

Eine Legende zur Charakterisierung ökumenischer Begegnungen aus dem ostsyrischen Kulturkreis

Martin Tamcke¹

Summary:

Encounters are an integral part of ecumenism. The dynamics of such interdenominational exchange can be observed in a text from the Early Middle Ages in the tradition of the Apostolic Church of the East about the meeting between an Eastern Roman Bishop and the Catholicos of the Church of the East. Notions of superiority had to be dismantled, assessments revised, stereotypes discarded. The text offers a stylised form of a meeting between rich and poor, the East (Apostolic Church of the East) and the West (Byzantium). A crucial criterion for the question of truth is the way of life in accordance with the Bible. The text states that the meeting took place in the late 6th century, the text itself was likely written in the Early Islamic Period. In this case, the text also demonstrates how the Church of the East dissociates itself from the Byzantines in order to create its own room for manoeuvre in the Islamic world.

Keywords:

Interdenominational encounters, interdenominational understanding, Byzantines and Assyrians, life according to the bible, Islamic context.

Begegnung ist ein Schlüsselement jeder Ökumene. Aber die Folgen solcher Begegnungen sind stets offen. Begegnung kann nicht nur Verstehen befördern, es kann auch Gräben des Missverstehens aufreißen. Oft sind die historischen Zeugnisse, fiktive wie faktische, zu den Begegnungen zwischen Vertretern der Kirchen nur sehr unzureichend erforscht, was auch darin begründet sein mag, dass sie fast immer Ausnahmegeschehen blieben. Tatsächlich fasziniert die Kenner der

¹ Prof. Dr. Dr. h.c. Martin Tamcke: University of Göttingen, Faculty of Theology Platz der Göttinger Sieben 2 D-37073 Göttingen, Germany E-mail: martin.tamcke@theologie.uni-goettingen.de.

Theologiegeschichte immer wieder, was einer theologischen Tradition zugeschrieben wird und was nicht. Wer weiß schon, dass es bereits in den frühen Zeiten des Protestantismus bedeutende protestantische Theologen gab, die mit Überzeugung zölibatär lebten und bewusst ein monastisches Selbstverständnis pflegten (etwa Gichtel)?² Wer nachsinn über die Sophiologie in der orthodoxen Theologiegeschichte (Bulgakov, Solowjow)³, könnte dazu ebenso kommen, indem er über die Sophiologie Gichtels⁴ ins Nachdenken gerät. Fast immer findet sich das, was zur eigenen Tradition gerechnet wird, in irgendeiner Weise auch in der Tradition anderer Kirchen und Konfessionen. Damit wird nicht die Relativierung befördert, die alles zu verwaschen droht, was starke Impulse des je Eigenen sind. Als einen historischen Beleg solch konfessioneller Begegnung möchte ich einen Text der ostsyrischen Tradition vorstellen, der in Gestalt einer Legende byzantinische und ostsyrische (gemeint ist hier die Assyrische Apostolische Kirche des Ostens, also die Kirche östlich des Römischen Reiches bis hin nach China und Korea) Kirche auf eine Art und Weise miteinander ins Gespräch kommen lässt, die oberflächlich betrachtet, weniger ein Austausch von

² Vgl. dazu erste Hinweise zur vielgestaltigen monastischen Tradition bei den Protestanten bei Nigg, Walter, *Heimliche Weisheit, Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit*, Zürich (Diogenes), 1992 (Erstausgabe Zürich/München [Artemis-Verlag], 1959), beispielsweise zu Gichtels einschlägigen Gedanken dazu: 206-213.

³ Zu Bulgakovs Konzeption kurz: Zander, Leo, *Die Welt als Offenbarung der Weisheit Gottes. Die Sophiologie von Sergius Bulgakov*, <http://www.borisogleb.de/bulg11.htm>, zuletzt abgerufen am 19.4.2020 um 19:57 Uhr. Zur Kontroverse um seine Lehre vgl. <https://www3.unifr.ch/sergijbulgakov/de/dokumentation/haeresievorwurf.html>, die umfangreiche Materialsammlung bei der Forschungsstelle in Freiburg in der Schweiz, die freilich nicht mehr den Sichtweisen so sehr verpflichtet ist, die bis in die 90er Jahre weithin aus dem Westen erfolgte und nun von der neueren russischen Forschung abgelöst wurde (es ist weiterhin lohnend, die ältere Forschung gegenzulesen); zu Wladimir Solowjow vgl. George, Martin, *Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 1988; Tamcke, Martin, *"Denn Glanz hat dieses verfälschte Gute übergenuß" - Wladimir Solowjews Weg mit den Kirchen und der Kirche*, in: Delgado, Mariano, Fuchs, Gotthard, *Die Kirchenkritik der Mystiker, Prophetie aus Gotteserfahrung*, Band III: Von der Aufklärung bis zur Gegenwart, Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 4, Basel u.a. (Schwabe Verlag), 99-118; Tamcke, Martin, Art. *Solovev, Vladimir Sergeevic*, BBKL 10, Hamm (Westf.; Bautz), 1995, 763-768.

