

LUTHER, AFRIKANISCHES CHRISTENTUM UND DER TOTE WINKEL KONFESSIONELLER ERINNERUNGS- PRAKTIKEN

Zum Umgang mit Differenz in der Reformation und ihrer Geschichten
Jun.-Prof. Dr. Stanislau Paulau

PERSPEKTIVENWECHSEL

Nach einer langen Amnesie steht die Beschäftigung mit der Geschichte der europäisch-afrikanischen Interaktion nun auch in Deutschland auf der Tagesordnung. Der mit Furor geführte Streit um das Berliner Humboldt Forum und die anhaltenden Diskussionen über Provenienz außereuropäischer – darunter ins-

besondere afrikanischer – Sammlungsgüter in deutschen Kollektionen, zeigt: Die Frage nach dem Umgang mit der gemeinsamen afrikanisch-europäischen Vergangenheit ist nicht nur für Fachhistoriker*innen und Menschen mit afrikanischer Migrationsbiographie von Bedeutung. Vielmehr hat sie einen hohen Stellenwert für den gesellschaftlichen Zusammenhalt.

Während laufende Debatten von den Kontroversen um das Thema Kolonialismus befeuert werden, bleiben andere Themenkomplexe, die die Geschichte der afrikanisch-europäischen Wechselwirkungen betreffen, tendenziell außer Acht.

Diese Beobachtung zum Ausgangspunkt nehmend möchte der vorliegende Essay den gegenwärtigen Diskurs um eine neue Perspektive bereichern. Der Perspektivenwechsel soll dabei auf eine zweifache Weise vollzogen werden. Erstens dreht der Beitrag den üblichen Blickwinkel um und – anstatt sich mit dem europäischen Einfluss auf Afrika zu beschäftigen – eruiert, inwiefern afrikanische Akteur*innen den europäischen Kontinent geprägt haben. Zweitens verabschiedet er sich von der üblichen Fokussierung auf das 19. und frühe 20. Jahrhundert und nimmt stattdessen eine frühere Phase der afrikanisch-europäischen Interaktion in den Blick – das Zeitalter der Reformation, also jene Periode, die oftmals als die formative Phase der modernen europäischen Zivilisation aufgefasst wird. Anhand dieser Fallstudie soll die Frage des Umgangs mit Differenz im Kontext der Wittenberger Reformation und der sich darauf beziehenden konfessionellen Erinnerungspraktiken gestellt werden.

WAS HAT DIE WITTENBERGER REFORMATION DEM ÄTHIOPISCHEN CHRISTENTUM ZU VERDANKEN?

In Folge der Verschiebung des demographischen Zentrums des weltweiten Protestantismus nach dem afrikanischen Kontinent wird in der letzten Zeit das Thema „Luther und Afrika“ intensiv diskutiert und öfters behauptet, dass Luther niemals Afrikaner*innen getroffen hätte beziehungsweise über kein vertrauenswürdiges Wissen über den Kontinent verfügt hätte.¹ Doch diese historisch gewachsene Vorstellung bedarf einer dringenden Revision. Den eindrücklichsten Beweis dafür liefert eine Begegnung zwischen Martin Luther, Philipp Melanchthon und dem äthiopischen Diakon Abba Mikaʼel, die im Jahre 1534 in Wittenberg stattfand.

Als die „indigene Kirche Afrikas“² schlechthin – die einzige noch heute existierende Form des Christentums, die bereits seit der Spätantike im subsaharischen Afrika beheimatet ist – stellt die Äthiopisch-Orthodoxe Kirche sowohl kulturell als auch religionsgeschichtlich ein Unikum dar. In der lateineuropäischen Wahrnehmung des frühen 16. Jahrhunderts war Äthiopien mit dem Land des legendären Priesterkönigs Johannes assoziiert.³ Dieses Bild, das tief in der europäischen Imaginationsgeschichte verwurzelt war, hatte mit den gelebten Realitäten des nordostafrikanischen Reiches zwar kaum etwas gemein, verschaffte jedoch den nach Europa reisenden Äthiopier*innen einige Vorteile: Als vermeintliche Untertan*innen des Priesterkönigs Johannes, eines mächtigen und geachteten christlichen Herrschers, wurden sie nicht nur toleriert, sondern vielmehr mit großem Respekt behandelt. In diesen Kontext lässt sich auch das Treffen der Wittenberger Reformatoren mit dem afrikanischen Geistlichen einordnen.

