem Glauben der Lehenmann/ der sein ansehen und würde von Wercken empfehet/ um des willen dann die Lutheraner jnen ein Greuel seyn/ daher sie unzehlich viel Fastag erdichtet/ welche ich ungefehrlich überschlagen/ und befunden/ daß alle Fasttag deß gantzen Jahrs zusammen gerechnet/ über ein halben Jahrsfrist sich erstrecken/ dann sie verhoffen Gott den Himmel abzugewinnen mit solcher Casteyung des Leibs».⁶⁴⁸ Auch er schrieb über die Griechen, sie seien abergläubisch, da in ihren Heiligenverehrungen sehr stark verankert. Diese Heiligenverehrung setzte Schweigger mit jener der Papisten gleich und lehnte sie daher ab.⁶⁴⁹ »(..) in Summa/ sie seynd blind/ und beten blinde Bilder und Götzen an/ Gott erbarm sich ihrer/ und öffne inen und allen verblendeten die Augen«.⁶⁵⁰

Er kritisierte auch den Ablauf des Gottesdienstes und verurteilte ihn aus lutherischer Sicht, da er von jenem der Reformation abwich und übertrug die traditionelle protestantische Polemik gegen die Sakramente der römischen Kirche auf die Sakramentenlehre der griechischen Kirche.⁶⁵¹ Auffallend war für ihn vor allem der Vollzug des Abendmahls, das auch bei den Orthodoxen in beiderlei Gestalt ausgeteilt wurde, jedoch mit einem Unterschied, dass sie kein ungesäuertes Brot verwendeten, wie es bei den Protestanten üblich war, was zu heftigeren Diskussionen führte. Schweigger lobte sie dafür, dass sie die Hostie nicht zerteilten, wie es bei den Katholiken üblich ist. Es gefiel ihm aber nicht, dass sie auch an Kinder gereicht wurde:⁶⁵² »Wann man aber Meß helt/ und das Sacrament reicht/ so wird es dem gemeinen Volck in beyderley Gestalt gereicht/(..) da gibt im der Priester aus dem Kelch Brodt und Wein miteinander in einem silbern Löffel/ da das Brodt eingerüret ist im Kelch/ das Brodt brauchen sie nicht ungeseurt/ wie bey uns breuchlich/ sondern ein geseuert oder gemein Brodt/ (..) Bei der Meß werden viel Ceremonien mit eingemischt/ und ist schier der gantze Gottesdienst eitel Ceremonien und Gepräng mit singen/ lesen/ reychen/ bücken/

⁶⁴⁸ Zit. aus Schweigger, Reyssbeschreibung, 211 f.; vgl. auch Benz, Ostkirche, 30.

⁶⁴⁹ Schweigger, Reyssbeschreibung, 212 f.; Benz, Ostkirche, 30-32.

⁶⁵⁰ Zit. aus Schweigger, Reyssbeschreibung, 213; vgl. auch Benz, Ostkirche, 32.

⁶⁵¹ Schweigger, Reyssbeschreibung, 213-215 u. 217; Benz, Ostkirche, 35.

⁶⁵² Schweigger, Reyssbeschreibung, 215 f.; Benz, Ostkirche, 32-34.

*sonderlicher Priesterlicher Zier von Kleidung und dergleichen/ daß sich auch der Haupthandel oder das Sacrament Christi gleichsam drunter verleuret/ (..) Aus dem Sacrament machen sie ein Opffer für die Lebendigen und Todten/ (..) dem Priester unnd dem Volck/ nicht allein den Lebendigen/ sondern auch den Verstorbenen/ welche weder essen noch trincken können/ erlange verzeyhung der Sünden/ (..) Sie seyn aber darinn zu loben/ daß sie das Nachtmal Christi gantz behalten/ (..) dann sie es in beyderley Gestalt reychen/ und nicht zertrennen oder halbiren. Hinwider aber ist dieser Mißbrauch zu verwerffen/ daß sie auch den jungen Kindern des HERRN Nachtmal reychen und sprechen: (gleich wie auch die Hussiten in Böhmen) daß die Kinder eben mit dem Glauben deß HERREN Nachtmal empfahen/ in welchem sie getaufft werden (..)«.⁶⁵³ Schweigger berichtete also, dass die Griechen die Auffassung vertraten, wenn man als Christ selig werden möchte, müsse man die Sakramente zu sich nehmen, um Christus teilhaftig zu werden. Dieser Grundsatz galt auch für die Kinder. Im Gegensatz dazu vertrat er die Ansicht, dass Kinder, keine Sünden erkennen können und daher auch nicht prüfen können, ob sie würdig sind, das Sakrament zu erhalten.⁶⁵⁴ Auch die orthodoxe Taufe erntete viel Kritik, da sie nach Schweiggers Meinung eine viel zu traditionelle Funktion einnahm, also mehr durch andere Geistliche überliefert wurde und weniger auf die heilige Schrift begründet und daher weniger *göttlichen Ursprungs* sei:⁶⁵⁵ »(..) das Kind wird ins Wasser gestossen/ 3.mal biß über die Brust/ (..) darnach wird das Kind mit dem Chrisam geschmieret/ welchem Chrisam fast gleiche Krafft mit der H. Tauff von ihnen angedicht wird/ (..) muß also diß Schmiren auch ein Sacrament seyn/ wann es schon von Gott nicht gestiftet/ sondern von Menschen erdacht ist worden. Auff solche Weis könnnt man viel tausend Sacrament erdichten/ (..)«.⁶⁵⁶ Weiters kritisierte Schweigger auch das Mönchtum, die hierarchische Ordnung unter den Geistlichen, sowie die Primatsbestrebungen des Patriarchen von Konstantinopel. Für ihn stellte das asketische Leben der Mönche den Versuch dar, eine Heiligung zu erwirken.⁶⁵⁷ »darinnen sie sich zwar arm unnd bettelmässig auffenthalten/ vermeinen Gott zu dienen mit selbst erdichter und eigner erwelter Heiligkeit/ armut/ fasten/ kasteyen deß Leibs/ und dergleichen vergeblicher Andacht und Menschensatzungen/ welche Gott ein greuel seyn/ (..)«.⁶⁵⁸ Schweigger erwähnte zudem, dass die Priester die*

⁶⁵³ Zit. aus Schweigger, Reyssbeschreibung, 215 f.; Benz, Ostkirche 33 f.

⁶⁵⁴ Schweigger, Reyssbeschreibung, 216; Benz, Ostkirche, 34.

⁶⁵⁵ Schweigger, Reyssbeschreibung, 217; Benz, Ostkirche, 34 f.

⁶⁵⁶ Zit. aus Schweigger, Reyssbeschreibung, 217; Benz, Ostkirche 34 f.

⁶⁵⁷ Schweigger, Reyssbeschreibung, 217-221.

⁶⁵⁸ Zit. aus Schweigger, Reyssbeschreibung, 217; Benz, Ostkirche, 35.

Möglichkeit hätten, im Ehestand zu bleiben, solange sie kein Keuschheitsgelübde abgelegt hatten: »*Der sechst Orden seyn die Priester/ die da Meß halten/ diese seyn verheyrat/ doch mit diesem unterschied: Wann der Priester ein Gelübd thut/ dass er wöll ausserhalb dem Ehestand/ Keuschheit halten/ ob er schon hernacher anders Sinns wird/ so gesteht mans ihm nicht/ Ehelich zu werden/ sondern mus sein Gelübd halten/ wo er sich aber nicht mit Gelübd verpflichtet/ so ist ihm vergünnet ein Weib zu nehmen/ da aber dieselbig mit todt abgehet/ darff er keine mehr nehmen (..)*«⁶⁵⁹ Über den Patriarchen von Konstantinopel schrieb er, dass diesem das größte Kirchengebiet unterstehe. »*denn er unter ihm hat alle Kirchen in Europa/ als Griechenland/ Mysiam oder Sirfenland/ Bulgarey/ Walachey/ Moldau/ Reuse/ Moscowitten/ Thraciam/ Asiam minorem, die Inseln im Aegeischen Meer/ als Lemnus/ Chium/ Rodum/ Cyprum/ Creta/ etc.*«.⁶⁶⁰ Schweigger erzählte von seinen missglückten Versuchen, eine dogmatische Verständigung mit der griechischen Kirche herzustellen.⁶⁶¹

8. Weitere theologische Schriften im Zentrum protestantisch-orthodoxer Debatten

Obwohl die Orthodoxe Kirche keine Reformation und Gegenreformation durchlebte, wäre es falsch anzunehmen, dass diese zwei Bewegungen keinen Einfluss auf die Orthodoxie ausübten. Viele Orthodoxe flohen bereits nach der Eroberung Konstantinopels auf westlichen Boden, andere gingen in den Folgejahren für Studienzwecke ins Reich, nach Italien oder Frankreich und hatten römisch-katholische oder protestantische Lehrer. Zudem richteten die führenden Vertreter der Reformation von Anfang an ihre Aufmerksamkeit auch auf den Osten, auf den sie durch den Humanismus und die durch ihn aufkommenden griechischen Quellentexte aufmerksam geworden waren. Die Reformatoren sahen sich durch die zeitgenössische endzeitliche Stimmung mit der griechischen Kirche stark verbunden, welche schon das in ihren Augen Schlimmste, nämlich die Unterwerfung durch eine nicht-christliche Macht erleben musste.⁶⁶² Auch wenn es bereits durch Melanchthon und Luther erste Begegnungen mit der griechischen Kirche gegeben hatte, so fand der erste wichtige Meinungsaustausch zwischen Protestanten und Orthodoxen durch den 1573 eingeleiteten Briefverkehr zwischen Tübingen und Konstantinopel statt. Andrae und

⁶⁵⁹ Zit. aus Schweigger, Reyssbeschreibung, 219 f.

⁶⁶⁰ Zit. aus Benz, Ostkirche, 36.

⁶⁶¹ Benz, Ostkirche, 37 f.; Wort, 244-246.

⁶⁶² Ware, Church, 102; Wendebourg, Reformation, 18 f.; Zachariades, Tübingen, 12.

Crusius hofften eine Art Reformation unter den Griechen auszulösen. In seinen drei Antwortschreiben an die Tübinger Theologen hielt dieser jedoch strikt an der Orthodoxie fest und zeigte keinen Hang zum Protestantismus. Seine ersten beiden Briefe wurden von den Reformatoren beantwortet, im Dritten aber schrieb der Patriarch, dass es keinen Zweck habe, noch länger über diese Glaubenslehren zu debattieren sie mögen ihm, wenn überhaupt, dann aus freundschaftlichen Gründen schreiben.⁶⁶³ Dennoch war dieser Kontakt einer der inhaltlich reichsten, da er von Vertretern beider Lehren geführt wurde und keine einseitige Stellungnahme auf ein Schriftstück darstellte. Die ganze Angelegenheit zeugte von Interesse der Protestanten an der Orthodoxen Kirche und umgekehrt. Die Antworten des Patriarchen sind als erste Kritiken aus orthodoxer Perspektive an den Glaubenslehren der Reformatoren, wichtig. Die Hauptthemen, über die Jeremias II. mit ihnen diskutierte, waren der freie Wille und die Gnade, die Heilige Schrift und die Tradition, die Sakramente, Totenmessen und Heiligenmessen.⁶⁶⁴

Während dieses Tübinger Intermezzos zeigten beide Seiten großes Wohlwollen füreinander, ganz anders, als die erste große Begegnung zwischen Orthodoxen und Anhängern der Gegenreformation.⁶⁶⁵ Die römisch-katholischen Obrigkeiten versuchten mehrmals, die Orthodoxen in den nun polnischen Gebieten der ehemaligen Kiever Rus' zu missionieren.⁶⁶⁶ Sie übten ab den 1560er Jahren verstärkt Druck auf die Orthodoxen aus, mit dem Ziel eine Union zu erreichen. Das Ergebnis der 1596 in Brest abgehaltenen Verhandlungen stellte die Unierte Kirche für die Orthodoxen in Polen dar.⁶⁶⁷ Obwohl Jeremias II. die Union selbst nicht mehr miterlebte, da er 1595 verstarb, verteidigte er in der Zeit als Amtsinhaber des ökumenischen Patriarchenstuhls, aufgrund von diesen

⁶⁶³ Ware, Church, 102 f.; Benz, Wittenberg, 94-96; Wendebourg, Reformation, 11 f.; Wort, 12 f.; Lilienfeld, Sophia, 221 f.

⁶⁶⁴ Ware, Church, 103; Wort, 14.

⁶⁶⁵ Ware, Church, 103; Wendebourg, Reformation, 23 f.; Wort, 14; Benz, Wittenberg, 100-103.

⁶⁶⁶ Eduard Winter, Byzanz und Rom im Kampf um die Ukraine. 955-1939, Leipzig 1942, 39-48; vgl. auch Wort, 17.

⁶⁶⁷ Einer der Repräsentanten des Patriarchats von Konstantinopel in Brest 1596 war ein junger Priester mit dem Namen Cyrill Lukaris. Seine Erfahrungen in der Ukraine hinterließen bei ihm einen lebenslangen Hass auf die römische Kirche. Als er Patriarch von Konstantinopel wurde richtete er all seine Energie auf den Kampf gegen den römisch-katholischen Einfluss im Osmanischen Reich. Unglücklicherweise geriet er damit in Konflikt mit der Politik und suchte Hilfe bei den Protestanten in Konstantinopel. Lukaris geriet in Bereichen der Theologie unter protestantischen Einfluss und seine Glaubensansichten (1629 in Genf publiziert) sind unverwechselbar calvinistisch in der Lehre. Seine calvinistische Ausprägung wurde von seinem Nachfolger bekämpft und scharf kritisiert. Ware, Church, 104-111.

Unionsbestrebungen auf römischer und protestantischer Seite, verstärkt den orthodoxen landeskirchlichen Absolutheitsanspruch.⁶⁶⁸

8.1 Das Wissen orthodoxer Geistlicher um die neue Glaubensbewegung

Aufgrund der vom Westen abgeschiedenen Lage der orthodoxen Kirche durch die Osmanenherrschaft war eine direkte Kontaktaufnahme der Orthodoxen mit den Reformatoren ein schwieriges Unterfangen. Zwar wurde mit der Entsendung des Demetrios Mysos zu Melanchthon der Versuch einer Verständigung unternommen, doch da dieses Unterfangen nicht von Erfolg gekrönt war, war man weiterhin auf die vagen Nachrichten von in Venedig ansässigen Griechen über die Reformation angewiesen und von diesen beeinflusst. Informationen erhielt man auch aus der Moldau, wo das Reformationswerk des Despota zu einem negativen Zerrbild des Luthertums aufgrund sogenannter atheistischer Einflüsse durch die antitrinitarische Lehre führte. Dieses negative Zerrbild verbreitete sich über die Moldau hinaus nach bis Konstantinopel und führte zu Misstrauen⁶⁶⁹ und Halbwissen⁶⁷⁰ gegenüber dem Anliegen Luthers.⁶⁷¹ Einer der wichtigsten zeitgenössischen Informanten auf griechischer Seite war der Mönch Pachomios Rhusanos, der auch einige Zeit in Venedig verbrachte und dort Informationen über reformatorische Lehren erhielt. Er berichtete in seinen Schriften aus den 1640er Jahren, dass es im Protestantismus keine bindende Fastenvorschrift gäbe und Luther sich gegen jede Art Pilgerreisen geäußert haben soll.⁶⁷² Nähere Informationen drangen in den folgenden Jahrzehnten über den Balkan nach Konstantinopel und so formte sich ein vages Bild über die Reformatoren als Neuerer⁶⁷³ der kirchlichen Lehre, wobei man ihnen ein besonders hohes Maß an Abweichungen von der wahren Lehre zusprach. Wo jedoch Gemeinsamkeiten gegenüber der römischen Kirche festgestellt wurden, erhielten die Reformatoren Lob. Dennoch war das Bild der Reformatoren vor allem beim einfachen Volk sehr negativ gefärbt, da Gerüchte umgingen, sie besäßen keine Sakramente, taufen nicht auf Christus

⁶⁶⁸ Wort, 15.

