

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Una Sancta* 76 (2021) It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Pinggéra, Karl

„... und unsre Heimat ist im Himmel, auf Erden aber der Ort der Bewährung“. Zur Bedeutung von Heimat im östlichen Christentum

in: *Una Sancta* 76 (2021), pp. 303–319

Münster: Aschendorff 2021

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Aschendorff Verlag: <https://www.aschendorff-buchverlag.de/openacesstop>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Una Sancta* 76 (2021) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Pinggéra, Karl

„... und unsre Heimat ist im Himmel, auf Erden aber der Ort der Bewährung“. Zur Bedeutung von Heimat im östlichen Christentum

in: *Una Sancta* 76 (2021), S. 303–319

Münster: Aschendorff 2021

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Aschendorff Verlags publiziert:

<https://www.aschendorff-buchverlag.de/openacesstop>

Ihr IxTheo-Team

Karl Pinggéra

**„...und unsre Heimat ist im Himmel, auf Erden aber der Ort der Bewährung“.
Streiflichter zur Bedeutung von Heimat im östlichen Christentum**

1. Heimat – real und imaginiert

Die Rehabilitierung, die Christoph Türcke dem Begriff „Heimat“ widerfahren ließ, geht davon aus, dass Heimat erst im Akt bewusster Reflexion entsteht. So wie es für das Reich der Kindheit gilt, in dem Herkunft und früheste Prägung ganz selbstverständlich erlebt werden und das erst im Nachhinein als Heimat begriffen wird: „Schätzen lernt man Heimat erst, wenn man sie verloren hat.“¹ Nahezu unvermeidlich scheint es, dass die verlorene Heimat über kurz oder lang zur heilen Welt verklärt werde: „Man kann Heimat schwerlich schätzen lernen, ohne sie zunächst zu überschätzen.“² Heimat werde dann freilich zum Wunderland, in dem alles gut und versöhnt ist, das so aber nie wirklich existiert hat. Gleichwohl sei die Utopie solch imaginiertes Heimat Ausdruck einer unthematischen Hoffnung, eine Art „Vorbote“ von Versöhnung. Die Aufgabe bestünde nun darin, jene zweite, imaginierte Heimat nicht für die Sache selbst zu nehmen. Denn wo die erinnerte Heimat für die Sache selbst genommen werde, sei die Enttäuschung vorprogrammiert, wenn man einmal der wirklichen, gewissermaßen „ersten“ Heimat ansichtig wird. Erst recht sei es die Ursache der mannigfachen Formen von Beschränktheit, Sentimentalität, Kitsch und Barbarei, wo zwischen erster und zweiter Heimat nicht hinreichend unterschieden wird.

Es mag sich als hilfreich erweisen, mit diesen Überlegungen an das Thema Heimat im östlichen Christentum heranzutreten. Nicht anders als im Westen wird man davon ausgehen können, dass die Kirche für lange Zeit ganz selbstverständlich zum engeren Lebenskreis der Menschen dazugehört hat. Diesen engeren Lebenskreis wird eine bäuerliche Bevölkerung nicht bewusst als „Heimat“ wahrgenommen haben. Die Zugehörigkeit zu einer Kirche wird ein zentrales Element ihrer Identität gewesen sein; eine nationale Zugehörigkeit muss sich damit aber nicht verbunden haben. Als Heimat wird man seinen Lebenskreis erst dort im bewussten Sinne erlebt haben, wo er gefährdet erschien oder er wirklich verloren ging, sei es durch äußere Bedrohung, sei es durch die gesellschaftlichen Veränderun-

¹ Christoph Türcke, *Heimat. Eine Rehabilitierung*, Springer 2006, 27.

² Ebd., 30.

gen in der heraufziehenden Moderne. In diesem Rahmen wird dann auch die orthodoxe Kirche als die *eigene* Kirche begriffen worden sein, die es nun im Namen der Heimat oder der Nation in ihren Eigenheiten zu schützen und bewahren galt. Im Folgenden wenden wir uns schwerpunktmäßig der russisch-orthodoxen Kirche zu. In einem abschließenden Kapitel werden wir dann noch der syrisch-orthodoxen Kirche zuwenden. Damit sind die beiden Kirchenfamilien der östlich-orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirche vertreten. Reizvoll ist die Auswahl, weil sich die Kirchen im Blick auf das Thema spiegelverkehrt zueinander verhalten: Auf der einen Seite steht die russisch-orthodoxe Kirche, die über eine weltweite Diaspora verfügt, aber doch ihr unbestrittenes Zentrum und die Quelle ihrer geistigen und geistlichen Ressourcen in einem großen Heimatland hat, in deren Bevölkerung sie die Mehrheitsreligion darstellt. Die syrisch-orthodoxe Kirche dagegen kennt Regionen im Nahen Osten, die für ihre Mitglieder sicherlich eine Heimat darstellen – doch leben die meisten von ihnen mittlerweile nicht mehr in ihren Ursprungsländern. Diese Kirche kann für ihren Fortbestand zunehmend weniger auf die religiösen Kräfte der Heimat zurückgreifen, sondern muss in der westlichen Emigration ihr Überleben für die Zukunft sichern. In beiden Fällen werden imaginierte und reale Phänomene von Heimat begegnen.

2. Heimat, Nation und Kirche in Ost- und Südosteuropa

Im Vielvölkerstaat des russischen Reiches war ein orthodoxes Nationalbewusstsein bis zuletzt wohl eher ein Elitenprojekt, das die breite Menge der bäuerlichen Bevölkerung nicht wirklich erfasst hat. Dass im Vergleich zu Westeuropa die gesellschaftliche Integration einer Staatsbürgernation wenig entwickelt war, sieht man etwa daran, wie unbeliebt und wenig erstrebenswert der Militärdienst unter den russischen Bauernsöhnen im Zarenreich, die sich darin von den Wolgadeutschen übrigens nicht unterschieden, bis zuletzt geblieben ist.³ Marc Raeff überliefert den Bericht eines britischen Diplomaten, der im Mai 1918 in der Ukraine unterwegs war und ausloten sollte, welche nationalen Präferenzen die Bauern in dieser Phase des Bürgerkrieges hegten.⁴ Die Frage war also, welcher Nationalität sie sich zurechneten. Das Ergebnis der Interviews war ernüchternd und bezeich-

³ Victor Dönninghaus, Das Verhältnis von Deutschen und Russen zum Militärdienst (1874–1914) am Beispiel des Wolgagebietes, in: Victor Herdt/Dietmar Neutatz (Hg.), Gemeinsam getrennt. Bäuerliche Lebenswelten des späten Zarenreichs in multiethnischen Regionen am Schwarzen Meer und an der Wolga (Veröffentlichungen des Nordost-Instituts 7), Wiesbaden 2010, 104–118.

