

Reformatorische Ideen in der Walachei und der Moldau zwischen 1519 und 1521? Mögliche Transferwege von reformatorischem Gedankengut südlich und östlich der Karpaten

1. Einleitung

Die Komplexität der Wirkungsgeschichte der Reformation im Donau-Karpaten-Raum ermöglicht es, das Thema mithilfe der Verflechtungsgeschichte zu untersuchen.¹ Denn diese Forschungsrichtung versteht Großregionen wie den Donau-Karpaten-Raum als „Geschehenseinheiten“,² die durch die grenzüberschreitende Mobilität und Kommunikation der Menschen sowie den Transfer von Gütern und Ideen als zusammenhängende Räume konstituiert werden.³

Als ein besonderes Beispiel für die historischen und kulturellen Verflechtungen können die intensiven Verbindungen zwischen dem hauptsächlich durch das westliche Christentum geprägten Fürstentum Siebenbürgen im Karpatenbecken und den durch das östliche Christentum geprägten Fürstentümern Moldau und Walachei jenseits der Karpaten genannt werden. Die Kontakte zwischen den drei Fürstentümern waren seit der Ankunft der deutschsprachigen Kolonisten in Siebenbürgen im 12. und 13. Jahrhundert und ihrer Ansiedlung in den Grenzgebieten zu den Donaufürstentümern nicht nur wirtschaftlicher, sondern auch kultureller Art. Nach dem Fall Konstantinopels 1453 und dem Zusammenbruch einer staatlich organisierten Infrastruktur für die byzantinische und südosteuropäische Orthodoxie⁴ wurden die Do-

1 Michael Werner, Bénédicte Zimmermann: Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Einsatz der *histoire croisée* und die Herausforderung des Transnationalen. In: *Geschichte und Gesellschaft* 28 (2002), H. 4, S. 607–636; Birgit Schäbler: Das Studium der Weltregionen (Area Studies) zwischen Fachdisziplinen und der Öffnung zum Globalen. Eine wissenschaftsgeschichtliche Annäherung. In: Dies. (Hg.): *Area Studies und die Welt. Weltregionen und neue Globalgeschichte*. Wien 2007 (*Globalgeschichte und Entwicklungspolitik* 5), S. 11–45.

2 Vgl. dazu Konrad Clewing, Oliver Jens Schmitt: *Südosteuropa: Raum und Geschichte*. In: Dies. (Hg.): *Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart*. Regensburg 2011, S. 1–16.

3 Vgl. Ulf Brunnbauer: *Der Balkan als translokaler Raum. Verflechtung, Bewegung und Geschichte*. In: *Südosteuropa Mitteilungen* 51 (2011), H. 3, S. 78–93; Mihai-D. Grigore, Radu Harald Dinu, Marc Živojinović: *Herrschaft (nicht) beherrschen. Zentrale Begriffe und Area Studies. Eine Einleitung*. In: Dies. (Hg.): *Herrschaft in Südosteuropa. Kultur- und sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Göttingen 2012, S. 7–20, hier S. 15.

4 Mihai-D. Grigore: *Ruling Christian. Neagoe Basarab and the Beginning of 'Political Proto-Modernity' in the 16th Century Wallachia: A Case Study*. In: *Religion, State, and Society* 40 (2012), H. 3–4, S. 286–300, hier S. 286f.

naufürstentümer zum Zufluchtsort für Geistliche und Adlige,⁵ die aus ihrer von den Osmanen eroberten Heimat ihre kulturellen Schätze, insbesondere ihre Manuskripte und Bücher, mitbrachten. Das Kloster Bistritz/Bistrița/Beszterce in den oltenischen Vorkarpaten beispielsweise, eine Stiftung des mächtigen Bojarengeschlechts Craiovescu, gewährte serbischen und bulgarischen Mönchen Asyl, die ihre wertvollsten Handschriften aus den berühmten südslawischen Kalligraphieschulen mit sich führten.⁶ Der von den Südslawen praktizierte kalligraphische Stil erfuhr in Bistritz eine Weiterentwicklung, sodass die in Altkirchenslawisch verfassten walachischen Handschriften in der orthodoxen Welt des 15. und 16. Jahrhunderts ihresgleichen suchten.⁷

Auch die Erfindung des Buchdrucks fand bald ihren Weg in die Walachei. Der montenegrinische Mönch Makarios, der das Druckhandwerk vermutlich in Venedig erlernt hatte, druckte ab 1508 Bücher für den orthodoxen liturgischen Gebrauch im Kloster Dealu, unweit der Hauptstadt des Fürstentums Walachei, Târgoviște. Das Jahr 1512 stellte den Höhepunkt dieser Bemühungen dar: Makarios druckte mehrere kunstvolle Exemplare der vier Evangelien, des sogenannten Tetraevangelion.⁸ Zur selben Zeit gaben die Herrscher der Walachei siebenbürgischen, oberdeutschen oder italienischen Werkstätten die Herstellung von Gold- und Silbergeschirr für liturgische Zwecke in Auftrag,⁹ das sie den Klöstern und Kirchen ihres Landes oder den Klostergemeinschaften vom Berg Athos bis zum Berg Sinai spendeten.¹⁰ Nicht nur

5 Mihai-D. Grigore: Legitimation von Herrschaft zwischen Verfahren und Tradition am Beispiel Neagoe Basarabs (1512–1521). In: Grigore, Dinu, Živojinović (Hg.): Herrschaft (Anm. 3), S. 79–96, hier S. 88–90.

6 Ion D. Sandu: Neagoe Basarab apărător și sprijinitor al ortodoxiei [Neagoe Basarab – Beschützer und Unterstützer der Orthodoxie]. Sibiu 1938, S. 6; Nicolae Stoicescu: La politique de Neagoe Basarab et ses *Préceptes* pour son fils Teodosie. In: *Revue Roumaine d'Histoire* 9 (1970), H. 1, S. 18–42, hier S. 21; Ioan Ionescu: Neagoe Basarab și ctitoriile sale [Neagoe Basarab und seine Stiftungen]. In: *Mitropolia Olteniei* 23 (1971), H. 9/10, S. 653–675, hier S. 663.

7 Ecaterina Șt. Piscupescu: Literatura slavă din principatele române în veacul al XV-lea [Die slawische Literatur in den Donaufürstentümern des 15. Jahrhunderts]. București 1939, S. 129–131; Vasile Grecu: Bulgaria în nordul Dunării în veacurile al IX–X-lea [Bulgarien nördlich der Donau im 9.–10. Jahrhundert]. In: *Studii și cercetări de istorie medie* 1 (1950), S. 223–236, hier S. 234f.; Ștefan Ciobanu: Istoria literaturii române vechi [Geschichte der altrumänischen Literatur]. București 1989, S. 25, 27f., 33; Stojan Romanski: Mahnreden des walachischen Wojwodens Neagoe Basarab an seinen Sohn Theodosius. Diss. Leipzig 1908, S. 119.

8 Ion St. Toma: *Domnia în concepția învățăturilor lui Neagoe Basarab* [Die Auffassung der Herrschaft in den *Lehrworten Neagoe Basarabs*]. Sonderdruck aus: *Revista de drept public* (1943), H. 3/4, S. 3–49, hier S. 6; Ionescu: Neagoe Basarab (Anm. 6), S. 662f.; Iuvenalie Ionașcu: Neagoe Basarab, principe isihast [Neagoe Basarab, ein hesychastischer Fürst]. Curtea de Argeș 2005, S. 7.

9 Valeria Costăchel, Petre P. Panaitescu, Anton Cazacu: *Viața feudală în Țara Românească și Moldova (sec. XIV–XVII)* [Das Feudalleben in der Walachei und der Moldau (14.–17. Jahrhundert)]. București 1957, S. 247; Corina Nicolescu: *Argintăria laică și religioasă în Țările Române (sec. XIV–XIX)* [Profanes und sakrales Silbergerät in den Donaufürstentümern (14.–19. Jahrhundert)]. București 1968, S. 136, 171, 200f., 202–204; Ionescu: Neagoe Basarab (Anm. 6), S. 664–667.

10 Claudia Țița: Neagoe Basarab „Ctitor mare a toată Sfetagora”. Icoanele și avatarurile lor sau despre un tezaur în mișcare [Neagoe Basarab: „Großer Ktitor der ganzen Sfetagora“. Die Ikonen und ihre Avatare oder über einen beweglichen Schatz]. In: Daniel Gligore (Hg.): *Sfântul Voievod Neagoe Basarab, Domnul Țării Românești (1512–1521)*. Curtea de Argeș 2009, S. 127–170.

siebenbürgische Händler aus Hermannstadt/Sibiu/Nagyszeben, Kronstadt/Braşov/Brassó oder Schässburg/Sighişoara/Segesvár, die großzügige Handelsprivilegien in der Walachei und der Moldau erhielten, reisten durch die Donaufürstentümer, sondern auch Geschäftsleute aus Leipzig oder Nürnberg.¹¹ Im Gegenzug erreichten in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts walachische Händler und Gesandtschaften wichtige abendländische Zentren wie Rom, Venedig, Wien, Leipzig, Nürnberg, Regensburg, Trier oder Worms.¹²

Im Folgenden soll eine ins Auge stechende Parallele näher untersucht werden, die zwischen der *merita*-Theologie des walachischen Fürsten und politischen Autors Neagoe Basarab und der Verdienstlehre Martin Luthers festgestellt werden kann. Als Luther 1520 seinen *Sermon von den guten Werken* verfasste, in dem er die römische „Werkgerechtigkeit“ scharf verurteilte, und seine Adels- sowie Freiheitsschrift veröffentlichte, in denen er sich unter anderem mit der Dienstbarkeit auseinandersetzte, brachte in der entfernten Walachei Fürst Neagoe Basarab erstaunlich ähnliche Gedanken über die guten Werke und ihr Verhältnis zum Gottesgnadentum der Herrschaft zu Papier.

2. Neagoe Basarab (ca. 1482–1521)

Neagoe Basarab stammte aus dem oltenischen Bojaren-Geschlecht Craiovescu und wurde 1481 oder 1482 geboren. Nachdem der junge Neagoe als Lehrling des Landesmetropolitens Niphon bei den gelehrten Mönchen des Klosters Bistritz einen umfassenden Bildungsweg durchlaufen hatte, bekleidete er mehrere Ämter im Bojarenrat der Fürsten der Walachei. Als er 1512 den Fürsten Vlad V. den Jüngeren (1500–1512) hatte töten lassen, kam er mit osmanischer militärischer Hilfe auf den walachischen Thron. Neagoe war der erste Fürst der Walachei, der nicht aus der Dynastie der Basaraben stammte. Um sich aber als Herrscher vor dem Volk zu legitimieren, nahm er den Namen Basarab an, und er förderte auch die Verbreitung jenes Gerüchtes, wonach er ein illegitimer Sohn des Fürsten Basarab IV. des Jüngeren (1477–1482) sei, um so seinen Anspruch auf den Thron zu begründen. Die

11 Alexandru Neamţiu: Un capitol din relaţiile Țării Româneşti cu Transilvania în veacul al XVI-lea. Relaţiile lui Neagoe Basarab cu Sibiul (1512–1521) [Ein Kapitel der Beziehungen der Walachei zu Siebenbürgen. Die Beziehungen Neagoe Basarabs zu Hermannstadt (1512–1521)]. In: Anuarul Institutului de Istorie Naţională 10 (1945), S. 350–376; Virgil Vătăşianu: Istoria artei feudale în Țările Române [Geschichte der feudalen Kunst in den Donaufürstentümern]. Bucureşti 1959, S. 898, 903; Nicolescu: Argintăria laică (Anm. 9), S. 17. – Eine Studie zeigt, dass die walachischen Herrscher Luxusbekleidung aus Flandern, Frankreich, Venedig, Florenz, dem Deutschen Reich, Bursa, Damaskus, Aleppo usw. bestellten, vgl. dazu Corina Nicolescu: Costumul de curte Țările Române (sec. XIV–XVIII) [Die Hoftracht in den Donaufürstentümern (14.–18. Jahrhundert)]. Bucureşti 1970, S. 17–21.