⁶⁶⁹ An dieser Stelle sei an Antonios Eparchos und den Diakon Demetrios Mysos erinnert, welche beide, nachdem sie Melanchthon besucht hatten, zum Protestantismus übertraten. Vgl. dazu auch Panagopoulos, *Orthodoxie*, 184.

⁶⁷⁰ In Konstantinopel war man über die theologische Entwicklung im Westen vor und nach Luther unzureichend informiert. Vgl. dazu Panagopoulos, *Orthodoxie*, 176.

⁶⁷¹ Wendebourg, *Reformation*, 25-28; Panagopoulos, *Orthodoxie*, 176; Benz, *Wittenberg*, 92 f.

⁶⁷² Wendebourg, *Reformation*, 29.

⁶⁷³ Neuerer im orth. Sinn = Jemand, der im Bereich der kirchlichen Riten und der Tradition abweicht, vgl. dazu Wendebourg, *Reformation*, 29; Kahle, *Vorahnung*, 315.

und glauben weder an Gott noch an Maria und die anderen Heiligen.⁶⁷⁴ So positiv die Einstellung der Reformatoren zu den Griechen war, so negativ war die zeitgenössische Vorstellung über die Protestanten auf griechischer Seite als der Briefwechsel mit dem Ökumenischen Patriarchat begann. Dass eine Überwindung der Vorurteile schließlich doch noch gelang war der persönlichen Begegnung von Vertretern beider Seiten in Konstantinopel zu verdanken.⁶⁷⁵ Dieser Kontakt erfolgte über die Gefolgschaft des neuen Botschafters der Habsburger an der Hohen Pforte, David Ungnad. Dieser war selbst Protestant und fragte bei Jakob Andreae um einen evangelischen Priester an, der ihn begleiten könne, jedoch keinen Glaubensstreit in Konstantinopel entfachen dürfe. So wählte man in Tübingen Gerlach für dieses Unternehmen aus.⁶⁷⁶

8.2 Die Tübinger Theologen Martin Crusius und Jakob Andreae im Briefwechsel mit Patriarch Jeremias II.

Das durch Luther und Melanchthon eingeleitete positive Vorurteil von grundlegenden Gemeinsamkeiten der protestantischen Lehre mit der griechischen Tradition manifestierte sich auch in der folgenden reformatorischen Generation. Ohne diese Vorstellung einer gewissen Nähe zwischen den beiden Konfessionen wäre der Briefwechsel mit dem ökumenischen Patriarchat möglicherweise gar nicht von den Württembergern eröffnet worden.⁶⁷⁷ Da Gerlach nach Konstantinopel aufbrach, nahm Crusius diese Gelegenheit wahr und verfasste am 7. April 1573 einen Brief an den Patriarchen von Konstantinopel. Der eine war, dass er über die Nachricht einer fortlebenden Existenz der Kirche im Osmanischen Reich erfreut sei. Der zweite Grund lag darin, dass sich Crusius als Philhellene sah und sich viel mit der griechischen Sprache und Kultur beschäftigte, die er auch an der Universität des Herzogs von Württemberg unterrichtete. Für seine Lehrtätigkeit führte er nun als Begründung an, das Griechische diene der Lehre von Christus. Alles philosophische und weltliche Denken werde in den Dienst Christi gestellt, weil nur vom Kreuzestod Christi das Heil ausgehe.⁶⁷⁸ Seine theologischen Ausführungen, weshalb die Wissenschaften durch die Heilsursächlichkeit Christi diesem untergeordnet sei, brach er mit der Bemerkung ab,

⁶⁷⁴ Wendebourg, Reformation, 29 f.

⁶⁷⁵ Wendebourg, Reformation, 30; Panagopoulos, Orthodoxie, 176.

⁶⁷⁶ Zur Zeit des Patriarchen Jeremias II. kamen die ersten regelmäßigen diplomatischen Begegnungen zwischen dem Wiener Hof und der Hohen Pforte zustande. Der Patriarch hoffte auch auf eine Wiederbelebung eines Reichspatriarchats und wollte dazu Maximilian II. zum orthodoxen Glauben bekehren, was ihm Gerlach ausreden konnte. Vgl dazu Wort, 12 f. u. 15 f.; Wendebourg, Reformation, 23 u. 31-34.

⁶⁷⁷ Wendebourg, Reformation, 23 f.; Wort, 11 f.

⁶⁷⁸ Wendebourg, Reformation, 38 f. u. 47-52; Wort, 30 f.; Thon, Quellenbuch, 441-443.

dass Gerlach den Patriarchen persönlich über diese Dinge aufklären werde, da er theologisch ausreichend bewandert sei.⁶⁷⁹ Zum Schreiben legte er eine griechische Übersetzung zweier Predigten Andreaes über den Guten Hirten und das Himmelreich bei. Crusius bewegte auch Jacob Andreae einen Brief aufzusetzen. Dieser beschränkte sich jedoch auf die Empfehlung Gerlachs und schilderte seinen Werdegang.⁶⁸⁰ 1574 verfasste der Patriarch mit einiger Verzögerung eine Antwort an die zwei Tübinger Professoren. Darin stellte Jeremias II. zu den Predigten eine eigene Erläuterung darüber an, dass neben dem Erzhirten Jesus auch seine Jünger und alle rechtgläubigen Kirchenväter gute Hirten aus Gnade und Teilhaberschaft waren, da sie die »*Worte Christi, der Apostel und Jünger, der Sieben Ökumenischen Synoden und der übrigen von Gott erfüllten Heiligen Väter (..) alles dessen, was die Gemeinde Christi schriftlich und ungeschrieben empfangen hat*«⁶⁸¹ in Ehren hielten.⁶⁸² Im Sinne der Bewahrung der Tradition, lehnte der Patriarch Neuerungen ab, wobei sich im weiteren Schriftverkehr die Diskussion durchzog, wer nun als Neuerer zu verstehen sei, die Reformatoren oder die traditionellen Kirchenväter. Zur zweiten Predigt differenzierte Jeremias II. zwischen dem Begriff *Reich Gottes* in seiner kosmischen und in seiner anthropologischen Beziehung:⁶⁸³ »*Und wiederum ist das Reich Gottes zweifach. Das eine ist allgemein und allenthalben auf Grund der Herrschaft über alle Geschöpfe. Das andere ist nicht allenthalben und kommt nicht zu allen, sondern allein zu den Gläubigen, die seiner Gnade und der göttlichen Erleuchtung würdig sind*«.⁶⁸⁴

Der Brief des Patriarchen erreichte die Tübinger Theologen erst Anfang 1575.⁶⁸⁵ Inzwischen hatten sie durch Gerlach erfahren, dass der Patriarch die Briefe wohlwollend entgegengenommen hatte und im September 1574 ein neues Schreiben aufgesetzt. Aufgrund dessen übersandten sie ihm die griechische Version des Augsburger Bekenntnisses und erhofften sich, dass der Patriarch darin Übereinstimmungen mit der orthodoxen Glaubenslehre finden würde: »*Ferner übersende ich ein Büchlein, das die Hauptstücke unseres gesamten Glaubens enthält. Damit Eure Heiligkeit daraus ersehe, welches unsere Religion ist, und ob wir etwa mit der Lehre wie sie in den Gemeinden*

⁶⁷⁹ Wendebourg, Reformation, 39; Wort, 31.

⁶⁸⁰ Wendebourg, Reformation, 39 f.; Wort 29-32.

⁶⁸¹ Zit. aus Wort, 35; vgl. auch Wendebourg, Reformation 56.

⁶⁸² Wort, 33-35; vgl. auch Wendebourg, Reformation 56 f.

⁶⁸³ Wort, 33 f.

⁶⁸⁴ Zit. aus Wort, 36.

⁶⁸⁵ Schweigger, der als Nachfolger Gerlachs in Konstantinopel war, gab als Laufzeit der Sendungen von Konstantinopel nach Wien zehn bis elf Tage an, was wohl zu optimistisch berechnet war. Die Gesandtschaftspost lief meist über Venedig nach Wien. Venedig galt als Zentrum des Briefverkehrs mit Konstantinopel. Vgl. Schweigger, Reyssbeschreibung, XVII f.

Eurer Heiligkeit herrscht, zusammenstimmen, oder ob vielleicht etwas darin nicht zusammenklingt, was ich nicht wünsche«. ⁶⁸⁶ Weiters erbaten sich die Tübinger Theologen ein Urteil des Patriarchen darüber. ⁶⁸⁷ Sie erhofften sich eine Verbindung der Griechen im Glauben festzustellen. ⁶⁸⁸ Als Andreae und Crusius das Antwortschreiben des Patriarchen erhielten, antworteten sie ihm sogleich in einem weiteren Brief vom 20. März 1575. Darin gingen sie auf die Ermahnung des Patriarchen über Neuerungen in der Lehre ein und wiesen diesen Vorwurf von sich, indem sie erklärten, dass sie sich bloß von den päpstlichen Dogmen und Überlieferungen losgesagt hatten, die der Heiligen Schrift widersprachen. *»Der römische Hierarch wirft uns nämlich Neuerungen vor, weil wir vor fünfzig Jahren durch einen von Gott erleuchteten und um die Wahrheit eifernden Mann, Martin Luther, eines Besseren belehrt wurden. Deshalb haben sich hier und anderswo in Deutschland viele von seinen (d. h. des römischen Hierarchen) Dogmen und Überlieferungen, die allzu sehr in Widerspruch zu den göttlichen Schriften standen, losgesagt*«. ⁶⁸⁹ Weiters kamen sie erneut auf das Augsburger Bekenntnis zu sprechen: *»Dieses berühmte Bekenntnis (..) haben wir Eurer Heiligkeit vor etwa fünf Monaten, bevor deren heißersehnter Brief eintraf, geschickt. Wenn wir auch in einigen Gebräuchen von einander abweichen, da wir gar zu entfernt von einander wohnen, so hoffen wir dennoch, in den Hauptstücken der Heilslehre keine Neuerer zu sein, sondern denjenigen Glauben, soweit wir es verstehen, zu umfassen und zu bewahren, der von den heiligen Aposteln und Propheten, den von Gottes Geist erfüllten Vätern und Patriarchen überliefert worden ist sowie von sieben Synoden, welche auf den von Gott eingegebenen Schriften gegründet sind*«. ⁶⁹⁰ Sie erbaten sich erneut ein Urteil darüber, ob in der Auffassung von Christus eine Übereinstimmung zwischen der orthodoxen und der protestantischen Lehre bestünde. ⁶⁹¹

8.3 Theologische Auseinandersetzungen

Nach diesem vorangegangenen Briefwechsel, wurde nun das Augsburger Bekenntnis zum Anlass eines dreifachen beiderseitigen theologischen Schriftwechsels der Reformatoren Martin Crusius, Jakob Andreae und Lukas Osiander mit dem Patriarchen

⁶⁸⁶ Zit. aus Wort, 37.

⁶⁸⁷ Wort, 37 f.; Wendebourg, Reformation, 43-47 u. 59-62.

⁶⁸⁸ Wendebourg, Reformation, 62; Benz, Bedeutung, 253.

⁶⁸⁹ Zit. aus Wort, 39.

⁶⁹⁰ Zit. aus Wort, 39 f.

⁶⁹¹ Wort, 13. u. 38-41; vgl. auch Wendebourg, Reformation, 64-68.

Jeremias II.⁶⁹² Dem ersten theologischen Schreiben des Patriarchen war ein weiteres Anschreiben beigelegt, indem Jeremias II. an den Lehrautoritäten der Orthodoxen Kirche festhielt und die Tübinger Theologen aufforderte, sich dieser Auffassung anzuschließen, um eine Einigung zwischen beiden Kirchen zu erwirken.⁶⁹³ Für die theologische Antwort auf die *Confessio Augustana* rief der Patriarch eine Versammlung orthodoxer Theologen ein, die sich intensiv mit jedem einzelnen Artikel beschäftigten. Am 15. Mai 1576 kamen die Ausführungen zum Abschluss und am 15. Juni 1576 erreichte das Schreiben die Tübinger Professoren.⁶⁹⁴ Darin griff er die ihm angebotene Disposition auf, Übereinstimmungen und Abweichungen der orthodoxen Lehre von der protestantischen zu erläutern. Als Autoritäten, auf die er diese Ausführungen stützte, nannte er die Sieben Ökumenischen Konzile und die Kirchenväter. Für den Patriarchen stellte also die christliche Gesamtgemeinde die Grundfeste der Wahrheit dar.⁶⁹⁵ Das Schreiben analysierte die ersten einundzwanzig Artikel der *Confessio Augustana*, in welchen eine Selbstdarstellung der protestantischen Lehre präsentiert wurde, im Hinblick auf Übereinstimmungen und Abweichungen mit der orthodoxen Lehre.⁶⁹⁶ Die

⁶⁹² Wort, 13; Benz, Bedeutung, 253.

⁶⁹³ Wort, 44 f.; Florowski, Kirchen, 241 f.

⁶⁹⁴ Wort, 46; Wendebourg, Reformation, 84; Florowski, Kirchen, 242; vgl. auch Zachariades, Tübingen, 38-43.

⁶⁹⁵ Wort, 46; vgl. auch Thon, Quellenbuch, 443 f.; Vasilios N. Makrides, Ohne Luther. Einige Überlegungen zum Fehlen eines Reformators im Orthodoxen Christentum, in: Hans Medick/Peer Schmidt (Hg.), Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung, Göttingen 2004, 318-336, hier 330 f.