⁴ Vgl. Nigg, Walter, *Heimliche Weisheit*, 200-220 (der Abschnitt trägt bei Nigg bezeichnenderweise den Titel: „Das Geheimnis der göttlichen Sophia“). Gichtel ist hier nur exemplarisch für die Vertreter der monastischen Idee im Protestantismus zu nehmen, deren bekannteste Figur in der jüngeren Zeit ohne Frage Roger Schutz war, vgl. Stökl, Andreas, *Taizé. Geschichte und Leben der Brüder von Taizé*, Hamburg (Siebenstern-Taschenbuchverlag), 1975; Chiron, Yves, *Frère Roger – Gründer von Taizé. Eine Biografie*, Regensburg (Pustet), 2009.

*Eine Legende zur Charakterisierung ökumenischer Begegnungen aus dem
ostsyrischen Kulturkreis*

theologischen Argumenten als vielmehr von religiösen Lebensentwürfen zu sein scheint. Und natürlich ist dieser Text aus ostsyrischer Perspektive geschrieben und hält daran fest, dass deren Wahrheitsgehalt höher sei als der der Reichskirche im Westen, in Byzanz. Diese Perspektive nehmen viele Texte der miteinander im Widerstreit liegenden Kirchen ein. Immerhin ist der Text der hier vorzustellenden Legende insofern darüber hinausgehend, als er dennoch immerhin ein Interaktionsgeschehen nachvollzieht, was einen eher seltenen Fall in den Texten zur interkonfessionellen Begegnung darstellt. Wie bei Legenden üblich, so geht es hier nicht um faktisches Geschehen, sondern um die Charakterisierung von historischen Gegebenheiten.⁵

Eine forschungsgeschichtliche Orientierung zum Text sei nur knapp angedeutet:

Für die Erforschung der syrischsprachigen Literatur war Joseph Simon Assemanis epochales Werk „Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana“ der Auslöser eines enthusiastischen Aufschwunges.⁶ Aber schon Zeitgenossen begannen mit der Kritik, der Verifikation und Falsifikation von Texten, Meinungen und Hypothesen, die das Werk enthielt.⁷ Im Band 3,2 – „De Syris Nestorianis“ – machte Assemani eine Mitteilung, die zu schönsten Hoffnungen unter historisch interessierten Forschern zu berechtigen schien, weil sie einem herausragenden Katholikos-Patriarchen der Apostolischen Kirche des Ostens, Sabrischo‘ I. (596-604)⁸, die Abfassung einer Kirchengeschichte zuschrieb „Scripsit Historiam Ecclesiasticam“.⁹

⁵ Grundsätzliche Orientierung zur Legendenforschung bietet auch die mittlerweile klassische Forschungsliteratur: Günter, Heinrich, *Psychologie der Legende*, Freiburg (Herder), 1949; Rosenfeld, Hellmut, *Legenden*, Sammlung Metzler Bd. 9, 4. Auflage, Stuttgart (Metzler), 1982; Haas, Gerhard, *Legenden*, Stuttgart (Reclam), 1986; Felix Karlinger, *Legendenforschung: Aufgaben und Ergebnisse*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1986. Zu den historischen Hintergründen und dem Text ausführlicher vgl. Tamcke, Martin, *Eine Legende zum konfessionellen Selbstverständnis der Nestorianer*, in: ZDMG, Supplement VI (Wolfgang Röllig (Hg.), XXII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 25. März 1983 in Tübingen, Ausgewählte Vorträge), Wiesbaden u.a. (Steiner), 1985, 137-140.

⁶ Dazu fand in Rom 2019 ein internationales Symposium statt („The Christian East in the Latin West. Assemani’s Bibliotheca Orientalis (1719-2019) 300th Anniversary“), dessen Beiträge in einem Sammelband bei Parole de l’Orient erscheinen werden; vgl. https://orientale.it/wp-content/uploads/2019/07/LOCAN-DINA_ASSEMANI_19_LUGLIO_2019_FINALE.pdf, zuletzt abgerufen am 19.4.2020 um 20:37.

⁷ Darum geht es auch in meinem Beitrag auf dem Symposium in Rom: "How and Why German Protestant Theologians used Assemani's Bibliotheca Orientalis", der ebenfalls im Sammelband zum römischen Symposium erscheinen wird.

⁸ Vgl. Tamcke, Martin, *Der Katholikos-Patriarch Sabriso I. (596-604) und das Mönchtum*, Europäische Hochschulschriften Reihe 23 (Theologie) Bd. 302, Frankfurt a.M. (Lang), 1988, 9f.

⁹ Assemani, Joseph Simon, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* Bd. 3,2 (De scriptoribus Syris Nestorianis, Rom 1728, 448.