⁴ Marc Raeff, On the Origins on a Russian National Consciousness. Eighteen Century Roots and Napoleonic Wars, in: The History Teacher 25 (1991), 7–18 (= ders., Political Ideas and Institutions in Imperial Russia, New York 2019, Nr. 5), hier: 8.

nend zugleich. Den Befragten fehlte schlicht jeder Sinn für's Nationale. Die Standardantwort lautete: Man sei griechisch-orthodox. Auf die konkrete Nachfrage, ob sie sich nun für Russen, Ukrainer oder Polen hielten, erhielt der Diplomat zur Antwort: Sie seien Bauern. Auch die Frage, welche Sprache man spreche, führte nicht weiter: Man spreche die Sprache „von hier“. Und selbst die denkbar direkt gestellte Frage, ob man lieber zu einem allrussischen Staatsgebilde oder einer separaten Ukraine gehören wolle, lieferte kein brauchbares Ergebnis: Alle Regierungen seien letztlich gleich schlecht; es wäre am besten, man würde das christliche Bauernvolk sich selbst überlassen. – Wir sehen, wie hier neben dem Bauernstand die Zugehörigkeit zur orthodoxen Kirche das wesentliche Identitätsmerkmal genannt wird, Kirche Teil einer noch nicht zum Problem gewordenen Heimat war.

Es ist nötig, an dieser Stelle einen Blick auf die Verhältnisse in Südosteuropa zu werfen. Das Beziehungsgeflecht von Staat, Kirche und Nation hat sich dort im 19. und 20. Jahrhundert durchaus anders gestaltet als im russischen Imperium.⁵ Unter der Herrschaft der Osmanen kam es zum „Erwachen“ eines nationalen Bewusstseins bei Volksgruppen, die mehrheitlich der östlich-orthodoxen Kirche angehörten. In langen und entbehrungsreichen Kämpfen entstanden neue Nationalstaaten, in denen die Orthodoxie ganz wesentlich zum nationalen Selbstbewusstsein dazugehörte. Parallel zum Kampf um das eigene Staatswesen fanden teilweise heftige Auseinandersetzungen um eine unabhängige Kirche statt. Wurde der Kampf um den eigenen Staat mit dem Osmanischen Reich geführt, so musste der Kampf um die eigene Kirche mit dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel ausgefochten werden. Denn unter der Jurisdiktion Konstantinopels standen sämtliche östlich-orthodoxe Christen des Osmanischen Reiches. Und das Patriarchat im Phanar war keineswegs geneigt, die Orthodoxen in den neuen Balkanstaaten ohne weiteres aus seiner Jurisdiktion zu entlassen. Auf die nationale Erhebung der Griechen 1821 und der Gründung eines eigenen Staates 1830 konnte die autokephale Kirche von „Hellas“, die in diesem Staatsgebilde gewissermaßen als Landeskirche fungierte, nur mit Mühe errichtet werden. Erst 1850 wurde sie vom Patriarchat Konstantinopel anerkannt. Als 1867 ein eigener serbischer Staat aus der Taufe gehoben wurde, existierten aus historischen Gründen noch mehrere serbisch-orthodoxe Kirchenorganisationen nebeneinander, die mit der Gründung des Königreichs Jugoslawien erst 1920 in einem einheitlichen, von Konstantinopel anerkannten Patriarchat zusammenfanden. Zügiger wurde den Rumänen die Autokephalie gewährt: Auf die Unabhängigkeit des Staates 1878 erfolgte 1885 die kirchliche Selbständigkeit; 1925 wurde die rumänische Kirche dann auch in

⁵ Vgl. zum Folgenden Thomas Bremer, Kirche und Staat/Kirche und Nation in den orthodoxen Kirchen der Byzantinischen Tradition, in: ders./Hacik Rafi Gazer/Christian Lange (Hg.), Die orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition, Darmstadt 2013, 153–162.

den Rang einer Patriarchatskirche erhoben. Die größten Schwierigkeiten bereitete Bulgarien. Dort war die kirchliche Selbstständigkeit sogar noch vor der staatlichen postuliert worden. 1870 hatten die Bulgaren ein eigenes „Exarchat“ installiert, und zwar gegen den ausdrücklichen Willen des Ökumenischen Patriarchats. Vom osmanischen Staat wurde die kirchliche Separation freilich gefördert. Mit Hilfe der Hohen Pforte konnte am Goldenen Horn eine eigene, architekturgeschichtlich übrigens äußerst interessante Kirche errichtet werden, die dem Exarchen als Sitz diente. Der bulgarische Staat erreichte seine Unabhängigkeit erst 1878. In diesem Staat bestand nun eine nationale bulgarisch-orthodoxe Kirche, die sich noch lange Zeit im Schisma mit Konstantinopel und damit der ganzen östlich-orthodoxen Welt befand. Erst 1945 fand das Schisma ein Ende. Konstantinopel stimmte 1951 dann auch, unter gänzlich veränderten politischen Verhältnissen, der Errichtung eines bulgarischen Patriarchates zu. In allen hier genannten Kirchen wird man davon ausgehen können, dass kirchliches und nationales Bewusstsein sich mehr oder weniger durchdrungen haben.