⁶⁹⁶ Im Artikel I. bestätigte der Patriarch die Übereinstimmung der Trinitätslehre, lehnte jedoch das *filioque* mit Berufung auf die sieben ökumenischen Konzile ab. Im Anschluss erfolgte eine Zustimmung zu Artikel III, sowie eine Darlegung und Auswertung des Glaubensbekenntnisses im Hinblick auf eine anthropologische, ethische und soteriologische auf Christus bezogene theoretische und praktische Philosophie, welche mit der Erläuterung der orthodoxen Vergottungslehre abschloss. Danach erfolgte die Behandlung des Artikel III, in welchem die Orthodoxen grundsätzlich die Ansicht der Reformatoren über die Erbsünde teilten, jedoch im Bezug auf den Taufritus Abweichungen erläuterten. Im Artikel IV. kritisierte Jeremias II. die Rechtfertigungslehre und stellte dem die orthodoxe Gnadenslehre gegenüber. Die Gnadenslehre führte er auch bei seinen Erläuterungen zu Artikel V. *über das Predigtamt* weiter aus, da mit Hilfe göttlicher Kraft und Gnade, Werke des Geistes getan werden sollten, welche als göttliche Taten anzusehen seien. So sei auch die Predigt als Tat zu verstehen, in der Gott durch den Menschen spricht. Artikel VI. setzte die Ausführungen fort und gipfelte in dem Satz »Ohne göttliche Werke ist es unmöglich, gerettet zu werden«. (Zit. aus Wort, 65) Artikel VII. behandelte die Kirchengemeinschaft. Der protestantischen Definition einer *Gemeinschaft der Gläubigen* stellte Jeremias II. die orthodoxe Definition der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche als »Gemeinde derjenigen Christen, welche recht und nach der göttlichen Väter Überlieferung die Ordnung und kanonischen Satzungen ausführen, die durch den Heiligen Geist bestimmt und in Kraft gesetzt sind« (Zit. aus Wort, 69) entgegen. Danach erklärte der Patriarch die sieben Sakramente im orthodoxen Verständnis. Im Artikel VIII. stimmte er zu, dass die Unwürdigkeit eines Priesters die Kraft der Sakramente nicht aufhebt. Der Kindertaufe in Artikel IX. stimmte er zu, forderte jedoch auch die anschließende Teilnahme am Herrenmahl. Im Artikel X. über das heilige Abendmahl, kritisierte Jeremias II. dass viele Erläuterungen der Protestanten unzulässig seien und hob die Epiklese, in der gesäuertes Brot und Wein die Wandlung zu Leib und Blut Christi vollziehen, als Gnadensakt hervor, da durch die Einnahme der Sakramente die Gläubigen zu Göttern aus Setzung und Gnade werden. Er erläuterte nochmals die *filioque*-Frage

Kapitel zweiundzwanzig bis achtundzwanzig, welche eine Darstellung der Missstände in der römischen Kirche boten, wurden vom Patriarchen ebenfalls kommentiert.⁶⁹⁷ In einer abschließenden Zusammenfassung seiner Erläuterungen kam der Patriarch darauf zu sprechen, dass sofern die Tübinger Theologen sich seinen Ausführungen anschließen würden, eine Einigung der Gemeinden unter der Kirche Konstantinopels möglich wäre: »Wenn nun auch ihr (...) voller Bedacht und mit ganzem Herzen zu unserer hochheiligen Gemeinde herzutreten wollt, werden wir (...) bereitwillig annehmen, sofern Ihr entschlossen seid, den Beschlüssen der Apostel und Synoden in Übereinstimmung mit uns zu folgen und ihnen zu gehorchen«.⁶⁹⁸ Nach dieser ersten theologischen Auseinandersetzung fiel die Bewertung der lutherischen Lehre durch den Patriarchen insgesamt negativ aus, weshalb auch die Tübinger Professoren vorerst mit ihrer Antwort

und kam zu dem Schluss, dass die Protestanten in vielem mit der römischen Kirche übereinstimmen. Die Artikel XI. und XII. über die Beichte und Buße ergänzte er damit, dass diese mit einer aufrichtigen Reue und einer entsprechenden Bußpraxis einher gehen müsste. Da diese eine heilende Wirkung für die Seele hätte. Auch er lehnte die Ablasspraxis durch Geld oder Geschenke ab. Im Artikel XIII. widmete der Patriarch sich der Erläuterung über die Symbolik der Mysterien und der Darstellung des orthodoxen Gottesdienstes, seiner Geschichte und der Bedeutung der einzelnen Handlungen. Im Artikel XIV. stimmte Jeremias II. zu, dass die Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung nur den Liturgen gestattet sei und führte eine Darstellung der Weihe von Liturgen und deren Ordnung, unter der Berufung auf Konzilsbeschlüsse und Kirchenvätern an. Im Zuge der Behandlung des Artikels XV. sprach sich Jeremias II. für die Gebets- und Bußpraxis, sowie der Heiligenverehrung aus. Den Artikel XVI. ergänzte der Patriarch damit, dass er der Gehorsamspflicht der Christen gegenüber der weltlichen Obrigkeit, den Gehorsam gegenüber Gott und den Kirchenvätern hinzufügte. In diesem Zusammenhang kam er auf das Mönchtum zu sprechen, dass er im Gegensatz zu den Reformatoren befürwortete. Im Artikel XVII. stimmte er der apokalyptischen Lehre bei, kritisierte jedoch die Behauptung einer zeitlichen Begrenzung der himmlischen Güter oder der Strafe, sowie die Lehre von der Weltherrschaft der Frommen als Mythologie. Im Artikel XVIII, welcher den freien Willen behandelte, vertrat Jeremias II. die Position, dass zwar die Gnade Gottes den Menschen erlöst, der freie Wille des Menschen jedoch dem Erlösungswillen entgegenkommt. Im Artikel XIX. stimmte er den Tübinger Theologen zu, dass Gott nicht der Urheber der Sünde sei, das Gute gehe jedoch sowohl auf den Menschen, als auch auf den göttlichen Antrieb zurück. So fordere Gott freien Gehorsam, zu dem alle geneigt sind. Niemand sei von Natur aus gut oder schlecht. Jeremias II. lehnte die Betrachtung des Fastens als ein *unnützes Werk* aus dem Artikel XX. ab, da dies der Vätertradition widersprach und erläuterte das asketische Leben als ein gottesfürchtiges Leben zum Heil der Seele. In Artikel XXI, der den Heiligendienst behandelte, schrieb der Patriarch, dass nur Gott die eigentliche Anrufung gebührt. Die Heiligen sollten jedoch aufgrund der von Gott verliehenen Gnade verehrt werden. Weiters erklärte er das Verhältnis zwischen Urbild und Abbild. Vgl. dazu Wort, 47-113; Wendebourg, Reformation, 86 f. u. 165-189; Florowski, Kirchen, 242.

⁶⁹⁷ Jeremias II. stimmte einer Einnahme der Sakramente in beiderlei Gestalt zu, mit dem Unterschied, dass gesäuertes Brot verwendet werden sollte. Die Priesterehe sollte vor der Weihe geschlossen werden, und wenn sich jemand für die Ehelosigkeit entschieden hatte, so sollte dieser auch enthaltsam bleiben. Über die Beichte ergänzte er seine Ausführungen zum Artikel XI. Ebenso ergänzte er seine Erläuterungen über die guten Werke des Artikels XX. dahingehend, dass er festhielt nicht die guten Werke, sondern ihr Missbrauch sei abzulehnen. Über das Mönchtum ergänzte er, dass die Jungfräulichkeit neben dem Ehestand eine von Gott gesetzte menschliche Lebensform darstelle und berief sich hierbei auf Basilios den Großen, sowie der Tradition des asketischen Hesychasmus. Weiters merkte Jeremias II. an, dass die Vätersatzungen zu achten seien, jedoch in einem entsprechenden Verhältnis zu den Geboten Gottes. Vgl. dazu Wort, 113-124; Wendebourg, Reformation, 189-193; Florowski, Kirchen, 242.

⁶⁹⁸ Zit. aus Wort, 124; Thon, Quellenbuch, 446 f.; vgl. auch Wendebourg, Reformation, 193 f.; Florowski, Kirchen, 242 f.

abwarteten, da sie nach dem Erhalt des Schreibens ihre Chancen, eine Glaubensverständigung mit der Ostkirche zu erzielen, mehr oder minder als aussichtslos einschätzten.⁶⁹⁹

Da Jakob Andreae, als der Brief des Patriarchen eintraf, in Sachsen war, nahmen Crusius und Lukas Osiander diesen entgegen und setzten am 18. Juni 1577 ein Antwortschreiben auf. Bereits aus dem beiliegenden Anschreiben wurde die von den Tübingern aufgegriffene theologische Argumentation ersichtlich. Sie griffen die Erläuterung des Patriarchen einer *Christus gemäßen Philosophie* auf und verlagerten diese in Richtung einer *Philosophie Christi*, in welcher der Kanon der Heiligen Schrift zum Maßstab für die Worte der Menschen wurde. So argumentierten sie, dass sie von der wahren Kirche nicht abgewichen seien, da sie den in der Heiligen Schrift geäußerten Willen Gottes lehrten: »(..) weil wir von Eurer Heiligkeit ermahnt werden, uns der wahren (..) Philosophie zuzuwenden: Nicht jener, der vormals bei den alten griechischen Weisen Bewunderung fand, sondern jener Weisheit selbst, die unsern Heiland und Herrn Jesus Christus zum Gebieter hat. Von ihr abzuweichen, halten wir für den Gipfel aller Sünden (..). Wer könnte uns denn den Weg zum Reiche droben besser zeigen als jener, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist? (..) Er hat jene unveränderliche und sicherste Wahrheit in den prophetischen und apostolischen Schriften dargeboten und gewollt, daß sie kund würde. So zweifeln wir nicht daran, dass jene echte, unerschütterliche und in Wahrheit schönste Philosophie unseres Herrn und Heilands, die uns von Eurer Heiligkeit empfohlen wurde, in keinerlei Schriften von Menschen und auf keinerlei Synoden besser dargelegt worden ist als durch den Dienst jener, die der Herr selbst nach seinem Wohlgefallen zu Dolmetschern seines Willens an das Menschengeschlecht einzusetzen für gut fand. Denn jeglicher Menscheng Geist ist leicht zum Irrtum geneigt. So wäre es am gewissesten, von denen zumeist zu lernen, die (..) ‚der Griffel des Heiligen Geistes‘ sind. Dagegen verflucht es der Apostel, wenn auch ein Engel vom Himmel ein anderes Evangelium verkündigte außer jener Wahrheit, die wir bekennen. (..) Darum halten wir es für recht, alles, nicht nur was auf den heiligen Synoden, sondern auch was von jenem beliebigen Menschen in Übereinstimmung mit dem Kanon der Heiligen Schrift gesagt und geschrieben wurde, anzunehmen«.⁷⁰⁰

Jedoch dort, wo keine Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift stattfinde, würden sie die Aussagen der Väter verwerfen. So stellte das Antwortschreiben eine Erläuterung der

⁶⁹⁹ Wendebourg, Reformation, 198 f.

⁷⁰⁰ Zit aus Wort, 127; Thon, Quellenbuch, 448.

Äußerungen dar, die im Widerspruch zur Heiligen Schrift standen.⁷⁰¹ In der Hoffnung, den Patriarchen mit seinen eigenen Argumenten zu überwinden, führten sie zahlreiche Väterzitate als Belege ihrer Argumentation an. Mit dem Ende ihres Schreibens wiesen sie den Vorwurf Jeremias II. von sich, Neuerer der Religion zu sein, indem sie die Frage aufwarfen, was als Neuerung zu verstehen sei, die Rückbesinnung auf die Heilige Schrift, welche die Quelle des Glaubens darstellte, oder den Einbezug der Lehren der Kirchenväter: »Wir bringen auch keine Neuerung in Sachen des Glaubens, sondern glauben und lehren das, was in den Büchern der Propheten und Apostel enthalten ist. Es gibt keine ältere wahrhaftigere, einfältigere und gewissere Lehre als diese«.⁷⁰²

In seinem zweiten theologischen Brief vom Mai 1579 bekundete Jeremias II. seine Freude über die von den Tübinger Professoren aufgezählten Übereinstimmungen zwischen der orthodoxen und der protestantischen Lehre und äußerte den Wunsch einer Verständigung über die Abweichungen.⁷⁰³

Die theologischen Streitfragen basierten auf der unterschiedlichen Herangehensweise der beiden Konfessionsparteien. Dem orthodoxen Anliegen einer Einheit der gesamten geistlichen Überlieferung stand der protestantische Standpunkt einer *sola scriptura* gegenüber.⁷⁰⁴ Der orthodoxen Auffassung einer Gnadenwirkung als eine Rettung im Zusammenwirken von göttlicher und menschlicher Kraft stand die Rechtfertigung durch den Glauben auf protestantischer Seite gegenüber. Diese zwei gegensätzlichen Theologien, die des Wortes (evangelisch) und die des Mysteriums (orthodox) konnten einander somit bei ihrer Begegnung in ihrem Wesen nicht erfassen.⁷⁰⁵ Gegen Ende

⁷⁰¹ Kernthemen stellten dabei: die *Dogmen*, denen nur sofern eine Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift bestand, zugestimmt wurde; das *filioque*, welches durch Joh. 15, 26; 16,14; 10,30 und andere Stellen aus der Schrift legitimiert wurde; *der freie Wille*, von dem die Existenz nicht anerkannt wurde; die *Rechtfertigung aus dem Glauben* und die *guten Werke*, wobei nach ihrer Auffassung die guten Werke eine Folge der Rechtfertigung darstellen und nicht umgekehrt; die *Sakramentenlehre*, von denen sie nur die Taufe und das Herrenmahl als durch die Schrift gestiftet anerkannten, die weiteren fünf lehnten sie mit Hilfe von Schriftverweisen ab, sowie Heilige, Bilder und das Mönchtum. Vgl. dazu Wort, 129-174; Wendebourg, Reformation, 106 f. u. 196-199; Wendebourg, Christenheit, 99-106.

⁷⁰² Zit. aus Wort, 175.

⁷⁰³ Wort, 176-190; Wendebourg, Reformation, 127 u. 199; Thon, Quellenbuch, 450 f.; Vgl. auch Zachariades, Tübingen, 43-45.

⁷⁰⁴ Dieser Gegensatz wird auch in der Begrifflichkeit deutlich: Alles (orthodox) – Allein (protestantisch), vgl. dazu Wort, 21 f.; Makrides, Luther, 331 f.; Slenczka, Melanchthon, 102; Wendebourg, Christenheit, 107.

⁷⁰⁵ Die protestantische Auffassung einer *sola scriptura* und einer *sola fide* richtete sich gegen den Papst als *Vicarius Christi*, weshalb den Protestanten als Konsequenz dessen eine vom menschlichen Mittler unbeeinflusste Bindung des Gläubigen an das Wort Gottes vorschwebte. Diese Vorstellung konnte jedoch nicht umgesetzt werden, da schon Luther feststellte: »Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein, wiederum Gottes Volk kann nicht ohne Gottes Wort sein«. Aus dieser Widersprüchlichkeit war die Mahnung des Patriarchen Jeremias II. an die Tübinger Professoren zu verstehen: »Gehorchet Gott und der Gemeinde!«. Wort, 22 f.

seines Schreibens versuchte der Patriarch erneut eine Union zu erzielen: *»Da ihr nun die Orthodoxie aus den göttlichen Schriften kennengelernt habt, so tretet ihr mit ganzer Seele bei, und tut alle unangebrachte Neuerung, welche die Schar der ökumenischen Lehrer und die Kirche nicht angenommen hat, weit von Euch (..) Da wir nun in fast allem Wichtigeren übereinstimmen, so braucht Ihr nicht gewisse Schriftworte anders auszulegen und verstehen, als die Leuchten der Kirche und ökumenische Lehrer es getan haben. Diese haben in Übereinstimmung mit Christus, der Wahrheit selbst, unserem Gotte, ausgelegt. Wir aber, das ist unsere Gemeinde, halten daran fest und bleiben dabei. Eine andere Ursache der Unstimmigkeit als diese allein besteht nicht. Wenn Ihr Euch darin berichtigt, so wollen wir beide mit Gottes Hilfe übereinstimmen und eins sein im Glauben zur Ehre Gottes. Wir haben einige der Schriftworte, die Ihr in Eurem ersten und zweiten Schreiben an uns erwähnt habt, wohl geprüft und deutlich erkannt, dass Ihr diese falsch ausgelegt habt (..)«.*⁷⁰⁶

Trotz aller theologischen Standhaftigkeit des Patriarchen gegenüber der evangelischen Lehre, ging sein Sturz 1579 auf seine protestantischen Beziehungen zurück, gegen welche die römische Seite auch bei der Pforte vorging.⁷⁰⁷ Da sein Gegenspieler jedoch im selben Jahr verstarb wurde Jeremias II. wieder als Patriarch eingesetzt. So stellte der dritte Brief der Tübinger Theologen vom Juni 1580 eine Art Kondolenzschreiben dar und stellte die Heilige Schrift eindeutig über die Vätertradition.⁷⁰⁸ Themen waren erneut die Auslegung der Heiligen Schrift und der Vorwurf, Neuerer zu sein.⁷⁰⁹ *»Alle Neuerungen (..) verwerfen auch wir. Wir urteilen aber dasjenige sei das Älteste, was von den Propheten, von Christus selbst und von den Aposteln überliefert worden ist. (..) Diejenige Auslegung der Heiligen Schrift halten wir für die sicherste und stärkste, die aus der Schrift selbst – d.h. aus der Vergleichung und gemeinsamen Beurteilung der recht überkommenen, von Gott eingegebenen Schriften – mit Zurückgehen auf die hebräische und griechische Sprache, als den besten Quellen – entnommen wird«.*⁷¹⁰

Die dritte und letzte theologische Erwiderung des wieder eingesetzten Patriarchen vom 6. Juni 1581 untermauerte seine Ansicht über die korrekte Auslegung der Heiligen Schrift und die einwandfreie Sakramentenlehre der Kirchenväter. Er wies die Kritik an Johannes Chrysostomos und anderen Überlieferungen zurück und stellte die hohe

⁷⁰⁶ Zit. aus Wort, 189 f.; Thon, Quellenbuch, 450 f.; vgl. auch Wendebourg, Reformation, 199.