Am 31. Mai 1534 traf in Wittenberg ein äthiopischer Mönch ein, um Kontakt zu den Reformatoren Martin Luther und Philipp Melanchthon aufzunehmen.⁴ Aus den vorhandenen Quellen lässt sich folgendes Bild der Begegnung zwischen dem äthiopischen Geistlichen, der Abba Mikaʼel hieß, und den Wittenberger Reformatoren rekonstruieren: Trotz anfänglicher Kommunikationsschwierigkeiten – Melanchthon musste einen seiner Studenten als Dolmetscher engagieren – sprach Abba Mikaʼel mit Luther bereits beim ersten Treffen über die Trinitätslehre und fiel gleich als homo ingeniosus auf.⁵ In Wittenberg blieb der Afrikaner vier Wochen und traf sich mit den beiden Reformatoren wiederholt zu theologischen Gesprächen.

Ohne im Rahmen dieses Beitrags auf die detaillierte Analyse des daraus erstandenen theologischen Dialogs eingehen zu können,⁶ soll an dieser Stelle nur noch sein wichtigster Ertrag hervorgehoben werden. Dieser bestand in der von den beiden Seiten getragenen Überzeugung, dass die orthodoxen Äthiopier und die Wittenberger Reformation trotz Unterschiede in der Lehre zu der einen gemeinsamen Kirche Christi gehören. Diese grundlegende Behauptung schlug sich im Empfehlungsschreiben nieder, das die Wittenberger Reformatoren für den äthiopischen Mönch vor seiner Abreise aus Wittenberg erstellten.⁷

Denn obgleich die morgenländische Kirche einige abweichende Bräuche beobachtet, so urteilt er [Abba Mika'el] doch, dass dieser Unterschied weder die Einheit der Kirche aufhebt noch mit dem Glauben streitet, weil das Reich Christi geistliche Gerechtigkeit des Herzens, Gottesfurcht und Vertrauen durch Christus ist. Diese Ansicht billigen auch wir [Luther und Melanchthon].⁸

Es handelte sich bei diesem Dialog also um keine folgenlose theologiegeschichtliche Kuriosität.

Vielmehr lässt sich nachweisen, dass die Vorstellung von der Verbundenheit im Glauben mit den Christ*innen Äthiopiens einen bedeutsamen Bezugspunkt im theologischen Denken des Wittenberger Reformators bildete.

Für Luther ging es hierbei um nichts weniger als eine der Kernfragen des ekklesio-logischen Selbstverständnisses – um das Verständnis des Glaubensartikels von der Einheit der Kirche. Die ökumenische Verständigung mit dem äthiopischen Mönch machte nämlich den Glaubenssatz, dass die Anhänger*innen der Wittenberger

Reformation trotz des Bruches mit Rom und trotz der fortlaufenden konfessionellen Fragmentierung innerhalb des reformatorischen Lagers Teil einer weltweiten, christlichen Gemeinschaft seien, nicht nur ableitbar aus dem Glaubensbekenntnis, sondern auch ganz konkret erfahrbar.