12 Virgil Căndea, Dinu C. Giurescu, Mircea Maliţa: Pagini din trecutul diplomaţiei româneşti [Aus der Vergangenheit der rumänischen Diplomatie]. Bucureşti 1966, S. 112; Raymond Warnier: La découverte des Pays Balkaniques par l'Europe occidentale de 1500 à 1815. In: Cahiers d'histoire mondiale 2 (1955), H. 4, S. 915–948, hier S. 919–921.

historischen Quellen untermauern dies allerdings nicht. Es spricht mehr dafür, dass Neagoe ein Usurpator gewesen ist.¹³ Seine Herrschaft markiert einen Höhepunkt der diplomatischen Beziehungen der Walachei vor allem mit Ungarn und Venedig, um gemeinsam gegen die Osmanen vorzugehen, und ebenso einen Höhepunkt der Blüte der religiösen Kultur. Die Rumänisch-Orthodoxe Kirche hat 2008 den Fürsten Neagoe Basarab heiliggesprochen und somit seine Lehren und seine Theologie als ‚rechtem Glauben‘ gemäß anerkannt.¹⁴

3. Ein Fürstenspiegel südlich der Karpaten

Die Mahnschrift des walachischen Fürsten Neagoe Basarab an seinen Sohn unter dem Titel *Die Lehrworte Neagoe Basarabs an seinen Sohn Theodosius (Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie)* stellt für den südosteuropäischen post-byzantinischen Raum eine einmalige *ars regnandi* in Form der literarischen Gattung der Fürstenspiegel dar.¹⁵ Basarabs Schrift entstand sukzessive und besteht aus mehreren Einzelschriften, darunter Predigten und Geschichten, die im Laufe der Zeit zusammengeführt und erweitert wurden.¹⁶ Die Originalschrift, von der nur wenige Fragmente erhalten geblieben sind,¹⁷ war in Altkirchenslawisch verfasst, worin sich heute die meisten Experten einig sind.¹⁸ In Kreisen der südosteuropäischen und russischen

13 Eine Biographie Neagoe Basarabs in: Manole Neagoe: Neagoe Basarab. București 1971.

14 Nicolae-C. Cădă (Hg.): Sfântul Voievod Neagoe Basarab – ctitor de biserică și cultură românească [Der heilige Voivode Neagoe Basarab – Stifter von Kirchen und rumänischer Kultur]. București 2012.

15 Herbert Hunger: Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. 2 Bde. München 1978, Bd. 1, S. 157; Wilhelm Blum: Einleitung. In: Byzantinische Fürstenspiegel: Agapetos, Theophylakt von Ochrid, Thomas Magister. Übers. u. erläut. v. W. Blum. Stuttgart 1981 (Bibliothek der griechischen Literatur, Abteilung Byzantinistik 14), S. 1–58, hier S. 31; Hans Hubert Anton: Einleitung. In: Fürstenspiegel des frühen und hohen Mittelalters. Ausgew., übers. u. komment. v. H. H. Anton. Darmstadt 2006 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe 45), S. 3–44, hier S. 3; Otto Eberhardt: Via regia. Der Fürstenspiegel Smaragds von St. Mihiel und seine literarische Gattung. München 1977 (Münstersche Mittelalter-Schriften 28), S. 280f.

16 Pavel Chihai: Învățăturile lui Neagoe Basarab [*Die Lehrworte Neagoe Basarabs*]. In: Luceafărul Nr. 3, 6. Februar 1971, S. 3.

17 Petre P. Panaitescu: Introducere [Einleitung]. In: Ders. (Hg.): Cronicile slavo-române din sec. XV–XVI publicate de Ion Bogdan [Die slawisch-rumänischen Chroniken aus dem 15./16. Jahrhundert, veröffentlicht von Ion Bogdan]. București 1959, S. 215–218, hier S. 216; Dan Zamfirescu: Marea carte a identității românești în Europa Renașterii și în cultura universală [Das große Buch der rumänischen Identität im Europa der Renaissance und in der Weltkultur]. In: Gheorghe Mihăilă (Hg.): Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie. București 1996, S. V–XXIV, hier S. XVIIIff.; Gheorghe Mihăilă: Originalul slavon al „Învățăturilor” lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie [Das altkirchenslawische Original der *Lehrworte Neagoe Basarabs an seinen Sohn Theodosius*]. In: Ders. (Hg.): Învățăturile lui Neagoe Basarab (wie oben), S. XLVI–CXVIII, hier S. XLVI.

18 Moses Gaster: Literatura populară română [Die rumänische Volksliteratur]. București 1883, S. 35; Romanski: Mahnreden (Anm. 7), S. 137, 152; Nicolae Iorga: Istoria literaturii românești [Geschichte der rumänischen Literatur]. 3 Bde. București 1925, Bd. 1, S. 142f.; Dan Zamfirescu: Nea-

Orthodoxie war die Schrift bekannt, da sie kurz nach dem Tod Basarabs um 1525 auch ins Griechische übertragen und am Ende des 16. Jahrhunderts häufig plagiiert wurde.¹⁹ Der Gesamttext der *Lehrworte* ist in altrumänischen Übersetzungen überliefert, die alle zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert entstanden sind.²⁰ Die früheste Übertragung der Schrift ins Altrumänische fand um 1650 statt; sie wurde 1843 von Ioan Eclisiarhul in der Druckstätte des Bukarester Hl.-Sava-Kollegs herausgegeben. Erste Versuche einer kritischen Edition der altkirchenslawischen Fragmente unternahmen die rumänischen Slawisten Petre P. Panaitescu und Gheorghe Mihăilă in den 1950er- und 1960er-Jahren. Die erste kritische Edition der altrumänischen Fassung des Textes erschien erst 1970 in Bukarest in der Herausgeberschaft von Florica Moisil und Dan Zamfirescu.²¹ Die altkirchenslawischen Fragmente wurden von Gheorghe Mihăilă 1996 faksimiliert, kritisch ediert, übersetzt und kommentiert.²²

Obwohl die *Lehrworte* als reicher Schatz ostkirchlicher Theologie und politischer Literatur bereits um die Mitte des 19. Jahrhunderts wiederentdeckt wurden, hat sich die rumänische Forschung mit dem Inhalt der Schrift nicht tiefergehend auseinandergesetzt. So wurde in Frage gestellt,²³ dass die *Lehrworte* von Neagoe Basarab verfasst worden sind. Seit der Veröffentlichung Dan Zamfirescus im Jahre 1973²⁴ tendierten allerdings die meisten Forscher dazu, den Fürsten Basarab als Autor der *Lehrworte* anzusehen und die Entstehung der Schrift zwischen 1519 und 1520 zu datieren.

4. Die Verdienstlehre in den *Lehrworten Neagoe Basarabs an seinen Sohn Theodosius*

Dass Fürst Basarab die *Lehrworte* verfasste, hatte zwei Gründe: Erstens wusste er, dass er krank war und vielleicht nicht mehr lange zu leben hatte.²⁵ Deshalb wollte

goe Basarab și Învățăturile către fiul său Theodosie. Problemele controversate [Neagoe Basarab und die *Lehrworte an seinen Sohn Theodosius*. Strittige Fragen]. București 1973; Panaitescu: Introducere (Anm. 17), S. 217; Gheorghe Mihăilă: Date noi despre originalul slavon al „Învățăturilor lui Neagoe Basarab” și critica unei ipoteze neîntemeiate [Neue Daten über das altkirchenslawische Original der *Lehrworte Neagoe Basarabs* und Kritik an einer unbegründeten Hypothese]. In: Ders.: Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi. București 1973, S. 327–383, hier S. 355.

19 Ioan Dumitriu-Snagov: Monumenta Romaniae Vaticana. Roma 1996, S. 92.

20 Zamfirescu: Neagoe Basarab (Anm. 18), S. 162–164.

21 Erschienen beim Verlag Minerva in Bukarest unter dem Titel: Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie [Die *Lehrworte Neagoe Basarabs an seinen Sohn Theodosius*].

22 Mihăilă (Hg.): Învățăturile lui Neagoe Basarab (Anm. 17).

23 Demosthene Russo: Elenizmul în România. Epoca bizantină și fanariotă [Griechische Kultur in Rumänien. Die byzantinische und phanariotische Epoche]. București 1982; Ders.: Studii istorice greco-române. Opere postume [Griechisch-rumänische Studien in Geschichte. Posthume Werke]. Hg. v. Constantin G. Giurescu, Ariadna Camariano, Nestor Camariano. 2 Bde. București 1939.

24 Zamfirescu: Neagoe Basarab (Anm. 18).

25 Matei Cazacu: De ce a clădit Neagoe Basarab biserica Mănăstirii Argeșului? [Warum hat Neagoe Basarab die Klosterkirche von Argeș gestiftet?]. In: Glasul Bisericii 26 (1967), H. 7/8, S. 111.

er seinem unmündigen Sohn eine Herrschaftsanleitung zur Verfügung stellen und ihn über jene Gefahren aufklären, der ein Herrscher der Walachei im 16. Jahrhundert ausgesetzt war.²⁶ Zu jener Zeit gab es zahlreiche Thronrivalen und diese hatten einen legitimeren Anspruch auf den Thron als Neagoe Basarab und sein Sohn: Wie oben dargelegt, entstammten Neagoe und Theodosius nicht der alten Herrscherdynastie der Basaraben. Neagoe war ein Usurpator, der dem Adel angehörte und dem das Schicksal seines Sohnes als Nachfolger besonders am Herzen lag. Diese Sorge vermischte sich vermutlich mit einer gewissen Reue Neagoes, dass er im Strudel der politischen Ereignisse überhaupt zum Usurpator werden musste, indem er den legitimen Herrscher Vlad den Jüngeren töten ließ und seine eigene Einsetzung als Herrscher der Walachei erzwang. Die Chronisten berichten von der schillernden Episode der Wahl des Fürsten durch Volk und Adel, als Neagoe seine Ausrufung zum Herrscher abgelehnt haben soll.²⁷ Die Szene entspricht sicher den Tatsachen, denn die Ablehnung des Herrschertitels war in dem Wahlverfahren vormoderner Art Usus; sowohl byzantinische Kaiser als auch Patriarchen, sogar Päpste lehnten traditions- und ritualgemäß die Würde, zu der sie ausgerufen wurden, ab, während das Volk vorlaut entgegnete: *Axios!* oder *Dignus est!* Erst dann wurde die Würde von dem Kandidaten angenommen.²⁸ Trotz dieses traditionellen Wahlverfahrens²⁹ ist die Frage nicht ganz

26 Zamfirescu: *Marea carte* (Anm. 17), S. V.

27 Ὁ δὲ πασᾶς [...] εἶπεν εἰς τοὺς παρῆστώτας ἄρχοντας ποῖον θέλουν νὰ κάμουν αὐθέντην; καὶ πάντες ἀπεκρίθησαν, ὅτι θέλουν τὸν εὐσεβέστατον Νεάγγον Βασαράβαν. Ὁ δὲ Νεάγγος ἀκούσας ἔλεγε μεγάλη τῇ φωνῇ· «Ἄλλον ἄς κάμουν, ὅτι ἐγὼ δὲν εἶμαι ἄξιος.» Ὁ δὲ λαὸς ἐκράζον· «Δὲν θέλομεν ἄλλον, μόνον ἐσένα, χριστιανικώτατε Νεάγγουλε.» Ὅθεν ὁ πασᾶς κατὰ τὴν ζήτησιν τοῦ λαοῦ ἔδοξε τὴν ἐξουσίαν εἰς τὸν Νεάγγον καὶ ἀνεβίβασαν αὐτὸν εἰς τὸν θρόνον τῆς ἡγεμονίας πάσης Οὐγκροβλαχίας. [Und somit fragte der Pascha (Mehmed, Anm. d. Verf.) ... die Bojaren, wen sie als Herrn haben wollten. Und alle antworteten, dass sie den allergläubigsten Neagoe Basarab haben wollen. Als Neagoe dies hörte, schrie er mit lauter Stimme: „Einen anderen sollen sie sich aussuchen, denn ich bin nicht würdig!“ Das Volk rief jedoch: „Keinen anderen wollen wir außer dir, Neagoe, dem Allerchristlichsten.“ Und so hat der Pascha auf Geheiß des Volkes die Macht dem Neagoe anvertraut und ihn auf den Thron der Großwalachei gesetzt.] Zitiert nach Gavriil Protul: *Viața Sfântului Nifon* [Das Leben des hl. Niphon]. Hg. v. Vasile Grecu. 2 Bde. București 1944, Bd. 2, S. 138. Vgl. auch den Bericht des Cantacuzinischen Anonymus: *Istoriia Țării Românești de când au descălecat pravoslavnicii creștini* [Geschichte der Walachei seit der Gründung durch die rechtgläubigen Christen]. In: Mihail Gregorian (Hg.): *Cronicari munteni*. București 1961, S. 81–224, hier S. 99.