⁷⁰⁷ Wendebourg, Reformation, 76 f. u. 128-130 u. 134-142; Wort, 16.

⁷⁰⁸ Wort, 16 u. 209; Wendebourg, Reformation, 131 f. u. 142-145.

⁷⁰⁹ Wort, 191-208; Wendebourg, Reformation, 131 f. u. 202 f.

⁷¹⁰ Zit. aus Wort, 208.

Bewertung der hebräischen Quellentexte als Judaismus dar.⁷¹¹ Der Patriarch schloss damit die Lehrgespräche ab, indem er den Tübinger Theologen Unentschlossenheit und Heuchelei im Bezug auf die Väter vorwarf und meinte:⁷¹² »*Geht nun euren Weg! Schreibt uns nicht mehr über Dogmen, sondern allein um der Freundschaft willen, wenn Ihr das wollt*«. ⁷¹³ Danach folgten noch ein paar theologisch bedeutungslose Schreiben von beiden Seiten.⁷¹⁴

Somit führte die Briefkorrespondenz nicht zum gewünschten Ergebnis einer Einigung zwischen den beiden Konfessionen und hinterließ aufgrund des Scheiterns auf beiden Seiten negative Eindrücke. Vor diesem Hintergrund sind die negativen Äußerungen in Schweiggers Reisebericht zu verstehen.⁷¹⁵ Auf griechischer Seite wiederum fasste man den lutherischen Glauben als eine Vereinigung gewisser römischer Irrtümer mit einer unsoliden Evangeliumsgläubigkeit und einer Neigung zur Bilderstürmerei auf. Es kam auf griechischer Seite zur Abfassung von antiprotestantischen Werken, die vor allem die lutherische Sakramentenlehre angriffen.⁷¹⁶ Die gemeinsame Basis zwischen den beiden Konfessionsgruppen war in der Hauptsache ein beiderseitiger Widerwille gegen das Papsttum, was schwerlich ein ausreichendes Band für eine Einigung darstellte.⁷¹⁷

9. Begegnungen mit dem Moskauer Reich

9.1 Livland - Ausgangspunkt der konfessionellen Begegnungen

Die früheste Begegnung zwischen Protestantismus und russischer Orthodoxie fand im livländischen Raum statt.⁷¹⁸ Um dieses Verhältnis zu verstehen, muss man beachten, dass es durch jahrhundertelange kriegerische Auseinandersetzungen zwischen dem livländischen Ordensstaat und den russischen Ländern, geprägt war.⁷¹⁹ Die russischen

⁷¹¹ Wort, 209-213; Wendebourg, Reformation, 148 u. 203-205; Thon, Quellenbuch, 452-454.

⁷¹² Wort, 16 u. 213; Wendebourg, Reformation, 204 f.; Thon, Quellenbuch, 453 f.; Vgl. auch Zachariades, Tübingen, 45-48.

⁷¹³ Zit. aus Wort, 213; Thon, Quellenbuch, 454; vgl. auch Wendebourg, Reformation, 203; Makrides, Luther, 333.

⁷¹⁴ Wort, 16.

⁷¹⁵ Dieser bezichtigte die Orthodoxen der Unwissenheit und Bilderverehrung. Vgl. dazu Kapitel 6. über Salomon Schweigger.

⁷¹⁶ Hier waren vor allem die Werke des Theologen Gabriel Severos und des Pachomios Rousanos bedeutsam. Vgl. dazu Panagopoulos, Orthodoxie, 185 f.

⁷¹⁷ Panagopoulos, Orthodoxie, 186.

⁷¹⁸ Auch in Livland war die Reformation aufs engste mit dem Humanismus verbunden. Vor allem Johann Lohmüller und unter seinem Einfluss auch Jakob Knopken beschäftigten sich bereits 1520 mit den Lehren Luthers. Lohmüller trat sogar mit Luther in Briefkontakt, der sich über das Einsetzen der Reformation in Livland freudig äußerte. Vgl. dazu Ruthenberg, Beziehungen, 57-61.

⁷¹⁹ Kappeler, Flugschriften 150 f.; Donnert, Begegnung, 180; Donnert, Russland, 252; Kahle, Luthertum, 894 f.

Hauptmächte waren dabei bis zum 15. Jahrhundert vorwiegend Novgorod und Pskov.⁷²⁰ Für die deutsche katholische Geistlichkeit galt Livland als eine weit in den Osten hineinreichende Vormauer der Christenheit, für die orthodoxen Christen galt wiederum die Bewahrung ihres Glaubens als heilige Pflicht. Dieser Umstand muss auch im Hinblick auf die Begegnung der reformatorischen mit der orthodoxen Glaubenslehre in Livland berücksichtigt werden.⁷²¹

Mit dem Machtanstieg des Moskauer Reiches und der Ausweitung des internationalen Russlandhandels kam es jedoch zu Veränderungen des bestehenden Antagonismus. Vom Wunsch getrieben, den Russlandhandel zu beherrschen, erreichte die Hanse, dass dem Moskauer Reich und seinen Kaufleuten das Recht auf Niederlassung, Kirchenbau und Gottesdienst in den livländischen Städten zugestanden wurde. Diese gegenseitigen Vereinbarungen und Zugeständnisse für die Untertanen beider Seiten waren für die teilweise enge wirtschaftliche und handelspolitische Verzahnung Russlands und der Hanse von großer Bedeutung. Die mittelalterlich-traditionelle Auffassung von der Ungläubigkeit des Gegenübers änderte sich soweit, dass der jeweils andere Glaube akzeptiert, jedoch als schlechterer christlicher Weg angesehen wurde. In Kriegssituationen erfolgten gegenseitig starke Repressalien, sodass es zeitweise zum Erliegen der Gottesdienste beider Konfessionen kam.⁷²² Die ersten Informationen über die einsetzende Reformation in Deutschland stammten bereits aus den russischen Gesandtschaftsakten des Jahres 1518. Kaiser Maximilian I. unterrichtete darin Vasilij III. vom Auftreten Martin Luthers und versicherte, er werde den hohen katholischen

⁷²⁰ Novgorod wuchs im Laufe des 11. und 12. Jahrhunderts zu einem Handelszentrum heran und wählte seit 1136 durch eine Volksversammlung einen Statthalter (posadnik), ohne dessen Zustimmung der Fürst weder das Recht hatte Gericht zu halten, noch wichtige Entscheidungen zu treffen. Spätestens ab 1185 richtete man das Amt eines ebenfalls gewählten Tausendschaftsführers (tysjackie) ein um den Posadnik zu unterstützen. Er war der Befehlshaber des Novgoroder Heerbanns und sprach gleichzeitig auch in Handelsangelegenheiten Recht. Ein überlieferter Vertrag aus dem Jahr 1264 zwischen der Stadt und dem Fürsten, macht deutlich dass der Fürst im Auftrag der Stadt handelte, somit war Novgorod eindeutig autonom geworden. Seit 1156 wählte die Stadt auch ihren Bischof. Einen Fürsten benötigten sie jedoch wegen seiner Drushina als Kriegsmacht im Kampf gegen äußere Feinde. Jedes mal wenn aber ein Fürst gegen die Freiheiten Novgorods verstieß, jagten sie ihn fort und wählten einen neuen. Gegen Ende des 15. Jahrhunderts verlor die Stadt jedoch ihre Selbstständigkeit an den Moskauer Großfürsten. Vgl. Klaus Zernach, Die burgstädtischen Volksversammlungen bei den Ost- und Westslaven. Studien zur verfassungsgeschichtlichen Bedeutung des Veče, in: Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen, Reihe 1, Griessner Abhandlungen zur Agrar- und Wirtschaftsforschung des europäischen Ostens, Bd. 33, Wiesbaden 1967, 135-140; K. W. Basilewitsch/S. W. Bachruschin/A. M. Pankratowa/A. W. Focht, Geschichte der UdSSR. Teil 1, Moskau 1947, 89 f.; Jörg Leuschner, Novgorod. Untersuchungen zu einigen Fragen seiner Verfassungs- und Bevölkerungsstruktur, in: Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen, Reihe 1, Griessner Abhandlungen zur Agrar- und Wirtschaftsforschung des europäischen Ostens, Bd. 107, Berlin 1980, 24 u. 44-51.

⁷²¹ Donnert, Begegnung, 180; Donnert, Russland, 252 f.

⁷²² Donnert, Begegnung, 180 f.; Donnert, Russland 253; Kahle, Begegnung, 17-19.

Klerus des Reiches wieder auf den richtigen Weg zurückführen. Nachfolgende ausführlichere Berichte kamen vor allem von Hamburger Kaufleuten.⁷²³ Vasilij III., Großfürst von Moskau, beschäftigte an seinem Hof deutsche Ärzte, unter denen sich auch Lutheraner befanden. Sein Sohn, Zar Ivan IV., beschäftigte viele deutsche Fachkräfte und bevorzugte die Protestanten, da sich diese meistens nicht in religiöse und politische Angelegenheiten des Moskauer Staates einmischten.⁷²⁴

1524/25 kam es im Zusammenhang mit dem Wirken des Reformators Melchior Hoffmann⁷²⁵ zur ersten greifbaren Begegnung zwischen den Reformation und der russischen Kirche in Livland. So wurden im Zuge der Bilderstürme auch orthodoxe Kirchen geplündert. Diese am Anfang der livländischen Reformation stehenden Ausschreitungen belasteten das Verhältnis Moskaus unter Vasilij III. zum livländischen Ordensstaat und zur dortigen Reformationskirche. Diese Bedrängnisse der orthodoxen Russen in den livländischen Städten erlangten auch in der ideologischen Auseinandersetzung zwischen russischen und livländischen Staatstheoretikern am Vorabend des Livländischen Krieges große Bedeutung. Die lutherische Glaubensbewegung wurde demnach von den orthodoxen Christen als Zerstörerin wahrgenommen.⁷²⁶

Die geistige Begegnung zwischen der russischen Orthodoxie und der lutherischen Lehre um die Mitte des 16. Jahrhunderts erfolgte also vor dem Hintergrund wirtschaftlicher, politisch-diplomatischer und kriegerischer Konfrontationen.⁷²⁷ Bis in die 1550er Jahre schenkte man der lutherischen Glaubenslehre in Moskau keine Beachtung, doch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wurde in den russischen Chroniken ausführlich zum Luthertum Stellung genommen. Zu dieser Zeit machten sich im weißrussischen und ukrainischen Teil Polen-Litauens reformatorische Bestrebungen bemerkbar. Ihre Anhänger und Verkünder kamen jedoch nicht nur aus dem Westen, sondern auch aus

⁷²³ Augustin Nikitin, Theologische Begegnung zwischen russischer Orthodoxie und deutschem Luthertum, in: Karl Christian Felmy/Georg Kretschmar/Fairy von Lilienfeld/Claus-Jürgen Roepke (Hg.), Tausend Jahre Christentum in Russland. Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus', Göttingen 1988, 131-155, hier 131.

⁷²⁴ Donnert, Begegnung, 181 f.; Donnert, Russland 257; Döpmann, Verhältnis, 327; Nikitin, Theologische Begegnung, 131.

⁷²⁵ Hoffmann ließ sich die Richtigkeit seiner Lehre von Luther persönlich bestätigen, als er ihn 1525 in Wittenberg aufsuchte. Luther und Bugenhagen stellten ihm jeweils ein Mahnschreiben an die evangelische Gemeinde in Dorpat aus. Vgl. dazu Ruthenberg, Beziehungen, 67-71.

⁷²⁶ Donnert, Ordensritterstaat, 27-39; Donnert, Begegnung, 182 f.; Donnert, Russland, 254; Kahle, Vorahnung, 316; Kahle, Begegnung, 20 f.; Reinhard Wittram, Die Reformation in Livland, in: Reinhard Wittram (Hg.), Baltische Kirchengeschichte. Beiträge zur Geschichte der Missionierung und der Reformation, der evangelisch-lutherischen Landeskirchen und des Volkskirchentums in den baltischen Landen, Göttingen 1956, 35-56, hier 41.

⁷²⁷ v.a. im Hinblick auf den Livländischen Krieg vgl. Donnert, Begegnung, 185; Donnert, Ordensritterstaat, 34 f.

dem Moskauer Reich, sodass anzunehmen ist, dass Luthers Anliegen auch hier frühzeitig Anhänger fand.⁷²⁸ Den nach Russland gerufenen ausländischen Technikern und Ärzten wurde das Recht eingeräumt, ihre Bekenntnisse auszuüben. Der Maßstab der Toleranz variierte jedoch. Ivan IV. soll sich diesbezüglich folgendermaßen geäußert haben: *»Die lutherische Lehre ist uns offenbar weit näher als die römisch-katholische; deshalb kann sie auch in höherem Grad toleriert werden«*.⁷²⁹ Tatsächlich genossen die Protestanten mehr Privilegien. So besaßen Lutheraner bereits seit der Mitte des 16. Jahrhunderts in Moskau eine eigene Kirche, Katholiken dagegen erst in den letzten Jahren des 17. Jahrhunderts.⁷³⁰ Das hing damit zusammen, dass aufgrund der stärkeren Handelsbeziehungen Russlands mit den protestantischen Ländern sich auch mehr Protestanten als Katholiken im Moskauer Reich ansiedelten. Es wurden sogar Versuche von dänischer, schwedischer und polnischer Seite unternommen, Zar Ivan IV. zur neuen Lehre zu bekehren.⁷³¹ So schrieb König Christian III. von Dänemark 1552 an den Zaren: *»deshalb senden wir Euch, geliebter Bruder, den uns aufrichtig werten Diener und Untertan Johannes Missenheim mit einer Bibel und zwei anderen Büchern, welche den Inbegriff unseres christlichen Glaubens enthalten, und zwar haben wir solches in der Absicht getan, dass, wenn, geliebter Bruder, dieses unser Unternehmen auch diese beiden Bücher samt der Bibel bei Eurem Metropoliten, den Patriarchen, Bischöfen und Eurer übrigen Geistlichkeit Beifall und Billigung finden würden, derselbe unser Diener den Druck dieser Schriften, nach geschehener Übersetzung in Eure Sprache, in vielen Tausend Exemplaren besorge, damit etwa auf solche Weise in wenigen Jahren Eure Gemeinden und Eure übrigen Untertanen, geliebter Bruder, welche sich des Ruhmes Christi und ihrer Seligkeit befleißigen vornehmlich beraten und versorgt werden könnten«*.⁷³²

In Russland betrachtete man um die Mitte des 16. Jahrhunderts die Reformation noch als eine auswärtige Angelegenheit. Der Mönch Zinovij Otenskij schrieb 1566, dass durch Martin Luther ganz Livland und zahlreiche westliche Länder vom Glauben abgefallen seien. Von einer Ausbreitung des Protestantismus im Moskauer Reich wusste er jedoch nichts, obwohl die Auswirkungen der Reformation auch im Moskauer Reich

⁷²⁸ *»Ja, der Protestantismus kam nach Litauen sogar von einer Seite, woher man ihn am allerwenigsten hätte erwarten sollen, nämlich aus Rußland«*. Zit. aus Donnert, Begegnung, 185; vgl. auch Donnert, Russland, 258 u. 260; Harder, Geschichte, 149 f.

