

Neuvermessung der Ränder des *Orbis christianus*

Die ambivalente Marginalität des äthiopischen Christentums in protestantischer Wahrnehmung des 16. Jahrhunderts

Stanislau Paulau

1. Vom Zentrum und seinen Rändern: Auf der Suche nach neuen Konturen der Weltchristenheit

Die Reformation, die im 16. Jahrhundert eine nachhaltige Transformation des abendländischen Christentums herbeiführte, und die etwa parallel dazu stattfindende »Entdeckung« einer blühenden christlichen Kirche im subsaharischen Afrika, die zum rapiden Aufbau der europäisch-äthiopischen Kontakte führte,¹ sind Ereignisse, die für sich genommen einen geistesgeschichtlichen Zäsurcha-

¹ Bereits im 15. Jahrhundert ließ Heinrich der Seefahrer (1394–1460), der Auftraggeber der portugiesischen Entdeckungsfahrten, Glaubensgenossen auf dem afrikanischen Kontinent suchen. Tatsächlicher Kontakt zum christlichen Reich am Horn von Afrika konnte jedoch erst im Jahre 1508 aufgenommen werden, als eine Gesandtschaft des portugiesischen Königs Manuel I. (1469–1521) zum ersten Mal den äthiopischen Kaiserhof erreichte. Im gleichen Jahr reiste der äthiopische Gesandte Mateus (gest. 1520) nach Portugal. Eine weitere portugiesische diplomatische Mission wurde 1515 nach Äthiopien entsandt. Diese portugiesische Mission konnte ihr Ziel allerdings erst 1520 erreichen und blieb dort bis 1526. Diese Gesandtschaft erlangte durch die ausführliche Beschreibung des Landes, die der ihr angehörende Priester Francisco Álvares (ca. 1465–1540) 1540 vorlegte, internationale Berühmtheit. FRANCISCO ÁLVARES, *Verdadeira Informação das Terras do Preste João das Índias*, Lisboa 1540. Englische Übersetzung des Werkes: CHARLES FRASER BECKINGHAM/GEORGE WYNN BRERETON HUNTINGFORD (Hrsg.), *The Prester John of the Indies. A True Relation of the Lands of the Prester John; being the Narrative of the Portuguese Embassy to Ethiopia in 1520, Written by Father Francisco Alvarez*, Works issued by the Hakluyt Society. Second Series 114–115, Cambridge 1961. Für die Geschichte der Anfangsphase der äthiopisch-portugiesischen Diplomatie siehe: ELAINE SANCEAU, *Portugal in Quest of Prester John*, London 1943; ANDREU MARTÍNEZ D'ALÒS-MONER, *Envoys of a Human God. The Jesuit Mission to Christian Ethiopia, 1557–1632*, *Jesuit Studies. Modernity Through the Prism of Jesuit History* 2, Leiden u. a. 2015, 3–17; LUÍS FILIPE THOMAZ, *Portugal, relations with*, in: SIEGBERT UHLIG (Hrsg.), *Encyclopaedia Aethiopia* 4, O–X, Wiesbaden 2010, 180 f.

rakter aufweisen, dennoch in keinem recht greifbaren – geschweige denn kausalen – Zusammenhang miteinander stehen. So lässt sich der Sachverhalt jedenfalls aus einer historisch-analytischen Perspektive beschreiben.

Das Urteil eines zeitgenössischen Beobachters der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts ließ jedoch auch andere Auffassungen der Verhältnisbestimmung zwischen der Reformation und der Auffindung des afrikanischen Christentums zu. So bezog sie der prominente portugiesische Humanist Damião de Góis (1502–1574) unmissverständlich aufeinander: Er war bereits als dreizehnjähriger Page Königs Manuel I. im Jahre 1514 Augenzeuge des Aufenthaltes einer äthiopischen Gesandtschaft in Lissabon geworden und blieb davon nachhaltig beeindruckt. In einem Appell an Papst Paul III. (1468–1549), der sein 1540 erschienenes Werk *Fides, Religio, Moresque Æthiopum* («Glaube, Religion und Sitten der Äthiopier») eröffnete, deutete de Góis diese Ereignisse als Erfüllung der Prophezeiung Christi aus dem Matthäusevangelium:

»Die Königin vom Süden wird auftreten beim Gericht mit diesem Geschlecht und wird es verdammen; denn sie kam vom Ende der Erde, Salomos Weisheit zu hören. Und siehe, hier ist mehr als Salomo« (Mt 12,42).

Dem Aufkommen des äthiopischen Christentums am europäischem Geisteshorizont maß der portugiesische Humanist eine außerordentliche Bedeutung bei und ließ es als ein Zeichen Gottes auslegen:

»Surrexit iam Regina Saba, & vocat nos in iudicium, errata nostra reprehendens. Adimplentur Christi prophetiæ, & quos ipse elegit paulatim ab eius consortio dilabuntur, eiusque præcepta, & promissa deuoluuntur ad eos, qui Ethnici & à Christo alieni reputabantur.«²

»Es erhob sich die Königin [von] Saba und sie ruft uns ins Gericht, indem sie unsere Irrtümer tadelt. Die Prophezeiungen Christi erfüllen sich, und die, die er selbst erwählte, gleiten allmählich von der Gemeinschaft ab, und seine Lehren und Versprechen fallen auf die, die für Heiden und Christusferne gehalten wurden.«³

Die hier zur Sprache gebrachte doppelte Verschiebung der bis dahin für geltend angenommenen Grenzen der Weltchristenheit – einerseits bedingt durch die im

² DAMIÃO DE GÓIS, *Fides, Religio, Moresque Æthiopum*: sub imperio Preciosi Johannis de gentium una cum enarratione confederationis ac amicitiae inter ipsos Æthiopum imperatores et reges Lusitaniae in ita [...], Lovanii 1540, 5. Einen photomechanischen Abdruck dieser Ausgabe samt einer deutschen Übersetzung bieten SIEGBERT UHLIG/GERNOT BÜHRING (Hrsg.), *Damian de Góis' Schrift über Glaube und Sitten der Äthiopier*, ÄthF 39, Wiesbaden 1994.

³ Eigene Übersetzung – S.P.

Zuge der Reformation ausgelösten Ausdifferenzierungsprozesse im abendländischen Christentum, andererseits bestimmt durch die Entdeckung des äthiopischen Christentums in Subsahara-Afrika – machte deutlich, dass die Vorstellung vom *Orbis christianus* in einem tiefgreifenden Transformationsprozess begriffen war. Und aus der Sicht von de Góis war diese Transformation nicht zuletzt durch die Infragestellung des bisher anerkannten Zentrums gekennzeichnet.

Die Figur der Königin vom Süden, beziehungsweise der Königin von Saba,⁴ war eine der wirkmächtigsten biblischen Versinnbildlichungen der Macht, die mit einer marginalen Positionierung einhergehen kann. Insofern die narrative Funktionalität dieser Gestalt in der ihr zugeschriebenen Marginalität wurzelte, war sie dafür geeignet, als der Anhaltspunkt jener Kritik zu dienen, die den rhetorischen Topos der Umkehr vom anscheinenden Zentrum und dessen Rändern zu ihrem Kern hat: Die »heidnische« Königin wird zur Richterin des Volkes Gottes. Diese der Figur der Königin vom Süden inhärente Eigenschaft wendete de Góis auf das äthiopische Christentum an. Die Wahl der Königin von Saba als die symbolische Repräsentation der Kirche Äthiopiens bot sich jedoch nicht nur aus dem naheliegenden Grund an, dass Äthiopien aus der europäischen Perspektive ebenso wie das Reich der sagenhaften Königin »am Ende der Erde« zu lokalisieren war. Vielmehr dürfte der portugiesische Humanist dabei auf das in der äthiopischen Tradition tief verwurzelte Narrativ anspielen, welches auf der Inversion von Zentrum und Peripherie fußte. Dieses Narrativ, das seinen primären Ausdruck im spätmittelalterlichen Werk *Kəbrä Nəgäšt* (ክብረ: ነገሥት, »Die Herrlichkeit der Könige«) fand,⁵ stellt einen literarisch-theologischen Ausbau der biblischen Erzählung über die Begegnung von König Salomo und der Königin von Saba dar und enthält zwei konstitutive Topoi: die Abstammung der äthiopischen königlichen Dynastie von der Königin von Saba und König Salomo sowie die

⁴ Vgl. I Reg 10,1–3 und II Chr 9,1–12.