Unser Blick nach Südosteuropa war notwendig, weil es im Zuge der Auseinandersetzungen um die bulgarische Autokephalie 1872 zu einer bemerkenswerten Synodalentscheidung gekommen ist, die über den historischen Anlass hinaus Bedeutung besitzt.⁶ Eine Große Synode im Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel hatte in diesem Jahre grundsätzlich und in scharfer Form jede Art des kirchlichen Nationalismus verurteilt. Der hier verwendete Begriff „Phyletismus“ stammt vom griechischen *phyle*, was „Rasse“, „Volkstum“ oder in diesem Kontext auch „Nation“ bedeuten kann. Mit dem Phyletismus werden im Synodalentscheid „die völkischen Diskriminierungen und nationalen Streitigkeiten, Rivalitäten und die Zwietracht innerhalb der Kirche Christi“ verurteilt; der Phyletismus laufe „der Lehre des Evangeliums und den heiligen Kanones unserer heiligen Väter“ zuwider. Damit wird jedem Versuch widersprochen, die nationale Identität der Gläubigen zum Organisationsprinzip der Kirche zu machen. Die Synode hält es für unvereinbar mit der kirchlichen Tradition, wenn die Nationalität über die Katholizität der Kirche gestellt wird. Der griechisch-orthodoxe Theologe Anastasios Kallis zieht aus dieser Synodalentscheidung die Konsequenz, dass es der Verkündigung des Glaubens und der Sorge um die Menschen zwar zu Gute kommt, wenn jedes Volk in seiner eigenen Sprache Gott preist und jede Region sich selbstständig verwaltet, doch dürfe sich die Kirche nie auf Kosten ihrer Katholizität und Ökumenizität mit einer Nation identifizieren: „Sonst läuft sie Gefahr, einem gefährlichen Provinzialismus und Isolationismus zu verfallen und in einer Art *nationalem Messianismus* die Orthodoxie schlechthin in ihrer Verbindung mit einer Nation

⁶ Vgl. zum Folgenden Anastasios Kallis, Das hätte ich gerne gewußt. 100 Fragen an einen orthodoxen Theologen (Orthodoxe Perspektiven 3), Münster 2003, 38.

dieser gleichzusetzen.“⁷ In der zu engen Verbindung von Kirche und Nation liegt für Kallis die „Achillesferse der Orthodoxie“⁸. Das sozialetische Dokument „Für das Leben der Welt“, das 2020 von der Heiligen Synode des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel verabschiedet wurde, hat die Verurteilung des Phyletismus noch einmal nachdrücklich unterstrichen.⁹

3. Kirche und Nation in russisch-orthodoxer Sicht: Gottesdienstliches Gedenken und Sozialkonzeption

Die Idee einer orthodoxen Nation, mithin das Ideal des „Heiligen Russland“, war im Zarenreich des 19. Jahrhunderts zunächst das Projekt einer intellektuellen Elite. Schmerzhaft empfanden slawophile Denker die Differenz einer erdachten Nation, in der Volk, Zar und Kirche ein organisches Ganzes bilden sollten, zum realen russischen Zwangsstaat, der sich die Staatskirche ganz eingegliedert hatte. Diese Anstaltskirche entsprach so gar nicht jenem Gesellschaftsideal, das mit dem Begriff „Sobornost“ auf den Punkt gebracht wurde. Die „Gemeinschaftlichkeit“ des christlichen Kollektivs, das von Liebe und innerer Freiheit zusammengeschlossen sein sollte, wurde dem Individualismus und Rationalismus des Westens entgegengesetzt. Seit Puschkin war die Wendung „Heiliges Russland“ zum nationalen Allgemeinplatz geworden.¹⁰ Die damit verbundenen Ideen waren keineswegs einheitlich, doch formulierten sie stets ein Ideal, das mit den tatsächlichen staatlichen und kirchlichen Verhältnissen wenig gemein hatte.¹¹

Kaisertum und Kirche reagierten auf solche nationalen Entwürfe zögerlich. Die Idee einer orthodoxen Nation fand in die Kirche wohl überhaupt erst Eingang im Zusammenhang mit den Feierlichkeiten zum 900. Jubiläum der Taufe der Rus im Jahr 1888.¹² Es war der Versuch, die auseinanderstrebenden Kräfte der russischen Gesellschaft mit einer einigenden Identität noch einmal zusammenzubinden. Einen Höhepunkt erreichten die Bemühungen, eine solche orthodoxe Nation gewissermaßen „von oben“ zu propagieren, im Jahr 1913 mit dem 300. Thronju-

⁷ Ebd., 39 (Hervorhebung im Original).

⁸ Ebd., 40.

⁹ Für das Leben der Welt. Auf dem Weg zu einem Sozialethos der Orthodoxen Kirche. Mit einem Geleitwort des Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus übersetzt und hg. von Barbara Hallensleben, Münster 2020, 26f. (§11).

¹⁰ Michael Cherniavsky, „Holy Russia“. A Study in the History of an Idea, in: The American Historical Review 63 (1958), 617–637. Siehe u.a. das Drama „Boris Godunow“, in dem sich der junge Fürst Kurbskij dem falschen Dimitrij entgegenstellt mit dem Ruf: „Da ist sie, da! Das ist die russische Grenze! Heiliges Russland, Vaterland! Ich bin dein.“

¹¹ Vgl. etwa den Überblick bei: Frank Golczewski/Gertrud Pickhan, Russischer Nationalismus. Die russische Idee im 19. und 20. Jahrhundert. Darstellung und Texte, Göttingen 1998, 1565.

¹² Vgl. dazu und zum Folgenden John Strickland, The Making of Holy Russia. The Orthodox Church and Russian Nationalism before the Revolution, Jordanville 2013.

biläum der Romanov-Dynastie. Aus dem Reigen der Feierlichkeiten ragt die aufwändig zelebrierte Kanonisation des heiligen Germogen von Moskau heraus, einer Gestalt der russischen Geschichte, die sich als Identifikationsfigur für patriotische Zwecke bestens eignete. Germogen (um 1530-1612) war es, der als Patriarch von Moskau seit 1606 dem von Polen unterstützten falschen Thronpräsidenten Dimitrij entgegentrat und sich dann, als die Polen selbst das Regiment in Moskau an sich gerissen hatten, standhaft weigerte, die antipolnische Aufstandsbewegung zu verurteilen. Auch die Haft im Kerker, wo man ihn verhungern ließ, vermochte seine Willen nicht zu brechen