Doch 158 Jahre nach Erscheinen des Bandes mit dieser aufhorchen lassenden Information, desillusionierte der italienische Gelehrte Ignatius Guidi die Erwartungshaltungen mit der Veröffentlichung des von Assemani zitierten Textstückes (nur syrischer Text, ohne Übersetzung von Guidi). Der Text war alles andere als ein Teilstück einer Kirchengeschichte. Es war lediglich ein Text mit einer Geschichte zu Sabrischo‘, besser: es handelte sich um eine Legende zu dem geschichtenumrankten Katholikos-Patriarchen der Apostolischen Kirche des Ostens. Guidi vermutete schlicht einen Lesefehler Assemanis.¹⁰ Das kann noch mit der späteren Auskunft Addai Schers differenziert werden, der für seine Annahme, Assemanis Fehlangebe resultiere aus der Überschrift des Textstückes, einige Plausibilität in Anspruch nehmen konnte.¹¹ Der Text liegt in mehreren Handschriften vor und fand Eingang auch in die arabischsprachigen Texte der Apostolischen Kirche des Ostens.¹²

Was mag dazu geführt haben, dass dieser doch relativ kurze Text auch selbstständig überliefert wurde? Der Text berichtet von einer Begegnung, die auf historischen Fakten beruhen kann, aber nicht muss. Beeindruckend nimmt einen der Text in den Verlauf einer interkulturellen und interkonfessionellen Begegnung mit. Um die Dynamik des Textes zu markieren, setze ich die inhaltlichen Fortschritte in der Begegnung in der folgenden Übersetzung voneinander ab.

„Es schickte Maurikios, der König der Römer, zu Mar Sabrischo‘, dem Katholikos, einen Bischof, einen vortrefflichen Mann, der Gott fürchtete. Und als er zu ihm hineinging, sah er ihn, während er auf einer Decke aus Ziegenhaar sich niedergelassen hatte und mit einem schlechten Rock und einer Kapuze auf seinem Kopf bekleidet war. // Und der Bischof sah ihn und glaubte ihn betreffend überhaupt nicht, dass er Katholikos sei. // Es sprachen zu ihm die Versammelten: ‚Siehe, dieser ist der Patriarch.‘ // Der Bischof aber war erstaunt und sagte: ‚Das ist der Patriarch?‘ // Und der Katholikos stellte sich auf seine Füße und erheiterte sich und sagte zum Bischof: ‚Gesegnet sei, mein Herr, großer Bischof, der das Vorsteheramt ehrenvoll ausführt in ansehnlichen und weichen Kleidern. Nun, so ziemt es sich, dass wir zitieren, wenn ihr befiehlt, dass die ganze Ehre der Königstochter äußerlich ist und jene, die Seidenstoffe anziehen, in der Kirche sind?‘ // Und als der Bischof jenes hörte, bereute er, und sein Gesicht wurde rot vor Beschämung. // Und sie wünschten

¹⁰ Guidi, Ignatius, *Die Kirchengeschichte des Katholikos Sabriso I.*, Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 40, Leipzig (Brockhaus), 1886, 559-561.

¹¹ Scher, Addai (Hg.), *Histoire nestorienne inédite*, Patrologia Orientalis V,2, Paris (Firmin-Didot), 1908, 494, Anm. 5.

¹² Arabische Version in der Chronik von Seert: Scher, Addai (Hg.), *Histoire nestorienne inédite*, Patrologia Orientalis V,2, Paris (Firmin-Didot), 1908, 494.

*Eine Legende zur Charakterisierung ökumenischer Begegnungen aus dem
ostsyrischen Kulturkreis*

einander: ‚Frieden!‘ // ‚Ich will zufriedenstellen den Willen Deiner Heiligkeit: Nicht ist schön, dass dieser ganz unansehnliche Rock das Schema des Patriarchen ist.‘ //

Es antwortete der Patriarch und sprach zu ihm: ‚Lass mich, mein Herr; ich bin keineswegs Patriarch!‘ // Und sie brachten zu ihm einen Knaben, dem eine Versuchung widerfahren war. Und des Kindes Rede war stumm. Und der Katholikos bezeichnete es mit dem Kreuzeszeichen – mit seiner rechten Hand – und in dem Moment redete es deutlich. // Der Bischof aber war erschüttert und er war in Furcht und erhob seine Stimme und sprach zum Patriarchen: ‚Wahrhaftig, alle Herrlichkeit der Königstochter ist inwendig. Und jene, die Seidenstoffe anziehen, sind im Palast der Könige. Vergib mir!‘¹³

Ehe wir dem Text mit historisch-kritischem Abstand und auf der Ebene möglicher Diskurse folgen, schreiten wir ihn einmal inhaltlich so ab, als wäre er ein Zeitdokument.