⁵ Kritische Edition: CARL BEZOLD, *Kebra Nagast. Die Herrlichkeit der Könige*. Nach den Handschriften in Berlin, London, Oxford und Paris zum ersten Mal im äthiopischen Urtext herausgegeben und mit deutscher Übersetzung versehen, ABAW.PP 23, München 1905. Ausgehend von dem im Werk enthaltenen Kolophon wird der Zeitraum der Entstehung der letzten Textfassung auf die Jahre 1314 bis 1321 eingegrenzt. Es wird allerdings davon ausgegangen, dass die Schrift zahlreiche ältere Überlieferungen enthält. Für eine Einführung sowie einen Forschungsüberblick siehe: PAOLO MARRASSINI, *Kəbrä Nəgäšt*, in: SIEGBERT UHLIG (Hrsg.), *Encyclopaedia Aethiopica* 3, He-N, Wiesbaden 2007, 364–368; ALESSANDRO BAUSI (Hrsg.), *Languages and Cultures of Eastern Christianity: Ethiopian, The Worlds of Eastern Christianity (300–1500)* 4, Oxford 2012, LII–LIII und 121–186; PIERLUIGI PIOVANELLI, *The Apocryphal Legitimation of a »Solomonic« Dynasty in the Kəbrä Nəgäšt – A Reappraisal*, in: *Aethiopica. International Journal of Ethiopian Studies* 16 (2013), 7–44.

Überführung der Bundeslade aus Jerusalem nach Äthiopien.⁶ Die Kernbotschaft dieser Erzählung, die das Herzstück sowohl des äthiopischen Christentums als auch der äthiopischen Monarchie ausmachte, war somit nichts anderes als der radikale Wechsel vom Zentrum mit einem seiner Ränder – die *translatio imperii* von Israel nach Äthiopien einschließlich der Eingliederung der Äthiopier in die Heilsgeschichte als *versus Israel*. In Anbetracht dieses Narrativs erhielt die Rede vom Gericht, in welches die Königin von Saba das abendländische Christentum rufe, eine weitere Bedeutungsdimension. Die Worte de Góis' konnten nicht nur in dem Sinne ausgelegt werden, dass äthiopischen Christen nun den von Protestanten angeblich verlassenen Platz in der kirchlichen Gemeinschaft zuteilwerde. Vielmehr erlaubten sie auch eine Lesart, laut der die *translatio primatus* von Rom nach Äthiopien unmittelbar bevorstehe.

Die Konturen der Weltchristenheit mussten neu gezeichnet werden. Während Damião de Góis dabei primär die Frage nach der Relation zwischen dem Zentrum (Rom) und den neu manifestierten Rändern (der Reformation und dem äthiopischen Christentum) beschäftigte, gilt es im Folgenden das Verhältnis zwischen diesen beiden Rändern selbst in den Blick zu nehmen. Das konkrete Ziel ist dabei, die protestantische Wahrnehmung des äthiopischen Christentums im 16. Jahrhundert in ihrer Dynamik zu untersuchen sowie die im Rahmen der Wissensproduktion angewandten Praktiken zu eruieren. Die Zuschreibungen der Marginalität sollen dabei anhand von Repräsentationsformen, Argumentationslinien sowie theologischen Diskursen analysiert werden.

⁶ Vgl. BEZOLD, Kebra Nagast (wie Anm. 5), 10–50. Unter den wichtigsten äthiopischen Texten, die diese *Topoi* weiterentwickelten, seien das *Dərsanä Šəyon* (ድርሳን: ቶንን, »Traktat über Zion«) und das *Mäṣḥafä Aksum* (መጽሐፈ: ኣክሱም, »Das Buch des Aksum«) erwähnt. Die beiden Texte stehen in so einer engen Verbindung zum *Kəbrä Nəgäšt*, dass sie mit ihm sogar in denselben Handschriften überliefert wurden. Vgl. AMSALU TEFERA, Colophonic Reflections on *Dərsanä Šəyon* and *Kəbrä Nəgäšt*, in: *Aethiopia. International Journal of Ethiopian Studies* 17 (2014), 78–89; GIANFRANCESCO LUSINI, Aksum. *Mäṣḥafä Aksum*, in: SIEGBERT UHLIG (Hrsg.), *Encyclopaedia Aethiopia* 1, A–C, Wiesbaden 2003, 185 f. Die beiden Texte liegen in einer kritischen Edition vor: CARLO CONTI ROSSINI (Hrsg.), *Documenta ad illustrandam historiam I: Liber Axumae*, CSCO 54, 58, Louvain 1909–1910; AMSALU TEFERA, *The Ethiopian Homily on the Ark of the Covenant. Critical Edition and Annotated Translation of Dərsanä Šəyon*, *Texts and Studies in Eastern Christianity* 5, Leiden 2015, 39–62.

2. Marginalität als Entlegenheit: Die Wittenberger Reformatoren und *Abba Mikaʾel*

Die früheste Begegnung des Protestantismus mit dem äthiopischen Christentum wird in aller Regel auf das Jahr 1636 datiert und mit der Ankunft des Lübecker Lutheraners Peter Heyling (ca. 1607–1652) in Äthiopien in Verbindung gebracht.⁷ Neuerdings konnte jedoch bewiesen werden, dass die erste dokumentierte Zusammenkunft von Vertretern dieser Christentumsvarianten unmittelbar auf die Zeit Luthers zurückreicht.⁸ Im Zeitraum vom 31. Mai bis 4. Juli 1534 hielt sich in Wittenberg ein äthiopischer Mönch namens *Abba Mikaʾel* (ጳጳሌ) auf.⁹ Dort nahm er Kontakt mit den Reformatoren Martin Luther (1483–1546) und Philipp Melanchthon (1497–1560) auf und traf sich mit ihnen wiederholte Male zu theologischen Gesprächen. Ohne im Rahmen dieses Beitrags auf die detaillierte Analyse des daraus erstandenen theologischen Dialogs eingehen zu können,¹⁰ sollen an dieser Stelle signifikante Merkmale der reformatorischen Wahrnehmung des äthiopischen Christentums herausgearbeitet werden.

Zu den wichtigsten Quellen, die Aufschluss über diesen frühen äthiopisch-europäischen Kulturkontakt geben, zählen das von Philipp Melanchthon vorbereitete und von Martin Luther unterzeichnete Empfehlungsschreiben für *Abba*

⁷ Siehe beispielsweise: GUSTAV ARÉN, *Evangelical Pioneers in Ethiopia. Origins of the Evangelical Church Mekane Yesus*, SMU 32, Stockholm 1978, 34; ERNST HAMMERSCHMIDT, *Die äthiopiastischen Studien in Deutschland (von ihren Anfängen bis zur Gegenwart)*, in: *AEt* 6 (1) (1965), 255–277, hier 255; DONALD CRUMMEY, *Priests and Politicians. Protestant and Catholic Missions in Orthodox Ethiopia, 1830–1868*, Oxford 1972, 10; DAVID D. GRAFTON, *Piety, Politics, and Power. Lutherans Encountering Islam in the Middle East*, Eugene 2009, 153.

⁸ STANISLAU PAULAU, *Das andere Christentum. Zur transkonfessionellen Verflechtungsgeschichte von äthiopischer Orthodoxie und europäischem Protestantismus*, *VIEG* 262, Göttingen 2021, 21–31.

⁹ Da *Abba Mikaʾel* sich laut Melanchthons Angaben in gebrochenem Italienisch verständigen konnte (dabei jedoch weder der griechischen noch der lateinischen Sprache mächtig war), ist es anzunehmen, dass er eine längere Zeit in einer italienischsprachigen Umgebung verbrachte. Höchstwahrscheinlich gehörte er der äthiopischen Klostergemeinschaft in Rom an, die sich in der an den Petersdom angrenzende Kirche *Santo Stefano dei Mori* (beziehungsweise *Santo Stefano degli Abissini*) im späten 15. Jahrhundert etabliert hatte. Zur Geschichte dieses Klosters, siehe: GIANFRANCO FIACCADORI, *Santo Stefano dei Mori*, in: SIEGBERT UHLIG (Hrsg.), *Encyclopaedia Aethiopia* 4, O–X, Wiesbaden 2010, 528–532; MARIUS CHAÏNE, *Un monastère éthiopien à Rome au XVe et XVIe siècle*, in: *MFOB* 5 (1911), 1–36; SYLVAIN GRÉBAUT, *Contribution à l'histoire du couvent éthiopien San-Stefano-dei-Mori*, in: *ROC* 26 (3) (1927–1928), 211–218; DERS., *La règle de Santo Stefano dei Mori*, in: *ROC* 27 (3) (1929–1930), 214–219.

¹⁰ Für eine solche Analyse siehe: PAULAU, *Das andere Christentum* (wie Anm. 8), 42–72.

Mika³el,¹¹ die Briefe Melanchthons an Benedikt Pauli (1490–1552)¹² und Martin Bucer (1491–1551),¹³ die in den »Tischreden« überlieferten Aussagen der Reformatoren¹⁴ sowie die Predigt Luthers, in der er explizit auf die Begegnung mit dem Äthiopier rekurriert.¹⁵ Aus diesem Textkorpus lassen sich Wahrnehmungsmerkmale ableiten, die als charakteristisch gelten können.