Wenngleich die Bemühungen um einen von der Staatskirche geförderten orthodoxen Nationalismus letztlich wenig erfolgreich waren, wurde diese Linie doch weitergeführt, als die russisch-orthodoxe Kirche in den gewaltigen Umbrüchen der Revolutionen 1917 ihre offizielle Stellung verlor und sich eine neue Verfassung geben musste. Eine der wichtigsten Beschlüsse des Landeskonzils von 1917/18 war es, nach dem Ende der Monarchie wieder das Amt des Patriarchen einzuführen. Zahlreiche andere Reformen, die man auf dem Konzil beschlossen hatte, kamen dagegen nicht mehr zur Ausführung.¹³ In unserem Zusammenhang ist ein Beschluss vom 13./26. August 1918 von Bedeutung, der die Schaffung eines gottesdienstlichen Formulars für einen Feiertag zu Ehren aller Heiligen Russlands anordnete. Die Sammlung möglichst vieler Zeugnisse russischer Heiligkeit wurde zur Antwort auf die sich abzeichnende Zerstörung der Kirche! Vorbild sollte das Formular für „alle neuen heiligen russländischen Wundertäter“ sein, das der Mönch Grigorij aus dem Erlöser-Evfimij-Kloster in Suzdal Ende des 16. Jahrhunderts angefertigt hatte.¹⁴ Vorausgegangen waren die Kanonisierungen russischer Heiliger auf den Synoden von 1547 und 1549, die am Beginn der Regentschaft Ivans IV. standen. Die Kanonisierung „eigener“ Heiliger hat auch in den folgenden Jahrhunderten zu einer Verselbständigung des Heiligenkalenders von der griechischen Tradition geführt, wie sie in anderen östlich-orthodoxen Kirchen kaum je erreicht wurde.

Geschaffen wurde schließlich ein neues Ensemble von gottesdienstlichen Texten, die aus der Zusammenarbeit des St. Petersburger Historikers Boris Turaev mit dem Priestermonch Athanasius Sakharov hervorgingen.¹⁵ Als Festtag wurde der

¹³ Vgl. Günther Schulz, *Das Landeskonzil der Orthodoxen Kirche in Rußland 1917/18 – ein unbekanntes Reformpotential* Archivbestände und Editionen, Struktur und Arbeitsweise, Einberufung und Verlauf, Verabschiedung der neuen Gemeindeordnung (Kirche im Osten. Monographienreihe 23), Göttingen 1995.

¹⁴ Vgl. zur Vorgehensweise des Grigorij im Blick auf seine Quellen: Victoria Legkikh, *The Service to All New Russian Saints. Performance through Associations*, in: *Journal of the International Society of Orthodox Church Music* 4 (2020), 211–242.

¹⁵ Vgl. die historische Hinführung in dem Band *Gottesdienst zu Ehren Aller Heiligen der Rus'*, Würzburg 1987, 15–19. Der Band beinhaltet eine deutschen Übersetzung mit Einleitung, Kommentar und Heiligenviten von Katharina Sponsel, Nikolaus Thon und Peter Plank.

2. Sonntag nach Pfingsten festgelegt. Der Grund dafür ist, dass das orthodoxe Allerheiligenfest auf den 1. Sonntag nach Pfingsten fällt. Die Feier der eigenen Heiligen, auch sie Ausfluss der Ausgießung des heiligen Geistes, soll daran anknüpfen. Aus der Entstehungszeit ist ein gewisser kämpferischer Ton der Texte verständlich. Zunächst konnte der Gottesdienst nur in der westlichen Diaspora gefeiert werden. Eine erste Druckausgabe erschien 1930 mit dem Segen des Pariser Metropoliten Evlogij (Georgievskij). In der Sowjetunion wurde 1946 der Druck einer abgespeckten und veränderten Textfassung erlaubt. Stalin hatte im Zweiten Weltkrieg den Wert der orthodoxen Kirche für die Zwecke nationalistischer Propaganda erkannt und genutzt.

In den Texten für den 2. Sonntag nach Pfingsten haben die ins westliche Exil geflohenen Russen ein Stück Heimat mitgenommen. Es ist das gläubige Russland, von dem die Feier singt. In der Vesper heißt es:

„Sei begrüßt, du gläubiges russische Reich; / sei begrüßt, rechtgläubiger Fürst, / du überaus prächtiger Vladimir; / sei begrüßt, du auserwählte Olga: / Ihr ward ja die ersten Vermittler / beim Gebieter von allen / und der Rechtgläubigen Begründer / und unsere Führer zum wahren Glauben. / Sei begrüßt, jeder Ort und alles Land und jede Stadt, / die ihr erzogen die Bürger des himmlischen Reiches. / Diese heiligen haben sich erwiesen als / als Leuchten für unsere Seelen. / Diese haben durch die Morgenröte der Wunder / und die Taten und Zeichen geistig bis zu allen Enden gestrahlt / und beten auch jetzt zu Christus / um die Rettung unserer Seelen.“¹⁶

Irdische und himmlische Heimat werden in dieser Strophe so aufeinander bezogen, dass die einzelnen Orte und Regionen Russlands angesprochen werden: Sie haben jene Heiligen hervorgebracht, die uns durch ihr Beispiel den Weg weisen und im Himmel für uns Fürsprache einlegen. In den vielen Einzelstrophen werden einzelne Gruppen von Heiligen nach der Art ihrer Lebensführung und ihres Wirkens zusammengefasst. Daneben macht sich auch das regionale Gliederungsprinzip durchgängig bemerkbar. Es sind die Heiligen von Suzdal, von Tver, von Murom etc., die besungen werden. Auch dass das alte Russland ein Vielvölkerreich war, kommt zum Ausdruck, wenn etwa der heilige Stefan von Perm (1345-1395), der Glaubensbote der finno-ugrischen Syrjänen, gepriesen wird. Das raue Klima im hohen Norden, wohin seine Mission ihn geführt hatte, wird zur poetischen Metapher: „...durch die Pflugschar deiner Worte hast du das vereiste Herz der Menschen von Perm bearbeitet und den göttlichen Samen in sie eingesät, als schöne Frucht sie Christus dargebracht.“¹⁷

¹⁶ Ebd., 26f.

¹⁷ Ebd., 49.