⁷²⁹ Zit. aus Döpmann, Verhältnis, 327.

⁷³⁰ Donnert, Begegnung, 185 f.; Donnert, Russland, 260; vgl. auch Harder, Geschichte, 149 f.; Döpmann, Verhältnis, 327.

⁷³¹ Donnert, Begegnung, 186; Donnert, Russland, 260 f.

⁷³² Zit. aus Donnert, Begegnung, 186; vgl. auch Donnert, Russland, 261.

vage spürbar waren.⁷³³ Dort wurden die Lutheraner jedoch oft mit anderen innerrussischen Ketzerbewegungen, wie den Judaisierenden, oder den Gruppierungen um Matvej Baškin und Feodosij Kosoj gleichgesetzt, welche theologische Ansichten mit sozialen Forderungen verbanden.⁷³⁴ Im Jahr 1560 erschien im Moskauer Reich eine Streitschrift des Parfenij Urodivyj gegen die lutherische Lehre.⁷³⁵ In diesem *Sendschreiben an einen Unbekannten gegen die Lutherer*, setzte er die Lutheraner mit Anhängern des Baškin und Kosoj gleich.⁷³⁶ Die Schrift stellte ein Antwortschreiben auf ein Schreiben eines Lutheraners dar, welcher ein Glaubensgespräch mit Urodivyj suchte. Dieser lehnte jedoch ab, da das Motiv seines Gegenspielers für ein solches Gespräch nicht die *Wahrheitsliebe*, sondern die Neugier sei. Dennoch wurde dieser Streitschriftwechsel von den lutherischen Glaubensgenossen in Polen-Litauen mit Aufmerksamkeit verfolgt und in manchen Werken zitiert. Dies verdeutlicht eine sehr frühe Auseinandersetzung zwischen der russischen Kirche und der lutherischen Glaubenslehre.⁷³⁷ In einem Schreiben von 1567 äußerte sich der Metropolit Filipp folgenderweise: *»Um unserer Sünden willen haben der gottlose Krimzar Devlet-Girej mit seinem ganzen Mamelucken- und Lateinertum, der litauische König Sigismund August und die garstigen Deutschen vielen verschiedenen Ketzereien, namentlich der Verführung Luthers, sich hingeeben, die heiligen Kirchen zerstört, die ehrwürdigen Bilder gelästert, und auch für die Zukunft ratschlagen sie wider unsere rechtgläubige christliche Lehre griechischen Gesetzes. Als aber unser von Gott gekrönter Zar und Herr davon gehört, ist er um der heiligen Kirchen und ehrwürdigen Bilder willen sehr bekümmert und betrübt worden und, nachdem er Gott zum Helfer sich genommen, mit seinem ganzen Heere gegen die Feinde ausgerückt«.*⁷³⁸ Der Metropolit spielte in seinem Schreiben auf die 1566 von Ivan IV. abgehaltene Beratung durch den *zemskij sobor* an, ob der Livländische Krieg fortgesetzt werden solle oder nicht. Die teilnehmenden

⁷³³ Donnert, Begegnung, 187; Donnert, Russland 261 f.

⁷³⁴ Matvej Baškin und Feodosij Kosoj forderten die Befreiung der *Cholopen* und predigten die Vorzüge einer freien Bauernarbeit. Baškin leugnete die Gottheit Christi, erklärte die Beschlüsse der ökumenischen Konzile zu Irrlehren und lehnte die Sakramente, sowie den Heiligenkult ab. Vgl. dazu Donnert, Russland, 242 u. 262.

⁷³⁵ Eine umfassende Studie zu dieser Schrift stellt folgender Artikel dar: Mainka, Auseinandersetzung, 131-160.

⁷³⁶ Tatsächlich trat diese ebenfalls humanistisch geprägte russische Reformationsbewegung in etwa zur gleichen Zeit auf, als sich auch die Reformation in Westeuropa ausbreitete. So wurde um 1551 der Stoglavsobor abgehalten, der ähnliche Fragen behandelte wie das um die gleiche Zeit tagende Tridentiner Konzil der römischen Kirche. In einem Schreiben aus dem Jahr 1561 versuchte Papst Pius IV. sogar Ivan IV. für Unionsverhandlungen nach Trient zu bewegen. Drei Jahre später übermittelte er ihm die Beschlüsse des Tridentinums. Vgl. dazu Donnert, Russland, 247 u. 262.

⁷³⁷ Donnert, Begegnung, 187-189; vgl. auch Donnert, Russland, 262 f.; Harder, Geschichte, 149.

⁷³⁸ Zit. aus Donnert, Begegnung, 189; vgl. auch Donnert, Russland, 262.

Bojaren und geistlichen Würdenträger sprachen sich für die Fortsetzung des Krieges aus.⁷³⁹

9.2 Ivan IV. über die Lutheraner

Im Zusammenhang mit dem *zemskij sobor* 1566 zur Livland-Frage ergaben sich auch Gespräche Ivan IV. mit dem Pastor für die in Litauen ansässigen Böhmisches Brüder, Jan Rokyta. Diese Gespräche wurden in zeitgenössischen Werken von Lutheraner festgehalten und verdeutlichten das enorme geistliche Wissen des Zaren. Ivan IV. war von der Vorstellung eines Zusammenwirkens geistlicher und weltlicher Gewalt geprägt, im Sinne der Theorie des *Dritten Roms*, geprägt und von der Rechtgläubigkeit der orthodoxen Lehre überzeugt.⁷⁴⁰ Oderborn gab in seiner Biographie über Ivan IV. dessen negative Äußerungen bei seinem Disput mit Rokyta gegenüber dem Protestantismus wieder: »*Ihr rühmet euch (saget der Grossfürste) ewers Euvangelischen Glaubens/ seit aber vntereinander so vneins vnd zertrennet/ das jhr fortmehr schier gantz Europam mit ewer newen Lehre vntergeäschert habt/ welchs ich doch schier nicht gleubte/ wenn mirs nicht täglich mit verwunderunge glaubwürdig fürkeme. So sein auch ewer Sect Lehren/ darunter der alten Ketzir Irrthumb verborgen/ auff vielen Concilijs/ von Gelehrten und Gottfürchtigen Leuten/ verdampt vnd gestrafft. Was macht jhr denn viel wesens/ das jr vngewisse/ verdampte Ketzereyen verthedit? Vnd das jhr dem Glauben alleine die Gerechtigkeit zuschreibet/ so doch der HERR kommen wird / zu richten die Lebendigen vnd die Todten/ Vnd wird einem jeglichen seinen Lohn geben/ nach dem er gewircket hat. So nu der Glaube alleine die ewige Seligkeit bringet/ was bedarff es des Gerichts? Warum wird vns so offft im Newen Testament die Widrigkeit der guten Werck gerühmet*«. ⁷⁴¹ Ivan IV. setzte fort, dass Luther nur eine Spaltung und Uneinigkeit zwischen dem Volk erreichen wollte und Luther und seine Priester nicht im Ehestand lebten, sondern in *schendlicher Wollust*.⁷⁴² Von Rokytas Argumenten zeigte sich Ivan IV. wenig beeindruckt und verweigerte ihm weitere intensivere Glaubensdispute. In einer Antwortschrift gegen die Vorträge des Pastors schrieb er: »*Was ich Dir schon früher gesagt habe, wiederhole ich, dass ich mich mit Dir in keinerlei nähere Besprechung einlassen will; denn Deine Absicht ist nicht, uns beizupflichten, sondern*

⁷³⁹ Donnert, Begegnung, 190; Kahle, Luthertum, 894 f.

⁷⁴⁰ Donnert, Begegnung, 190; Donnert, Russland, 264 f.; Kahle, Vorahnung, 317; Kahle, Luthertum, 895; Wagner, Reformation, 32-34.

⁷⁴¹ Zit. aus Donnert, Begegnung, 190 f.; Donnert, Russland, 265; vgl. auch Harder, Geschichte, 148 f.

⁷⁴² Donnert Begegnung, 191; Donnert, Russland, 265 f.

uns auszuforschen. Ich muß handeln nach den Worten Christi: ‚Ihr sollt das Heiligtum nicht den Hunden geben und Eure Perlen sollt Ihr nicht vor die Säue werfen, auf dass sie dieselbigen nicht zertreten mit ihren Füßen‘. Es ziemt sich nicht, vor Leuten Deines Gelichters köstliche Worte zu verschwenden. Auch sagt der Apostel: ‚Einen ketzerischen Menschen meide, wenn er einmal und abermal ermahnet ist, und wisset, dass ein solcher verkehrt ist und sündigt, als der sich selbst verurteilt hat‘. Außerdem gestatten es meine vielen Regierungsgeschäfte nicht, Dir aus der Heiligen Schrift die Wahrheit klar zumachen. Das könnte leicht bis in den Sommer hinein dauern. Dennoch will ich einiges zur Antwort geben, damit Du nicht meinst, ich hätte nicht verstanden, welches tödliche Gift Du ausspritzt, oder wäre geistlicher Dinge unkundig, dass ich Euer Zeug gar nicht zurückzuweisen verstehe, oder hätte mich gar zur listigen Finsternis verleiten lassen oder auch nur mit Wohlgefallen Deine Lehren angehört«. ⁷⁴³

Ivan IV. stellte eine Allegorie zwischen den Lutheranern und den Schweinen her, welche die Perlen bzw. die Wahrheit der christlichen Lehre nicht erkannten. Um seine Ansicht darüber zu untermauern ließ er das Antwortschreiben in kostbaren Goldbrokat binden und mit zahlreichen Perlen verzieren. ⁷⁴⁴ Sein Schreiben enthielt vierzehn Kapitel, in welchen er sich energisch gegen das Luthertum wandte. Über Luther selbst schrieb er, er sei ein *grimmiger, gräulicher Mensch* gewesen und seine Anhänger seien »Kinder der Finsternis, Satansdiener, falsche Propheten, Diebe und Mietlinge«. ⁷⁴⁵ Abschließend bemerkte Ivan IV.: »Nichtdestoweniger bist Du mir ein Ketzer, weil Deine ganze Lehre eine verkehrte ist und der christlichen und kirchlichen Unterweisung völlig widerspricht. Jedoch bist Du nicht nur ein Ketzer, sondern auch ein Diener des Antichristen, vom Teufel aufgestachelt. Nicht allein aber Du bist ein Lutheraner, es gibt auch noch andere, die schlimmer sind als Du. So verbieten wir Dir denn, diese Deine Lehre in unserem Reiche kund zu tun. Jesum Christum aber unsern Herrn bitten wir dringend, dass er unseren russischen Stamm also bewahre, dass er nicht von der Finsternis Eures Unglaubens umhüllt werde«. ⁷⁴⁶ Der Zar entpuppte sich als echter Kenner in religiösen Belangen und wusste die orthodoxe Lehre zu verteidigen. Er sprach viele Kontroverspunkte in seiner Streitschrift an, konnte jedoch aus zeitlichen Gründen nicht auf alle eingehen, weshalb er in seiner Schrift an Rokyta zum Großteil das Sendeschreiben Urodivyjs wiederholte. Dennoch stellte dieser Disput für die

⁷⁴³ Zit. aus Donnert, Begegnung, 191 f.; vgl. auch Donnert, Russland, 266 f.; Kahle, Vorahnung, 317.

⁷⁴⁴ Benz, Russische Kirche, 23 f.

⁷⁴⁵ Zit. aus Donnert, Begegnung, 192; vgl. auch Donnert, Russland, 267.

⁷⁴⁶ Zit. aus Donnert, Begegnung, 192; vgl. auch Donnert, Russland, 267; Kahle, Luthertum, 895; Benz, Kirche, 24.

westlichen Länder eine bedeutende Quelle über die Einstellung der russischen Orthodoxen zur protestantischen Lehre dar.⁷⁴⁷ Selbst Fürst Andrej Kurbskij verteidigte in seinem polnischen Exil die orthodoxe Kirche und sprach sich vehement gegen die protestantischen Lehren aus. »Wie die Wahrheit überall sich selbst treu bleibt, so gebiert die Lüge Verschiedenheit der Meinungen, Uneinigkeit und Spaltungen – und solcher Art ist Luthers Reformation«.⁷⁴⁸ Obwohl er sich bereits vor seiner Auseinandersetzung mit Ivan IV. gegen das Luthertum äußerte, verschärfte sich seine Kritik am Protestantismus durch die Bedrohung der in Litauen ansässigen orthodoxen Bevölkerung seitens der Protestanten. Selbst im Briefwechsel mit Ivan IV. wurde die neue Glaubenslehre thematisiert, wobei der Zar die Kriegshandlungen gegenüber seinem ehemaligen Oberbefehlshaber folgendermaßen legitimierte: »Solltest du von uns sagen, wir führten gegen Christen Krieg, nämlich gegen Deutsche und Litauer, so ist dem nicht so (...). Jetzt wissen wir, dass es in diesen Ländern keine Christen gibt außer sehr wenigen Dienern der Kirche und verborgenen Knechten des Herrn«.⁷⁴⁹ Im Gegensatz zu Zar Ivan IV. lehnte Fürst Kurbskij die physische Ausrottung der Ketzer ab. Er ließ die Lehren der Kirchenväter ins Russische übersetzen und versuchte durch eine Verbreitung dieser Schriften ketzerische und protestantische Lehren einzudämmen.⁷⁵⁰

Trotz gewisser Übereinstimmungen des orthodoxen Glaubens mit dem Protestantismus kam es im 16. Jahrhundert zu keiner ernsthaften Annäherung zwischen den Glaubensrichtungen. Vielmehr benutzte der Zar die Illusion einer gemeinsamen religiösen Grundanschauung und eine sich daraus eventuell ergebende Union mit Katholiken oder Protestanten für machtpolitische Zwecke.⁷⁵¹ Ausschlaggebend für seine Haltung zur Konfessionsfrage war die politische und militärische Situation, in der sich das Moskauer Reich befand. In einem Brief an König Johann III. von Schweden wandte er sich gegen den Protestantismus, da sich in jener Zeit Anhänger russische Sektenbewegungen mit Protestanten aus Litauen solidarisierten. Kurze Zeit später stimmte der Zar jedoch einer Vermählung seiner Nichte mit dem »gottlosen« dänischen

⁷⁴⁷ Donnert, Begegnung, 192 f.; Donnert, Russland, 268; vgl. auch Harder, Geschichte, 148 f.; Martin Winkler (Hg.), Slavische Geisteswelt. Russland, Darmstadt/Genf 1955, 81 f.; Kahle, Luthertum, 895.