Tatsächlich enthält der Text zahllose Hinweise, die eine historische Verortung erlauben. Immer wieder hatten die Herrscher des Römischen und des Persischen Reiches, die Kaiser der Byzantiner und die Schah-in-Schahs (Großkönige) der Sassaniden christliche Bischöfe genutzt, um auf diplomatischem Wege in politische Verhandlungen einzutreten.¹⁴ Das war auch zu Zeiten des Katholikos-Patriarchen Sabrischo⁶ I. so. Normalerweise entsandten die oströmischen Kaiser Bischöfe zum sassanidischen Großkönig. In diesem Fall aber scheint es sich entweder um eine gesondert an den Kirchenführer auf iranischem Boden gerichtete Delegation gehandelt zu haben oder aber um eine Mission, die sich zwar an den Großkönig gerichtet hatte, zugleich aber auch die Chance zur Kontaktaufnahme mit dem Katholikos-Patriarchen der Apostolischen Kirche des Ostens gesucht hatte oder gar zugleich auch Aufträge zu erfüllen hatte, die im ökumenischen, interkonfessionellen Kontakt zu verhandeln waren. Während der ostsyrische Katholikos-Patriarch eindeutig benannt wird, bleibt der oströmische Bischof namenlos. Was ihn auszeichnet, ist nicht sein Name oder sein Bistum. Ihm wird lediglich sein vorzüglicher Charakter bescheinigt, unterstrichen durch seine Frömmigkeit als einer gelebten Gottesfurcht. Mit Namen genannt hingegen wird der Herrscher der Byzantiner, der die Entsendung des Bischofs veranlasste: Maurikios.¹⁵ Während Sabrischo⁶ in der späteren Hagiographie besonders

¹³ Text folgt hier der Veröffentlichung der Vatikanischen Handschrift bei Guidi, wurde aber mit den anderen Handschriften verglichen (Ms. Berl. 60/Sachau 132, Blatt 394b und Ms.or.fol. 3120, Blatt 323), vgl. Tamcke, Martin, *Der Katholikos-Patriarch Sabriso*, 14-15 und 123.

¹⁴ Louis Sako, *Le role de la hiérarchie Syriaque orientale dans les rapports diplomatiques entre la Perse et Byzance aux 5.-7. siècles*, Paris 1986.

¹⁵ Shlosser, Franziska E., *The Reign of the Emperor Maurikios (582–602). A reassessment.* = Ἐ βασιλεία το αυτοκράτορα Μαρικίου (= Historical Monographs 14), Athen (Historical Publications Basilopoulus), 1994; Whitby, Michael, *The Emperor Maurice and his*

durch seine schlichte Frömmigkeit und Innerlichkeit gekennzeichnet ist, die ihn politisch in schwere Zerreißproben führten, so ist der Hinweis für die Koexistenz der beiden spätantiken Supermächte ein Türöffner in den Bereich der Annäherung der beiden seit Jahrhunderten um den Vorderen Orient ringenden Mächte. Maurikios hatte den sassanidischen Großkönig unterstützt, als der von einem Usurpator seines Thrones ins Exil nach Byzanz gedrängt worden war und ihm bei der Rückgewinnung seiner Macht im Sassanidenreich geholfen.¹⁶ Die Legende will zudem wissen, dass er dem Perser eine seiner Töchter zur Frau gab.¹⁷ Als dann Maurikios seinerseits durch einen Usurpator gestürzt und grausam getötet wurde, führte das zum Feldzug der Perser gegen das Oströmische Reich und fast der gesamte Vordere Orient, einschließlich Ägyptens und Palästinas, geriet unter persische Herrschaft. Die Angaben, die eine Datierung des Geschehens vorgeben, führen also in eine der turbulentesten Perioden spätantiker Weltgeschichte. Doch davon spricht der Text im Folgenden nicht. Stattdessen schrumpft die Perspektive auf ein Geschehen zwischen den beiden Kirchenmännern. Dabei beginnt er mit einem Kulturschock. Der integere Gesandte der Oströmer stößt auf einen für ihn befremdlichen Anblick. Gehören prachtvolle Gewänder zum Selbstverständnis der byzantinischen Kirche und des byzantinischen Hofes, so sieht sich der Oströmer hier mit dem Gegenteil konfrontiert. Da thront das Kirchenoberhaupt nicht während des Empfanges, sondern liegt. Und er liegt nicht auf wertvollen Fellen oder Teppichen, sondern auf einer ärmlichen Decke aus Ziegenhaar. Zu allem Überfluss ist er einerseits eindeutig monastisch gekleidet. Das aber nicht wenigstens in einem gepflegten Mönchsgewand, sondern in einem „schlechten Rock“. Ist das nun eine öffentliche Zurschaustellung der Geringschätzung des Byzantiners? Handelt es sich hier um einen bewusst herbeigeführten Affront? Tatsächlich gab es immer wieder Kirchenführer in der Kirche des Ostens, die in die Geschichte eingingen als geradezu verschwendungssüchtig. Im Blick auf Sabrischo‘ hingegen sind sich die historischen Quellen einig: er lebte lange als Einsiedler, betont arm, bedürfnislos, wenig bedacht auf Zurschaustellung seiner Macht, die er eher erfolglos bei Befriedigungsaktionen einzusetzen versuchte. Der Bischof kommt im Text zu einer verständlichen Schlussfolgerung: er kann nicht glauben, dass dieser seinen kulturellen

Historian. Theophylact Simocatta on Persian and Balkan Warfare, Oxford (Clarendon Press), 1988.