Die Herausgeber der deutschen Übersetzung dieses Gottesdienstes haben den liturgischen Texten die Predigt eines russisch-orthodoxen Würdenträgers aus dem Jahr 1986 beigegeben, in der die besondere Verehrung der „eigenen“ russischen Heiligen so begründet wird:

„Jeder Mensch ehrt besonders seine Verwandten dem Fleische nach, seine Schwestern und Brüder von gleichem Blute. Und das russische orthodoxe Volk ehrt das Andenken seiner älteren Brüder und Schwestern, welche Gott durch die Tugenden ihres Lebens wohlgefallen haben. Im Laufe der tausend Jahre seit der Taufe der Kiever ist auf der russischen Erde eine Fülle von heiligen tugendhaften Eiferern verherrlicht worden. Neben dem allgemeinen Glauben an Christus hat sie eine besondere Eigenschaft geeint: die Liebe zu dieser Erde, auf der sie ihren Lebensweg begonnen haben.“¹⁸

Hier liegen die gottesdienstlichen Wurzeln für die Sozialdoktrin der russisch-orthodoxen Kirche vom August 2000, die in vielerlei Hinsicht einen theologiegeschichtlichen Meilenstein bedeutet. Im zweiten Kapitel werden die Beziehungen der Kirche zur Nation dargestellt. Man sieht, wie dabei zwischen der Universalität der Kirche und der Existenz moderner Nationen vermittelt werden soll. Denn der universale Charakter der Kirche bedeute nicht, „dass die Christen kein Recht auf nationale Eigenart und nationale Selbstverwirklichung hätten.“¹⁹ Diese Eigenart könne sich zu einer „nationalen christlichen Kultur“ ausgestalten. Für Russland wird am Wirken bedeutender Heiliger gezeigt, welche Hochschätzung die Nation von Seiten der Kirche im Laufe der Geschichte erfahren hat. Für den Christen bestehe eine ethische Verpflichtung, „die nationale Kultur und das nationale Selbstbewusstsein zu wahren und weiterzuentwickeln.“²⁰ Es ist zu unterstreichen, dass der Text vor den Gefahren eines übersteigerten Nationalismus warnt und abschließend „jeder Einteilung der Völker in bessere und schlechtere wie auch der Herabwürdigung jeglicher ethnischer oder bürgerlicher Nation“ widerspricht.²¹ Nie dürfe die Nation an die Stelle Gottes gesetzt werden oder der Glaube auf einen bloßen Aspekt des nationalen Selbstbewusstseins reduziert werden.²²

¹⁸ Ebd., 64.

¹⁹ Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar, hg. von Josef Thesing und Rudolf Uertz, Sankt Augustin 2001, 18. Vgl. dazu Jennifer Wasmuth, Sozialethik in der russisch-orthodoxen Kirche der Gegenwart. „Die Grundlagen der Sozialkonzeption“ in kritischer Betrachtung, in: Evangelische Theologie 64 (2004), 37-51, bes. 47.

²⁰ Die Grundlagen, 19.

²¹ Ebd.

²² Ebd., 20.

4. *Orthodoxie im Westen*

Anschauungsmaterial für die Gefahr, dass Kirche und Glaube von der Nation absorbiert werden können, lassen sich in den Tagebüchern Alexander Schmemmanns finden, der von 1962 bis zu seinem Tod 1983 Dekan des St. Vladimir's Theological Seminary in New York war. Besonders auf dem Gebiet der liturgischen Theologie zählte er zu den führenden Gelehrten seiner Zeit und hat den Bemühungen, das östlich-orthodoxe Christentum im Westen heimisch zu machen, wesentliche Impulse gegeben. Die persönlichen Aufzeichnungen, die erst nach Schmemmanns Tod publiziert wurden, lassen an einer Stelle den tieferen Grund für sein gespanntes Verhältnis zu Alexander Solschenizyn erkennen. Beide hatten sich mehrmals ausführlicher getroffen. Nach vier gemeinsam verbrachten Tagen im Frühjahr 1975 resümiert Schmemmann am 12. Mai 1975 in der für ihn typischen prägnanten Diktion:

„Ich denke, dass mir während dieser zusammen verbrachten Tage der grundlegende Unterschied zwischen uns recht eindrücklich und bewusst geworden ist – der Unterschied zwischen dem ‚Schatz‘, der unser Herz lenkt (‚Wo dein Schatz ist, da wird auch dein Herz sein‘). Sein Schatz ist Russland und nur Russland. Der meine ist die Kirche.“²³

Nach seiner Rückkehr nach Russland 1994 musste sich der große Schriftsteller später eingestehen, dass die idealisierte Version der russischen Heimat im Exil wenig mit den tatsächlichen Gegebenheiten zu tun hatte. In unserem Zusammenhang ist der von Schmemmann vorgenommene Unterschied zwischen Russland und Kirche von Bedeutung. Schmemmann war davon überzeugt, dass die Orthodoxie im Westen sich um ihres apostolischen Zeugnisses willen von den nationalen Bindungen ihrer Herkunftsländer lösen musste. Deswegen förderte er die Entstehung der „Orthodox Church of America“ (OCA), die ethnische und kulturelle Schranken hinter sich lassen sollte.²⁴ In diese Kirche hatte das Moskauer Patriarchat 1970 seine nordamerikanische Erzdiözese in die Unabhängigkeit entlassen. Freilich wird die Autokephalie der OCA bis heute offiziell nur vom Patriarchat Moskau anerkannt.

Was Schmemmann in seinem theologischen Wirken angetrieben hat, kann man sich vor Augen führen mit einem Tagebucheintrag vom 15. März 1976. Er berichtet vom Gottesdienstbesuch in einer russischen Kirchengemeinde in New York, die ihre Traditionen noch aus der ersten Phase der russischen Emigration bewahrt habe. Zur Art der Zelebration findet Schmemmann die Worte „altmodisch und

²³ Alexander Schmemmann, *Aufzeichnungen 1973-1983*, Freiburg i.Br. 2002, 120f.