⁷⁴⁸ Zit. aus Donnert, Begegnung, 193; vgl. auch Donnert, Russland, 268; und in einem Brief an Kadian Čaplij schrieb er: »ich möge dir schreiben und angeben über Luther, warum ich ihn einen Pseudopropheten genannt habe: (...) dass er nicht nur alle von Alters her Gott wohlgefälligen Heiligen verachtet hat, sondern auch aus den alten Büchern viele und aus den apostolischen Schriften einige nicht annimmt. (...) denn wir haben uns gehütet, nach dem Wort des Herrn, das Heilige den Hunden vorzuwerfen (...)«. Zit. aus Thon, Quellenbuch, 455.

⁷⁴⁹ Zit. aus Donnert, Begegnung, 194; vgl. auch Winkler, Geisteswelt, 84; Tschizewskij, Russland, 114 f.

⁷⁵⁰ Donnert, Begegnung, 194; vgl. auch Donnert, Russland, 260 u. 269.

⁷⁵¹ Donnert, Begegnung, 194 f.; Donnert, Ordensritterstaat, 128 f.; Donnert, Russland, 269 f.

Prinzen Herzog Magnus von Holstein nach gemischtem Ritus zu. Bei der Hochzeit zeigte sich Ivan der lutherischen Konfession gegenüber toleranter. »*Deßgleichen hörte er [der Zar] fleissig Christianum Bockhorn/ Hertzog Magnus zu Hollstein Prediger/ den ermit einem herrlichen Kleid vnd etlichen güldenen Ketten verehret/ Vnd bekannte frey, das D. Luthers Lehre/ der Wahrheit sehr gemeß/ vnd das solche Lehre wol zu leiden were/ Wenn er allein mit seiner hefftigen beredsamkeit/ damit er alleine den Bapst angegriffen/ die alte Kirchenordnung vnd Ceremonien nicht vmbgekeret und verendert vnd seinen Verstandt der heiligen Schrifft/ mit abfall von der Kirchen/vnd ablegung der Kappen/ Vnd mit dem / was er eine außgelauffene Nonne gefreyet/ nicht beschmutzt vnd beflecket hette*«. ⁷⁵²

Diese nachsichtigere Äußerung gegenüber dem Protestantismus beruhte auf Ivans IV. Hoffnung, eine Verbesserung der russischen Kriegssposition in Livland zu erreichen. Trotzdem blieb er grundsätzlich bei seiner ablehnenden Haltung gegenüber dem Protestantismus. Er verweigerte sogar Magnus von Holstein und seinem protestantischen Gefolge den Zutritt zur orthodoxen Kirche, sodass in der Vorhalle der Kirche eine Vermählung durch den lutherischen Pastor stattfand, und anschließend eine pompöse Zeremonie mit der orthodoxen Braut in der Kirche. ⁷⁵³ Ivan IV. zeigte sich in einer weiteren Situation gegenüber dem Protestantismus sehr diplomatisch. Als Gruppierungen unter dem polnischen und litauischen Hochadel ihn oder seinen Sohn Fedor auf den polnischen Königsthron bringen wollten und er 1572 eine Mitteilung diesbezüglich erhielt, sagte er zum entsandten polnischen Abgeordneten: »*Es gibt in Eurem Lande Anhänger der Lehre Luthers, welche die Heiligenbilder vernichten; sie sind es, die mich nicht zum Herrn haben wollen. Doch will ich von ihnen nicht weiter reden; denn die heilige Schrift ist uns nicht gegeben, um zu streiten und zu zürnen, sondern um still und demütig zu sein*«. ⁷⁵⁴

Die fehlgeschlagenen Versuche, den Zar zum Protestantismus zu bekehren erschwerten zu Beginn die Gründung evangelischer Ausländergemeinden im Moskauer Reich. Sobald sich die russische Regierung davon überzeugt hatte, dass die Protestanten keine Mission unter den orthodoxen Christen vornahmen, wurde sie duldsamer. Zudem erkannte der Zar damals, dass die livländischen Kriegsgefangenen, sowie die hauptsächlich englischen und deutschen Bergleute, Ingenieure, Techniker, Ärzte,

⁷⁵² Zit. aus Donnert, Begegnung, 196; vgl. auch Donnert, Russland, 269 f.

⁷⁵³ Donnert, Begegnung, 196; Donnert, Russland, 270 f.

⁷⁵⁴ Zit. aus Donnert, Begegnung, 196; Donnert, Russland, 271; vgl. auch Donnert, Ordensritterstaat, 129-131.

Apotheker, Gelehrte und Vertreter anderer Berufsgruppen, für seinen Staat überaus nützlich waren. Als ihm Antonio Possevino 1582 einen Besuch abstattete, um den Zaren gegen die Protestanten aufzuhetzen und nur den Katholiken Aufenthalt im Moskauer Reich zu gewähren, entgegnete ihm Ivan IV. *»In unserem Reiche leben viele Andersgläubige, und wir belassen sie bei ihrer Überzeugung. Nur dürfen sie dieselbe unter unserm Volke nicht verbreiten«.*⁷⁵⁵ Diese religiöse Toleranz fand sich auch in vielen Schilderungen des deutschen Russlandschrifttums des 16. Jahrhunderts wieder. So schrieb Heinrich von Stadten über sein Leben im Moskauer Reich *»Ein ausländer ist seines glaubens frei, er sei wer er wolle, alleine dass er seine reussische knechte und mägde nicht zwingt, auf die quatuor tempora fleisch zu essen, desgleichen alle mitwochen und freitage«.*⁷⁵⁶ Ähnliche Äußerungen fanden sich auch bei dem Deutschen Magnus Pauli, der begeistert davon berichtete, dass der Zar 1575 den Protestanten eine Kirche zugestanden hatte.⁷⁵⁷ Bereits 1575 bildete sich in Moskau die erste protestantische Gemeinde. Da die Verbreitung des evangelischen Glaubens unter der orthodoxen Bevölkerung jedoch untersagt war und die evangelischen Gemeinden aus einer verschwindenden Minderheit ausländischer Einwanderer und Händler bestand, wurde der Protestantismus zu keinem elementaren Phänomen der russischen Geschichte. Vielmehr konvertierten etliche Protestanten im 16., 17., und 18. Jahrhundert zum orthodoxen Glauben, da sie somit eine Art russische Nationalität und die damit verbundene persönliche Freiheit erlangten.⁷⁵⁸

⁷⁵⁵ Zit. aus Donnert, *Begegnung*, 198; vgl. auch Donnert, *Russland*, 271 f.; weiters die Angaben über die Verhandlungen mit Ivan IV. aus dem Reisebericht des Possevinos: A. M. Ammann SJ., *Ein russischer Reisebericht aus dem Jahre 1581*, in: *Ostkirchliche Studien*, 10. Bd., Heft 1, Würzburg 1961, 283-300; Döpmann, *Verhältnis*, 327; Kahle, *Luthertum*, 895.

⁷⁵⁶ Zit. aus Donnert, *Begegnung*, 199; vgl. auch Donnert, *Russland*, 273.

⁷⁵⁷ Donnert, *Begegnung*, 199; Donnert, *Russland*, 273 f.

⁷⁵⁸ Donnert, *Begegnung*, 199 f.; Donnert, *Russland*, 274; Döpmann, *Verhältnis*, 327.

Zusammenfassung und Schlussbemerkungen

Seit dem Schisma von 1054 verschwand die Kenntnis über die Orthodoxe Kirche mehr und mehr aus der Vorstellungswelt des Abendlandes. Obwohl immer wieder Versuche einer Union (Lyon 1274, Ferrara-Florenz 1439) unternommen wurden, konnte zwischen Rom und Byzanz keine Einigung erzielt werden. Als 1453 Konstantinopel von den Osmanen eingenommen wurde, entwickelte sich im Westen die Vorstellung, dies sei die Strafe Gottes für die Abwendung von Rom. Folglich war die Orthodoxe Kirche für das Abendland nicht mehr von Interesse; da die Osmanenherrschaft zudem die Ost-West-Beziehungen stark beeinträchtigte, verfügte man zur Zeit der Reformation im lateinischen Westen nur noch über geringe Kenntnisse von der Orthodoxen Kirche. Das von Rom vermittelte Bild einer schismatisch, ja häretischen Ostkirche sollte sich jedoch im 16. Jahrhundert verändern. Ausschlaggebend dafür war die Auseinandersetzung des Reformators Martin Luther mit den Lehren und Praktiken der Römischen Kirche. So kam es, dass Luther in seiner Polemik gegen den Primatsanspruch des Papstes die Orthodoxe Kirche als Argumentation und sogar als Legitimation seiner Ansichten heranzog. Er veränderte das Bild von der Orthodoxen Kirche im christlichen Abendland dahingehend, dass er sie als authentische Bewahrerin der apostolischen Lehre darstellte, die, im Gegensatz zu Rom, keine Neuerungen in Lehre und Praxis eingeführt habe. So berief er sich überall dort auf die Orthodoxe Lehrpraxis, wo er Anknüpfungspunkte zu seinen Forderungen erkannte: Einerseits Verurteilung des Ablasshandels und der damit verbundenen Lehre über das Fegefeuer, der Privatmessen, sowie einzelner Liturgieelemente; andererseits Forderung nach Einführung des Laienkelchs, der Priesterehe, sowie der Volkssprachen als Liturgiesprachen.

Da Luther am Anfang seiner Auseinandersetzung mit der orthodoxen Kirche jedoch noch keine rechte Vorstellung von ihr hatte, konnte er nach eingehenden Studien seine geäußerten Ansichten nicht mehr ganz aufrecht erhalten. Er erkannte nun auch immer mehr jene Kräfte,⁷⁵⁹ die auf einen inneren Verfall hinarbeiteten. Für Luther, der in seiner Religionsauffassung vom theologischen und philosophischen Wissen des Abendlandes beeinflusst war, bedeutete die Auseinandersetzung mit der Ostkirche eine Begegnung mit einer anderen theologischen Identität und Kultur. Seinem Glauben einer *sola scriptura* stand der orthodoxe Anspruch der *Gesamtheit* von Schrift und Tradition gegenüber, was für Luther eine völlig fremde theologische Herangehensweise darstellte,

⁷⁵⁹ Wie dem Machtstreben der Patriarchen und dem Festhalten an von der Heiligen Schrift abweichenden, konziliaren Beschlüsse.

die er in ihrem Grundwesen nicht erfassen konnte. So zitierte er zwar die patristischen Kirchenväter, deren Theologie und homiletische sowie apologetische Schriften, um die Rückbesinnung seiner Lehren auf die alte Kirche nachzuweisen, kritisierte sie jedoch dort, wo keine Übereinstimmung mit der Schrift gegeben war. Obwohl Luther meistens von der griechischen Kirche sprach, verstand er selbst im Sinne der Ökumene aber die gesamte orthodoxe Christenheit („*Moscobiten, weysse Reussen*“ usw.). Seine Gesamtbeurteilung der Ostkirche fiel insgesamt positiver aus als die Bewertung der Römischen, weshalb sich auch seine Mitstreiter und Nachfolger bemühten, die Ostkirche weiter kennen zu lernen und besser zu verstehen. Doch muss Luther als auslösender Faktor für die Wiederbeschäftigung mit der Ostkirche gesehen werden.

Natürlich erhielt Luthers Interesse für die Ostkirche schon deshalb eine besondere Gewichtung, weil das Abendland in dieser Zeit vom humanistischen Geist geprägt war und das „Griechische“ in Sprache und Kultur neu entdeckte und bewertete. Zahlreiche Humanisten und Reformatoren waren gegenüber der griechischen Kirche somit von vornherein positiv eingestellt, so vor allem sein enger Mitstreiter Philipp Melanchthon. Dieser setzte sich nicht nur in literarisch-akademischer Weise mit der griechischen Kirche auseinander, sondern stand auch in persönlichen Kontakt zu orthodoxen Christen. Die wohl wichtigsten Begegnungen stellten hier die Besuche von Jakobus Heraklides Despota und dem Diakon Demetrios Mysos dar, die Melanchthon für reformatorische Anliegen gewinnen konnte. Despota erlangte 1561 sogar für knapp drei Jahre die Herrschaft über die Moldau. Als er versuchte, die Reformation durchzusetzen, stieß er aber auf Widerstand der orthodoxen Bevölkerung, von welcher die Reformation als Moment der Zerstörung (Raub des Kirchenguts, Zerstörung von Reliquien usw.) wahrgenommen wurde. Dem Diakon Demetrios übergab Melanchthon für den Patriarchen sogar eine griechische Version der *Confessio Augustana*, die den Patriarchen vermutlich nie erreichte. Diese von Melanchthon überarbeitete griechische Version der CA erlangte später ökumenische Bedeutung, als die Tübinger Theologen Jakob Andreae und Martin Crusius mit dem Patriarchen Jeremias II. brieflich in Kontakt traten. Dies war jedoch nur möglich, da der 1573 eingesetzte kaiserliche Gesandte in Konstantinopel, David Ungnad, ein Protestant war und sein Gesandtschaftsprediger Stephan Gerlach zwischen dem Patriarchen und den Tübingern vermittelte. Diese Aufgabe eines protestantischen Interessensvertreters vor Ort setzte nach Gerlach Salomon Schweigger fort. So ergaben sich von 1574-1581 die ersten ökumenischen Gespräche zwischen der evangelisch-lutherischen und der griechisch-orthodoxen

Kirche, die jedoch aus Mangel an theologischem Verständnis füreinander keine Einigung erzielen konnten.

Schon zuvor hatte es Versuche gegeben, mehr Informationen über die orthodoxe Kirche zubekommen: So beauftragte der Erzherzog und spätere Kaiser Ferdinand I. den Diplomaten Sigmund von Herberstein bei seiner zweiten Reise ins Moskauer Reich 1526/27, auch genaue Erkundigungen über die Ostkirche einzuholen, da das von Johannes Fabri veröffentlichte Werk über die russisch-orthodoxe Kirche deren Zustand als sehr vorteilhaft präsentierte. Herbersteins Bestrebungen nach verlässlichen Informationen, sowie seine kritischen Beobachtungen und Analysen erlaubten einen informativen Einblick in das russisch-orthodoxe Kirchenleben. Doch da dieses Werk erst 1549 gedruckt wurde, waren diese Informationen Luther selbst nicht mehr zugänglich.

Bei der Wiederentdeckung der griechischen Kirche waren es Primus Truber und David Chytraeus, welche die Grundfeste für die späteren Forschungen legten. Truber erhielt durch seine Zusammenarbeit mit griechisch-orthodoxen Theologen an einer Übersetzung des Neuen Testaments für die Südslawen auch nähere Informationen über das Leben und die Lehre der Ostkirche, sowie das Leben orthodoxer Christen unter den Osmanen. In seiner 1562 erschienenen Vorrede zu diesem Werk, welche die mitteleuropäische Öffentlichkeit diesbezüglich informieren sollte, ist bereits ein fundiertes Wissen um die Orthodoxe Kirche ersichtlich. Mit Chytraeus, der 1569 eine Rede über die Lage der christlichen Kirchen in Griechenland, Kleinasien und Afrika hielt und diese jährlich in erweiterter Auflage drucken ließ, erlangten diese anfänglichen Auseinandersetzungen einen methodischen Höhepunkt. Die Quellen von Chytraeus bildeten nicht nur Augenzeugenberichte, orthodoxe Theologen und Studien kirchlicher Schriften, sondern auch Briefe und Dokumente zur Lehre und zum Ethos der orthodoxen Kirche. Diese im Anhang angeführten Dokumente waren beispielsweise das 1456 von Gennadios Scholarios verfasste „Glaubensbekenntnis“ für den Sultan Mehmed II., sowie Briefe und Dokumente aus dem Tübinger Briefverkehr mit Jeremias II.