Zu einem gewissen Grad förderte diese Vorstellung sogar die Konsolidierung des sich noch formierenden Luthertums: Einerseits stellte diese Auffassung eine Form der Selbstvergewisserung dar, andererseits wurde sie – wie es sich am Beispiel des Abendmahlsverständnisses veranschaulichen lässt – zur weiteren Abgrenzung des Luthertums sowohl vom Katholizismus als auch von anderen Strömungen innerhalb des reformatorischen Lagers verwendet. Somit war Luthers transkonfessionelle Entgrenzung gegenüber den orthodoxen Christ*innen Äthiopiens eng mit der Herausbildung und Festigung konfessioneller Grenzen in Lateineuropa verwoben. Hervorzuheben ist folglich nicht nur der Umstand, dass orthodoxe Christ*innen aus Afrika und europäische Protestant*innen bereits im Zeitalter der Reformation ein Beziehungsgeflecht bildeten, sondern auch, dass dieses auf die Herausbildung des frühen protestantischen Kirchen- und Selbstverständnisses einwirkte.

Es muss dabei betont werden, dass diese Begegnung nicht europäischer, sondern äthiopischer Initiative zu verdanken war.

Diese Tatsache stellt das gängige Narrativ über die Frühe Neuzeit als die Epoche der exklusiv von Europäer*innen betriebenen „Entdeckung“ der Welt in Frage und veranschaulicht zudem die Mehrdimensionalität schon der frühneuzeitlichen Globalisierungsprozesse innerhalb des Christentums.

KONFESSIONELLE ERINNERUNGSPRAKTIKEN AUF DEM PRÜFSTAND

Angesichts der bemerkenswerten Anzahl von Quellen, die vom Treffen der Wittenberger Reformatoren mit dem äthiopischen Mönch im Jahre 1534 zeugen, und

dessen formativen Charakters scheint es zunächst verwunderlich, dass der frühe Austausch zwischen äthiopischer Orthodoxie und europäischem Protestantismus in Vergessenheit geraten ist. Darin ist wohl ein Phänomen zu sehen, das eng mit kollektiven Erinnerungspraktiken verbunden ist. In der historisch-kulturwissenschaftlichen Gedächtnis- und Erinnerungsforschung wird kollektives Gedächtnis als Selektionsraum oder Archiv definiert, aus welchem heraus Erinnerungsdiskurse im weitesten Sinn geschöpft werden.⁹ Im Verhältnis zu dem so formulierten Gedächtnisbegriff stellt Erinnerung, die in sich auch die Praxis der Geschichtsschreibung einschließt, eine auf dem Selektionsmechanismus des Gedächtnisses aufbauende weitere Konstruktionsleistung dar, „eine Auswahl aus einer Auswahl“.¹⁰ Dabei wird der Prozess des Erinnerns – und des eng damit verbundenen Vergessens im Sinne von „Nicht-Erinnern“ – durch Mechanismen der Festschreibung und Normierung geleitet, durch welche Komplexität reduziert wird. In diesem Sinne lassen sich auch die Konfessionen als Erinnerungs- und Kommunikationsgemeinschaften betrachten.¹¹

Bezogen auf die Begegnung der Wittenberger Reformatoren mit Abba Mikaʿel kann der Vorgang der konfessionellen Normierung am Beispiel des Schlüsseldokumentes ihrer Interaktion, des von Luther unterzeichneten Empfehlungsschreibens für Abba Mikaʿel, veranschaulicht werden. Im 16. Jahrhundert genoss dieses Dokument eine weite Verbreitung. Davon zeugen neun – eine vergleichsweise sehr hohe Zahl – überlieferte Manuskripte mit Abschriften des Empfehlungsschreibens für Abba Mikaʿel.¹² Doch der Text wurde nicht nur handschriftlich kopiert, sondern wurde 1565, bereits fünf Jahre nach Melanchthons Tod, veröffentlicht. Johannes Manlius, der von 1548 bis 1559 an der Universität in Wittenberg gewesen war, nahm das Empfehlungsschreiben in den Band *Epistolarum D. Philippi Melancthonis Farrago*, die erste gedruckte Ausgabe von Melanchthonsbriefen, auf.¹³ Das Buch enthält etwa 350 Briefe (etwa 200 dieser Stücke sind nirgends sonst überliefert). Melanchthons Schwiegersohn Caspar Peucer reagierte empört auf Manlius' Publikation und erstellte noch im selben Jahr eine alternative, deutlich kleinere, Ausgabe von Briefen seines Schwiegervaters: *Epistolae selectiores aliquot Philippi Melancthonis*.¹⁴ In Peucers Ausgabe war das Empfehlungsschreiben für den äthiopischen Mönch nicht enthalten.