²⁴ Mark Stokoe, *Die orthodoxe Kirche in Nordamerika*, in: Thomas Bremer/Hacik Rafi Gazer/Christian Lange (Hg.), *Die orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition*, Darmstadt 2013, 111–114.

starr“. Damit wird nicht nur ein ästhetisches, sondern ein zutiefst theologisches Urteil gefällt. Es lohnt sich, aus dem Abschnitt ausführlicher zu zitieren, um Schmemmanns Kritik zu verstehen:

„Während des Gottesdienstes wird da alles, was das Bewusstsein der Gläubigen irgendwie erreichen *könnte*, jeglicher Anschein von Sinn, sorgfältig vor ihnen *verborgen*. Keine laut gesprochenen Gebete, konzertanter Gesang, unmöglich, die Worte der Epistel und des Evangeliums zu vernehmen usf. All dies wird verziert und mit allen möglichen Arten tiefempfundener Sentimentalität verhängt. [...] Vor der Kommunion (zwei Kommunikanten – und das am ersten Sonntag der Fastenzeit) verlas ein alter Diakon, offenkundig Herz und Seele der Pfarrgemeinde und der Bewahrer der Überlieferungen, mindestens zehn Minuten lang die Ankündigungen: Konzert eines begabten Pianisten, Aufruf, durch Eintrag in eine Liste und Zahlung eines Dollars monatlich die moralische Unterstützung der Gemeinde zu bezeugen usf. Man spürt, der Diakon lebt für diese zehn Minuten – seine Mission. Unbewusst, unterbewusst verbirgt, verwischt dieser Stil den Sinn der Liturgie, der Kirche, des Glaubens und ersetzt ihn mit einer Art verallgemeinernden ‚Fühlens‘. Man hat nichts anderes zu *tun*, als dieses ‚Fühlen‘ zu haben, das wahrscheinlich, wie ein Stammesritual, sogar hilft, mit dem Leben fertig zu werden. In alledem gibt es auch ein kleines Gefühl des Stolzes: Wir Russen haben eine Seele, ein Herz. Wir wissen, wie man empfindet. Wir hüten das wahre ... was eigentlich? Wir hüten es noch immer!“²⁵

Mit einer Schärfe, zu der wohl nur ein orthodoxer Beobachter selbst in der Lage ist, wird hier *en miniature* beschrieben, wie es aussieht, wenn Glaube und Kirche zur bloßen Funktion eines Nationalgefühls herabgewürdigt werden, wenn sie ganz im Dienst der Selbstvergewisserung einer imaginierten Heimat stehen. Nun muss man in diesem Kontext freilich hinzufügen, dass diese Gefahr nicht auf das orthodoxe Christentum beschränkt ist. Zu Recht kann man auf manche symbiotische Formen von Nation und Katholizismus verweisen, zu denen es etwa im Laufe der polnischen oder kroatischen Geschichte gekommen ist. Aber es bleibt doch der Punkt, dass die Orthodoxie durch ihre teilkirchliche Organisationsstruktur hier einer besonderen Gefährdung ausgesetzt ist. Anastasios Kallis beginnt den oben erwähnten Abschnitt mit einem Verweis auf den Marburger evangelischen Theologen Ernst Benz (1907–1978), der in seiner vielgelesenen konfessionskundlichen Einführung „Geist und Leben der Ostkirche“ von 1957 den Nationalismus unter die entschiedenen Schwächen der Orthodoxie, als ihre „eigentlich latente Häresie“, beschrieben hat.²⁶ Gleichwohl hielt Benz diese Schwäche nicht für unüberwindlich. Durch die Teilnahme an der Ökumenischen Bewegung des

²⁵ Schmemmann, Aufzeichnungen, 172.

²⁶ Ernst Benz, Geist und Leben der Ostkirche, Hamburg 1957, 174f. Bei Kallis, Das hätte ich gerne gewußt, 36.

20. Jahrhunderts sei es zur Erneuerung und Stärkung des innerorthodoxen Zusammengehörigkeitsgefühls gekommen. Im ökumenischen Gespräch habe die Orthodoxie zugleich ihre „innere Ökumene“ wiederentdeckt.²⁷

Zu dieser Einschätzung war Benz gekommen durch zahlreiche Kontakte zu orthodoxen Theologen. Von besonderer Bedeutung war hier der russische Exiltheologe Lev Zander (1893–1964), der 1925 zu den Gründern des Institut Saint Serge in Paris zählt. Als Professor setzte er sich mit Nachdruck für die Theologie seines Kollegen Bulgakov ein und arbeitete in zahlreichen ökumenischen Gremien mit. Aus der Zusammenarbeit mit Benz war 1952 ein ökumenischer Sammelband hervorgegangen;²⁸ 1959 wurde Zander die Ehrendoktorwürde der Marburger Theologischen Fakultät verliehen.²⁹ In der renommierten evangelischen Reihe „Theologische Existenz heute“ wurde im selben Jahr die deutsche Übersetzung einer Kleinschrift Zanders publiziert, in der die Schwierigkeiten der Orthodoxie im Westen erörtert werden.³⁰ Dabei geht Zander auf die Probleme ein, die sich einem Westeuropäer stellen, der sich von der orthodoxen Kirche angezogen fühlt und zu ihr übertreten möchte. Der Übertritt habe in der Regel „eine eigenartige Naturalisierung in den Schoß der nationalen Kirche und ihrer im Lauf der Geschichte gewordenen Lebensweise“ bedeutet.³¹ Die Konvertiten suchten in der Orthodoxie eine universale Wahrheit, würden dann aber so manches Mal auf eine festgefahrene Mentalität stoßen, in der man sich frage, „was diese Ausländer denn eigentlich wollen“. Dem westlichen Menschen, der orthodox werden wolle, öffne sich eigentlich nur „die Perspektive, dass er Grieche, Russe, Rumäne ... werden muss, und wir kennen Fälle eines eigenartigen Schwankens zwischen diesen Möglichkeiten [...]“.³² Auf dem Weg zu einer westlichen Orthodoxie rät Zander von den Versuchen, im Schoß der orthodoxen Kirche westliche Riten einzuführen, ab. Die überlieferte östliche Liturgie ist nach seinem Urteil anpassungsfähig genug, um auch westlichen Menschen eine geistliche Heimat zu bieten. Dafür müssten die Kirchen im Westen freilich noch einige Anstrengungen unternehmen, wobei für Zander die Verständlichkeit der Liturgie an erster Stelle steht.