Die Quellen legen eine bemerkenswerte – wenngleich auch angesichts der im 16. Jahrhundert mangelnden Information nachvollziehbare – Undifferenziertheit der Wittenberger Reformatoren in Bezug auf die Vielfalt der orientalischen Christentümer mit ihren kulturellen, liturgischen sowie dogmatischen Besonderheiten zutage. So machten die Wittenberger Reformatoren keinen Unterschied zwischen den orthodoxen Kirchen, die in der byzantinischen Tradition standen und die chalzedonensische Christologie bekannten, und den orientalischo-orthodoxen Kirchen, die der miaphysitischen Position in den christologischen Streitigkeiten folgten. Dementsprechend nahmen Martin Luther und Philipp Melanchthon den äthiopischen Mönch nicht als Vertreter einer partikularen theologischen Tradition des christlichen Orients, sondern vielmehr als Repräsentanten der *orientalis ecclesia* wahr. Folglich wurden aus den Aussagen des Äthiopiens zu den einzelnen theologischen Themen Rückschlüsse auf die Lehre der »Ostkirche« gezogen.¹⁶ Die theologische Unterredung der Wittenberger Reformatoren mit *Abba* Mika³el, die sich primär um die Fragen der Trinitäts- und Abendmahlslehre drehte, resultierte in der Einschätzung, dass sie im Wesentlichen den gleichen Glauben bekennen. Die Unterschiede im Ritus galten dabei als *Adiaphora*. Diese ökumenisch ausgerichtete Ekklesiologie schlug sich im Emp-

¹¹ Für die textkritische Ausgabe des Empfehlungsschreibens siehe: PHILIPP MELANCHTHON, MBW Nr. 1460, MBW.T 6, 2005, 123 f. Vgl. auch die früheren Ausgaben: JOHANNES MANLIUS (Hrsg.), *Epistolarum D. Philippi Melanchthonis Farrago*, Basel 1565, 367 f.; GOTTFRIED SCHÜTZE (Hrsg.), *D. Martin Luthers bisher ungedruckte Briefe 2*, Leipzig 1781, 319 f.; WILHELM MARTIN LEBERECHE DE WETTE (Hrsg.), *Dr. Martin Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken, vollständig aus den verschiedenen Ausgaben seiner Werke und Briefe, aus andern Büchern und noch unbenutzten Handschriften gesammelt, kritisch und historisch bearbeitet 4*, Berlin 1827, 550; MELANCHTHON, CR 2, 1835, 737; CAROLUS GOTTLIEB BRETSCHNEIDER (Hrsg.), *Philippi Melanthonis Opera Quae Supersunt Omnia*, Halle (Saale) 1835, 737; LUDWIG ENDERS (Hrsg.), *Dr. Martin Luther's Briefwechsel 10*, Frankfurt a.M. 1903, 60 f.; MARTIN LUTHER, WA.B 7, 86.

¹² Brief Melanchthons an Benedikt Pauli vom 31. Mai 1534. MBW Nr. 1444, MBW.T 6, 2005, 99 f. Vgl. auch MELANCHTHON, CR 2, 730 f.

¹³ MELANCHTHON, MBW.T 6, 2005, 122.

¹⁴ LUTHER, WA.TR 4, 152 f.; DERS., WA.TR 5, 450 f.

¹⁵ LUTHER, WA 47, 235 f.

¹⁶ So beispielsweise im Empfehlungsschreiben sowie im Brief Melanchthons an Benedikt Pauli. MELANCHTHON, MBW.T 6, 2005, 99 f., 123 f.

fehlungsschreiben nieder, das die Wittenberger Reformatoren für den äthiopischen Mönch vor seiner Abreise aus Wittenberg erstellten:

»Nam etsi orientalis ecclesia habet aliquas dissimiles ceremonias, ipse quoque iudicat, quod dissimilitudo earum non tollat unitatem ecclesiae nec pugnet cum fide, quia Christi regnum est spiritualis iustitia cordis, timor dei et per Christum fiducia. Hanc sententiam et nos probamus.«¹⁷

»Denn obgleich die morgenländische Kirche einige abweichende Bräuche pflegt, so urteilt er [*Abba Mika'el*] doch, dass dieser Unterschied weder die Einheit der Kirche aufhebt noch mit dem Glauben im Widerstreit steht, weil das Reich Christi geistliche Gerechtigkeit des Herzens, Gottesfurcht und Vertrauen durch Christus ist. Diese Ansicht billigen auch wir.«¹⁸

Die Gleichsetzung der Theologie, die im Rahmen der äthiopischen Tradition als normativ galt, mit der Lehre der »Ostkirche« sowie die Betrachtung der äthiopischen Christen als Glaubensgenossen können als zwei zentrale Loci des reformatorischen Wahrnehmungsmusters des äthiopischen Christentums aufgefasst werden. Diese gilt es im Folgenden näher zu betrachten.

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Protestantismus und den östlichen, von Rom getrennten Kirchen, reicht bis in die Anfänge der Reformation zurück. Das Wissen um die Existenz dieser Kirchen hat die Entwicklung protestantischen Selbstverständnisses nicht unwesentlich beeinflusst. Bereits Luthers Auseinandersetzung mit Johannes Eck (1486–1543) bei der Leipziger Disputation im Sommer 1519 zeigte, wie sehr ihm bewusst war, dass es unabhängig von Rom ältere christliche Kirchen gab, die ebenso der »Herrschaft Christi über den ganzen Erdkreis« angehörten.¹⁹ So vertrat Luther im Gegensatz zur

¹⁷ MELANCHTHON, MBW.T 6, 2005, 124.

¹⁸ Eigene Übersetzung – S.P.

¹⁹ LUTHER, WA 2, 276. Zur Stellung der orthodoxen Kirchen in der Ekklesiologie Luthers siehe: FAIRY VON LILIENFELD, Zum Wesen der Kirche. Einheit, Kontinuität und Universalität der heiligen katholischen und apostolischen Kirche in der Theologie Martin Luthers und in der »eucharistischen Ekklesiologie« des 20. Jahrhunderts, in: KARL CHRISTIAN FELMY u. a. (Hrsg.), *Sophia – Die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983–1995*, Oik. 36, 1997, 1–21, hier 3–12. Vgl. auch GEORGE PÓSFAY, »The whole Christian Church on Earth« – Luther's Conception of the Universality of the Church, in: BLTS 72 (1992), 20–43. Zur Luthers Stellung zu den orthodoxen Kirchen und deren Rolle in seinen Auseinandersetzungen mit Rom siehe zudem folgende Studien: 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*, FKDG 37, Göttingen 1986, 18–24; DAVID BENGA, *David Chytraeus (1530–1600) als Erforscher und Wiederentdecker der Ostkirchen. Seine Beziehungen zu*

spätmittelalterlichen lateinischen Theologie die Meinung, dass die östlichen Kirchen, obwohl sie den Primat des Papstes nicht als göttliches Recht anerkennen, weder häretisch noch schismatisch seien.²⁰ Auch in seiner 1520 verfassten Schrift *Von dem Papstthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig* – um noch ein konkretes Beispiel zu geben – verteidigte Luther die These von der Glaubens- und Sakramentsgemeinschaft mit den orthodoxen Christen:

»[Man könne nicht behaupten,] das alle andere Christen in der gantzen welt ketzer und abtruniger sein, ob sie gleich die selben tauff, sacrament, Evangelium und alle artickel des glaubens mit uns eintrecticklich halten, ausgenommen, das sie yhre priester und bischoffe nit von Rom bestetigen lassen, [...] als da sein die Moscobiten, weysse Reussen [= Weißrussen], die Krichen [= Griechen], Behemen und vil andere grosse lendere in der welt. Dan disse alle glewben wie wir, teuffen wie wir, predigen wie wir, leben wie wir.«²¹

Es war also diese bereits zu Beginn der Reformation geäußerte Überzeugung von der Übereinstimmung im Grundsätzlichen des Glaubens mit den Kirchen des christlichen Ostens, die im Zuge der Begegnung mit *Abba* Mikael im Jahre 1534 auf das äthiopische Christentum extrapoliert und bekräftigt wurde. Die Ursache dafür, dass das äthiopische Christentum nun als Manifestation der »Ostkirche« schlechthin wahrgenommen wurde, ist nicht zuletzt darin zu suchen, dass der äthiopisch-orthodoxe Mönch der erste – und zugleich der einzige – Repräsentant des östlichen Christentums war, dem Luther je begegnete. Dieser Umstand muss ausdrücklich hervorgehoben werden, denn bisher trägt die Lutherforschung vor, dass der Wittenberger Reformator sich zwar gelegentlich in seiner Polemik gegen die Theologen der Kirche Roms auf das Zeugnis und die Praxis der östlichen Kirchen berufen, doch selbst keine persönlichen Kontakte zu den Vertretern der

orthodoxen Theologen, seine Erforschungen der Ostkirchen und seine ostkirchlichen Kenntnisse, Gießen ²2012, 45–50; JOHANNES KARMIRIS, Luther und Melanchthon über die Orthodoxe Kirche (I), in: *Kyrios* 6 (2) (1966), 77–104; DERS., Luther und Melanchthon über die Orthodoxe Kirche (II), in: *Kyrios* 6 (3) (1966), 150–173; OSKAR WAGNER, Luther – Osteuropa und die griechisch-orthodoxe Kirche, in: *Kyrios* 4 (1964), 69–90; VIOREL MEHEDINTU, Martin Luther und die Ostkirche, in: *ÖR* 32 (1983), 291–309; ERNST BENZ, Die östliche Orthodoxie und das kirchliche Selbstbewußtsein der Reformation, in: DERS./LEV ZANDER (Hrsg.), *Evangelisches und orthodoxes Christentum in Begegnung und Auseinandersetzung*, Hamburg 1952, 101–160; THEODOR NIKOLAOU, Die orthodox-lutherischen Beziehungen im 16. Jahrhundert, in: *ÖI* 14/15 (1980), 7–10, sowie VASILICĂ MUGUREL PĂVĂLUCĂ, Einige schriftliche Verweise Martin Luthers auf die Ostkirche, in: *Review of Ecumenical Studies Sibiu* 9 (3) (2017), 360–370.