28 Constantin VII Porphyrogénète: *Le Livre des cérémonies*. Texte établi et traduit par Albert Vogt. 2 Bde. Paris 1935–1939, Bd. 1, S. 3; Mihai-D. Grigore: *Ehre und Gesellschaft*. Ehrkonstrukte und soziale Ordnungsvorstellungen am Beispiel des Gottesfriedens (10. bis 11. Jahrhundert). Darmstadt 2009 (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne), S. 267f.

29 Neagoe Basarab war es innenpolitisch wichtig, dass seine Thronbesteigung auch im Wahlverfahren legitimiert wurde. Die Woiwoden-Institution war in der Walachei von Beginn an eine Form konsensualer Herrschaft. Obwohl der Herrscher sein Amt zumeist erbte, bedurfte er dennoch der Bestätigung oder, wenn es mehrere berechnete Anwärter gab, der Wahl durch den Adel. Die Stärke der elektiven Macht der Bojaren oszilliert im Laufe der Geschichte. Zur Zeit Neagoe Basarabs war sie – auch wegen der osmanischen Vormacht – zu einer Beifallsformalität geschrumpft. Dieses elektive System in der Walachei überdauerte bis ins 17. Jahrhundert hinein. Vgl. dazu Alexandru I. Buzescu: *Domnia în Țările Române până la 1866* [Fürstliche Herrschaft in den rumänischen Fürstentümern bis 1866]. București 1943, S. 66–70. Es gab auch Fälle, dass Woiwoden ihre Herrschaft

verfehlt, ob bei Basarabs Ablehnung nicht doch auch Bedenken angesichts der bevorstehenden schweren Aufgabe eines walachischen Fürsten, der von Thronrivalen umgeben war und unter dem Druck der miteinander rivalisierenden Großmächte auf dem Balkan stand, eine Rolle spielten.

Demzufolge wird deutlich, warum Basarab zweitens zum Vertreter jener Ansichten über den guten und rechtmäßigen Herrscher wurde,³⁰ mit denen sich sowohl Erasmus von Rotterdam als auch Martin Luther in dieser Zeit auseinandergesetzt hatten. Beide hielten fest, dass der christliche Herrscher keinem anderen außer Gott Rechenschaft schulde, da der gute rechtmäßige Herrscher lediglich jener sein könne, der von Gott unabhängig von seiner Abstammung, seinem Geblüt und Erbe sowie seinen verdienstvollen Taten eingesetzt wird. Die gleichen Gedanken tauchen in Basarabs Mahnungen an seinen Sohn auf: „Ich denke, du weißt schon, dass nicht sie [die Menschen, Anm. d. Verf.] dich auserwählt und gesalbt haben [...], sondern Gott hat dich auserkoren, er hat dich gesalbt und allein ihm hast du zu gefallen.“³¹ Es gibt nichts, so Basarab, was einem Menschen Berechtigung auf die christliche Herrschaft verschaffen könnte. Herrschaft sei ein reines Geschenk Gottes, der dadurch, dass er den einen oder anderen Fürsten einsetzt, seine für den Menschen unergründlichen und verborgenen Absichten verfolge. Der weltliche Herrscher sei ganz in Gottes Hand und werde ohne Rücksicht auf dynastische Abstammung, edles Geblüt oder reiche Erbschaft eingesetzt.

Für Basarab gibt es keine Verdienste als heilsverursachende und gewinnbringende Handlungen wie in der katholischen Theologie, ganz zu schweigen von einer *merita*-Akkumulation, die dem Menschen vor Gott zum Heilserwerb und zur Vergebung der Sünden dienen könnte, wie etwa der sonst streng ‚orthodoxe‘ Agapetos, einer der in der Ostkirche einflussreichsten byzantinischen Autoren des 6. Jahrhunderts, behauptete:

Mehr als Gold und Edelstein wollen wir als unsere Schätze den Reichtum der Wohltätigkeit sammeln. Dieser Reichtum nämlich erfreut uns hier auf Erden in der Hoffnung auf die künftige Freude im Jenseits, und dort im Jenseits versüßt er uns das Leben in der wirklichen Erfahrung der einst erhofften Glückseligkeit.³²

wegen der Nichtanerkennung durch die Bojaren nicht antreten konnten. Es handelte sich also nicht immer um eine reine Formalität. Vgl. dazu Ioan Platon: *Domnia în Țările Române până la instaurarea regimului fanariot (sec. XIV–XVII)* [Fürstliche Herrschaft in den rumänischen Fürstentümern bis zum Anfang der Phanarioten-Herrschaft (14.–17. Jahrhundert)]. Diss. Univ. București 1992, S. 70f.

30 Radu G. Păun: «La couronne est à Dieu». Neagoe Basarab (1512–1521) et l'image du pouvoir pénitent. In: Petre Guran (Hg.): *L'empereur hagiographe*. Bucarest 2001, S. 186–223, hier S. 198.

31 „Crez, știi, că nu te-au ales, nici te-au unsu ei domn, ci Dumnezeu, ca să fii tuturor drepte bzw. Că nu te-au ales, nici te-au unsu oamenii spre domnie, ci Dumnezeu te-au ales și te-au unsu și a aceluia plăcere să faci.“ Neagoe Basarab: *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie* [Die Lehrworte Neagoe Basarabs an seinen Sohn Theodosius]. Hg. v. Florica Moisil, Dan Zamfirescu. 3. Aufl. București 1984, S. 151, 153f.

32 Agapetos: Die Ekthesis des Diakons Agapetos. In: *Byzantinische Fürstenspiegel* (Anm. 15), S. 59–80, hier S. 70.

Natürlich hat Basarab, wenn er von Verdiensten spricht, deren politische Relevanz für das Verhältnis zwischen Gott und Herrscher im Auge, ganz im Gegensatz zu Luther, der eher im soteriologischen Sinne nach dem Nutzen der guten Werke und des meritorischen Handelns für den gläubigen Christen fragt. Und doch, angesichts der Tatsache, dass Basarab die Herrschaft als den einzig möglichen Weg des Fürsten zur Erlösung, zur Gnade und ins Paradies betrachtet, kann man auch bei ihm von einer Beschäftigung mit den *merita* angesichts der persönlichen Rechtfertigung des Herrschers vor Gott beziehungsweise Christus, also von einem soteriologischen Ansatz, sprechen.

Basarab ist es wichtig zu zeigen, dass die Berufung zum Herrscher, das heißt in den Dienst, eine Berufung zur Aufopferung darstellt – was Luther unter dem Begriff der Dienstbarkeit subsumiert.³³ So schreibt Basarab: „Siehe, dass wir, die Mächtigen, verpflichtet sind, den Schwachen zu helfen und diese aufzurichten, und dass wir nicht so sehr unseren Willen durchsetzen als vielmehr dem Willen des Nächsten, des Armen und des Machtlosen dienen [...].“³⁴

Bei Basarab wird der Herrscher aus Gleichen zur Herrschaft berufen, ganz ähnlich wie bei Luther. Alle Christen sind, so Luther in der Adelschrift, durch Taufe, Evangelium und Glauben gleich.³⁵ Sie sehen sich jedoch aus Not gezwungen, einen von ihnen zum Regieren zu befehlen.³⁶ Der walachische Fürst erklärt wiederum, dass die Berufung zum Regieren nach dem Willen Gottes geschehe, der jenseits aller menschlichen Berechtigung durch Abstammung oder aller guten Werke stehe:

Daher soll sich niemand täuschen und in der falschen Hoffnung wiegen, dass er irgend etwas als eigenes Verdienst und eigene Weisheit aufweisen könnte. Denn all diese kommen von Gott und allein er gibt sie den Menschen [...]. Und wir sind schuldig, Gott das zurückzuzahlen, was er uns gegeben hat. [...] Und niemand soll sich selbst täuschen und eingebildet sein, auch wenn er Fürst, Bojar oder was auch immer sei, weil Gott all diese [Ämter, Anm. d. Verf.] gibt und diese wieder zurücknimmt.³⁷

33 WA [= D. Martin Luthers Werke, Weimarer Ausgabe] 6: 409, 8; WA 11: 273, 13–15; WA 11: 253, 23–26.

34 „Iată că suntem datori, noi cești puternici, să ajutăm celor slabi și să-i îndreptăm, și să nu facem atâtea în voia noastră, cât în voia vecinului și săracului și a neputernicului [...].“ Basarab: *Învățăturile* (Anm. 31), S. 33.

35 WA 6: 407, 17.

36 „[G]leich als wen zehen bruder, kuniges kinder, gleich erben, einen erweleten, das erb fur sie zuregieren [...].“ WA 6: 407, 32–33.

37 „Dreptu acéia nimeni să nu să înșale și să să amăgească gândidu că doar are cevași întru înțelepția și vrdnicia sa. Că toate sunt de la Dumnezeu și de la Dumnezeu sunt dăruite oamenilor [...]. [P]entru că suntem datori să plătim lui Dumnezeu ce ne-au dat. [...] [D]reptu acéia nimeni să nu să amăgească și să să ție mare, măcar să fie împărat, măcar domnu, măcar boiaru, măcar fiește ce va fi; că acéstea toate Dumnezeu le dă, Dumnezeu le ia.“ Basarab: *Învățăturile* (Anm. 31), S. 29, 39. Vgl. auch die Aussage: „Dreptu acéia, fieștecărui împărat sau domn căruia i să dă împărăția și domnia, den mila lui Dumnezeu să dă și să trimete pre cinei-i iaste lui voia“ [Daher wird die Herrschaft jedem Kaiser oder Herrscher, der zur Herrschaft berufen wird, aus dem Erbarmen Gottes gegeben, und er setzt ein, wen er nach seinem Willen gedenkt]. Neagoe Basarab: *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie* [Die Lehrworte Neagoe Basarabs an seinen Sohn Theodosius]. Hg. v. Florica Moisil, Dan Zamfirescu. Chișinău 2001, S. 95.