Seitdem Zander seine Überlegungen zu Papier brachte, hat sich an der kanonischen Anomalie, dass sich im Westen mehrere orthodoxe Jurisdiktionen auf einem Gebiet befinden, grundsätzlich nichts geändert.³³ Immerhin ist es innerhalb

²⁷ Ebd., 177.

²⁸ Benz/Lev Zander (Hg.), *Evangelisches und orthodoxes Christentum in Begegnung und Auseinandersetzung*, Hamburg 1952.

²⁹ Vgl. den von Benz stammenden Nachruf auf Zander in: *Kyrios* 5 (1965), 55–58.

³⁰ Lev Zander, *Die westliche Orthodoxie (Theologische Existenz heute, N.F. 73)*, München 1959.

³¹ Ebd., 7.

³² Ebd., 8.

³³ Vgl. dazu etwa die scharfe Kritik von John Anthony McGuckin, *The Orthodox Church. An Introduction to its History, Doctrine, and Spritual Culture*, Chichester 2011, 82: „the growing number of Orthodox groups (every national church of the Orthodox world has some re-

einzelner Kirchen zu Versuchen gekommen, etwa durch Gottesdienste in der Landessprache sich über die Grenzen des traditionellen Volkstums hinaus zu öffnen. Auch in Deutschland fehlt es nicht an fruchtbaren Ansätzen in dieser Richtung. Solche Ansätze müssen freilich mit der Frage umgehen, auf welche „Heimat“ sie sich beziehen wollen. Wir haben gesehen, wie in russischen Kirchen die Gläubigen am 2. Sonntag nach Pfingsten durch eine imaginierte Heimat geführt werden und im Geiste eine Reise durch Suzdal, Tver und Murom etc. antreten müssen. In der Würzburger Kirchengemeinde „Verkündigung an die Allerheiligste Gottesgebärerin“ treffen wir auf den bemerkenswerten Versuch, diese geistliche Landkarte nicht zu ersetzen, aber doch zu ergänzen. Erzpriester Peter Plank (1951–2009) hatte für seine 1993 gegründete Gemeinde den Entwurf für das „Gedächtnis Aller Heiligen der fränkischen Lande“³⁴ verfasst. Auch wenn der Entwurf noch nicht in die offiziellen Minäen der Kirche aufgenommen wurde, könnte er doch eine Richtung weisen, wie Orthodoxe über die Verehrung lokaler Heiliger zugleich im Herkunftsland *und* im Westen beheimatet sein können. Als Gedenktag sah Plank bezeichnenderweise den 3. Sonntag nach Pfingsten vor, womit sich dieses Heiligengedenken anschließt an das allgemein-orthodoxe und das spezifisch russisch-orthodoxe Allerheiligenfest. Man mag es als defizitär empfinden, dass in ein solches Gedenken nur die Heiligen vor dem Großen Schisma aufgenommen werden können und die Beheimatung im christlichen Franken damit auf das erste Jahrtausend begrenzt bleibt. Aber immerhin, im Westen heimisch gewordene Orthodoxie könnte so klingen, wie im ersten Sticheron zur Vesper:

„Stadt und Feste, die über den Main sich grüßen, / was wären sie ohne dich, Kilian, und deine Gefährten? / Verlassen habt ihr Volk und Vaterhaus / und uns so bedeutet, ihr Seligen, / dass wir in Gott nur finden Frieden / und unsere Heimat ist im Himmel, / auf Erden aber der Ort der Bewährung / unserer Liebe zu Gott und den Menschen, / den Engeln zum Schauspiel.“

Auf engem Raum wird die Migrationsgeschichte des Frankenpatrons tiefsinnig auf die Existenz des Christen schlechthin gedeutet, der stets unterwegs ist zur himmlischen Heimat. Die Zuordnung zur irdischen Heimat, die sodann vorgenommen wird, enthält ein theologisches Programm *in nuce*, das den vorläufigen Schlusspunkt unserer Überlegungen setzen soll: „...und unsere Heimat ist im Himmel, auf Erden aber der Ort der Bewährung.“

presentation in America), all with their own separate episcopal jurisdictions in the United States, continues to contradict fundamental canonical principles of the establishment of the church in a ‚new territory‘“, mit der spitzen Nebenbemerkung (89, Anm. 117): „How long one can go on regarding America as a ‚new world‘ is also a matter of some speculation.“

³⁴ <http://www.orthodoxer-gottesdienst.de/anzeige.php?id=357&buch=mideon> (letzter Abruf: 19.8.2021).

5. Verlorene Heimat: Die syrisch-orthodoxe Kirche und der Tur Abdin

Die syrisch-orthodoxe Kirche zählt zur Familie der orientalisch-orthodoxen, auch miaphysitisch genannten Kirchen. Durch den theologischen Dissens über die Frage nach der rechten Christologie haben diese Kirchen seit dem 5./6. Jahrhundert eine von Byzanz unabhängige Gestalt bewahrt und eine eigene geschichtliche Entwicklung durchlaufen.³⁵ Früher war es nicht unüblich, diese Kirchen unter dem Stichwort der „orientalischen Nationalkirchen“ zu summieren,³⁶ doch erweist sich der Begriff der Nation hier als problematisch.

Die syrisch-orthodoxe Kirche führt sich zurück auf die erste Gemeinde in Antiochien, wo die Anhänger Jesu nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte zum ersten Mal „Christen“ genannt wurden (Apg 11).³⁷ Nach kirchlicher Überlieferung war Petrus vor seiner Übersiedlung nach Rom der erste Bischof Antiochiens. Die Einheit der Alten Kirche zerbrach, als sich die antiochenische Hierarchie in den Streitigkeiten um das Konzil von Chalcedon 451 verdoppelte. Seit Mitte des 6. Jahrhunderts bestehen ein östlich-orthodoxes („griechisches“) und ein orientalisch-orthodoxes („syrisches“) Patriarchat nebeneinander, die dogmatisch dadurch getrennt sind, dass sie von zwei Naturen (göttlicher und menschlicher) bzw. nur einer Natur (gott-menschlich) in Christus sprechen. Zu diesem dogmengeschichtlichen Dissens, der in den ökumenischen Dialogen der letzten Jahrzehnte viel von seiner Schärfe verloren hat, sind im Laufe der Geschichte freilich weitere Unterschiede hinzugekommen.