¹⁶ Riedlberger, Peter, *Die Restauration von Chosroes II*, in: *Electrum 2*, Krakau (Jagiellonian University Press), 1998, 161–175; Howard-Johnston, James, *Witnesses to a World Crisis. Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*, Oxford (Oxford University Press), 2010; Greatrex, Geoffrey B., *Khusro II and the Christians of his empire*, in: *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 3, Toronto 2003, 78–88.

¹⁷ Gegen diese Berichte der Quellen wendet sich: Baum, Wilhelm, *Schirin. Christin, Königin, Liebesmythos. Eine spätantike Frauengestalt; historische Realität und literarische Wirkung*, Klagenfurt (Kitab), 2003.

*Eine Legende zur Charakterisierung ökumenischer Begegnungen aus dem
ostsyrischen Kulturkreis*

Gepflogenheiten so wenig entsprechende Empfang und die sich so wenig ihrem hohen Amt entsprechend anbietende Person das Oberhaupt der Kirche im Sassanidenreich ist. Seine Umgebung nimmt wahr, was ihn bewegt, und versichert ihm, dass es sich hierbei um den Patriarchen handle. Der Hinweis ist gut gemeint, aber er vermag nicht, die kulturellen Abgründe zu überbrücken. Jedenfalls muss der Oströmer nun einfach aussprechen, was ihn bewegte. Eine ungläubige Rückfrage seinerseits manifestiert seine Unfähigkeit, mit der Situation angemessen und taktvoll umzugehen. Ließe sich das Verhalten des Katholikos als wenig empathisch verstehen, so zeigt sich nun, dass das Verhalten des Oströmers nicht minder unempathisch ist. Die Begegnung scheint zum Scheitern verurteilt. Der Katholikos erkennt seine Chance. Jetzt ist er es, der die Initiative hat. Er zeigt sich amüsiert über die Orientierungslosigkeit seines Gegenübers. Wie, als wolle er die veränderten Rollen auch äußerlich zur Darstellung bringen, so stellt der Katholikos sich nun aufrecht auf zum üblichen Segensgruß. Aber dabei belässt er es nicht. Er nimmt die in seiner byzantinischen Kultur befangene Haltung des Bischofs auf, indem er ihm zwar zugesteht, sein geistliches Amt ehrenvoll auszuführen, andererseits charakterisiert er die äußere Erscheinung des Oströmers anhand von dessen weichen und ansehnlichen Kleidern. Müsse er nun also auf äußere Schönheit setzen? Sind also diejenigen die rechten Repräsentanten der Kirche, deren Kleider aus Seidenstoffen gefertigt sind? Die rhetorischen Fragen zielen auf die innere Zustimmung des Angesprochenen. Und tatsächlich: die Güte des oströmischen Bischofs und seine Ansprechbarkeit auf den Glauben hin erweisen sich in seiner Reaktion als nicht nur äußerlich. Schon als er die versteckte und nicht ganz faire Argumentation des Ostsyrers hört, empfindet er Reue. Er weiß also um den Widerspruch zwischen dem in seiner Kultur Üblichen und einem schlichten Glauben, der sich nahe am biblischen Urmodell empfand. Er empfindet den Widerspruch seines eigenen Frömmigkeitsentwurfes so stark, dass sein rotwerdendes Gesicht spricht, wofür er noch gar nicht Worte gefunden hatte. Doch die erneute Schiefelage in der Begegnung wird aufgefangen durch das Ritual des gegenseitigen Friedenswunsches. Hier könnte nun die Geschichte enden. Gleichstand ist erreicht. Da entfährt dem Bischof das Angebot eines, der zu helfen sich in der Lage sieht. Ungebremst bleibt seine kulturelle Befangenheit wirksam. Obwohl der innere Gleichstand beider erreicht ist, stellt sich der Bischof erneut außerhalb, beurteilt das Gewand des Katholikos als unzureichend und bietet ihm das in Byzanz übliche Kleidergeschenk an. Dabei projiziert er sein Empfinden auf den anderen, dem er Unzufriedenheit mit dem ärmlichen Gewand unterstellt. Er könne nun dieses Empfinden beseitigen und den Willen des Katholikos befriedigen. Als ob der auch nur im Geringsten mit seiner äußeren Erscheinung unzufrieden war und sich gesehnt hätte nach schönerer und prachtvollerer Erscheinung, geht nun der Vertreter der Welt im Westen zu einem aktiven Hilfsangebot für den Hierarchen aus der Welt des Ostens über. Solche materielle Hilfe zerstört die Balance. Es gibt wieder ein oben und ein unten. Der