Zum nächsten Mal wurde das Empfehlungsschreiben erst zwei Jahrhunderte später, im Jahre 1784, publiziert. Der Theologe und Leiter der Hamburger Stadtbibliothek Gottfried Schütze hatte den Text in den Beständen seiner Bibliothek gefunden und

sowohl auf Latein als auch in deutscher Übersetzung veröffentlicht. Diese Herausgabe des Empfehlungsschreibens war allerdings mit einer neuen Sinnzuschreibung verbunden. Insofern im Schreiben unter anderem von der *orientalis ecclesiae*, der Ostkirche, und dessen Glaubenslehre die Rede war, wurde Schütze zu dem Fehlschluss geleitet, diese mit der griechischen – ihm wohl am besten bekannten – Kirche gleichzusetzen. Den Text hatte er folgendermaßen eingeführt:

Empfehlungsschreiben für einen Fremdling, der sich in Absicht auf sein Glaubensbekenntniß zur griechischen Kirche bekannte, aber doch dabey recht gut und evangelisch dachte; daher Luther der Meinung ist, daß man ihm ein thätiges Mitleiden und Unterstützung nicht versagen könne.¹⁵

Die Behauptung, dass Abba Mika³el dem Glaubensbekenntnis der griechischen Kirche gefolgt wäre, deutet auf einen undifferenzierten Blick auf den christlichen Osten hin. Diese Ansicht wurde in den darauffolgenden Publikationen des Empfehlungsschreibens nicht nur unkorrigiert gelassen, sondern sogar verfestigt. So machte Wilhelm Martin Leberecht de Wette, Theologieprofessor an der Universität Basel, den äthiopischen Mönch in seiner 1827 erschienenen Ausgabe bereits zum „griechischen Geistlichen“, indem er den Text wie folgt betitelte: „Offenes Empfehlungsschreiben. L.[uther] empfiehlt einen griechischen Geistlichen als rechtläubig“.¹⁶

Störend an diesem Text, weil weder ins Luther-Bild noch in die kirchenhistorische Meistererzählung des 18. und 19. Jahrhunderts passend, war sowohl die Tatsache, dass der Reformator einen theologischen Dialog mit einem Afrikaner geführt hatte, als auch, dass er die Aussage befürwortet hatte, zusammen mit den orthodoxen Äthiopier*innen zu einer Kirche zu gehören. Bis hin zum 20. Jahrhundert taten sich die Herausgeber schwer damit, Abba Mika³el als Äthiopier zu sehen und dem Empfehlungsschreiben eine entsprechende Überschrift zu geben.

Eine rückblickende konfessionelle Normierung seitens der Herausgeber beschränkte sich allerdings nicht auf die Verleihung der irreführenden Überschriften. Bezeichnend in dieser Hinsicht ist der Umgang mit diesem Schreiben in der Weimarer Luther-Ausgabe. Der Bearbeiter hatte zwar Abba Mika³el im Begleittext zum Empfehlungsschreiben als Äthiopier bezeichnet, doch im Gegensatz zu anderen Texten in diesem Band wurde dem Schreiben keine Folgennummer zugewiesen

und es wurde nicht ins Inhaltsverzeichnis aufgenommen.¹⁷ Die Marginalisierung dieses historischen Dokuments, die seine Rezeption zusätzlich erschwerte, äußerte sich nicht zuletzt in fehlenden Übersetzungen: Seit der ersten deutschen Veröffentlichung 1784 wurde das Schreiben weder ins Deutsche noch in eine andere moderne Sprache neu übersetzt, während die ursprüngliche Übersetzung aus dem späten 18. Jahrhundert seitdem nie wieder nachgedruckt wurde.