²⁰ LUTHER, WA 2, 276.

²¹ LUTHER, WA 6, 287.

östlichen Christenheit gehabt habe.²² In diesem Sinne formulierte der Berliner Kirchenhistoriker Hans-Dieter Döpmann (1929–2012) in Bezug auf die internationale Vernetzung Luthers: »Viele Ausländer besuchten ihn [Luther], aber keine Orthodoxen«. ²³ Auch in den neueren Studien wird der Ausgangspunkt der orthodox-protestantischen Interaktion bei Melanchthon, und zwar erst in den 1540er Jahren, gesucht. ²⁴ In ähnlicher Weise wird wie selbstverständlich von der Annahme ausgegangen, dass Luther zeit seines Lebens keinerlei Kontakte zu Afrikanern gehabt habe. ²⁵

²² Zwar wurde spekuliert, ob ein Gelehrter aus der Universität Krakau, der eine deutsch-rumänisch-polnische Ausgabe des Neuen Testaments vorbereitete und Luther 1532 besuchte, orthodox gewesen sein könnte, doch liefert das Quellenmaterial, wie die Autoren selbst zugeben, keinerlei Anhaltspunkte für eine solche Annahme. GUNNAR HERING, *Orthodoxie und Protestantismus*, in: HERBERT HUNGER (Hrsg.), *JÖB* 31/2, Wien 1981, 823–874, hier 827; BENGA, David Chytraeus (wie Anm. 19), 49 f.

²³ HANS-DIETER DÖPMANN, *Das Verhältnis Luthers und der Lutheraner zu den orthodoxen Kirchen*, in: *ThLZ* 109 (5) (1984), 321–334, hier 323.

²⁴ So plädiert beispielsweise Daniel Benga dafür, »das erste persönliche Treffen überhaupt zwischen einem Reformatoren [*sic!*] und einem Orthodoxen« in der Begegnung Melanchthons mit dem Griechen Franciscus Magera (gest. 1541) am Regensburger Reichstag 1541 zu sehen. BENGA, David Chytraeus (wie Anm. 19), 54. Vgl. auch DERS., *Philipp Melanchthon und der christliche Osten. Bis heute unbekannte Begegnungen Melanchthons aus den Jahren 1541 und 1556 mit orthodoxen Christen*, in: *OrthFor* 16 (2002), 19–38. Zu Franciscus Magera siehe: MARTIN HEIN, *Das Schicksal des Franz Magera. Ein Beitrag zum Verhältnis von Reformation und Türkenkriegen*, in: *ARG* 73 (1982), 308–313. Dietmar Plajer ging hingegen davon aus, dass die ersten Kontakte zwischen reformatorischen und orthodoxen Christen auf die Tätigkeit des Reformators der siebenbürgisch-sächsischen Kirche Johannes Honterus (ca. 1498–1549) in Kronstadt (Braşov) der 1540er Jahren zurückzuführen sind. DIETMAR PLAJER, *Auftrag und Grenzen. Zu den Anfängen lutherisch-orthodoxer Beziehungen im 16. Jahrhundert*, in: *Review of Ecumenical Studies Sibiu* 10 (1) (2018), 90–103, hier 90 f. Zu weiteren Genealogien der frühen reformatorisch-orthodoxen Beziehungen, die allesamt ohne Martin Luther auskommen, siehe beispielsweise: ERNST BENZ, *Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche*, München ²1971, 4–33; PASCHALIS KITROMILIDES, *Orthodoxy and the West. Reformation to Enlightenment*, in: MICHAEL ANGOLD (Hrsg.), *The Cambridge History of Christianity 5: Eastern Christianity*, Cambridge 2006, 187–209; GISA BAUER, *Evangelisch-orthodoxe Religionsgespräche im 16. Jahrhundert*, in: IRENE DINGEL u. a. (Hrsg.), *Zwischen theologischem Dissens und politischer Duldung. Religionsgespräche der Frühen Neuzeit*, *VIEG.B* 121, Göttingen 2018, 43–60.

²⁵ Siehe beispielsweise: KIRSTEN RÜTHER, *Kannte Luther Afrika? Afrika kennt Luther! Eine Skizze zu Luther im südlichen Afrika*, in: HANS MEDICK/PEER SCHMIDT (Hrsg.), *Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung*, Göttingen 2004, 337–372;

Die öffentlich wirksame Bezugnahme auf die Begegnung mit dem äthiopischen Mönch und die Darstellung der orthodoxen Äthiopier als Glaubensgenossen durch Martin Luther und Philipp Melanchthon lässt sich nicht zuletzt als eine theologische Argumentationsstrategie deuten, die auf die Verfechtung eigener Standpunkte im Kontext des damals noch binneneuropäischen Konfessionsstreits abzielte. Unter diesem Gesichtspunkt wird nachvollziehbar, warum die Wittenberger Reformatoren, die sich in den 1530er Jahren einerseits mit der schnell an Popularität gewinnenden antitrinitarischen Bewegung konfrontiert sahen,²⁶ andererseits aber durch den andauernden Abendmahlsstreit heraus-

TOM JOSEPH OMOLO, Luther in Africa, in: ROBERT KOLB u. a. (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Oxford 2014, 621–626; MARTIN JUNGE, Global Perspectives on the Reformation, in: ANNE BURGHARDT/SIMONE SINN (Hrsg.), *Global Perspectives on the Reformation: Interactions between Theology, Politics and Economics*, LWF Documentation 61, Leipzig 2017, 9–17; HEINRICH BEDFORD-STROHM u. a. (Hrsg.), *African Christian Theologies and the Impact of the Reformation*, *Theology in the Public Square / Theologie in der Öffentlichkeit* 10, Wien u. a. 2017; FRIEDERIKE NÜSSEL/HANS-PETER GROSSHANS (Hrsg.), *Lutherische Theologie in außereuropäischen Kontexten. Eine Zusammenschau aus Anlass des 500. Reformationsjubiläums*, ThLZ.F 33, Leipzig 2017.

²⁶ Zur Bedeutung der altkirchlichen Trinitätslehre für die Theologie Luthers: CHRISTOPH MARKSCHIES, Luther und die altkirchliche Trinitätstheologie, in: DERS./MICHAEL TROWITZSCH (Hrsg.), *Luther - zwischen den Zeiten. Eine Jenaer Ringvorlesung*, Tübingen 1999, 37–85; JOUKO MARTIKAINEN, Christologische und trinitätstheologische Aporien der östlichen Kirche aus der Sicht Luthers, in: JOACHIM HEUBACH (Hrsg.), *Luther und die trinitarische Tradition. Ökumenische und philosophische Perspektiven*, VLAKSR 23, Erlangen 1994, 71–94. Luther orientierte sich nicht nur in seiner positiven Fassung der Trinitätslehre an altkirchlichen Vorbildern, sondern sogar in seiner Abgrenzung gegen trinitätstheologische Fehlentwicklungen. So schreibt er in dem testamentarischen Glaubensbekenntnis, das seine 1528 veröffentlichte Schrift *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* abschließt: »Erstlich glaube ich von hertzen den hohen artickel der goettlichen maiestet / das Vater / son / heilliger geist drey Unterschiedliche personen / ein rechter / einiger / natuerlicher / warhafter Gott ist / schepffer hymels vnd der erden / aller dinge widder die Arrianer / Macedonier / Sabelliner / vnd der gleichen ketzerey«. LUTHER, WA 26, 500. In seiner Predigt zum Trinitatisfest am 23. Mai 1535 – genau ein Jahr nach der Begegnung mit *Abba* Mika'el – trug Luther sogar vor, dass in dem trinitarischen Dogma »Gott also von sich selbst redet«. DERS., WA 41, 270. Auch Philipp Melanchthon sah sich als Vertreter der neunizänisch-kappadozischen Trinitätstheologie und berief sich in seiner Polemik gegen die Antitrinitarier ausdrücklich auf die Lehre der kappadokischen Kirchenväter. Vgl. ASHLEY H. HALL, Philip Melanchthon and the Cappadocians. A Reception of Greek Patristic Sources in the Sixteenth Century, *Academic Studies* 16, Göttingen 2014, 122–128.

gefordert fühlten,²⁷ die Übereinstimmung eigener Positionen mit denen der Kirche Äthiopiens ausgerechnet in den Fragen der Trinitätslehre und der Abendmahlspraxis hervorhoben. Eine solche Strategie der Evidenzproduktion konnte insofern als zweckmäßig betrachtet werden, als auch die Opponenten der Wittenberger Reformation ihre Standpunkte mit Hilfe von Kirchenväterziten und Verweisen auf die Praxis der Alten Kirche zu untermauern suchten.²⁸ Daraus folgt, dass die zwei zentralen Loci des Wahrnehmungsmusters der Wittenberger Reformatoren, die in Bezug auf das äthiopische Christentum identifiziert werden konnten, nämlich die Gleichsetzung von dessen Lehre mit der Lehre der »Ostkirche« und die Betrachtung der äthiopischen Christen als Glaubensgenossen, eng miteinander verwoben waren.