Aus eigener Erfahrung konnte Basarab lernen, dass, wenn Gott will, auch Menschen aus nicht herrschenden und ‚illegitimen‘ Dynastien, wie er selbst, zum Regenten werden können. Seine Wahl wie auch die Tatsache, dass seine Vorgänger trotz dynastischer Legitimation gestürzt und getötet wurden, haben ihn gelehrt, dass ein Herrscher nichts zu seinem eigenen Schicksal beitragen kann, wodurch ihm nichts anderes übrigbleibt, als sich vollkommen auf Gott zu verlassen – ein Gedankengang, der auch in der Obrigkeitsschrift Luthers nachdrücklich betont wird.³⁸

Basarab unterlässt es nicht, seinem Sohn immer wieder die Herrschaft aus Gottes Gnade, die ohne jegliche Interzession der Kirche oder der Menschen geschieht, zu erklären. Theodosius soll wissen, dass er seine Herrschaft niemandem außer Gott allein verdanke und keine menschliche Instanz zwischen ihm und seinem Schöpfer stehe.³⁹ Diese Unmittelbarkeit des Verhältnisses zwischen Gott und Herrscher, die Basarab am Herzen liegt, kommt sowohl bei Luther als auch bei dem lutherischen Autor Thomas Birk (1550–1629) zur Sprache. Letzterer argumentiert ganz ähnlich wie Basarab.⁴⁰

Durch die persönlichen Anfechtungen im Kloster erfährt Luther,⁴¹ dass der Mensch durch Werke der Liebe und der Hoffnung keine Gewissheit der Gnade Gottes erlangen und dass dies lediglich durch den von Gott geschenkten Glauben erfolgen könne.⁴² Basarab lernte ebenfalls durch seine politischen Anfechtungen, durch seine Erfahrung mit Verfolgung und Verbannung unter seinem Thronvorgänger Vlad V. dem Jüngeren,⁴³ dass mit Gottes Beistand sogar ein Geächteter zum Herr-

38 „[D]enn Gott soll man trawen alleyn“. WA 11: 275, 12; „Befehlen unnd wagen solltu vertrauen unnd dich drauff verlassen solltu nicht on alleyn auff Gott“. WA 11: 275, 25–26. Berndt Hamm vermutet die Wurzel dieses „unbedingten Gehorsams und der vollkommenen Christusnachfolge“ in der Frömmigkeitspraxis der Observanten. Vgl. dazu Berndt Hamm: *Naher Zorn und nahe Gnade. Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Umorientierung*. In: Athina Lextutt, Volker Mantey, Volkmar Ortman (Hg.): *Reformation und Mönchtum. Aspekte eines Verhältnisses über Luther hinaus*. Tübingen 2008 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 43), S. 103–143, hier S. 119f.

39 Mircea Muthu: *Literatura română și spiritual sud-est european [Rumänische Literatur und der südosteuropäische Geist]*. București 1976, S. 36; Dan I. Mureșan, Petre Năsturel: *Δου καθολικός βασιλεὺς ἃ ἰαὐθεντης καθολικός*. Notes sur les avatars d'une idée politique. In: Emilian Popescu, Tudor Teoteoi, Mihai O. Cățoi (Hg.): *Études Byzantines et Post-Byzantines*. Bd. 5. București 2011, S. 251–281, hier S. 272.

40 Michael Görz: *Gottes Wort als Einleitung zum Handeln für den lutherischen Fürsten*. In: Hans-Otto Mühleisen, Theo Stamm (Hg.): *Politische Tugendlehre und Regierungskunst*. Tübingen 1990 (Studia Augustana. Augsburgische Forschungen zur europäischen Kulturgeschichte 2), S. 117–139, hier S. 119.

41 Berndt Hamm: *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*. Tübingen 2010, S. 75, 77.

42 „Die Gebote [des Alten Testaments, Anm. d. Verf.] lehren und schreiben uns mancherlei gute Werke, aber damit sind sie noch nicht geschehen. [...] Darum sind sie nur dazu bestimmt, dass der Mensch drin sehe sein Unvermögen zu, dem Guten und lerne, an sich selbst zu verzweifeln [...]“. WA 6: 23, 34–35.

43 Protul: *Viața Sfântului Nifon* (Anm. 27), Bd. 2, S. 135–137; Cantacuzinischer Anonymus: *Istoria Țării Românești* (Anm. 27), S. 97; Radu Popescu: *Istoriile Domnilor Țării Românești [Die Geschichte der Herrscher der Walachei]*. In: Mihail Gregorian (Hg.): *Cronicari munteni*. București 1961, S. 225–577, hier S. 259f.

scher erhoben werden kann, ohne jegliche persönliche meritorische Leistung, allein aus Gottes Gnade, ja sogar gewissermaßen gegen den eigenen persönlichen Willen.

Erst aus dem Status des christlichen Herrschers heraus ergeben sich die Werke der Liebe. Basarab spricht von guten Werken als Werken der Gerechtigkeit, mit denen der Herrscher dem Willen Gottes entspreche, mit denen er aber Gott nicht zur Belohnung etwa in Form der Herrschaftsverleihung bewegen könne.⁴⁴ Die Werke als Entsprechung bilden den Unterschied zwischen schlechten „tyrannischen“ und guten „christlichen“ Herrschern:

Siehe doch, mein geliebter Sohn, den großen König [Gott, Anm. d. Verf.], der uns so geliebt hat und uns zu irdischen Königen erhoben hat [...] und seinen Wunsch in uns gesetzt hat, dass wir auch noch zu himmlischen Königen werden; und dies werden wir auch sein. Solange wir tatsächlich bestrebt sind, ohne Unterlass das Gute zu tun, werden wir hier und in der Ewigkeit herrschen. Denn die Königreiche und die Herrschaft dieser Welt sind in seiner Hand und nur von seinem Willen abhängig und werden wegen unserer guten Bemühungen verliehen.⁴⁵

„Verliehen“ in dem Sinne, dass wir uns als Herrscher um gute Werke zu bemühen haben. Wir haben es folglich bei Basarab mit einer Werksfrömmigkeit *postponem*, aus dem Gnadenstatus heraus, nach dem Empfang der Gnade, zu tun, aber immerhin mit einer, die nach dem Muster Davids und der alttestamentlichen Könige Gott umstimmen kann. Von Johannes Chrysostomos und Agapetos übernimmt Basarab den Gedanken, dass wir uns durch gute Werke Gott zum Schuldner (*debitor*) machen.⁴⁶

Der antimeritorische Gedanke Basarabs stimmt mit jenem Luthers nur in der Behauptung überein, dass kein Menschenwerk und kein Verdienst einen dazu berechtigten, Herrscher zu werden. Eine solche Ehre wird dem Menschen ausschließlich von Gott erwiesen. Basarab würde jedoch nicht so weit gehen – wie etwa Melancthon in der *Confessio Augustana* –, die Rechtfertigung (bei Basarab die christliche heilsbringende Herrschaft) absolut von der Bedingung unserer Würdigkeit (*ex condicio-*

44 Basarab: *Învățăturile* (Anm. 31), S. 63.

45 „*Vezi iubitul meu, pre împăratul cel mare, care ne-au iubit și ne-au făcut și pre noi împărați pre pământu, ca și pre sine, și-i iaste voia să fim și în cer; și deaca vom vrea noi vom fi, numai să facem bine și vom fi împărați în veci. Însă împărățiile și domniile căste după pământu suntu în mâna și voia lui Dumnezeu și în nevoițele noastre căle bune se-au dat.*“ Basarab: *Învățăturile* (Anm. 31), S. 9.

46 John Chrysostom: *Commentary on the Psalms*. 2. Bde. Hg. v. Robert C. Hill. Brookline 1998, S. 78; Agapetos: *Ekthesis* (Anm. 32), Kap. L, S. 73; Basarab: *Învățăturile* (Anm. 31), S. 204: „*Deci, o suflète, împrumutează pre Dumnezeu pre pământu, ca să iai în cer plată după vrédnicie-ți și ți-l fă să-ți fie el ție dator, că bun datornic iaste. Și nu va prinde tagă, nici va zăbovi cu plata, ci-ți va plăti cu o sută de ori mai mult, și încă îți va da și dobândă viața cea de veci.*“ [Oh, meine Seele, unserem Gott sollst du auf Erden borgen, um im Himmel nach deinen Verdiensten Zurückzahlung zu erhalten. Mach dir Gott zum Schuldner, da er ein ausgesprochen guter Schuldner ist. Er wird nicht überfällig und mit der Zahlung in Verzug kommen, sondern wird dir hundertmal mehr zurückzahlen und noch dazu das ewige Leben als Zins schenken.]

ne nostrae dignitatis) abzukoppeln.⁴⁷ Basarab deutet Matthäus 7,18 anders als Luther. Basarab ist wie Platon der Auffassung, dass Herrschaft eine schwere Bürde darstelle.⁴⁸ Darüber hinaus stelle sie sowohl eine Probe als auch eine Versuchung dar, die dem herausgeforderten Menschen die Chance gebe, sich zu bewähren und vor Gott zu bestehen: „Seht doch, wozu uns Gott in dieser Welt der Täuschung berufen hat, denn es handelt sich nicht um etwas, worauf wir ein Recht hätten, sondern um eine Versuchung, sodass Gott sehen kann, ob wir uns Mühe geben und uns anstrengen werden, seine Herde zu beschützen.“⁴⁹

In der Lehre über die Werkfrömmigkeit unterscheiden sich Basarab und Luther in der Beurteilung der Folgen des Sündenfalls. Während für Basarab der Sündenfall ‚nur‘ mit dem Tod bestraft werde,⁵⁰ ohne dass der Mensch seinen Status als Liebling, Freund und Genosse Gottes verlöre, hat für Luther der Sündenfall verheerende Konsequenzen für die Natur des Menschen.⁵¹ Da der Mensch über die Schöpfung herrscht, ist er für Basarab ein Koregent, ein Genosse Gottes. Der Mensch ist als Mikrokosmos der Inbegriff der gesamten Schöpfung, und nicht einmal nach dem Fall verliert er seinen herausragenden ontologischen Status. Anders als bei Luther bildet der Tod für Basarab eine existenzielle und keine ontologische Folge. Der Mensch trägt nach dem Sündenfall weiterhin das unverwüstliche Bild Gottes in sich, wie der einflussreiche orthodoxe Theologe Nikolaos Kabasilas (gest. 1397) zeigte, der den Tod aristotelisch als ‚ἔξις‘ bezeichnete, also ethisch-existenziell und nicht ontologisch-naturgemäß.⁵²

47 Berndt Hamm: Was ist reformatrice Rechtfertigungslehre? In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 83 (1986), S. 1–38, hier S. 11.

48 Die Herrschaft beruht nach Platon auf einer doppelten Notwendigkeit: Einerseits ist sie notwendig, um den Untertanen zu helfen, ihre Nöte zu überwinden; andererseits ist sie eine Art Nötigung des Herrschers, sein Tun in den Dienst seiner Untertanen zu stellen, also unfreiwillig für den Vorteil anderer zu agieren. Vgl. dazu Platon: Der Staat. Übers. u. hg. v. Karl Vretska. Stuttgart 1982 (Reclams Universal-Bibliothek 8205), S. 112, 347.

49 „[V]edeți ce tocmeală ne-au dat noao Dumnezeu într-această lume înșelătoare și apoi iaste fără nici un temeiu, ce numai ce ne iaste ispitire, ca să văză cum ne vom nevoi și ne vom osteni să păzim turma lui.“ Basarab: *Învățăturile* (Anm. 31), S. 124.

50 „Deci, ia aminte, să știi câtă grijă are Dumnezeu pentru oameni, că zice prorocul: ‚Cu puțintel oarece l-ai mai micșorat decât îngerii?‘ Aici zice prorocul și grăiaște această micșorare, pentru că cu puțintel oarece au mai micșoratu Dumnezeu pre omu decât pre îngerii, pentru greșala și călcarea ce greși dentâi strămoșul nostru Adam în rai. Dar cu ce l-au micșorat puțintel decât pre îngerii? Micșoratu-l-au cu moartea!“ [Und wisse, wie viel Gott für die Menschen gesorgt hat, denn der Prophet sagt: ‚Du hast ihn eine kleine Zeit niedriger sein lassen als die Engel.‘ (Ps 8, 5; Hebr 2, 7, Anm. d. Verf.). Hier meint der Prophet, diese unbedeutende Verkleinerung im Vergleich zu den Engeln sei aufgrund des Falls und des einstigen Verstoßes unseres Vorvaters Adam im Paradies geschehen. Aber womit wurde der Mensch ein bisschen kleiner als die Engel gestellt? Mit dem Tod wohl!] Basarab: *Învățăturile* (Anm. 31), S. 12.