Der Umgang mit dem Empfehlungsschreiben legt die Mechanismen der Marginalisierung offen, die das Gedächtnis an die Begegnung des Reformators mit Abba Mika'el und deren ökumenische Verständigung im Laufe der letzten zweieinhalb Jahrhunderte ausgesetzt worden war. Letztendlich führten diese Erinnerungsmechanismen dazu, dass der Besuch des äthiopischen Mönchs in Wittenberg aus dem Archiv des kollektiven Gedächtnisses verdrängt wurde. Dieser diskursive Vorgang, der sich in der *longue durée* entfaltete und sich dabei an das Selbstverständnis der konfessionellen Erinnerungsgemeinschaft und dessen implizierten Vorstellungen von der Andersartigkeit orientierte, lässt sich als „Konfessionalisierung der Erinnerung“ beschreiben.

Eine kritische Auseinandersetzung mit diesem Vorgang deckt nicht nur konfessionelle Erinnerungsmechanismen auf, sondern zeigt auch, wie fragil die konfessionellen Selbstbilder eigentlich sind. So steht das Bemühen der Lutheraner*innen der letzten zweieinhalb Jahrhunderte um das „Nicht-Erinnern“ an das Treffen der Wittenberger Reformatoren mit Abba Mika'el ironischerweise im Gegensatz zum Erinnern daran seitens Luther selbst, der dieses Ereignis wiederholt – u. a. in den Tischreden und Predigten – ins Gedächtnis gerufen hatte.

Ausgerechnet an dieser Stelle lässt sich Handlungsbedarf identifizieren. Sich an den afrikanischen Beitrag zur Geschichte der Reformation „zu erinnern“, ihn in ein Bild zu integrieren, das sich nicht auf die kolonialen Kategorien reduzieren lässt und die Vielfalt der transkulturellen Verflechtungen reflektiert, stellt vielleicht die wichtigste Aufgabe in der gegenwärtigen Debatte um die gemeinsame afrikanisch-europäische Vergangenheit dar. ■