Oströmer hat nichts gelernt. Die Situation erscheint erneut hoffnungslos. Nun ist der Katholikos als Vertreter des Ostens nicht mehr zur Verständigung bereit. Verärgert weist er zurück, der Patriarch zu sein. Das kann so gedeutet werden, dass ihm dieses Amt mehr eine äußere Zutat zu seinem Sein als Mönch war, es kann aber auch schlicht die Verweigerung sein, dem Bild eines Kirchenoberhauptes äußerlich entsprechen zu sollen, das sein Gegenüber an ihn heranträgt. Hier nun hilft nichts mehr. Das Spiel ist aus. Nach menschlichem Vermögen ist das Verhältnis nicht mehr zu heilen zwischen dem blinden Hilfsangebot des scheinbar Überlegenen und den leeren Händen seines Gegenübers. Tatsächlich wird diese Kluft nicht mehr in der beiderseitigen Interaktion überwunden, sondern durch der Legende liebstes Kind, dem Wunder, das der Glaube des Katholikos als Machterweis an einem stummen Knaben zu vollbringen vermag. Erst jetzt zeigt sich die Güte des Oströmers in voller Größe. Dieses klare Zeichen des die Wirklichkeit außer Kraft setzenden Glaubens trifft ihn ins Mark. Nun hat er nichts mehr vorzuweisen als seine Empfänglichkeit für das Glaubensgeschehen. Nun ist er nicht nur beschämt, nun ist er erschüttert. Aber er ist zugleich auch frei zum Eingeständnis, dass die Umwertung der Werte vornimmt. Und er zieht sich nicht zurück darauf, dass sein Verfehlen kontextgebunden war, dass seine Sicht und seine Werte nicht seine persönliche, individuelle Entscheidung war, sondern seiner Kultur zuzuschreiben seien. Nein, anstatt sich hinter den Gebräuchen seiner Kultur zu verstecken, erhebt er gar seine Stimme und übernimmt die Schuld, die durch ihn geschah, ohne dass er sich ihrer bewusst gewesen war. Seine letzten Worte sind seine Bitte um Vergebung.

Der Text ist ein Lehrstück der Interkulturalität und eines der volkstümlichen Verankerung konfessionellen Selbstverständnisses abseits der theologischen Streitfragen, die in beiden Kirchen identitätsstiftend wirkten. Der Text gehört zu jenen Versuchen der Ostsyrier, mit denen sie ihre Gleichrangigkeit gegenüber dem Westen, Byzanz vor allem, zu erweisen suchten. Sein Aussagegehalt zielt nicht auf historische Korrektheit, aber auf eine allgemeine Charakterisierung ökumenischer Begegnung. Die Wahrheitsfrage erscheint als Frage nach dem Lebensstil. Der Text hat, wie schon eingangs erwähnt, fortgewirkt in die christlich-arabische Literatur hinein und kann selbst bestenfalls kurz vor der islamischen Eroberung entstanden sein. Das zwingt, ihn auch unter diesem Gesichtspunkt neu zu lesen. Auf Synoden musste die Apostolische Kirche des Ostens etwa gegen die Zurschaustellung des Reichtums ihrer Gläubigen im nunmehr muslimischen Kontext Maßnahmen ergreifen.¹⁸ So wurden zu prachtvolle

¹⁸ Knapper Hinweis: Teule, Herman G.B., *Ghiwarghis I*, in: Thomas, David R. u.a., *Christian Muslim Relations: A Bibliographical History* vol. 1 (690-900), *History of Christian-Muslim Relations* Bd. 11, Leiden u.a. (Brill), 2009, 151-153; vgl. Tamcke, Martin, *The Catholicos Ischo'jahb III and Giwargis and the Arabs*, in: Mouawad, Ray Jabre, *Les Syriaques*

*Eine Legende zur Charakterisierung ökumenischer Begegnungen aus dem
ostsyrischen Kulturkreis*

Trauergewänder etwa verboten.¹⁹ Es galt, weder die Begehrlichkeiten der Muslime zu wecken, noch unnötig mit äußeren Prozessionen den Glauben in herausfordernder oder gar selbstgefälliger Weise den Muslimen vor Augen zu stellen. Die gesamte christliche Bevölkerung von Metropolen konvertierte, wenn Steuerforderungen der Muslime zu einer untragbaren Belastung wurden.²⁰ Statt hier im offenen Kampf mit den militärischen Siegern unterzugehen, arrangierten sich die Christen. Die Verinnerlichung schien der Weg, den äußerlich aussichtslosen Herausforderungen nicht zu erliegen, wenn auch da zuweilen deutlich wurde, dass sich mit der Verinnerlichung der Anspruch darauf einstellte, feiner und edler zu sein als die äußerlich robusteren Muslime.²¹ Und die ostsyrischen Christen, die mit solchen Texten den historischen Herausforderungen zu begegnen suchten, konnten die ihnen sich durch die Situation aufdrängenden Verhaltensweisen nutzen, um deutlich ihre Andersartigkeit im Blick auf die mit dem islamischen Weltreich im Krieg stehenden Byzantiner zu unterstreichen. Dazu wurden eben nicht nur theologische Argumente genutzt, bei denen jede der christlichen Konfessionen meinte, sich in ein den Muslimen besonders günstig erscheinendes Licht zu setzen mit dem Anspruch, den Muslimen besonders nahe zu sein.²² Der ohnehin beim abbasidischen Kalifen zum Vater der Christenheit avancierte Katholikos der Kirche des Ostens konnte zurückgreifen auf Argumentationsmuster, Mentalitäten und Verhaltensweisen, die den Muslimen in ihrem Streben nach Macht und Pracht zeigen sollten: wir sind keine Gefahr für solches Streben. Wir sind anders. Wir setzen auf Innerlichkeit, setzen auf Wunder, setzen auf Schlichtheit, Armut, Demut und Entsagung. Dass ihre Kritik an den Byzantinern dabei auch einen geheimen Code transportierte, der in dieser Kritik an den Byzantinern Kritik an den Muslimen übte, gehört zu den versteckten Gewürzen mehrdeutiger Erzählungen, die im Gewand schlichter Eindeutigkeit daherkommen. Diese Art der Verarbeitung interreligiöser Spannungen erhielt den Christen den Anspruch auf Wahrheit, den sie äußerlich in ihrer Anpassung vielfach schon fahren