51 Martin Luther: Die Freiheit eines Christenmenschen. In: Ders.: An den christlichen Adel deutscher Nation / Von der Freiheit eines Christenmenschen / Sendbrief vom Dolmetschen. Hg. v. Ernst Kähler. 2. Aufl. Stuttgart 2000 (Reclams Universal-Bibliothek 1578), S. 124–150, hier S. 141.

52 Antonie Plămădeală: Cuprinsul teologic al „Învățăturilor lui Neagoe Basarab“ [Die theologischen Ideen der *Lehrworte Neagoe Basarabs*]. In: Studii Teologice 20 (1969), H. 3/4, S. 245–262, hier

Der Mensch ist, so Basarab, als Gottes Liebling zunächst zu nichts verpflichtet, um Herrschaft über die Schöpfung zu erhalten. Doch der Mensch hat seine Größe vergessen und sich auf die Mächenschaften des Teufels eingelassen und diesem die Herrschaft über die Schöpfung überlassen. Die Herrschaft des Teufels in der Welt stellt jedoch ein bloßes Akzidens, keine Gegebenheit dar.⁵³ Dieser Situation steuert Gott entgegen, indem er Menschen auserwählt, denen er seine Herde anvertraut, sodass die Menschen wieder zu ihrem ursprünglichen Status der Freiheit und Seligkeit geführt werden:

Denn auch wenn du ja Monarch oder Herr bist, das Gericht gehört Gott allein. Du bist letztendlich mit seiner Entscheidung und auf sein Geheiß zum Hirten und Verwalter seiner Werke [in der Welt; Anm. d. Verf.] eingesetzt worden. [...] [I]hr seid die Gesalbten Gottes und christliche Herrscher und Herren, die er sich aussucht, in eure Hand wird er die kaiserliche Herde Christi geben.⁵⁴

Die Fürsten haben, wie erwähnt, kein besonderes Verdienst, das sie zur Herrschaft berechtigt. Wenn von Gott einmal auserwählt, befindet sich jedoch der Herrscher paradoxerweise im Besitz aller möglichen Berechtigung und Rechtfertigung, um zu handeln, wie es Luther in der Freiheitsschrift bezüglich des Christenmenschen auf den Punkt bringt: „Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht und jedermann untertan: insofern er frei ist, braucht er nichts zu tun, insofern er Knecht ist, muss er alles tun.“⁵⁵ Dies zeigt sich äußerlich in den Taten, die vom christlichen Herrscher erwartet werden. Wenn der Herrscher diese Werke der Frömmigkeit und Gerechtigkeit nicht erfüllt, erfüllt er auch seine Funktion nicht. Der Herrscher ist, so Basarab, einerseits frei von Leistungen, da er Liebling, Genosse und Erbe Gottes ist, muss andererseits aber alles tun, sobald er herrscht, sich also aufopfern, sich in den Dienst der Mitmenschen stellen und ihnen beistehen.

S. 255; Muthu: *Literatura română* (Anm. 39), S. 39; Seraphim Joantă: *Romania. Its Hesychast Tradition and Culture*. St. Xenia Skete 1992, S. 92f.; Yannis Spiteris: *Nicola Cabasila Chamaetos*. In: Carmelo Giuseppe Conticello, Vassa Conticello (Hg.): *La théologie byzantine et sa tradition*. 2 Bde. Turnhout 2002, Bd. 2, S. 315–410, hier S. 364.

53 Im zweiten Teil der *Lehrworte* spricht Basarab durchaus über die schlimmen Folgen des Sündenfalls, wenn er anführt, dass Gott sein Angesicht von den Menschen abgewendet und sie aus dem Garten Eden vertrieben habe. In der postlapsarischen Geschichte haben sich die Menschen anstelle des „süßen“ Angesichts Gottes das „Furcht erregende und finstere“ Antlitz des Satans ansehen müssen. Diese Aussagen widersprechen dem biblischen Bericht nicht. Außerdem ist diese gesteigerte Dramatik dazu gedacht, die Kluft zwischen dem ursprünglichen paradiesischen Ideal und der bitteren historischen Realität zu verdeutlichen. Die Ankunft Christi hat, so Basarab, die Herrschaft des Teufels jäh beendet. Vgl. dazu Basarab: *Învățăturile* (Anm. 31), S. 109.

54 „Că măcară de ești și împăratu sau domnu, iar judecata tot iaste a lui Dumnezeu și cu porunca lui ești pus păstor tu și tocmitor faptelor lui. [...] [S]unteți unșii lui Dumnezeu și împărați creștinești și domni pre carele va alége Dumnezeu și va da în mâna lui să păzească turma cea împărătească a lui Hristos [...]“ Basarab: *Învățăturile* (Anm. 31), S. 11, 123. Vgl. auch Agapetos: *Ekthesis* (Anm. 32), Kap. XXX, S. 68.

55 Luther: *Die Freiheit* (Anm. 51), S. 139.

Dort, wo er zeigt, dass die Werke nur eine Folge, eine Frucht des von Gott gegessenen Glaubens darstellen,⁵⁶ dass sie sich aus dem geschenkten Glauben ergeben, bezieht sich Luther auf Matthäus 7,18: „Ein guter Baum kann nicht arge Früchte bringen, und ein fauler Baum kann nicht gute Früchte bringen.“⁵⁷ Wenn man bei dieser Aussage bleibt, sind die Früchte ein Beweis dafür, dass der Baum gut ist. Der gute Baum ist demnach Ursache für die guten Früchte, wodurch der Baum und nicht die Frucht maßgebend ist. Luther zitiert aber die wichtigen Verse Matthäus 7,19–20 nicht: „Ein jeglicher Baum, der nicht gute Früchte bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen. Darum an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.“ Gerade auf diese Verse stützt sich Basarab in seinem Fürstenspiegel.⁵⁸ Er kommentiert:

Seid also wachsam, meine Söhne, denn, wenn der Herr des Weinbergs kommen wird, soll er seinen Obstbaum in Blüte und mit Früchten vorfinden. Wenn er ihn in Blüte und mit Früchten vorfindet, wird er ihm Erbarmen entgegenbringen; er wird ihn mit einem Zaun schützen und die Vögel, die ihm schaden, wird er verscheuchen. Aber wenn er seinen Baum ohne Blüten und Früchte finden wird, wird er ihn hassen und wird den Schutzzaun auf der Stelle einreißen sowie die verheerenden schlimmen Vögel auf den Baum loslassen und wird diesen aus der Erde reißen und ihn in die Glut des ewigen Feuers werfen.⁵⁹

Gott hat demzufolge gute Bäume gepflanzt und erwartet von ihnen gute Früchte. So sind auch alle Menschen gut, und man erwartet von ihnen gute Werke. Manche Früchte sind jedoch schlecht, obwohl der Baum eigentlich gut sein sollte. Die schlechten Früchte bezeugen also, dass der Baum faul geworden ist. In der Logik Basarabs sind die Früchte eher Zeugnisse als Folgen des guten Baums, das heißt, die Werke sind als Beweis der Qualität des Menschen unentbehrlich. Der Baum wird nicht durch seine Früchte besser, er wird allerdings durch seine guten Früchte als gut ausgewiesen. Die Früchte sind syllogistisch gesehen unentbehrlich für das Gutsein des Baumes. In der Hauptsache sind sich Basarab und Luther einig: Die Werke kommen aus der Freiheit des Menschen als Geschöpf Gottes hervor. Sie sind die Früchte der Freiheit und des Auserkorensens und sie werden nicht geleistet, um die Gnade Gottes, die absolut frei geschenkt wird, zu erlangen, sondern um etwas aus der Fülle der Gnade, die einem zuteil wurde, an die Mitmenschen weiterzugeben.

Aus der Sicht der reinen orthodoxen Lehre über die Werke, die auf dem Brief des Jakobus 2,14–26 basiert, ist Neagoe Basarab ein unkonventioneller Theologe. Denn die orthodoxe Lehre besagt, dass man auch außerhalb des Gnadenstatus gute Werke vollbringen kann, die einem beim Jüngsten Gericht angerechnet werden. Mit

56 Ebd., S. 130; WA 6: 24, 5–35.

57 Luther: Die Freiheit (Anm. 51), S. 143.

58 Basarab: *Învățaturile*, 2001 (Anm. 37), S. 173.

59 „Deci, feții miei, privighiați ca, cându va veni Domnul viei, să aște pomul său cu rod și înflorit și cu poame. Deaca-l va afla înflorit și cu poame, lui îi va fi milă de dânsul și-l va îngrădi și-l va păzi de paserile cele rele și zvăpăiate. Iar de va afla pomul său fără de roadă și neînflorit, el îl va urî și va sparge și gardul numaidecât, și va slobozi la dânsul paserile cele rele și cumplite, și-l va tăia den pământ, și-l va dezrădăcina, și-l va arunca în matca focului celui de veac.“ Basarab: *Învățaturile*, 2001 (Anm. 37), S. 280.

anderen Worten, auch Heiden, die Christus nicht kennen, können gute Werke vollbringen und durch diese die Erlösung erlangen, auch wenn sie sonst doch kein Teil des Neuen Bundes mit Gott sind. Was die Christen angeht, ist die orthodoxe Lehre deutlich auf den oben genannten Jakobus 2 zentriert: Sie besagt, dass der aktive Glaube des Christen die guten Werke darstelle, oder anders gesagt, ohne gute Werke gebe es keinen Glauben, denn der Glaube ohne gute Werke sei tot. So werden nach der orthodoxen Lehre gute Werke immer von Gott belohnt, sei es hier auf Erden, sei es im Himmel. Erst sie führen zur Aneignung der Gnade Christi und sind keine Frucht des Gnadenstatus. In diesem Punkt ist Basarab unkonventionell, weil er seinen Sohn lehrt, dass die guten Taten des Christen sich aus dem Gnadenstatus ergeben, der uns schon bei der Schöpfung zuteil wurde. Werke sind keine Ursache unserer Erlösung und Seligkeit, sondern ihr Ergebnis.

Trotz Unterschieden zu Luther kann man doch bemerkenswerte Parallelen in Basarabs Gedankengang aufzeigen. Die wichtigsten sind folglich, dass sowohl Luther als auch Basarab den Werken keine rechtfertigende und verdienstvolle Rolle beimessen und dass sie diese als Früchte des Gnadenstatus betrachten, in dem sich der Christenmensch im Allgemeinen (Luther) oder der christliche Herrscher (Basarab) befindet.

„Die Rechtfertigung selbst geschieht nie aus Werken, sondern immer ‚sola gratia‘; doch wird sie zum Ursprung der guten Werke. Es ist das Heilswerk der Passion Jesu Christi und die durch den Heiligen Geist gestiftete Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus, die Gottes Gnadengabe in ihrem Herzen wirksam werden und so aus der Rechtfertigung den Lebensweg der Heiligung samt allen guten Werken des inneren und äußeren Menschen hervorzunehmen lassen – wie die guten Früchte aus dem guten Baum.“⁶⁰ Diese durch den evangelischen Kirchenhistoriker Berndt Hamm beschriebene spätmittelalterliche katholische Haltung gegenüber den Werken, die Luther in vielerlei Hinsicht ebenfalls vertritt, trifft auch im Falle Basarabs zu. Der Herrscher kann durch nichts gerechtfertigt werden beziehungsweise zur Herrschaft keine Berechtigung aufweisen. Lediglich aus dem verheißungsvollen Stand eines christlichen Herrschers ergeben sich die Früchte der Werke und die Frömmigkeit. Diese sind die Bestätigung der guten Wahl Gottes. Oder anders gesagt: Gott setzt stets den Richtigen ein, um seine Pläne mit der Welt Wirklichkeit werden zu lassen. Deswegen stellt das Abfallen des Herrschers vom richtigen Handeln sowohl einen Verrat am Vertrauen Gottes in die Menschen als auch ein Verderben der ontologischen Anlage dar, die den Menschen durch den Schöpfungsakt eingepflanzt wurde.