Die dem äthiopischen Christentum in diesem Zusammenhang zugeschriebene Marginalität kann am trefflichsten mit Hilfe der Kategorie von Entlegenheit

²⁷ Noch am 10. März 1534, also unmittelbar vor der Begegnung mit dem äthiopischen Mönch, verfasste er einen Kommentar zu seiner eigenen, im Jahr zuvor publizierten Schrift *Von der Winkelmesse und der Pfaffenweihe*. Dort polemisierte er scharf sowohl gegen »die Papisten«, deren Messopfertheologie und Privatmessen er vehement ablehnte, als auch gegen »Schwermern oder Sacraments feinden« im reformatorischen Lager, die die Realpräsenz leugneten. LUTHER, WA 38, 171–255 und 257–271.

²⁸ Zur Verwendung von Kirchenväterziten im Abendmahlsstreit siehe: GOTTFRIED HOFFMANN, Kirchenväterzitate in der Abendmahlskontroverse zwischen Oekolampad, Zwingli, Luther und Melanchthon. Legitimationsstrategien in der inner-reformatorischen Auseinandersetzung um das Herrenmahl, OUH 7, Göttingen ²2011; HALL, Melanchthon and the Cappadocians (wie Anm. 26), 169–178. Bereits in der *Apologie der Confessio Augustana* (zunächst veröffentlicht 1531; 1537 offiziell zur Bekenntnisschrift erklärt), federführend von Melanchthon – jedoch unter Einfluss Martin Luthers – verfasst, wurde im Artikel 10, dem Abendmahlsartikel der Apologie, auf die Wandlungsepiklese der griechisch-orthodoxen Liturgie als Beleg für die Realpräsenzlehre hingewiesen. IRENE DINGEL (Hrsg.), Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, Göttingen 2014, 242. Des Weiteren wird im Artikel 22 gegenüber der mittelalterlichen lateinischen Praxis der Sakramentsausteilung nur in Gestalt des Brotes auf die orthodoxe Vorgehensweise hingewiesen, das Sakrament in beiderlei Gestalt auszuteilen. A. a. O., 581. In Artikel 24 wird mit dem Hinweis auf die griechischen Kirchen die Praxis der Privatmessen abgelehnt: »Das wir aber nicht privatmessen, sondern alleine eine öffentliche Mess, wenn das volck mit Communicirt, halten, das ist nichts widder die gemein Christliche kirchen. Denn inn der Kriechischen kirchen werden [bis] auff diesen tag kein Privatmessen gehalten, sondern allein ein Messe, und dasselbige auff die Sontage und hohe feste; das ist alles ein anzeigung des alten brauchs der kirchen«. A. a. O., 616. Siehe dazu auch: REINHARD SLENCZKA, Melanchthon und die orthodoxe Kirche des Ostens, in: JÖRG HAUSTEIN (Hrsg.), Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene, BenschH 82, Göttingen 1997, 98–119, hier 115 f.

beschrieben werden. Zwar befanden sich äthiopische Christen geographisch am Rande des *Orbis christianus*, ekklesiologisch gesehen gehörten sie dennoch – gleichermaßen wie die Anhänger der Reformation – zum Zentrum, zu der Kirche Christi. Zur Veranschaulichung dieses Gedankengangs griff Luther in einer Reihenpredigt über das Matthäusevangelium, die er im Juli 1537 in Wittenberg hielt,²⁹ auf die Figur eines aus »India« oder »Morenland« (beide dieser Toponyme wurden im 16. Jahrhundert weithin auf Äthiopien bezogen)³⁰ eingereisten Glaubensgenossen zurück:

»[...] und wan einer aus India keme oder aus Morenland oder, wo ehr herkeme und spreche: Ich glaube an Christum, so wurde ich sagen: Also glaube ich auch, und also werde ich auch selig, und stimmen im glauben und in der Bekendtnis die Christen mit einander uber ein, ob sie sonst wohl in der gantzen welt hin und wider zerstreuet sind. Dan es heisset nicht eine Romische noch Nurmbergissche oder Wittembergissche kirche, sondern eine Christliche kirche, dorein den gehören alle, so an Christum glauben.«³¹

Die Auffassung Luthers, gemeinsam mit den orthodoxen Äthiopiern zu der *einen* Kirche Jesu Christi zu gehören, lässt sich nicht zuletzt als eine Form der ekklesiologischen Selbstvergewisserung verstehen. Sie verlieh nämlich der nor-

²⁹ Das genaue Datum ist nicht bekannt. Vieles deutet jedoch darauf hin, dass die Predigt entweder am 4. oder am 11. Juli 1537 gehalten wurde. Vgl. LUTHER, WA 47, 235 f., X sowie WA 46, XXXII.

³⁰ Die Verwendung des Namens »Mohrenland« für Äthiopien prägte Luther nicht zuletzt selbst mit, indem er in seiner Deutschen Bibel sowohl das hebräische כּוּשׁ (*Kūš*) als auch das griechische Αἰθιοπία (*Aithiopia*) mit »Mohrenland« übersetzte. Für die Verwendung des Namens »India« für Äthiopien siehe beispielsweise die berühmte *Carta Marina Navigatoria* (1516) von Martin Waldseemüller (ca. 1472–1520), die zu Luthers Zeiten verbreitet war. Dort wird das Horn von Afrika als *Regnum Habesch et Habacri Prespiteri Ioh[annis] Sive India Maior Ethiopia* betitelt. Die Bezeichnung »India« resultierte aus der Anlehnung an die spätantiken und mittelalterlichen Autoren, die Äthiopien als *India Maior* beziehungsweise *India Exterior* (oder dessen Teil zusammen mit den anderen am Roten Meer liegenden Gebieten) sahen, während der indische Subkontinent als *India Minor* beziehungsweise *India Interior* bezeichnet wurde. Zur Geschichte der Verwendung des Toponyms »India« in Bezug auf Äthiopien und zu dessen Ambiguität siehe: GIANFRANCO FIACCADORI, »India« as Name of Ethiopia, in: SIEGBERT UHLIG (Hrsg.), *Encyclopaedia Aethiopia* 3, He-N, Wiesbaden 2007, 145–147; ALBRECHT DIHLE, The Conception of India in Hellenistic and Roman Literature, in: PCPS 10 [190] (1964), 15–23; PHILIP MAYERSON, A Confusion of Indias. Asian and African India in the Byzantine Sources, in: JAOS 113 (1993), 167–174; PIERRE SCHNEIDER, L'Éthiopie et l'Inde: Interférences et confusions aux extrémités du monde antique, CEFR 335, Roma 2004, 289–361.

³¹ LUTHER, WA 47, 235 f.

mativen Auffassung Konkretion, laut der die Anhänger der Wittenberger Reformation, die ihre Wirkungsmacht erst entfaltete, trotz des Bruches mit Rom und trotz der fortlaufenden konfessionellen Fragmentierung innerhalb des reformatorischen Lagers Teil einer weltweiten christlichen Gemeinschaft seien. So gesehen lässt sich die Bezugnahme auf das äthiopische Christentum als Versuch der Wittenberger Reformation deuten, die eigene Marginalität zu überwinden.

3. Marginalität als Devianz: Erweiterte Wissensbestände und neue Zuschreibungen

Während die Wittenberger Reformatoren an der äthiopisch-orthodoxen Kirche in den 1530er Jahren vor allem jene Charakteristika interessierten, die als für den gesamten christlichen Osten kennzeichnend dargestellt werden konnten, lässt sich bereits in den 1540er Jahren eine augenfällige Trendwende in der protestantischen Wahrnehmung des äthiopischen Christentums beobachten. In den Vordergrund rückten nun die Alleinstellungsmerkmale dieser religiösen Tradition. Die Verschiebung des Blickwinkels, unter welchem Protestanten das äthiopische Christentum betrachteten, hatte zwangsläufig weitreichende Folgen für die Konstruktionen von dessen Marginalität.