transmetteurs de civilisations. L'expérience de Bilad el-Sham à l'époque omeyyade, Patrimoine Syriaque, Actes du Colloque IX, Antélias u.a. (CERO), 2005, 199-210.

¹⁹ So auf der Synode von Dirin. Zu ihr vgl. Popa, Catalin, *Giwargis I. (660-680), Ostsyrische Christologie in frühislamischer Zeit*, Göttinger Orientforschungen 1. Reihe: SYRIACA Band 50, Wiesbaden (Harrassowitz), 2016, 45-53.

²⁰ Vgl. Ioan, Ovidiu, *Muslime und Araber bei Iso'jahb III. (549-659)*, Göttinger Orientforschungen, 1. Reihe: SYRIACA Band 37, Wiesbaden (Harrassowitz), 2019, 100-103.

²¹ Vgl. Tamcke, Martin, „*Wir sind nicht von Abrahams Samen*“. *Deutungen Abrahams in der ostsyrischen Literatur*, in: Kratz, Reinhard G. u.a. (Hg. im Auftrag der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen), „*Abraham, unser Vater*“. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam, Göttingen (Wallstein Verlag), 2003, 112-132, hier speziell 124-131.

²² Vgl. Ioan, Ovidiu, *Muslime und Araber*, 114-122.

gelassen zu haben schienen. Verheißung und Bürde für die künftige interreligiöse und interkonfessionelle Koexistenz zeigen sich hier.

Was alte Annahmen zur Nähe von Protestanten und der Kirche des Ostens zu bestätigen scheint, ist hier aber die Art und Weise, in der die Argumentation sich als eine biblische versteht und ausweist. Biblischer Text kommt explizit an den Kernstellen des Geschehens zu Sprache. Das biblische Text nicht einfach zitiert wird, sondern dass selbst der Umstand, dass hier zitiert wird, Eingang in die wörtliche Rede eines der beiden Kirchenmänner findet, unterstreicht: es geht nicht nur um Illustration anhand biblischer Textstellen, es geht vielmehr darum, auf die Schrift als entscheidend dafür zu verweisen, welcher der beiden Wege christlichen Lebens hier beanspruchen darf, sich in der rechten „Nachfolge“ zu befinden. Nachfolge und die Rechtmäßigkeit christlicher Lebensentwürfe erweisen sich an der Schrift, soll das heißen.

Das Schriftargument wird vom Katholikos eingeführt, sozusagen als besonders gewichtig. Mittels des Schriftargumentes gelingt ihm, die kulturelle Überlegenheit des Oströmers zu entkräften. In bewusster Verkehrung des Sinngehaltes der biblischen Textstellen mokiert er sich über das Schriftverständnis des Oströmers, das hinter dessen Lebensweise zu stehen hätte. Dem Oströmer unterstellt er, er befiehlt ihm eine sinnverdrehende Zitation der Bibel, der gemäß die Herrlichkeit der Königstochter äußerlich sei und die, die Seidenstoffe trügen, in der Kirche seien. Der biblische Text zu den Zitaten findet sich in Psalm 45, Vers 14, bzw. in Matthäus 11, Vers 8.²³ Dieser Befehl wurde nicht ausgesprochen und findet sich nicht im Text der Geschichte. Er ist wortlos erteilt, wenn ein Anspruch auf Richtigkeit der Lebensführung die Richtigkeit eines anderen weder erkennt noch billigt. Stattdessen setzt er voraus, dass der andere Ansatz sich zu verändern habe gemäß dem an ihn herangetragenen.