Man kann folglich den Schluss ziehen, dass Basarab eher der typisch spätmittelalterlichen lateinischen Betonung der *sola gratia* in der Theologie Luthers nahesteht. Basarab folgt der völligen Abwendung Luthers von der traditionellen Soteriologie nicht, sondern bleibt weiterhin in der orthodoxen Frömmigkeit verankert, obwohl sich in manchen Zügen seine Lehre für die orthodoxe Theologie als unkonventionell erweist.

60 Hamm: Der frühe Luther (Anm. 41), S. 253, 66–68, 75–77, 84.

5. Ein unerschlossenes Feld

Im Folgenden soll die Frage gestellt werden, ob die Parallelen in der theologischen Argumentation bei Luther und Basarab reiner Zufall sind. Die neuere Forschung weist auf ein Dokument aus dem Jahr 1532 hin, das belegen soll, dass Luther Besuch von einem Walachen bekam, der im Sinn hatte, das Evangelium und die paulinischen Briefe ins Rumänische zu übersetzen:

Dives quidam doctor ex Walachia, vir canus, qui non germanice, sed latine et polnice loquitur, venit Wittembergam, ut videat audiatque Martinum Lutherum, vultque quattuor Evangelia et Paulum in lingua walachica, polnicaque et theutonica excudi curare, quasi Cracoviae in Universitate tam eruditi doctores non sint. Miror tamen senem doctorem sic infatuari a seductore isto et tam longe ex sua provincia Wittembergam evocari. Datum feria 2 post Laetare 1532.⁶¹

Auch wenn man diesen Besucher bis heute nicht identifizieren konnte, ist die Tatsache des Besuchs einer Person aus der Walachei bei Luther bedeutsam, weil sie darauf hinweist, dass man auch in den Donaufürstentümern über Luthers reformatorische Lehren Bescheid wusste. Obwohl die Episode elf Jahre nach dem Tod Basarabs geschah, spricht nichts dagegen, dass schon in den 1510er-Jahren Nachrichten über die Kirchenreformen im Römisch-deutschen Reich in die Walachei gelangten und dass die dortigen politischen Kreise mehr oder weniger über die Lage in Mitteleuropa informiert waren.⁶²

Die Quellen dokumentieren auf jeden Fall, dass die Walachei⁶³ als eine Drehscheibe diplomatischen Austausches zwischen den Osmanen, Polen und Ungarn fungierte. Die europäischen Gesandtschaften, die in Bukarest oder Târgoviște auf ihrer Reise Unterkunft fanden, wurden gezielt über die Situation in ihren Ländern, in Europa und in Istanbul ausgefragt. Sie waren dazu angehalten, den walachischen Hof über ihre Angelegenheiten zu informieren.⁶⁴ Das walachische Fürstentum war jedoch kei-

61 Acta Tomiciana. Tomus quartus decimus (XIV) epistolarum, legationum, responsorum, actionum et rerum gestarum serenissimi principis Sigismundi Primi Regis Poloniae Magni Ducis Lithuaniae, 1532, edidit Vladislaus Pociecha. Posnanie 1952, S. 203. Hinweis und Zitat bei Daniel Benga: David Chytracius (1530–1600) als Erforscher und Wiederentdecker der Ostkirchen. Seine Beziehungen zu orthodoxen Theologen, seine Erforschung der Ostkirchen und seine ostkirchlichen Kenntnisse. Diss. Erlangen 2001, S. 30. Seinerseits ist Daniel Benga einem Hinweis des rumänischen Historikers Șerban Papacostea nachgegangen, vgl. dazu Șerban Papacostea: Nochmals Wittenberg und Byzanz. Die Moldau im Zeitalter der Reformation. In: Archiv für Reformationsgeschichte 61 (1970), S. 248–262, hier S. 251–253.

62 Șerban Papacostea vermutet ebenfalls, dass die Diffusion reformatorischen Gedankenguts in den rumänischen Fürstentümern nicht erst mit dieser Episode begann, vgl. Papacostea: Nochmals Wittenberg (Anm. 61), S. 251.

63 Ebenso die Moldau, vgl. dazu ebd., S. 248.

64 Eudoxiu Hurmuzaki (Hg.): Documente privitoare la Istoria Românilor [Dokumente zur Geschichte der Rumänen]. 35 Bde. București 1887–1942, Bd. 2, Teilbd. 3: 1510–1530, hg. v. Eudoxiu Hurmuzaki, Nicolae Densușianu. București 1892, Nr. 83, S. 79, Nr. 136, S. 147. Das war z. B. der Fall bei dem polnischen Gesandten Georg Krupski, der im Jahre 1512 auf dem Weg nach Istanbul Gast Basarabs gewesen war. Anscheinend wurde die Hauptstadt Basarabs, Târgoviște, zu jener Zeit

neswegs nur eine Station, sondern oftmals Destination polnischer oder ungarischer Gesandtschaften, wie etwa 1520, als ein Ungar namens Horwath dem Fürsten Basarab Informationen hinsichtlich der Pläne seines Königs für eine antiosmanische Offensive überbrachte.⁶⁵ Könnte auch Luthers Stellungnahme gegen die Kreuzzugspläne Leos X. und der Venezianer Thema dieser Unterhaltungen gewesen sein?

Im Jahre 1519 erreichte auch eine Gesandtschaft des walachischen Fürsten die römische Kurie,⁶⁶ zu einer Zeit also, als Luthers ‚Ketzerei‘ gegen Ablässe, Fegefeuer, Verdienste und die Macht der Konzile in Rom bereits hohe Wellen schlug. Ein Jahr früher, am 26. April 1518, fand die Heidelberger Disputation statt, wo der Grundstein der Rechtfertigungslehre Luthers gelegt wurde. Hier formulierte Luther die Grundzüge seiner *theologia crucis* über die Sündhaftigkeit der Menschennatur, den gebundenen, unfreien Willen, die Alleinwirksamkeit der Gnade in und durch den Glauben und die soteriologische Zentralität des Opfers Christi, die er der *theologia gloriae* der Scholastik gegenüberstellte. Wäre es möglich, dass die zurückgekehrten Gesandten ihrem walachischen Herrn etwas von diesen Unruhen und Luthers Gedanken berichteten?

Wir wissen, dass Neagoe Basarab gebildet war und dass er seine Kindheit im Kloster Bistritz, der Stiftung seiner Familie, verbrachte.⁶⁷ Er kam somit in den Genuss der reich ausgestatteten Bibliothek des Klosters. Bis heute sind Bücher erhalten, die Randnotizen aus der Feder Basarabs überliefern.⁶⁸ Wir wissen auch, dass der Fürst an den theologischen Unterschieden zwischen Katholizismus und Orthodoxie interessiert war: Er gab um 1515 bei dem gelehrten Großrhetor der Hagia Sophia zu Istanbul, Manuel von Korinth (gest. ca. 1530), ein kurzes systematisches Traktat in Auftrag, das diese Unterschiede ausführen und erläutern sollte.⁶⁹ Ausgerechnet die *merita*-Theologie der katholischen Kirche wird in diesem Traktat scharf angeprangert.⁷⁰ Ebenso bekannt ist, dass Neagoe Basarab als Kind in Begleitung seines Vaters und seines Onkels Hermannstadt und Kronstadt, die späteren Zentren des sie-

zum Treffpunkt christlicher Gesandtschaften auf dem Weg zur Hohen Pforte, um ein gemeinsames Auftreten vor dem Sultan abzusprechen, vgl. ebd., Nr. 139, 151, 140, 152.

65 Ionescu: Neagoe Basarab (Anm. 6), S. 670; Constantin Șerban: Protocolul și ceremonialul diplomatic la curtea lui Neagoe Basarab [Diplomatisches Zeremoniell und Protokoll am Hofe Neagoe Basarabs]. In: Societatea culturală „Neagoe Basarab” din Curtea de Argeș (Hg.): Neagoe Basarab 1512–1521. La 460 de ani de la urcarea sa pe tronul Țării Românești. București 1972, S. 51–61, hier S. 56f.

66 Hurmuzaki, Densușianu (Hg.): Documente, 1510–1530 (Anm. 64), Nr. 224, S. 307–309; George Lăzărescu, Nicolae Stoicescu: Țările Române și Italia până la 1600 [Die rumänischen Fürstentümer und Italien bis 1600]. București 1972, S. 97–99; Eugen Denize: Țările Române și Veneția. Relațiile politice (1441–1541) [Die rumänischen Fürstentümer und Venedig. Politische Beziehungen (1441–1541)]. București 1995, S. 186.

67 Toma: Domnia în concepția (Anm. 8), S. 8; Radu Ș. Vergatti: Neagoe Basarab. Viața, opera, domnia [Neagoe Basarab. Leben, Werk, Regierungszeit]. 2. Aufl. Curtea de Argeș 2009, S. 38f.

68 Nicolae-Ș. Tanașoca (Hg.): Scrisoarea marelui ritor al Patriarhiei Ecumenice Manuil din Corint către Neagoe Basarab [Der Brief des Großrhetors Manuel von Korinth an Neagoe Basarab]. In: Tabor 8 (2011), S. 5–15.

69 Ebd., 137f.

70 Ebd., 139f.

benbürgischen Luthertums, mehrmals besuchte und zeit seines Lebens einen regen Briefwechsel mit den Patriziern dieser Städte unterhielt.⁷¹ Vom humanistischen Pragmatismus geprägte, reformatorische Ideen fanden schon früh im 16. Jahrhundert Eingang in das mit dem deutschen Raum eng verbundene Siebenbürgen.⁷²

Während der Transfer reformatorischen Gedankenguts aus Wittenberg nach Ungarn und Siebenbürgen bereits in den frühen Jahren nach 1517 ausgiebig in der Forschung diskutiert worden ist, gibt es kaum Studien über eine mögliche Ausstrahlung jenseits der siebenbürgischen Grenzen. Bisher liegen nur die Studien von Șerban Papacostea und Hugo Weczerka über die Reformation in der Moldau des 16. und 17. Jahrhunderts, die einigermassen das Thema anreißen, vor.⁷³ Die weitaus wichtigere Rolle dieser Studien aus den 1950er und 1960er Jahren besteht allerdings darin, dass gezeigt wird, wie einseitig die bisherige Reformationsforschung gewesen ist. Man nahm mehr oder weniger ausdrücklich an, dass die Karpaten wie eine natürliche Barriere gewirkt hätten, welche die Verbreitung reformatorischer Ideen in den Osten und Süden bis zum Ende des 16. Jahrhunderts hinausgezögert hat.

Wenn man jedoch die Lage der Donaufürstentümer, der Königreiche Ungarn und Polen sowie der deutschen Städte Leipzig, Nürnberg oder Augsburg am beginnenden 16. Jahrhundert vor Augen hat,⁷⁴ versteht man, dass die Karpaten keineswegs ein Hindernis, sondern „Rückgrat“⁷⁵ eines zusammenhängenden Kommunikations-, Mobilitäts- und Austauschraumes gewesen sind. Die kulturelle Permeabilität solcher geographischen ‚Grenzen‘ wie der Donau, der Karpaten oder des Schwarzen Meeres wurde in der Reformationsforschung bislang ziemlich unterschätzt.