Die Ursache für die neue diskursive Verortung des äthiopischen Christentums ist in erster Linie in der beachtlichen Erweiterung der Äthiopien-bezogenen Wissensbestände zu suchen. Auf entscheidende Weise trug dazu das Erscheinen der bereits erwähnten Schrift *Fides, Religio, Moresque Aethiopum* im Jahre 1540 bei.³² Das Besondere an diesem Buch war, dass es Äthiopier selber zu Wort kommen ließ. Einen erheblichen Teil seines Gesamtumfangs nahm das Werk des äthiopisch-orthodoxen Theologen Šägga Zä'ab (ጸጋ: ስላብ, ca. 1465–1539)³³ unter dem Titel *De Aethiopum Moribus* (»Von den Bräuchen der Äthiopier«) ein.³⁴ Der äthiopische Priester schrieb dieses kurz gefasste Kompendium der äthiopisch-orthodoxen Theologie während seines Aufenthalts in Portugal, um ein authen-

³² Zu der Entstehungsgeschichte dieses Buches siehe: GIUSEPPE MARCOCCI, Gli umanisti italiani e l'impero portoghese. Una interpretazione della *Fides, Religio, Moresque Aethiopum* di Damião de Góis, in: *Rinascimento* 45 (2005), 307–366.

³³ Šägga Zä'ab (in europäischen Quellen: Zagazabo; Zaga Zabo; oder auch Christoforo Licanate) war Gesandter des äthiopischen Kaisers Ləbnä Dəngəl (ለብነ: ጵግል, 1497–1540) und hielt sich von 1527 bis 1539 in Portugal auf. Zu seiner Person siehe: MICHAEL KLEINER, Šägga Zä'ab, in: SIEGBERT UHLIG (Hrsg.), *Encyclopaedia Aethiopia* 4, O–X, Wiesbaden 2010, 455 f.; MATTEO SALVADORE, Tsega Ze'ab, in: EMMANUEL K. AKYEAMPOG/HENRY LOUIS JR. GATES (Hrsg.), *Dictionary of African Biography* 6, Tertu – Zwang, Oxford 2012, 64 f.

³⁴ Góis, *Fides* (wie Anm. 2), 51–93.

tisches Bild seiner Kirche in Europa bekannt zu machen. Das Werk berichtete nicht nur über die Vorstellung der *translatio imperii* von Israel nach Äthiopien, einschließlich der Abstammung der königlichen Dynastie von König Salomo und der Königin von Saba und der Wegführung der Bundeslade aus Jerusalem nach Aksum, sondern befasste sich auch ausführlich mit jenen für das äthiopische Christentum selbstverständlichen Frömmigkeitspraktiken, die in Europa gemeinhin als »jüdisch« wahrgenommen wurden. Neben der Beschneidung betraf dies vor allem das Einhalten des Sabbat-Gebotes sowie die Observanz der alttestamentlichen Speiseverbote, speziell den Verzicht auf Schweinefleisch.³⁵ Die Bekanntgabe dieser Information machte die Alterität des äthiopischen Christentums unübersehbar und sorgte für Befremden unter vielen europäischen Christen. Bezeichnenderweise stufte die portugiesische Inquisition das Werk als gefährlich ein und verbannte es unverzüglich.³⁶ Man befürchtete, dass die sogenannten »Neuen Christen«, Juden, die sich in Folge der Verfolgung taufen ließen, sich durch die Lektüre des Buches in ihren »Häresien«, sei es Beschneidung oder Verzicht auf Schweinefleischverzehr, bestätigt fühlen würden. Darüber hinaus nahm die Inquisition Anstoß an der Beschreibung derjenigen Charakteristika des äthiopischen Christentums, die die Reformation bestärken könnten, darunter die Austeilung des Abendmahls an die Gemeinde unter zwei Gestalten, Abwesenheit von Privatmessen und das Vorhandensein des verheirateten Priestertums. Dem Buch wurde demnach das Potential attestiert, die ohnehin in einem tiefgreifenden Wandel begriffene religiöse Landschaft Europas weiter zu erschüttern beziehungsweise die Machtverhältnisse zwischen dem sich als Zentrum positionierenden Rom und seinen vermeintlichen Rändern (den »Neuen Christen« und der Reformation) zu kippen.

Das Werk von Sägga Zä'ab ermöglichte der europäischen Leserschaft einen Einblick in die äthiopisch-orthodoxe Glaubenswelt und bereicherte die konfessionelle Polyphonie der Frühen Neuzeit um eine äthiopisch-orthodoxe Stimme.

³⁵ Siehe die seit Jahren andauernde akademische Diskussion über den »jüdischen« Charakter des äthiopischen Christentums: AFEWORK HAILU, Jewish Cultural Elements in the Ethiopian Orthodox Täwähädo Church, *Georgias Eastern Christian Studies* 55, 2020; KIRSTEN STOFFREGEN-PEDERSEN, Is the Church of Ethiopia a Judaic Church?, in: *Warszawskie Studia Teologiczne* 12 (2) (1999), 203–216; EDWARD ULLENDORFF, *The Two Zions. Reminiscences of Jerusalem and Ethiopia*, Oxford 1988; DERS., Hebraic-Jewish Elements in Abyssinian (Monophysite) Christianity, in: *Journal of Semitic Studies* 1 (3) (1956), 216–256; JOHN T. PAWLIKOWSKI, The Judaic Spirit of the Ethiopian Orthodox Church. A Case Study in Religious Acculturation, in: *Journal of Religion in Africa* 4 (3) (1971–1972), 178–199; ERNST HAMMERSCHMIDT, Jewish Elements in the Cult of the Ethiopian Church, in: *Journal of Ethiopian Studies* 3 (2) (1965), 1–12.

³⁶ ELISABETH FEIST HIRSCH, *Damião de Gois. The Life and Thought of a Portuguese Humanist, 1502–1574*, The Hague 1967, 153 f.

Zugleich löste es einen Rezeptionsprozess aus, der die protestantische Wahrnehmung des äthiopischen Christentums im Laufe der gesamten Frühen Neuzeit nachhaltig prägte.

Als eines der frühesten Zeugnisse der veränderten protestantischen Wahrnehmung des äthiopischen Christentums kann die zuerst 1544 erschienene *Cosmographia* von Sebastian Münster (1488–1552) gelten.³⁷ Diese erste umfassende deutschsprachige Weltbeschreibung beinhaltete unter anderem eine auf der Schrift des Šägga Zä'abs basierte Darstellung religiöser Gegebenheiten Äthiopiens. Der Basler Gelehrte machte die distinktive Andersartigkeit der äthiopischen Prägung des Christentums an den Frömmigkeitspraktiken fest, die aus seiner Sicht eindeutig als »jüdisch« zu bezeichnen waren:

»Sie halten den underscheid der speys / so Moses im alten gesatz den Juden vorgeschriben hat / und essen kein blüt. Sie halten der Juden beschneidung / feyern den sabbat.«³⁸

Die Auskunft über das Fortleben dieser religiösen Praktiken, die ihren Ursprung im Alten Testament haben, war keineswegs neutral-deskriptiv artikuliert. Vielmehr war der Verweis auf das »Jüdische« aufgrund einer im theologischen Antijudaismus verwurzelten Sichtweise negativ konnotiert und mit einer abwertenden Haltung verbunden. Infolge dessen sah sich Sebastian Münster dazu veranlasst, den Äthiopiern die Untreue gegenüber dem Evangelium und dessen Verzerrung vorzuwerfen: »Sie haben auch das Euangelium Christi / und leren das / aber sie vermischen es / ja verdunckeln es mit dem alten gesatz und stecken in vilen und grossen irthümmen.«³⁹ Somit lässt sich eine grundlegende Diskursverschiebung feststellen; das äthiopische Christentum wurde zwar weiterhin als eine am Rande des *Orbis christianus* befindliche christliche Formation vor-

³⁷ SEBASTIAN MÜNSTER, *Cosmographia*. Beschreibung aller Lender durch Sebastian Munsterum in welcher begriffen aller Völcker Herschafften, Stetten und namhaftiger Flecken Herkomēn, Sitten, Gebreüch, Ordnung, Glauben, Secten und Hantierung durch die gantze Welt und fürnemlich Teütsche Nation, Basel: Heinrich Petri 1544 (VD16 M 6889). Vgl. GÜNTHER WESSEL, *Von einem, der daheim blieb, die Welt zu entdecken. Die Cosmographia des Sebastian Münster oder Wie man sich vor 500 Jahren die Welt vorstellte*, Frankfurt a.M. 2004; MATTHEW McLEAN, *The Cosmographia of Sebastian Münster. Describing the World in the Reformation*, Burlington, VT 2007; MARÍLIA DOS SANTOS LOPES, *Writing New Worlds. The Cultural Dynamics of Curiosity in Early Modern Europe*, Newcastle upon Tyne 2016, 178–193. Zu Sebastian Münster siehe: KARL HEINZ BURMEISTER, *Sebastian Münster. Versuch eines biographischen Gesamtbildes*, BBGW 91, Basel ²1969.