- 1 Siehe beispielsweise: K. Rüther, „Kannte Luther Afrika? Afrika kennt Luther! Eine Skizze zu Luther im südlichen Afrika“, in: *Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung* (hg. H. Medick/P. Schmidt) (Göttingen 2004) 337–372; T. J. Omolo, „Luther in Africa“, in: *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology* (hg. R. Kolb u. a.) (Oxford 2014) 621–626; M. Junge, „Global Perspectives on the Reformation“, in: *Global Perspectives on the Reformation: Interactions between Theology, Politics and Economics* (hg. A. Burghardt/S. Sinn) (LWF Documentation 6; Leipzig 2017) 9–17; H. Bedford-Strohm u. a. (Hg.), *African Christian Theologies and the Impact of the Reformation (Theology in the Public Square/Theologie in der Öffentlichkeit 10; . Wien u. a. 2017)*; F. Nüssel/H.-P. Grosshans (Hg.), *Lutherische Theologie in außereuropäischen Kontexten. Eine Zusammenschau aus Anlass des 500. Reformationsjubiläums*, (ThLZ.F 33; Leipzig 2017).
- 2 Der Ausdruck „indigene Kirche Afrikas“ wird oft von äthiopischen Christ*innen als Selbstbeschreibung verwendet: Vgl. Archbishop Yesehaq, *The Ethiopian Orthodox Church: An Integrally African Church* (New York 1997) xci.
- 3 Zum Mythos vom Priesterkönig Johannes (Lat. Pres[by]ter Iohannes), einem mächtigen christlichen Herrscher, der über ein sich inmitten der Muslimen und Heiden befindendes Reich regiere, siehe: W. Baum, *Die Verwandlungen des Mythos vom Reich des Priesterkönigs Johannes. Rom, Byzanz und die Christen des Orients im Mittelalter* (Klagenfurt 1999); L. Gumilev, *Searches for an Imaginary Kingdom. The Legend of the Kingdom of Prester John* (Cambridge 1987). Die geographische Lokalisierung dieses märchenhaften Reiches war in der Geschichte der europäischen spätmittelalterlichen Imagination durchaus unbeständig: Während man den Priesterkönig zunächst in Asien suchte, mehrten sich seit Mitte des 13. Jahrhunderts die Behauptungen, dass sein Land in Afrika zu finden sei.
- 4 S. Paulau, *Das andere Christentum. Zur transkonfessionellen Verflechtungsgeschichte von äthiopischer Orthodoxie und europäischem Protestantismus* (VIEG 262; Göttingen 2021) 21–31. Open Access: <https://doi.org/10.13109/9783666336041>.
- 5 P. Melancthon, MBWT 6 (2005) 100.
- 6 Für eine solche Analyse siehe: Paulau, *Christentum*, 42–72.
- 7 Für die textkritische Ausgabe des Empfehlungsschreibens siehe: Melancthon, MBWT 6, 123–124.
- 8 Übersetzung – S.P. „Nam etsi orientalis 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.“ Melancthon, MBWT 6, 124.
- 9 Vgl. E. Esposito, *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft* (Frankfurt a.M. 2002) 24–31; W. L. Schneider, „Gedächtnis, Interpretation und Organisation im Kontext religiöser Kommunikation“, in: *Sinngeneratoren. Fremd- und Selbstthematisierung in soziologisch-historischer Perspektive* (hg. C. Bohn/H. Willems) (Konstanz 2001) 263–289, hier 265–266. Siehe auch: J. Derrida, *Dem Archiv geschrieben. Eine Freudsche Impression* (Berlin 1997).
- 10 A. Hahn, *Erinnerung und Prognose. Zur Vergegenwärtigung von Vergangenheit und Zukunft*, (Opladen 2003) 3. Diese Ausdifferenzierung der Begriffe des Gedächtnisses und des Erinnerens findet sich ähnlich in der französischen Geschichtsphilosophie, so bei Paul Ricoeur, der zwischen *mémoire* und *souvenir* unterscheidet, innerhalb dessen er weiter zwischen *souvenir immédiat* und *souvenir secondaire* differenziert. P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris 2000) 39.
- 11 Zur theologischen Relevanz des Erinnerens und des Vergessens im Kontext der Kirchengeschichte vgl. F. von Lilienfeld, „Über einige Probleme der Lehre von ‚Kirchengeschichte‘ im ‚ökumenischen‘ Zeitalter: Kirchengeschichtsschreibung und das Gedächtnis der Kirche“, in: *Sophia – Die Weisheit Gottes. Gesammelte Aufsätze 1983–1995* (hg. K. C. Felmy u. a.); (Oik. 36; Erlangen 1997) 22–39.
- 12 Bekannt sind mindestens neun Handschriften aus dem 16. Jahrhundert, die das Empfehlungsschreiben enthalten.
- 13 J. Manlius (hg.), *Epistolarum D. Philippi Melancthonis Farrago* (Basel 1565) 367–368.
- 14 C. Peucer (hg.), *Epistolae selectiores aliquot Philippi Melancthonis* (Wittenberg 1565).
- 15 G. Schütze (hg.), *D. Martin Luthers bisher ungedruckte Briefe*, Bd. 2 (Leipzig 1781) 319–320. sowie G. Schütze (hg.), *D. Martin Luthers bisher grossentheils ungedruckte Briefe. Nach der Sammlung des Hr. D. Gottf. Schütze, aus dem Latein übersetzt*, Bd. 2 (Leipzig 1784) 54.
- 16 W. M. L. de Wette (hg.), *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*, Bd. 4 (Berlin 1827) 550.
- 17 Das Empfehlungsschreiben wurde einfach zwischen zwei anderen Briefen, Nr. 2126 „Luther an den Rat zu Regensburg. 30. Juni 1534“ und Nr. 2127 „Luther an Friedrich Myconius in Gotha, 5. Juli 1534“, abgedruckt. Luther, *WA.B 7* (1937) 86.