Die Quellen, die bislang erschlossen worden sind, bieten relativ wenige konkrete Informationen hinsichtlich einer frühen (1517–1521) Ausstrahlung reformatorischer Ideen nach Südosteuropa. Sogar für Länder, die mit dem deutschen Raum viel enger als die Donaufürstentümer verbunden waren, haben wir Schwierigkeiten, sichere Aussagen über die frühe Wirkung Wittenbergs zu machen. Und dennoch

71 Vergatti: Neagoe Basarab (Anm. 67), S. 17.

72 Rosa Del Conte: Presenza italiane sullo sfondo dei fermenti ereticali del XVI secolo in Transilvania e Moldavia. In: *Cultura neolatina* 30 (1970), H. 3, S. 1–22; Ulrich A. Wien: Die Humanisten Johannes Honterus und Valentin Wagner als Vertreter einer konservativen Stadtreformation in Kronstadt. In: Volker Leppin, Ulrich A. Wien (Hg.): *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*. Stuttgart 2005 (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa 66), S. 88–104; Thomas Wilhelm: Korrespondenz siebenbürgischer Gelehrter mit deutschen Gelehrten – Skizze eines Projekts. In: ebd., S. 133f.

73 Șerban Papacostea: *Moldova în epoca reformei* [Die Moldau im Zeitalter der Reformation]. In: *Studii. Revistă de istorie* 11 (1958), H. 4, S. 55–76; Hugo Weczerka: *Das mittelalterliche und frühneuzeitliche Deutschland im Fürstentum Moldau*. München 1960 (Buchreihe der Südostdeutschen Historischen Kommission 4).

74 Samuel Goldberg: Die Rolle der Siebenbürgisch-sächsischen Städte in den Handelsbeziehungen zur Moldau und zur Walachei im Mittelalter. In: Paul Philippi (Hg.): *Siebenbürgen als Beispiel europäischen Kulturaustausches*. Köln u. a. 1975, S. 11–18, hier S. 11.

75 „Die Karpaten, mit ihren 15 Pässen, die den Zugang zu den rumänischen Ländern und ins Banat öffneten, bildeten kein Hindernis, sondern waren im Gegenteil das Rückgrat dieses ständigen Austausches und einer der wesentlichen Faktoren für die Blüte der siebenbürgisch-sächsischen Städte“, ebd., S. 13.

können wir zumindest Stoßrichtungen skizzieren, Quellen nennen, Sachverhalte beschreiben, welche die künftige Forschung, die sich des erwähnten Desiderats annehmen wird, berücksichtigen könnte.

6. Siebenbürgen und Polen als kulturelle Drehscheiben

Für die Beziehungen der Walachei und der Moldau zum Westen im Allgemeinen und zu vorreformatorischen, humanistischen und reformatorischen Entwicklungen waren das Königreich Ungarn bzw. das Fürstentum Siebenbürgen und das Königreich Polen (mit seinen wichtigen Städten Krakau/Kraków und Lemberg/Lviv/Lwów) von maßgeblicher Bedeutung.⁷⁶

Allgemein bekannt sind die intensivsten Verbindungen aller Art zwischen dem durch das westliche Christentum geprägten Siebenbürgen und den walachischen und moldauischen, durch das östliche Christentum geprägten Fürstentümern jenseits der Karpaten.⁷⁷ Man darf nicht vergessen, dass in den Austauschprozessen zwischen Siebenbürgen, der Moldau und der Walachei nicht nur Handel und Verkehr, sondern auch Migrationen eine entscheidende Rolle spielten. Sowohl in der Moldau als auch in der Walachei sind ab dem 13. Jahrhundert Einwanderungsströme deutschstämmiger Kolonisten aus Siebenbürgen zu verzeichnen. Sie trugen vornehmlich zur Entstehung einer in Ansätzen urbanen, bürgerlichen Kultur bei.⁷⁸ Diese neuen Märkte, Städte und Gemeinden standen in engem Kontakt zur siebenbürgischen Heimat und sollten sich im Konfessionalisierungszeitalter⁷⁹ ebenfalls zur Reformation bekennen.⁸⁰

Die deutschsprachigen Gemeinden in der Walachei und der Moldau blieben folglich mit der alten Heimat in Verbindung und trugen entscheidend dazu bei, dass auch die Bürgerschaft der walachischen Kleinstädte offen für neue Ideen, Trends und Entwicklungen war. Dies trifft besonders im Fall des reformatorischen Gedankengutes zu, welches in Siebenbürgen bereits vor 1520 eingezogen war.⁸¹ Durch die ‚siebenbürgische Verbindung‘ waren die Eliten der Walachei und der Moldau stets

76 Papacostea: *Moldova* (Anm. 73), S. 56.

77 Fritz Valjavec: *Geschichte der deutschen Kulturbeziehungen zu Südosteuropa. II: Reformation und Gegenreformation*. München 1955, S. 191; Krista Zach: *Konfessionelle Pluralität, Stände und Nation*. Ausgewählte Abhandlungen zur südosteuropäischen Religions- und Gesellschaftsgeschichte. Münster 2004 (*Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa* 6), S. 107.

78 Weczerka: *Deutschtum* (Anm. 73), S. 109–127; Hugo Weczerka: *Die deutschrechtliche Stadt des Mittelalters und das Städtewesen in der Walachei und der Moldau*. In: Philippi (Hg.): *Siebenbürgen als Beispiel* (Anm. 74), S. 1–10, hier S. 3; Constantin Păuleanu: *Die Begegnung der rumänischen Orthodoxie mit dem Protestantismus (16. bis 20. Jahrhundert)*. Hamburg 2000 (*THEOS Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse* 40), S. 42f.

79 Zur Konfessionalisierung Siebenbürgens siehe Leppin, Wien (Hg.): *Konfessionsbildung und Konfessionskultur* (Anm. 72).

80 Weczerka: *Deutschtum* (Anm. 73), S. 188–196.

81 Krista Zach: *Zur Geschichte der Konfessionen in Siebenbürgen im 16. bis 18. Jahrhundert*. In: *Südostdeutsches Archiv* 24–25 (1981–1982), S. 40–89, hier S. 57.

auf dem Laufenden über das, was sich in Mittel- und Westeuropa ereignete. Sobald man in Ofen/Buda, in Klausenburg/Cluj-Napoca, Hermannstadt, Kronstadt oder Bistritz Neuigkeiten aus dem Reich erfuhr, dauerte es nicht lange, bis sie auch den Weg durch die Karpatenpässe in die Moldau oder die Walachei fanden. Die deutschen Gemeinden jenseits der Karpaten bekannten sich unmittelbar nach den Hermannstädtern oder Kronstädtern zur Reformation und trugen durch ihre Entscheidung dazu bei, dass reformatorisches Ideengut auch in den städtischen, mehrheitlich orthodoxen Kreisen Widerhall fanden. Ebenso wie in Polen blieb die Option für das Luthertum in der Walachei und der Moldau am Anfang auf den deutschen Kulturkreis beschränkt, in dem Sinne, dass sich in diesen Ländern überwiegend die deutschsprachigen Siedler und Gemeinden zur Reformation bekannten.⁸²

Die Affinität zwischen reformatorischem Bestreben und städtischer Gesellschaft war in der Moldau beispielsweise so stark, dass breite Schichten nicht nur der deutschsprachigen Bevölkerung vom freiheitlichen Versprechen der Reformation angezogen wurden.⁸³ Das erste konfessionelle Projekt einer evangelisch-lutherischen Territorialherrschaft nach deutschem Muster in Osteuropa, die Reform des moldauischen Fürsten Jakob Heraclides Despota (1561–1563),⁸⁴ fand eine tatkräftige Unterstützung ausgerechnet bei der wohlhabenden städtischen Bevölkerung des Landes.⁸⁵ Die Moldau hatte genau wie Siebenbürgen auch für vorreformatorische Strömungen, namentlich für das Hussitentum, als Zufluchtsort gedient.⁸⁶ Eine gewisse Neigung der orthodoxen Rumänen in den Donaufürstentümern zur vorreformatorischen und reformationstypischen Abendmahl- und Papstkritik könnte man wohl durch die traditionell misstrauische Haltung aller Orthodoxen gegenüber der lateinischen Kirche und Praxis, insbesondere ihrer Papstprimat-Ideologie, erklären. Diese Erklärung würde jedoch der komplexen Lage nicht gerecht werden. Es muss auch eine direkte, bewusste Wirkung aus Mittel- und Ostmitteleuropa gegeben haben, nicht nur ei-

82 Ambroise Jobert: *De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la Chrétienté, 1517–1648*. Paris 1974, S. 45.

83 Melanchthon begrüßte 1539 das Vordringen der reformatorischen Lehre bei den Walachen, und der Hermannstädter Reformator Johannes Honterus (ca. 1498–1549) sprach 1544 über die Verkündung des Evangeliums bei den siebenbürgischen Walachen, *Papacostea: Moldova* (Anm. 73), S. 60.

84 Johannes Sommer: *De clade Moldavica elegiae XV / Vita Jacobi Basilici Heraclidis Despotae*. Hg. v. Lore Poelchau. Heidelberg 2001 (Biblioteca Neolatina 8).

85 *Papacostea: Moldova* (Anm. 73), S. 62 u. 69.

86 Karl K. Klein: *Beiträge zur Geschichte des Protestantismus in der Moldau*. Bd. 1. Bukarest 1924, S. 5; Ioan V. Leb: *Relațiile husiților cehi cu Patriarhia Constantinopolului în secolul al XV-lea* [Die Beziehungen der Hussiten zum Konstantinopler Patriarchat im 15. Jahrhundert]. In: *Studii Teologice* 30 (1978), S. 254–263, hier S. 255, 258; Mihály Bucsay: *Der Protestantismus in Ungarn 1521–1978*. Teil I: *Im Zeitalter der Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform*. Wien u. a. 1977 (Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte), S. 37, 39; Peter F. Barton: *Die Geschichte der Evangelischen in Österreich und in Südostmitteleuropa*. Wien 1985, S. 144; Márta Fata: *Ungarn, das Reich der Stephanskronen, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung*. Münster 2000 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 60), S. 61f.

ne reaktiv-unbewusste.⁸⁷ Wie wäre es sonst zu deuten, dass all dies in den 1540er-, 1550er- und 1560er-Jahren zu einer regelrechten orthodoxen Gegenreformation mancher moldauischer Fürsten führte, die sich vor allem in den Verfolgungen, Hinrichtungen, Enteignungen usw. von deutschen ‚Häretikern‘ konkretisierte?⁸⁸

Polen war mit der Moldau und der Walachei ebenfalls stark vernetzt, nicht nur im politischen Bereich – die polnischen Könige beanspruchten im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit die Oberhoheit über die Woiwoden der Moldau –, sondern auch im wirtschaftlichen und kulturellen. Insbesondere Lemberg fungierte als Drehscheibe zwischen moldauischen oder walachischen Händlern, Gesandten oder Reisenden und polnischen beziehungsweise deutschen Kaufleuten.⁸⁹ Eine ergiebige Quelle an Erkenntnissen über den Transfer von Ideen in den ersten Jahren der Reformation stellt die oft angesprochene *academica peregrinatio* dar.⁹⁰ Die Matrikel der Universitäten Leipzig, Wittenberg, Heidelberg, Tübingen, Wien, Ingolstadt oder Krakau bieten Auskunft über die Kommunikationswege der Gelehrten und Studenten⁹¹ zwischen Deutschland, Ungarn, Siebenbürgen und Polen.⁹² Künftige Forschungen könnten aber eventuell auch Studierende und Gelehrte aus der Walachei oder der Moldau in der Zeitspanne zwischen 1517 und 1521 ausfindig machen. Die *peregrinatio academica* ist folglich für alle Untersuchungen der Auswirkung der frühen Reformation unentbehrlich.⁹³ Seit 1409 sind polnische Studenten aus Lemberg an der Universität Leipzig nachgewiesen; aus Siebenbürgen treffen die ersten Studenten in den 1440er-Jahren in Leipzig ein.⁹⁴ Bedenkt man die engen Verbindungen zwischen der Walachei, der Moldau, Siebenbürgen, Ungarn und Polen, insbesondere Lemberg, sind mögliche Kommunikationsstränge zwischen diesen Regionen leicht vorstellbar.