Mit dem Aufstieg Moskaus zur Großmacht in Nordosteuropa entwickelte sich auch kirchenpolitisch der Anspruch, Mittelpunkt des wahren Glaubens zu sein. Die Theorie eines *Dritten Roms* manifestierte sich im 16. Jahrhundert politisch dahingehend, dass sich der Großfürst nun als Zar – als ein Pantokrator in der Tradition der byzantinischen Kaiser – bezeichnete. Er war der Herrscher der einzigen orthodoxen Großmacht und

verteidigte die Orthodoxie gegen innere und äußere Reformbestrebungen. Als nun in Livland die Reformatoren auch orthodoxe Kirchen stürmten und Ikonen zerstörten, übte der Zar heftige Kritik am Luthertum. Im orthodoxen Volksglauben sah man in Ikonen eine Einheit zwischen dem Abbild und dem Urbild – ja man betrachtete diese als die abgebildete Person selbst. Eine religiöse Strömung die Bilderstürme hervorrief, musste daher als häretisch wahrgenommen werden. Es entstanden zahlreiche Schriften, die sich gegen Luther und seine Lehren wandten, dennoch wurde die Reformation als eine auswärtige Angelegenheit betrachtet, welche das Moskauer Reich nicht tangiere. Man setzte Luther mit Reformatorischen Strömungen wie den Judaisierenden, oder den Strigolniki⁷⁶⁰ gleich. Die Versuche, Zar Ivan IV. zum Protestantismus zu bekehren, erschwerten anfangs die Gründung evangelischer Gemeinden im Moskauer Reich. Erst als man sich davon überzeugt hatte, dass keine Missionsversuche unter den Orthodoxen mehr unternommen wurden, wurde die Moskauer Regierung duldsamer. Zar Ivan IV. beschäftigte selbst viele ausländische Fachkräfte und zog dabei die Protestanten den Katholiken vor. So kam es, dass die Protestanten im Moskauer Reich bereits Mitte des 16. Jahrhunderts eine eigene Kirche besaßen, die Katholiken jedoch erst Mitte des 17. Jahrhunderts. Dennoch erlangte der Protestantismus keine Bedeutung im Moskauer Reich, da nur eine verschwindend geringe Minderheit von Ausländern und Händlern evangelisch war und ihnen Missionstätigkeiten prinzipiell untersagt waren.

Auch heute noch besteht ein intensiver theologischer Dialog zwischen der evangelischen und der orthodoxen Kirche. Diese ökumenisch-freundschaftlichen Beziehungen gehen auf die Bemühungen Luthers und Melanchthons zurück. So fand zuletzt im Dezember 2009 ein mehrtägiges Symposium statt, welches den 50-jährigen Dialog mit der russisch-orthodoxen Kirche feierte. Ganz bewusst wählte man als Tagungsort die Martin-Luther-Universität in Wittenberg, wo Luther und Melanchthon selbst wirkten.⁷⁶¹

⁷⁶⁰ Strigolniki waren die Nachfahren der ersten russischen häretischen Sekte von der Mitte des 14. Jhdts. bis in die erste Hälfte des 15. Jhdts. Ihr Tätigkeitsbereich lag anfangs in Pskov und verlagerte sich später nach Nowgorod und Tver. Vgl. David M. Goldfrank, *Burn, Baby, Burn: Popular Culture and Heresy in Late Medieval Russia*, in: *The Journal of Popular Culture* 31, Nr. 4, Hoboken 1998, 17–32.

⁷⁶¹ Vgl. <http://idw-online.de/pages/de/news345644>

Bibliographie:

Gedruckte Quellen:

- A. M. **Ammann SJ.**, Ein russischer Reisebericht aus dem Jahre 1581, in: Ostkirchliche Studien, Bd. 10, Heft 1, Würzburg 1961, 156-195 u. 283-300.
- Jakob **Andreae**, „Ein Christliche Leichpredig bey der Begrebnuß des Wolgebornen Herren/ Herrn Hansen Ungnaden/ Freyherrn zu Sonneck/ Rö. Kay. Ma. Rat/ auf den Sonntag Trinitatis Anno 1565 gehalten.“, Tübingen 1565.
- Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung**, 11 Bde., Bd. 2: Spätmittelalter 1250-1495, Stuttgart 2000.
- Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung**, 11 Bde., Bd. 3: Reformationszeit 1495-1555, Stuttgart 2001.
- Basil **Dmytryshyn**, Medieval Russia. A source Book 850-1700, Hinsdale ³1991.
- Sigmund von **Herberstein**, Das alte Russland. In Anlehnung an die älteste deutsche Ausgabe aus dem Lateinischen übertragen von Wolfram von den Steinen, Zürich 1984.
- Martin **Luther**, An den christlichen Adel deutscher Nation. Von der Freiheit eines Christenmenschen. Sendbrief vom Dolmetschen, mit einer kurzen Biographie und einem Nachwort hgg. von Ernst Kähler, Stuttgart 1962.
- Martin **Luther**, Von den Conciliis und Kirchen, Wittenberg 1539, in: Dr. Martin Luthers sämtliche Werke, Bd. 24, 2. Abteilung, Reformationshistorische und polemische deutsche Schriften, nach den ältesten Ausgaben kritisch bearbeitet von Johann Konrad Irmischer, Bd. 1, Erlangen 1830, 219-388.
- Martin **Luther**, Tischreden, hgg. von Kurt Aland, Stuttgart 1981.
- Martin **Luther**, Tischreden, ausgewählt und eingeleitet von Karl Gerhard Steck, München 1959.
- Martin **Winkler** (Hg.), Slavische Geisteswelt. Russland, Darmstadt/Genf 1955.
- Helmar **Junghans** (Hg.), Die Reformation in Augenzeugenberichten, München 1973.
- Oskar **Sakrausky**, Primus Truber. Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk, in: Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte, Reihe 5, Bd. 1, Wien 1989.
- Salomon **Schweigger**, Ein neue Reyssbeschreibung auss Teutschland nach Constantinopel und Jerusalem, in: Frühe Reisen und Seefahrten in Originalberichten, Bd. 3, Graz 1964.
- Otto **Seitz** (Hg.), Der authentische Text der Leipziger Disputation (1519). Aus bisher unbenutzten Quellen, Berlin 1903.
- Nikolaus **Thon**, Quellenbuch zur Geschichte der Orthodoxen Kirche. Trier 1983.
- Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig**. 1520, in: Hermann Böhlau (Hg.), D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 6, Weimar 2003, 277.
- Wort und Mysterium**. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel, in: Dokumente der orthodoxen Kirchen zur ökumenischen Frage, Bd. 2, hgg. vom Außenamt der Evangelischen Kirche, Witten 1959.

Zeitschriften und Periodika:

- Hans-Dieter **Döpmann**, Das Verhältnis Luthers und der Lutheraner zu den orthodoxen Kirchen, in: Ernst-Heinz Amberg (Hg.), **Theologische Literaturzeitung**, Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft, Jg. 109, Heft 5, Leipzig 1984, 321-334.
- David M. **Goldfrank**, Burn, Baby, Burn: Popular Culture and Heresy in Late Medieval Russia, in: The Journal of Popular Culture 31, Nr. 4, Hoboken 1998.
- Martin **Hein**, Das Schicksal des Franz Magera, Ein Beitrag zum Verhältnis von Reformation und Türkenkriegen, in: Archiv für Reformationsgeschichte, Jg. 73, Berlin 1982, 308-313.
- Manfred **Hellmann**, Moskau und Byzanz, in: **Jahrbuch für Geschichte Osteuropas**, Bd. 17, Wiesbaden 1969, 321-344.
- Gunnar **Hering**, Orthodoxie und Protestantismus, in: Herbert Hunger (Hg.), Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik, 31/2, Wien 1981, 823-874.
- Gottfried **Holtz**, David Chyträus und die Wiederentdeckung der Ostkirche, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock, Jg. 2, Heft 2, Rostock 1952-1953, 93-101.
- Frank **Kämpfer**, Beobachtungen zu den Sendeschreiben Filofejs, in: **Jahrbuch für Geschichte Osteuropas**, Bd. 18, Wiesbaden 1970, 1-46.
- Johannes **Karmiris**, Luther und Melanchthon über die orthodoxe Kirche I, in: Peter Meinhold (Hg.), Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen und Geistesgeschichte Osteuropas, Bd. 6, Berlin 1966, 77-104.

- Johannes **Karmiris**, Luther und Melanchthon über die orthodoxe Kirche II, in: Peter Meinhold (Hg.), **Kyrios**. Vierteljahresschrift für Kirchen und Geistesgeschichte Osteuropas, Bd. 6, Berlin 1966, 150-173.
- Rudolf M. **Mainka**, Die erste Auseinandersetzung der russischen Theologie mit dem Protestantismus, in: Ostkirchliche Studien, Band 11, Würzburg 1962, 131-160.
- Viorel **Mehedintu**, Martin Luther und die Ostkirche, in: Ökumenische Rundschau, 32. Jg., Heft 3, Frankfurt/Main 1983, 291-309.
- Robert **Stupperich**, Evangelisches Konzil. Forderungen und Pläne lutherischer Theologen und Politiker im 16. und 17. Jahrhundert, in: **Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie**, Bd. 3, Heft 3, Berlin 1963, 296-314.
- Oskar **Wagner**, Luther – Osteuropa und die griechisch-orthodoxe Kirche, in: Peter Meinhold (Hg.), **Kyrios**. Vierteljahresschrift für Kirchen und Geistesgeschichte Osteuropas, Bd. 4, Heft 1, Berlin 1964, 69-90.
- Oskar **Wagner**, Reformation und Orthodoxie in Ostmitteleuropa im 16. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Ostforschung. Länder und Völker im östlichen Mitteleuropa, 35. Jg., Marburg 1986, 18-61.
- Christoph **Weismann**, „Der Winden, Crabaten und Türken Bekehrung“. Reformation und Buchdruck bei den Südslawen 1550-1595, in: Peter Hauptmann (Hg.), Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde, Bd. 29, Stuttgart 1986, 9-37.

Nachschlag- und Kartenwerke, Kataloge:

- Mathias **Bernath**/Felix **Schroeder** (Hg.), Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas, Bd. 3, L-P, München 1979.
- Meyers Konversationslexikon**, Bd. 13 [Phlegon - Rubinstein], Leipzig/Wien ⁴1885-1892.
- Eckhard **Reichert**, Nectarios, in: Traugott Bautz (Hg.), Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. VI, Herzberg 1993.
- Sammelkatalog Russland**, Moskau/Berlin 2004.
- Hans-Joachim **Torke**, Lexikon der Geschichte Russlands. Von den Anfängen bis zur Oktober-Revolution, München 1985.

Internet:

<http://idw-online.de/pages/de/news345644>

Literatur:

- Friedrich von **Adelung**, Kritisch-literarische Übersicht der Reisenden in Russland bis 1700, deren Berichte bekannt sind, Bd. 1, St. Petersburg/Leipzig 1846.
- Gudrun **Aker**, Narrenschiff. Literatur und Kultur in Deutschland an der Wende zur Neuzeit, Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 216, Stuttgart 1990, 15.
- Athanasios **Basdekis**, Die Orthodoxe Kirche. Eine Handreichung für nicht-orthodoxe und orthodoxe Christen und Kirchen, Frankfurt am Main ⁷2007.
- K. W. **Basilewitsch**/ S. W. **Bachruschin**/ A. M. **Pankratowa**/ A. W. **Focht**, Geschichte der UdSSR. Teil 1, Moskau 1947.
- Hans-Georg **Beck**, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich, in: Bernd Moeller (Hg.), Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, Bd. 1, Lieferung D1, Göttingen 1980.
- Daniel **Benga**, David Chytraeus (1530-1600) als Erforscher und Wiederentdecker der Ostkirchen. Seine Beziehungen zu orthodoxen Theologen, seine Erforschungen der Ostkirchen und seine ostkirchlichen Kenntnisse, theol. Diss. Uni. Nürnberg/Erlangen, Erlangen 2001.
- Ernst **Benz**, Geist und Leben der Ostkirche, Forum Slavicum 30, München ³1988.
- Ernst **Benz**, Die Bedeutung der griechischen Kirche für das Abendland, in: Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Nr. 5, Darmstadt 1959.
- Ernst **Benz**, Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung. Von der Reformation bis zur Gegenwart, München 1952.
- Ernst **Benz**, Die östliche Orthodoxie und das kirchliche Selbstbewusstsein der Reformation, in: Ernst Benz/L. A. Zander (Hg.), Evangelisches und orthodoxes Christentum in Begegnung und Auseinandersetzung, Hamburg 1952, 101-160.
- Ernst **Benz**, Die Russische Kirche und das Abendländische Christentum, München 1966.
- Ernst **Benz**, Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche, München ²1971.
- Peter **Blickle** (Hg.) Bauer, Reich und Reformation, Stuttgart 1982.

- Peter **Blickle**, Die Reformation im Reich, Stuttgart ³2000.
- Otto **Böss**, Russlandchronik, Salzburg ²1986.
- John **Boswell**, Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century, Chicago-London 1980
- Maria **Crăciun**, Protestantism and Orthodoxy in sixteenth-century Moldavia, in: Karin Maag (Hg.), The Reformation in Eastern and Central Europe, Aldershot 1997, 126-135.
- Veit-Jakobus **Dieterich**, Martin Luther. Sein Leben und seine Zeit, München 2008.
- Georg **Denzler**, Das Papsttum und der Amtszölibat. Von der Reformation bis in die Gegenwart, Bd. 2, Stuttgart 1976.
- Erich **Donnert**, Begegnung von Luthertum und russischer Orthodoxie im Moskauer Reich um die Mitte des 16. Jahrhunderts, in: Eckhard Hübner/Ekkehard Klug/Jan Kusber (Hg.), Zwischen Christianisierung und Europäisierung. Beiträge zur Geschichte Osteuropas in Mittelalter und früher Neuzeit, Festschrift für Peter Nitsche zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1998, 179-200.
- Erich **Donnert**, Der livländische Ordensritterstaat und Russland. Der Livländische Krieg und die baltische Frage in der europäischen Politik 1558-1583, Berlin 1963.
- Erich **Donnert**, Russland an der Schwelle der Neuzeit. Der Moskauer Staat im 16. Jahrhundert, Berlin 1972.
- Richard **van Dülmen**, Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation, München 1977.
- Richard **van Dülmen**, Gesellschaft der Frühen Neuzeit: Kulturelles Handeln und sozialer Prozess, Kulturstudien. Bibliothek der Kulturgeschichte 28, Wien/Köln/Weimar 1993.
- Xenja von **Ertzdorff**/Gerhard **Giesemann** (Hg.), Erkundung und Beschreibung der Welt. Zur Poetik der Reise- und Länderberichte, Amsterdam 2003.
- August **Franzen**, Kleine Kirchengeschichte, Freiburg/Basel/Wien ⁵2000.
- Karl Christian **Felmy**, Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung, Berlin/ New York 1984.
- Georg **Florowski**, Die orthodoxen Kirchen und die ökumenische Bewegung bis zum Jahre 1910, in: Ruth Rouse/ Stephan Charles Neill (Hg.), Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517-1948, Teil 1, Göttingen 1957, 231-296.
- Claudia **Fräss-Ehrfeld**, Geschichte Kärntens. Bd. 2: Die Ständische Gesellschaft, Klagenfurt 1994.
- Richard **Friedenthal**, Luther. Sein Leben und seine Zeit, München/Zürich ⁵1979.
- Herbert **Fürst**, Das Jahrhundert der Narren. Metaphern und Realität im Zeitalter der Reformation, phil. Dipl. Arb. Uni Wien, Wien 2003.
- Joseph **Gill**, Konstanz und Florenz, Mainz 1967.
- Johannes **Harder**, Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche, München 1961.
- Susanne **Hausammann**/Sergius **Heitz**, Christus in euch. Hoffnung auf Herrlichkeit. Glaubensbuch für erwachsene und heranwachsende Gläubige, Göttingen ³2002.
- Horst **Herrmann**, Martin Luther. Ketzer wider Willen, München 1983.
- Friedrich **Heyer**, David Chytraeus als Erforscher der Orthodoxie, in: Martin Batisweiler/Karl-Christian Felmy/Norbert Kotowski (Hg.), Der Ökumenische Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel und die Anfänge des Moskauer Patriarchates, Oikonomia [Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie] Bd. 27, Erlangen 1991, 141-145.
- Jörg K. **Hoensch**, Kaiser Sigismund. Herrscher an der Schwelle zur Neuzeit 1368-1437, München 1996.
- Jörg K. **Hoensch**, Geschichte Polens, Stuttgart 21990
- Tobias **Jachmann**, Die Auseinandersetzung Luthers mit Rom über die Kirche. Anhand der Schriften Martin Luthers: „Von den Conciliis und Kirchen“ (1539) und „Wider Hans Worst“ (1541), Nordstedt 2008.
- Robert **Jütte**, Obrigkeitliche Armenfürsorge in deutschen Reichsstädten der frühen Neuzeit. Städtisches Armenwesen in Frankfurt am Main und Köln, Köln/Wien 1984.
- Wilhelm **Kahle**, Begegnungen zwischen Luthertum und Orthodoxie im baltischen Raum, in: Karl Christian Felmy/ Georg Kretschmar/ Fairy von Lilienfeld/ Claus-Jürgen Roepke (Hg.), Tausend Jahre Christentum in Russland. Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus', Göttingen 1988, 891-901.
- Wilhelm **Kahle**, Die Begegnung des baltischen Protestantismus mit der russisch-orthodoxen Kirche, in: Ernst Benz (Hg.), Ökumenische Studien II, Leiden/ Köln 1959.
- Wilhelm **Kahle**, Vorahnung der Ökumene Jerusalem, Konstantinopel, Moskau, in: Oskar Thulin (Hg.), Reformation in Europa, Leipzig 1967, 309-318.
- Anastasios **Kallis** (Hg.), Liturgie. Die göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche, Deutsch – Griechisch – Kirchenslawisch, Mainz 1997.
- Andreas **Kappeler**, Die deutschen Flugschriften über die Moskowiter und Iwan den Schrecklichen im Rahmen der Russlandliteratur des 16. Jahrhunderts, in: Mechthild Keller (Hg.), Russen und Russland aus deutscher Sicht 9.-17. Jahrhundert, [West-Östliche Spiegelungen Reihe A, Bd. 1], München ²1988, 150-182.