³⁸ MÜNSTER, *Cosmographia* (wie Anm. 37), 958.

³⁹ Ebd.

gestellt, doch nun erhielt die periphere Verortung zu der bereits vorhandenen geographischen auch eine inhaltlich-normative Sinnzuschreibung. Die Marginalität bedeutete in diesem Kontext in erster Linie Devianz vom protestantischen Christentumsverständnis. Die Kritik der vermeintlichen Fokussierung der Kirche Äthiopiens auf das Gesetz und die Betonung des »Jüdischen« kann insofern als zentral für die neue Form der Marginalisierung des äthiopischen Christentums betrachtet werden, als sie den protestantischen Autoren erlaubte, Äthiopier als gewissermaßen »weniger-christlich« aufzufassen.

Diese Konzeptualisierung der Marginalität des äthiopischen Christentums existierte ab den 1540er Jahren parallel zu dem bereits analysierten Wahrnehmungsmuster, das die Marginalität primär als Entlegenheit begriff. Der Grund dafür, dass zwei derart divergente Wahrnehmungsmuster parallel zu einander fortbestehen konnten, ist wohl darin zu suchen, dass sie unterschiedliche Funktionen im Rahmen der protestantischen Theologie erfüllten. Auch nachdem Šägga Zä'ab genauere Information über die Einzelheiten der äthiopisch-orthodoxen Glaubenspraxis bekannt gemacht hatte, griffen protestantische Autoren auf das äthiopische Christentum als Argument in ihrer Polemik gegen die Kirche Roms zurück. So kam beispielsweise Martin Bucer in seinen Schriften wiederholt auf Ähnlichkeiten zwischen dem äthiopisch-orthodoxen Christentum und der Reformation, vor allem in Bezug auf das Abendmahl, zu sprechen.⁴⁰ Dabei bezog er sich sogar explizit auf die Information, die

»der Edel vnd hochgelehrt Herr Damian Goes auß Portugal auß dem mundt eines Bisschoffes vnd Legaten auß Aethiopia mit namen Zegazabo [= Šägga Zä'ab] auff geschrieben vnd in truck gegeben hat.«⁴¹

Indem Protestanten sich weiterhin auf das äthiopische Christentum affirmativ bezogen, beförderten sie jenes Wahrnehmungsmuster, das dazu tendierte, in Äthiopiern vor allem Glaubensgenossen zu sehen. Das Wissen über die Fröm-

⁴⁰ Dies ist der Fall sowohl in seiner lateinischen Schrift *De vera et falsa caenae dominicae administratione* (1546) als auch in der deutschen Abhandlung *Wider auffrichtung der Messen, anderer Sacramenten und Ceremonien und des Papsttums* (1545) und in seiner *Bestendigen Verantwortung* (1545). NICHOLAS THOMPSON (Hrsg.), *De vera et falsa caenae dominicae administratione* (1546), SMRT 184 [Martin Bucer: Opera Latina 6], Leiden 2014, 111, 120, 125, 136, 252; CHRISTOPH STROHM (Hrsg.), *Martin Bucers Deutsche Schriften, Martini Bucer Opera Omnia. Series I 13: Unionsschriften 1542-1545*, bearbeitet von THOMAS WILHELMI, Gütersloh 2011, 377; CHRISTOPH STROHM (Hrsg.), *Martin Bucers Deutsche Schriften, Martini Bucer Opera Omnia. Series I 11,3: Schriften zur Kölner Reformation*, bearbeitet von THOMAS WILHELMI, Gütersloh 2006, 339 und 344.

⁴¹ A. a. O., 565.

migkeitspraktiken, die in Europa merkwürdig erschienen, rückte dabei in den Hintergrund.

Im Rahmen protestantischer Weltbeschreibungen und universalgeschichtlicher Entwürfe wurde hingegen die Alterität des äthiopischen Christentums hervorgehoben. Infolge der Auslegung der Andersartigkeit als Abweichung vom Christentum konnte die Kirche Äthiopiens als Negativfolie des idealen Selbstbildes dienen. Eine beachtliche Ausnahme im Kontext dieser literarischen Gattung stellt das Werk des lutherischen Naturforschers und Arztes Leonhard Rauwolf (1535–1596) dar. In seiner 1582 erschienenen Schilderung der Begegnung mit äthiopisch-orthodoxen Mönchen im Jerusalemer Kloster Dayr as-Sulṭān (Arabisch: دير السلطان; Geʿez: ቤተ ክርስቲያን, *Der Śalṭan*),⁴² das er im Jahr 1575 während seiner Orientreise besuchte, enthielt er sich jeglicher negativen Wertungen der jüdisch anmutenden Bräuche der Äthiopier.⁴³ Vielmehr berichtete er mit großem Respekt sowohl von den äthiopischen Mönchen, die auf seine Fragen solche Antworten gaben, dass »ein jeder wol darbey abnehmen mochte / das sie güten verstand unnd wissen ihrer Religion halb haben«,⁴⁴ als auch von den Besonderheiten der äthiopischen christlichen Tradition. Dementsprechend muss die protestantische Wahrnehmung des äthiopisch-orthodoxen Christentums als äußerst ambivalent bezeichnet werden.

⁴² Die seit dem Mittelalter in Jerusalem ansässige äthiopisch-orthodoxe Gemeinde hatte ihre Blütezeit im 14. und 15. Jahrhundert erlebt, eine Zeit, in der sie im Besitz von vier Kapellen innerhalb der Grabeskirche und eines Klosters am Berg Zion gewesen war. Seit dem 16. Jahrhundert blieb ihr aber nur noch das Kloster Dayr as-Sulṭān, das sich auf dem Dach der Helena-Kapelle der Grabeskirche befindet. Zur Geschichte der Äthiopier in Jerusalem: ENRICO CERULLI, *Etiopi in Palestina: Storia della comunità etiopica di Gerusalemme I*, Collezione scientifica e documentaria. A cura del ministero dell’Africa italiana 12, Roma 1943; DERS., *Etiopi in Palestina: Storia della comunità etiopica di Gerusalemme II*, Collezione scientifica e documentaria. a cura del ministero dell’Africa italiana 14, Roma 1947; SALVATORE TEDESCHI, *Profilo storico di Dayr as-Sultan*, in: *JEtS* 2 (2) (1964), 92–160.

⁴³ LEONHARD RAUWOLF, *Aigentliche beschreibung der Raiß, so er vor diser Zeit gegen Auffgang inn die Morgenländer, fürnemlich Syriam, Judaeam, Arabiam, Mesopotamiam, Babyloniam, Assyriam, Armeniam selbs volbracht*, Lauingen: Leonhard Reinmichel 1583 (VD16 R 431), 422–426. Zu Rauwolfs Besuch des äthiopischen Klosters siehe: KARL DANNENFELDT, *Leonhard Rauwolf. A Lutheran Pilgrim in Jerusalem, 1575*, in: *ARG* 55 (1) (1964), 18–36, hier 30; FRIEDRICH HEYER, *Die Kirche Äthiopiens. Eine Bestandsaufnahme*, TBT 22, Berlin u. a. 1971, 308.

⁴⁴ RAUWOLF, *Aigentliche beschreibung* (wie Anm. 43), 423.

4. Die Macht des Randes: Äthiopien und die Provinzialisierung Europas

Der dem christlichen Reich am Horn von Afrika zugeschriebene Stellenwert erfuhr in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts einen erheblichen Wandel. Angesichts der gegenreformatorischen Offensive in Europa und ersichtlichen Erfolgen der römisch-katholischen Mission in der außereuropäischen Welt war die Reformation mit einer drohenden Marginalisierung konfrontiert. In diesem Zusammenhang entwickelten sich neue Formen protestantischer Bezugnahme auf das äthiopische Christentum, die darauf abzielten, eigene Entwürfe des *Orbis christianus* geltend zu machen.

Der Aufbau der damit im Zusammenhang stehenden argumentativen Strategie lässt sich am Beispiel der Ausführungen des Rostocker Theologieprofessors David Chytraeus (1530–1600), der als »Begründer einer protestantischen Ostkirchenkunde« gilt, veranschaulichen.⁴⁵ Um zu beweisen, dass die Kirche Christi sich nicht allein »in diesem engen winckel *Europae*« befinde, sondern laut dem Wort Gottes an verschiedenen Enden der Erde zu finden sei, verwies er in seiner *Auslegung der Offenbarung Johannis* (zunächst 1563)⁴⁶ auf Äthiopien, wo

»das Euangelium Christi / öffentlich gepredigt wirdt / und [...] die Christen und rechtgläubigen viel geruhiger / und sicherer / dan in Franckreich / Hispanien / und anderen orten *Europae* sitzen und leben.«⁴⁷

⁴⁵ Für eine Einführung zu seiner Person sowie für die weiterführende Literatur siehe: PETER F. BARTON, David Chyträus, in: TRE 8, Berlin u.a. 1981, 88–90, hier 88; THOMAS KAUFMANN, Chyträus (Kochhufe) David, in: RGG 2, Tübingen 2008, Sp. 377 f.; BENGÄ, David Chytraeus (wie Anm. 19); GOTTFRIED HOLTZ, David Chytraeus und die Wiederentdeckung der Ostkirche, in: WZ(R).GS, 2 (1952–1953), 93–101.