87 Papacostea: *Moldova* (Anm. 73), S. 61.

88 Ebd., S. 64–72.

89 Ute M. Schwob: *Kulturelle Beziehungen zwischen Nürnberg und den Deutschen im Südosten im 14. bis 16. Jahrhundert*. München 1969, S. 17f.; Valjavec: *Kulturbeziehungen* (Anm. 77), S. 195; Weczerka: *Stadt* (Anm. 78), S. 2.

90 Wolfgang Schmale: *Eine transkulturelle Geschichte Europas – migrationsgeschichtliche Perspektiven*, <<http://ieg-ego.eu/de/threads/theorien-und-methoden/transkulturelle-geschichte/wolfgang-schmale-eine-transkulturelle-geschichte-europas-migrationsgeschichtliche-perspektiven>> (abgerufen am 23.10.2014), § 21.

91 Mircea Păcurariu: *Istoria Bisericii Ortodoxe Române [Geschichte der Rumänisch-Orthodoxen Kirche]*. Bd. 1. Bukarest 1991, S. 497.

92 Ádám Dankanits: *Lesestoffe des 16. Jahrhunderts in Siebenbürgen*. Bukarest 1982, S. 21. Siebenbürgische Studenten sind bereits im Spätmittelalter an deutschen Universitäten oder an der Universität Krakau anzutreffen, Matthias Asche: *Bildungsbeziehungen zwischen Ungarn, Siebenbürgen und den deutschen Universitäten im 16. und frühen 17. Jahrhundert*. In: Wilhelm Kühlmann, Anton Schindling (Hg.): *Deutschland und Ungarn in ihren Bildungs- und Wissenschaftsbeziehungen während der Renaissance*. Stuttgart 2004 (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 62), S. 27–52, hier S. 27, 33.

93 Dazu auch Theodor Wotschke: *Geschichte der Reformation in Polen*. Leipzig 1911, S. 41. Zu Siebenbürgen siehe auch Zach: *Pluralität* (Anm. 77), S. 112, 123.

94 Georg Erlor: *Die Matrikel der Universität Leipzig*. Bd. 2: *Die Promotionen von 1409–1559*. Leipzig 1897, S. 90; Bd. 3: *Register*. Leipzig 1902, S. 810.

7. Kaufleute und Handelsrouten

Wie bereits angedeutet, bilden für den Donau-Karpaten-Raum und für die benachbarten Regionen die Handelsbeziehungen den Hauptfaktor der Vernetzung, Kommunikation und des Austausches, nicht nur von Gütern, sondern vor allem von Informationen und Ideen.⁹⁵ Hinzuweisen ist auf die wichtige Rolle, welche die Kaufleute bei der Verbreitung frühreformatorischer Ideen in Polen gespielt haben.⁹⁶ Deswegen müssen sie in einer Untersuchung des Transfers von reformatorischem Gedankengut in den Jahren der Entstehung der *Lehrworte an Theodosius* meines Erachtens an erster Stelle berücksichtigt werden: „Neben den Klerikern wirkten als wichtige Ideenvermittler auch die Kaufleute, die die Märkte zu Krakau, Wien, Breslau, Nürnberg, Frankfurt am Main, Leipzig und Frankfurt an der Oder besuchten. Sie erhielten von fahrenden Studenten, Buchhändlern oder ihren Geschäftspartnern Informationen über die Fortschritte der Reformation [...]“⁹⁷

Kaufleute brachten 1519 die ersten lutherischen Schriften von der Leipziger Messe nach Siebenbürgen.⁹⁸ Kaufleute waren es, die Nachrichten über die Umwälzungen im Reich verbreiteten. Die Handelsrouten der siebenbürgischen deutschen Städte erstreckten sich bis zum Schwarzen Meer und – in entgegengesetzter Richtung – bis nach Leipzig, Nürnberg oder Augsburg, allesamt wichtige Zentren der Reformation.⁹⁹ Ebenso waren Kaufleute aus der Walachei und der Moldau in Siebenbürgen präsent, wo sie sich nicht selten an (kirchen-)politischen Debatten beteiligten. Johannes Honterus berichtet in den Jahren der Kronstädter Reformation über die zahlreiche Präsenz ‚muntenischer‘ (‚Muntenia‘ ist einer der rumänischen Namen der Walachei) Kaufleute in Kronstadt, die sich nebst Griechen, Bulgaren und Moldauern in die heftigen Diskussionen über Kirchlichkeit und kirchliches Leben einbrachten.¹⁰⁰

In diese wirtschaftlichen Netzwerke reihen sich ebenfalls wandernde Handwerker und Handwerksgesellen ein, die auf ihrem Weg in die für den Transithandel wichti-

95 Peter F. Barton: Martin Luther und der Südosten. In: Georg u. Renate Weber (Hg.): Luther und Siebenbürgen. Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa. Köln u. a. 1985, S. 3–35, hier S. 20; Schmale: Geschichte Europas (Anm. 90), § 19.

96 Wotschke: Geschichte (Anm. 93), S. 7.

97 Bucsay: Protestantismus (Anm. 86), S. 43. Dazu auch Heinz Scheible: Melancthons Beziehungen zum Donau-Karpaten-Raum bis 1546. In: Weber (Hg.): Luther und Siebenbürgen (Anm. 95), S. 36–67, hier S. 43f.

98 Erich Roth: Die Reformation in Siebenbürgen. Ihr Verhältnis zu Wittenberg und der Schweiz. Teil I: Der Durchbruch. Köln u. a. 1962, S. 9; Zach: Pluralität (Anm. 77), S. 113.

99 Weczerka: Deutschtum (Anm. 73), S. 46–52; Tibor Fabiny: Luthers Beziehungen zu Ungarn und Siebenbürgen. In: Helmar Junghans (Hg.): Leben und Werk Martin Luthers (1526 bis 1546). Göttingen 1983, S. 641–646. Zur bedeutenden Rolle, die Nürnberg in der siebenbürgischen Reformation gespielt hat, siehe Ludwig Binder: Neuere Forschungsergebnisse zur Reformation in der Siebenbürgisch-sächsischen Kirche – Darstellung und Kritik. In: Weber (Hg.): Luther und Siebenbürgen (Anm. 95), S. 95–113, hier S. 99.

100 Papacostea: Moldova (Anm. 73), S. 61.

gen Donaufürstentümer nicht nur ihr handwerkliches Geschick mitbrachten, sondern auch Neuigkeiten aus Mitteleuropa übermittelten.¹⁰¹

Für dieses Forschungsfeld bilden die Rechnungsbücher der siebenbürgischen Städte Hermannstadt, Kronstadt, Bistritz usw. eine nicht einmal annähernd ausgeschöpfte Quelle, denn die Rechnungen geben Auskunft über Handelspartner, über Geschäftsreisen, über die jeweiligen Kontakte der Händler oder über die Waren, die sie kauften oder verkauften.¹⁰²

8. Ausblick

Ich habe in diesem Beitrag versucht, eine mögliche Annäherung an eine wenig erforschte, jedoch – wie das politische Traktat des Neagoe Basarab zeigt – wichtige Problematik kultureller Transferprozesse im Europa der Frühen Neuzeit zu skizzieren: Wie früh tritt das reformatorische Gedankengut in Kontakt mit der orthodoxen Welt?

Es liegt auf der Hand, dass der Donau-Karpaten-Raum beziehungsweise die Donaufürstentümer durch ihre Pluralität, Komplexität, Verflochtenheit und Positionierung im europäischen Gesamttraum historisch den optimalen Kontext für einen Transfer dieser Art boten; daher ist gezielte Forschung in dieser Richtung wünschenswert und notwendig. Freilich muss eine solche Analyse auch Schwierigkeiten in Kauf nehmen, und dabei meine ich nicht nur das für die Jahre 1517–1520 spärliche Quellenmaterial: Auch die wenigen Quellen, die wir besitzen, müssen kritisch betrachtet und dürfen nicht überinterpretiert werden.

Ein strukturelles Problem besteht in der prinzipiell misstrauischen und zurückhaltenden Haltung aller Orthodoxen, also auch jener der Walachei und Moldau, gegenüber Entwicklungen, Phänomenen oder Einflüssen aus der lateinischen Kirche; die Frühreformation erschien in den Augen der Zeitgenossen eher als Disput innerhalb der lateinischen Kirchlichkeit, daher könnte sie in den Augen orthodoxer Zeitgenossen aus (Süd-)Osteuropa auf prinzipielle Ablehnung und Indifferenz gestoßen sein. Ich habe bereits dargelegt, dass die Anhänger der Reformation im Fürstentum Moldau der 1540er- bis 1560er-Jahre als „Ketzer“ abgestempelt wurden und als solche auch Opfer von Verfolgungen waren. Solche Zusammenhänge müssen uns, wie gezeigt, zur Vorsicht veranlassen.

Herauszugreifen sind z. B. die Matrikel der deutschen Universitäten, in denen man versuchen könnte, Studenten aus der Walachei oder der Moldau zu identifizieren, um somit eine transferleistende *peregrinatio academica* auszumachen: Zwischen dem deutschen Raum und den beiden außerkarpatischen Donaufürstentümern bestand eine doppelte Sprachbarriere: jene der deutschen und jene der lateinischen Sprache. In der Walachei und der Moldau des 14. – 16. Jahrhunderts war die Amts- und Kultursprache das Kirchenslawische. Um reformatorische Ideen zu rezipieren,

101 Ebd., S. 57, 61; Wotschke: Geschichte (Anm. 93), S. 7; Weczerka: Stadt (Anm. 78), S. 5f.

102 Goldberg: Rolle (Anm. 74), S. 13.

hätte man Übersetzungen ins Rumänische oder zumindest ins Kirchenslawische gebraucht, die für die genannte frühe Zeitspanne noch nicht identifiziert worden sind. Es gab wohl einzelne Kenner des Lateinischen in diesen beiden Donaufürstentümern, welche die Korrespondenz mit den abendländischen Kanzleien und Partnern abwickelten, von einer verbreiteten Kenntnis des Lateinischen in diesen Ländern kann allerdings schwerlich gesprochen werden. Daher könnte eine gründliche Analyse der Matrikel zu dem Ergebnis führen, dass in den 1510er-Jahren kein einziger Student aus der Walachei oder der Moldau an den für das reformatorische Geschehen einschlägigen Universitäten studierte. Man muss noch dazu bedenken, dass sich nicht alle Studenten immatrikulierten, dass nicht alle Orte der Matrikel einwandfrei auf der Karte des frühneuzeitlichen Europas identifizierbar sind und dass sich viele falsche Zuschreibungen von Namen oder Provenienz in die Matrikel einschlichen,¹⁰³ was jedoch nicht unbedingt einen möglichen Transfer in Frage stellen würde, angesichts der Vielfalt anderer genannter Kommunikationskanäle. Es muss geklärt werden, ob solche dogmatisch-theologischen Parallelen, die ich angedeutet habe, Zufall sind oder – wenn nicht – wie sie in das Werk eines Autors eingeflossen sind, dessen ‚Orthodoxie‘ von den ostkirchlichen Kreisen als einwandfrei eingestuft und mit der Heiligsprechung ‚belohnt‘ wurde. Eine solche interdisziplinäre Annäherung zwischen Kultur-, Sozial-, Wirtschafts- und schließlich Kirchengeschichte wäre meines Erachtens der einzige plausible und erfolgversprechende Zugang zu einem Forschungsdesiderat, das noch auf eingehende Behandlung wartet.

103 András Szabó: Die Universität Wittenberg als zentraler Studienort im 16. Jahrhundert. In: Márta Fata, Gyula Kurucz, Anton Schindling (Hg.): *Peregrinatio Hungarica. Studenten aus Ungarn an deutschen und österreichischen Hochschulen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*. Stuttgart 2006 (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 64), S. 54–63, hier S. 54.