- Rolf-Dieter **Kluge**, Primus Truber in Tübingen und Württemberg, Text des öffentlichen Vortrags, der anlässlich der feierlichen Eröffnung des Symposions „Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen – Primus Truber und seine Zeit“ am 3.11.1986 in Tübingen gehalten wurde, in: Ders. (Hg.), Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen. Primus Truber und seine Zeit. Intentionen, Verlauf und Folgen der Reformation in Württemberg und Innerösterreich, Sagners slavistische Sammlung 24, München 1995, 21-35.
- Alfred **Kohler**, Das Reich im Kampf um die Hegemonie in Europa 1521-1648, München 1990.
- Wolfgang **Landgraf**, Martin Luther, Biographie, Berlin ³1995.
- Walter **Leitsch**, Das erste Russlandbuch im Westen – Sigismund Freiherr von Herberstein, in: Mechthild Keller (Hg.), Russen und Russland aus deutscher Sicht 9.-17. Jahrhundert, [West-Östliche Spiegelungen Reihe A, Bd. 1], München ²1988, 118-149.
- Jörg **Leuschner**, Novgorod. Untersuchungen zu einigen Fragen seiner Verfassungs- und Bevölkerungsstruktur, in: Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen, Reihe 1, Griessner Abhandlungen zur Agrar- und Wirtschaftsforschung des europäischen Ostens, Bd. 107, Berlin 1980.
- Ralph-Johannes **Lilie**, Byzanz. Geschichte des oströmischen Reiches, München ²2001.
- Fairy von **Lilienfeld**, Sophia – Die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983-1995, in: Karl Christian Felmy/ Heinz Ohme/ Karin Wildt (Hg.), Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, Bd. 36, Erlangen 1997.
- Carter **Lindberg**, The European Reformations, Oxford ²2010.
- Bernhard **Lohse**, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995.
- Heinrich **Lutz**, Reformation und Gegenreformation, Oldenbourg Grundriss der Geschichte 10, München ⁵2002.
- Vasilios N. **Makrides**, Ohne Luther. Einige Überlegungen zum Fehlen eines Reformators im Orthodoxen Christentum, in: Hans Medick/ Peer Schmidt (Hg.), Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung, Göttingen 2004, 318-336.
- Wilhelm **Maurer**, Die Kirche und ihr Recht. Gesammelte Aufsätze zum evangelischen Kirchenrecht, Tübingen 1976.
- Viorel **Mehedintu**, Offenbarung und Überlieferung. Neue Möglichkeiten eines Dialogs zwischen der orthodoxen und der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1980.
- Peter **Meinhold**, Was ist Luthertum? in: Ernst Benz/L. A. Zander (Hg.), Evangelisches und orthodoxes Christentum in Begegnung und Auseinandersetzung, Hamburg 1952, 13-45.
- Sergiusz **Michalski**, The image controversy in the religious negotiations between Protestant theologians and Eastern Orthodox Churches, in: Karin Maag (Hg.), The Reformation in Eastern and Central Europe, Aldershot 1997, 118-125.
- Ilja **Mieck**, Europäische Geschichte der Frühen Neuzeit. Eine Einleitung, Stuttgart/Berlin/Köln ⁶1998.
- Bernd **Moeller**, Deutschland im Zeitalter der Reformation, in: Deutsche Geschichte 4, Göttingen ⁴1999.
- Ludolf **Müller**, Helden und Heilige aus russischer Frühzeit. Dreißig Erzählungen aus der altrussischen Nestorchronik, München 1984.
- Augustin **Nikitin**, Theologische Begegnung zwischen russischer Orthodoxie und deutschem Luthertum, in: Karl Christian Felmy/Georg Kretschmar/Fairy von Lilienfeld/Claus-Jürgen Roepke (Hg.), Tausend Jahre Christentum in Russland. Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus', Göttingen 1988, 131-155.
- Peter **Nitsche**, Moskau – das dritte Rom?, in: Sammelkatalog Russland, Moskau/Berlin 2004, 101-109.
- Johannes **Oeldemann**, Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen, Kevelaer 2006.
- Konrad **Onasch**, Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirche, Berlin 1962.
- Konrad **Onasch**, Grundzüge der russischen Kirchengeschichte, Göttingen 1967.
- Johannes **Panagopoulos**, Die Orthodoxie im Gespräch mit Martin Luther, in: Hans Friedrich Geißer/ Gerhard Heintze/Erwin Iserloh/Hans L. Martensen/Gerhard Müller/Johannes Panagopoulos/Otto Herrmann Pesch (Hg.), Weder Ketzer noch Heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog, Regensburg 1982, 175-200.
- Damaskinos **Papandreou**, Die Konzilien von Basel und Ferrara-Florenz. Orthodoxe Kirche – Unionsbestrebungen, in: Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel 27, Basel/Frankfurt am Main 1992.
- Damaskinos **Papandreou**, Martin Luther aus orthodoxer Sicht, in: Wilhelm Schneemelcher (Hg.), Orthodoxie und Ökumene. Gesammelte Aufsätze von Damaskinos Papandreou, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1986, 177-190.
- Constantin **Patuleanu**, Die Begegnung der rumänischen Orthodoxie mit dem Protestantismus (16. bis 20. Jahrhundert). Unter besonderer Berücksichtigung des bilateralen theologischen Dialogs zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Rumänischen Orthodoxen Kirche (1979-1998), in: Theos, Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, Bd. 40, Hamburg 2000.

- Reiner **Preul**, Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der evangelischen Kirche, Berlin/New York 1997.
- Klaus **Reichhold**/Bernhard **Graf**, Bilder die die Welt bewegten. Von Lascaux bis Picasso, München/London/New York 1998.
- Ursula **Reutter**, Damasus, Bischof von Rom (366-384). Leben und Werk, Tübingen 2009.
- Adolf Martin **Ritter**, Zur Situation des Ökumenischen Patriarchates unter Jeremias II. im Zeitalter der Turkokratie, in: Martin Batisweiler/Karl-Christian Felmy/Norbert Kotowski (Hg.), Der Ökumenische Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel und die Anfänge des Moskauer Patriarchates, Oikonomia [Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie] Bd. 27, Erlangen 1991, 63-74.
- Dietrich **Rössler**, Grundriss der praktischen Theologie, Berlin/New York ²1994.
- Ulinka **Rublack**, Die Reformation in Europa, Frankfurt a. M. ²2006.
- Steven **Runciman**, Das Patriarchat von Konstantinopel. Vom Vorabend der türkischen Eroberung bis zum griechischen Unabhängigkeitskrieg, München 1970.
- Mirko **Rupel**, Primus Truber. Leben und Werk des slowenischen Reformators, Südosteuropa-Schriften Bd. 5, München 1965.
- Ralph **Ruthenberg**, Die Beziehungen Luthers und der anderen Wittenberger Reformatoren zu Livland, in: Reinhard Wittram (Hg.), Baltische Kirchengeschichte. Beiträge zur Geschichte der Missionierung und der Reformation, der evangelisch-lutherischen Landeskirchen und des Volkskirchentums in den baltischen Landen, Göttingen 1956, 56-76.
- Robert W. **Scribner**, The German Reformation, Basingstoke 1993.
- Robert W. **Scribner**, Religion und Kultur in Deutschland 1400-1800, Göttingen 2002.
- Primož **Simoniti**, Humanismus bei den Slovenen. Slovenische Humanisten bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, hgg. von Marija Wakounig, Wien 2008.
- Reinhard **Slenczka**, Melanchthon und die orthodoxe Kirche des Ostens, in: Jörg Haustein (Hg.), Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene, Göttingen 1997, 96-118.
- Günther **Stökl**, Die deutsch-slavische Südostgrenze des Reiches im 16. Jahrhundert. Ein Beitrag zu ihrer Geschichte. dargestellt an Hand des südslavischen Reformationsschrifttums, Schriften des Osteuropa-Institutes zu Breslau, Neue Reihe 12, Breslau 1940.
- Reinhard **Thöle** (Hg.), Zugänge zur Orthodoxie, Göttingen ³1998.
- German **Timofeev**, Die Errichtung des Moskauer Patriarchates, in: Martin Batisweiler, Karl-Christian Felmy/ Norbert Kotowski (Hg.), Der Ökumenische Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel und die Anfänge des Moskauer Patriarchates, Oikonomia [Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie] Bd. 27, Erlangen 1991, 29-37.
- Dimitrij **Tschizewskij**, Das heilige Russland. Russische Geistesgeschichte 1, Hamburg 1959.
- Ekkehard **Völkl**, Das rumänische Fürstentum Moldau und die Ostslaven im 15. bis 17. Jahrhundert, in: Georg Stadtmüller (Hg.), Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes München, Reihe Geschichte, Bd. 42, Wiesbaden 1975.
- Rolf **Vorndran**, Kurzer Überblick über die Drucke der südslawischen Bibelanstalt Urach, in: Gutenberg-Jahrbuch, Mainz 1976, 291-297.
- Marija **Wakounig**, „...hab ich teutsch und windisch gelernet ...“ Zur Herkunft und zu den kulturellen Wurzeln von Sigismund von Herberstein, in: Christoph Augustynowicz/Andreas Kappeler/Max Demeter Peyfuss/Iskra Schwarcz/Marija Wakounig (Hgg.), Russland, Polen und Österreich in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Walter Leitsch zum 75. Geburtstag, Wiener Archiv für die Geschichte des Slawentums und Osteuropas 19, Wien/Köln/Weimar 2003, 15-29.
- Tilman **Walter**, Unkeuschheit und Werk der Liebe. Diskurse über Sexualität am Beginn der Neuzeit in Deutschland, Studia Linguistica Germanica 48, Berlin/New York 1998.
- Timothy **Ware**, The orthodox church, Harmondsworth 1963.
- Hugo **Weczerka**, Das mittelalterliche und frühneuzeitliche Deutschtum im Fürstentum Moldau. Von seinen Anfängen bis zu seinem Untergang (13.-18. Jahrhundert), in: Karl Kurt Klein/ Balduin Saria/ Harold Steinacker (Hg.), Buchreihe der Südostdeutschen Historischen Kommission, Band 4, München 1960.
- Dorothea **Wendebourg**, Die eine Christenheit auf Erden. Aufsätze zur Kirchen- und Ökumenegeschichte, Tübingen 2000.
- 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, in: Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 37, Göttingen 1986.
- Eduard **Winter**, Byzanz und Rom im Kampf um die Ukraine. 955-1939, Leipzig 1942.
- Reinhard **Wittram**, Die Reformation in Livland, in: Reinhard Wittram (Hg.), Baltische Kirchengeschichte. Beiträge zur Geschichte der Missionierung und der Reformation, der evangelisch-lutherischen Landeskirchen und des Volkskirchentums in den baltischen Landen, Göttingen 1956, 35-56.
- George Elias **Zachariades**, Tübingen und Konstantinopel im 16. Jahrhundert, phil. Inaugural-Diss. Uni. Tübingen, Göttingen 1941.

Leo A. **Zander**, Was ist Orthodoxie? In: Ernst Benz/L. A. Zander (Hg.), Evangelisches und orthodoxes Christentum in Begegnung und Auseinandersetzung, Hamburg 1952.

Klaus **Zernach**, Die burgstädtischen Volksversammlungen bei den Ost- und Westslaven. Studien zur verfassungsgeschichtlichen Bedeutung des Veče, in: Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen, Reihe 1, Griessner Abhandlungen zur Agrar- und Wirtschaftsforschung des europäischen Ostens, Bd. 33, Wiesbaden 1967.

Bernd **Zimmermann**, Landeshauptmann Hans Ungnad von Sonnegg (1493-1564). Ein Beitrag zu seiner Biographie, in: Gerhard Pferschy (Hg.), Siedlung, Macht und Wirtschaft. Festschrift Fritz Posch zum 70. Geburtstag, Veröffentlichungen des steiermärkischen Landesarchivs 12, Graz 1981, 203-216.

Curriculum Vitae

Name: Katharina Demmelbauer
Geburtsdatum: Léon Nicaragua, 19. Juni 1984
Staatsbürgerschaft: Österreich
Kinder: Elena Demmelbauer, 15. Jänner 2009

Adresse: Reschgasse 10 / 20-21, 1120 Wien
E-Mail: ArinaD@gmail.com

Ausbildung:

1991 - 1995	Volksschule Zell an der Pram
1995 - 1999	Bundesrealgymnasium, Schärding
1999 - 2004	HBLA-Lentia für Produktmanagement und Präsentation, Linz
2004-2005	Studium des Übersetzens/Dolmetschens, Spanisch und Russisch
2004 - 2011	Studium der Geschichte, Wien

Schwerpunkte:

Mittelalterliche und frühneuzeitliche Geschichte

Osteuropäische Geschichte

Kirchengeschichte

Sprachkenntnisse:

Englisch in Wort und Schrift

Spanisch in Wort und Schrift

Französisch in Wort und Schrift

Grundkenntnisse Russisch