⁴⁶ DAVID CHYTRAEUS, *Explicatio Apocalypsis Iohannis perspicua et brevis*, Wittenberg: Johannes Crato 1563. Erste deutsche Ausgabe: DERS., *Auslegung der Offenbarung Johannis darin viel Artickel Christlicher Lehr, viel Historien, und nötiger heilsamer Trost, in gegen wertigen Trübsalen und Zerruthungen der Kirchen, Uneinigkeit der Lehrer und andern Anfechtungen nützlich erklet werden*, Rostock: Jacob Lucius 1568 (VD16 B 5278). Für einen Überblick der zahlreichen lateinischen und deutschen Ausgaben dieses Werkes im 16. Jahrhundert, siehe: THOMAS KAUFMANN, *Universität und lutherische Konfessionalisierung. Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlichen Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1550 und 1675*, QFRG 66, Gütersloh 1997, 628.

⁴⁷ CHYTRAEUS, *Auslegung der Offenbarung* (wie Anm. 46), 201. Chytraeus zog die Kirche Äthiopiens bei der Auslegung einer Stelle des siebten Kapitels der Offenbarung heran, in der davon die Rede ist, dass »eine große Schar, die niemand zählen konnte, aus allen Nationen und Stämmen und Völkern und Sprachen« vor dem Thron Gottes stehen würde (Off 7,9).

Bedeutungsvoll an diesem Satz ist sowohl die Anspielung auf die Verfolgung der Protestanten auf dem europäischen Kontinent als auch die Bezeichnung äthiopischer Christen als rechtgläubig. Europa war demnach nur ein Teil des *Orbis christianus*, und zwar jener, wo die Christen (darunter ist in diesem Kontext Protestanten zu verstehen) aufgrund ihres Glaubens verfolgt werden. Äthiopien wurde im Gegensatz dazu als ein viel tugendhafterer Teil der Weltchristenheit dargestellt.

An dieser Stelle ging Chytraeus in seiner Argumentation einen Schritt weiter und behauptete, dass zwischen dem Luthertum und der äthiopischen Orthodoxie keine wesentlichen Unterschiede bestehen. Dies begründete er damit, dass

»die form der lehr / unnd die Liturgia oder das ampt der Messe / in demselben theil Aphrice [...] sonderlich mit unserer kirchen / ordnung uber einkomme«. ⁴⁸

Des Weiteren ging der Rostocker Theologieprofessor davon aus, dass in Äthiopien sowohl

»der Artickel von vergebung der sünden / aus gnaden / umb des Opffers Christi willen« als auch »der rechte gebrauch des gantzen Sacraments [...] nit anders / als wie bey uns / geglaubt / gelehrt / und gehalten werde«. ⁴⁹

Aus diesem Grund betrachtete Chytraeus die Lutheraner und die äthiopisch-orthodoxen Christen als Glaubensgenossen, die zusammen der einen wahren Kirche Christi angehören. ⁵⁰

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ In der Übereinstimmung äthiopischer Christen und Lutheraner sah Chytraeus eine Bestätigung des dritten Artikels des Apostolikums, der die Einheit der christlichen Kirche betont: »Diese experientz und erfahrung / bestettigt nun der Artickel unsers Christlichen glaubens / da wir sagen / Ich glaub ein heilige Christliche allgemeine kirchen / welche zu allen zeiten alhie auff erden erhalten / aus allen stimmen Israel / unnd aus allen orten auff erden / durch die Predigt des Euangelij gesamlet / und vom heiligen Geist mit dem pfandt der ewigen Erbschafft / versiegelt wirdt«. CHYTRAEUS, *Auslegung der Offenbarung* (wie Anm. 46), 201 f. Einen entscheidenden Beitrag zur Verbreitung der These von grundlegender Übereinstimmung von Luthertum und äthiopischer Orthodoxie leistete allerdings nicht die *Auslegung der Offenbarung Johannis*, wo sie zunächst formuliert worden war, sondern erst die Rede über den Zustand der Kirchen des Ostens, die Chytraeus am 18. Oktober 1569 im Rahmen seiner historischen Vorlesungen an der Universität Rostock öffentlich gehalten hatte. DAVID CHYTRAEUS, *Oratio Davidis Chytraei, habita in Academia Rostochiensi, cum post reditum ex Austria ad Chronicici lectionem reverteretur. In qua de statu ecclesiarum hoc tempore in Graecia,*

Diese theologische Aufwertung des äthiopischen Christentums war eng mit der geographischen Neuvermessung des Landes verbunden. Matthäus Dresser (1536–1607), Professor an der Universität Leipzig und enger Freund von Chytraeus, schrieb, dass Äthiopien »schier ganz Europae / oder der Christenheit gantzen theil / der grösse nach / zuvergleichen ist.«⁵¹ Die hier zum Ausdruck gebrachte überdimensionale Größe des äthiopischen Kaiserreichs wurde tatsächlich in der Kartographie der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts reflektiert: Europäische Kartographen der Zeit ließen Äthiopien über eine Fläche erstrecken, die nahezu die Hälfte des gesamten afrikanischen Kontinents einnahm.⁵² Vor diesem Hintergrund lassen sich die Aussagen in Bezug auf die Kongruenz von Protestantismus und äthiopischem Christentum nicht zuletzt als ein Versuch deuten, den sich damals in Europa in einer schwierigen Lage befindlichen Protestantismus machtpolitisch aufzuwerten.

Die protestantische Inanspruchnahme des äthiopischen Christentums brachte einen Entwurf der Weltchristenheit hervor, der als ein alternatives Deutungsangebot zur römisch-katholischen Art der Weltaneignung im 16. Jahrhundert gefasst werden kann. Das Zusammenspiel geographischer und theologischer Zuschreibungen machte es möglich, die früheren ambivalenten Konzeptualisierungen der Marginalität des äthiopischen Christentums zu überdenken. Das christliche Reich in Afrika konnte nun als eine Größe betrachtet werden, das in seinem Geltungsanspruch mit Europa zu vergleichen war. Diese Betrachtungsweise implizierte zwangsläufig eine grundlegende Relativierung des bis dahin als unbestreitbar erscheinenden Verhältnisses vom Zentrum und seiner Peripherie. Die protestan-

Asia, Africa, Ungaria, Boemia, etc. narrationes vera et cognita non iniucundae exponuntur, Rostock: Jacob Lucius 1569 (VD16 ZV 3317). Deutsche Übersetzung: DERS., Was zu dieser Zeit in Griechenland, Asien, Africa, unter des Türcken, und des Priester Johans Herrschafften, item in Ungern und Behemen, etc. der christlichen Kirchen Zustand sey: sampt etlichen Schreiben, so von Constantinopel, vom Berge Sinai, und andern Orten aus Orient, newlicher Zeit abgangen / erstlich von D. Davide Chytraeo lateinisch in Druck gefertiget; und jetzund von Henrico Arnoldo aus Churland in Liffland verdeudschet, [s. l.] 1574. Für einen Überblick der zahlreichen lateinischen und deutschen Ausgaben dieses Werkes im 16. Jahrhundert, siehe: KAUFMANN, Universität und lutherische Konfessionalisierung (wie Anm. 46), 630.

⁵¹ MATTHÄUS DRESSER, *De Statu Ecclesiae et Religionis in Aethiopia, sub precioso Ioanne, Oratio*, Leipzig: Johann Beyer 1584 (VD16 D 2769), 88.

⁵² Vgl. JEFFREY JAYNES, *Christianity Beyond Christendom. The Global Christian Experience on Medieval Mappaemundi and Early Modern World Maps*, Wolfenbütteler Forschungen 149, Wiesbaden 2018, 383–392; FRANCESC RELAÑO, *The Shaping of Africa. Cosmographic Discourse and Cartographic Science in Late Medieval and Early Modern Europe*, Aldershot 2002, 62 f., 208 f.; MARCEL P. R. VAN DEN BROECKE, *Ortelius Atlas Maps. An Illustrated Guide*, Houten ²2011, 522–525.

tische Neuvermessung der Ränder des *Orbis christianus*, die mit einer diskursiven Aufwertung Äthiopiens einherging, führte somit nicht nur zur Aufzeichnung neuer Konturen der Weltchristenheit, sondern auch zur Provinzialisierung dessen selbsternannten Zentrums – Europas.