Zur Strukturierung des Textes gedeiht solche Zitierweise biblischen Textes dann aber erst dadurch, dass auch die weitere Textpassage in dieselben biblischen Worte mündet. Hier nun korrekt auf die Innerlichkeit abhebend. Und dieses Mal ist es nicht der Katholikos-Patriarch, der zitiert, sondern der oströmische Bischof. Er hat seine Lektion gelernt. Wie ein Schüler beim Erlernen biblischer Texte sie mündlich wiederholte, bis er sie richtig zu zitieren verstand, so besiegelt das zweite Zitieren der Bibelstellen den Lernerfolg des Schülers ebenso wie die erfolgreiche Lehre des Lehrers. Die innerlichen Weichenstellungen im Text erfolgen also anhand der Bibelzitate, des pervertierten ebenso wie des korrekten. Das korrekte Zitat lässt keinen Raum für eine weitere Dramaturgie als nur die zwei Worte umfassende Bitte um Vergebung, geäußert vom oströmischen Bischof in der 1. Person Singular, was in dieser Pointiertheit nur letzte Worte nach dem eigentlichen Erzählvorgang erlaubt. Spätere Leser sahen eben darin nicht nur den oströmischen Bischof sich aussprechen, sondern entweder auch sich selbst oder auch die als bedrängend empfundenen

²³ Tamcke, Martin, *Der Katholikos-Patriarch Sabriso*, 55.

*Eine Legende zur Charakterisierung ökumenischer Begegnungen aus dem
ostsyrischen Kulturkreis*

Menschen andersreligiöser oder anderskonfessioneller Gebundenheit. Jeder Satz des Textes hat seinen wohlbedachten Platz in der Dramaturgie, die beiden biblischen Zitate aber bilden die Struktur und den Grund für die im Text gestellte Wahrheitsfrage christlicher Lebensentwürfe.

Es verwundert nicht, dass in der Heiligen Synode der Russischen Orthodoxen Kirche die bilderlosen und zu schlichten Kirchen der frisch mit ihnen unierten Ostsyrer in der Urmia-Region nicht nur Befremden hervorriefen, sondern auch den Wunsch, diese Kirchen mit Ikonen auszustatten, sie prächtiger zu gestalten und umzubauen, damit sich Christentum hier nicht im Gewand der Ärmlichkeit im Erscheinungsbild der Städte im Nordwestiran zeige, sondern in den vermeintlich überzeugenderen Bauweisen der russischen Orthodoxie.²⁴ Dass entsprechende Bau- und Verschönerungsmaßnahmen dann auf wachsenden Widerstand der Ostsyrer stießen, die sich schließlich nach wenigen Jahrzehnten wieder von der russischen Orthodoxie abwandten, verwundert nicht. Dass aber russisch-orthodoxe Theologen in dieser Zeit erfolgreich Brücken für die Integration der Kernstücke der Theologie der Kirche des Ostens in die Theologie der Russischen Orthodoxen Kirche bauten, obwohl die in der Folge von Chalcedon Inbegriff dessen geworden war, was nicht akzeptabel erschien, scheint von heute her gesehen schwer zu glauben und dokumentiert: die Gegensätze werden nie nur von einer Seite her überbrückt. Stets bedarf es da beider im Gespräch stehender Traditionen, um zu einem spirituell gegenseitig bereichernden Austausch und zu Gemeinsamkeiten zu kommen. Ohne Frage ist die Legende einseitig Partei ergreifend. Ohne Frage nimmt sie für sich in Wahrheitsfragen die Askese in Anspruch als Zeichen höherer Geistigkeit. Ohne Frage wird dies der byzantinischen Kirche in ihrer Prachtentfaltung hier abgesprochen. Anders als der byzantinische Bischof jedoch, der bis zuletzt offen bleibt für eine Korrektur seiner Lebensweise, ist dies für die assyrische Seite in der Begegnung keine Möglichkeit, weil ihre Armut ihr hier Grenzen setzte.

²⁴ Suttner, Ernst Christoph, *Die Union der sogenannten Nestorianer aus der Gegend von Urmia (Persien) mit der Russischen Orthodoxen Kirche*, in: ders., *Kirche und Nationen*, Würzburg (Augustinus-Verlag), 1997, 581-590 (zuerst: *Ostkirche Studien* 44, Würzburg 1995, 33-40); Wilson, S. G., *Conversion of the Nestorians of Persia to the Russian Church*, in: *Missionary Review of the World* NS 12, New York, 1899, 745-752; David F. Abramtsov, *The Assyrians of Persia and the Russian Orthodox Church*, in: *One Church* 14, Youngstown/Ohio, 1960, 155-169; Tamcke, Martin, *Die Union der Apostolischen Kirche des Ostens mit der Russischen Orthodoxen Kirche aus der Sicht der "lutherischen Nestorianer"*, *Parole de l'Orient* 31, 2006, 411-421; Tamcke, Martin, *Die Ambivalenz der Präsenz der Russen in Urmia, Anmerkungen zu einem neu aufgefundenen Brief des Lazarus Jaure aus dem Jahr 1912*, in: *Festschrift Rev. Dr. Jacob Thekeparampil, The Harp* XX, Kottayam 2006, 65-72.