Das gilt nicht zuletzt für die ethnischen Selbstzuschreibungen der Kirchenmitglieder. Während das östlich-orthodoxe Patriarchat sich als genuin arabische Kirche profiliert hat und prominente Kirchenmitglieder die Sache des panarabischen Nationalismus vertreten haben,³⁸ dürfte das Selbstbewusstsein der Syrisch-Orthodoxen lange Zeit von ihrem jeweils engeren Lebensraum im Sinne einer vornationalen „Heimat“ geprägt worden sein. Die Zentren der Kirche, die zuletzt durch den Christengenozid 1915 viele ihrer Mitglieder verloren hat, befanden sich im 20. Jahrhundert hauptsächlich in Syrien, und zwar im Gebiet von Homs, Aleppo und im Nordosten in der Gegend von Hassake, im Libanon, im Heiligen

³⁵ Vgl. Christian Lange/Karl Pinggéra (Hg.), *Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte*, Darmstadt 2011. Zur miaphysitischen Kirchenfamilie zählen neben der syrisch-orthodoxen Kirche: die koptisch-orthodoxe Kirche, die armenisch-apostolische Kirche, die malankarische orthodoxe syrische Kirche in Südindien, die äthiopisch-orthodoxe Kirche und die eritreisch-orthodoxe Kirche.

³⁶ Vgl. etwa C. Detlef G. Müller, *Geschichte der orientalischen Nationalkirchen (Die Kirche in ihrer Geschichte 1, D2)*, Göttingen 1981.

³⁷ Vgl. zum Folgenden Wolfgang Hage, *Das orientalische Christentum (Die Religionen der Menschheit 29,2)*, Stuttgart 2007, 130–167.

³⁸ Ebd., 88–95.

Land (dort besonders in Jerusalem und Bethlehem), im Irak besonders in Mossul und der Ninive-Ebene, und schließlich in der Türkei. Dort existieren Gemeinden in Istanbul und Mardin. Sodann liegt östlich davon am Oberlauf des Tigris das Kerngebiet „Tur Abdin“.³⁹

Der aramäische Name bedeutet „Berg der Knechte (Gottes)“ und verweist darauf, dass hier in altkirchlicher Zeit ein monastisches Zentrum mit zahlreichen Klöstern und Einsiedeleien blühte. Bis heute hat sich das Kloster Mor Gabriel erhalten, das seit seiner Gründung im Jahr 399 besiedelt ist. Bis in die 1960er Jahre bestand hier noch ein geschlossenes Siedlungsgebiet syrisch-orthodoxer Christen. Der Großteil der christlichen Bevölkerung ist seither ausgewandert. Nicht nur die schwierigen wirtschaftlichen Verhältnisse in der abgelegenen Region haben dazu beitragen, sondern mindestens ebenso sehr die Bedrückung durch die türkischen staatlichen Stellen.⁴⁰ Im Siedlungsgebiet der Kurden gelegen, drohten die Christen im türkisch-kurdischen Konflikt zerrieben zu werden. Der Großteil der Emigranten ließ sich in Schweden und in Deutschland nieder. Im Tur Abdin leben heute wohl nur noch knapp zweitausend Gläubige, während die Zahl der Syrisch-Orthodoxen in Deutschland mittlerweile auf ca. 100.000 kommen dürfte. Ein Großteil von ihnen hat Wurzeln im Tur Abdin. Auch wenn sie in zweiter und dritter Generation nach der Auswanderung in Deutschland geboren und aufgewachsen sind, haben die Berge, Kirchen und Dörfer des Tur Abdin für viele Syrisch-Orthodoxe eine Bedeutung „wie die Halbinsel Athos für die Griechen oder die Wüsten Ägyptens für die Kopten“⁴¹.

Im Gegensatz zu den bisher besprochenen östlich-orthodoxen Kirchen Ost- und Südosteuropas ist die syrisch-orthodoxe Kirche weder mit einem bestimmten Staat, noch mit einer bestimmten Nation deckungsgleich. Wohl die Mehrzahl der in Deutschland lebenden Syrisch-Orthodoxen versteht sich ethnisch als Teil einer „aramäischen“ Nation. Zumindest die ältere Generation spricht noch den neuaramäischen Dialekt der Heimat, das „Turoyo“. Daneben existiert auch die Vorstellung, als Syrisch-Orthodoxe zur „assyrischen“ Nation zu gehören.⁴² Die dauernden Auseinandersetzungen zwischen den beiden Gruppen sollte man als Außenstehender als Ringen um die eigene Identität in einer spätmodernen Gesellschaft

³⁹ Vgl. Hans Hollerweger, *Lebendiges Kulturerbe Tur Abdin. Wo die Sprache Jesu gesprochen wird*. Unter Mitarbeit von Andrew Palmer und Sebastian Brock, Linz 1999.

⁴⁰ Vgl. Matthias Vogt, *Christen im Nahen Osten. Zwischen Martyrium und Exodus*, Darmstadt 2019, 111–115. Zur Emigration und den sich daraus ergebenden Aufgaben für die Kirche vgl. Khalid S. Dinno, *The Syrian Orthodox Christians in the Late Ottoman Period and Beyond. Crisis then Revival* (Gorgias Eastern Christian Studies 43), Piscataway 2017, 301–304.

⁴¹ Martin Tamcke, *Die Christen vom Tur Abdin. Hinführung zur Syrisch-Orthodoxen Kirche*, Frankfurt a.M. 2009, 7.

⁴² Vgl. etwa Svante Lundgren, *Die Assyrer. Von Ninive bis Gütersloh* (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 52), Berlin 2015.

respektieren.⁴³ Fest steht auf jeden Fall, dass beide Selbstzuschreibungen nur einen Teil des Kirchengvolkes abdecken. Denn zu den maximal 500.000 Gläubigen in und aus dem Nahen Osten kommen noch rund eine Million Kirchenmitglieder im südindischen Bundesstaat Kerala, die man weder einer aramäischen, noch einer assyrischen Nation zurechnen kann.

So ist der Tur Abdin für viele syrisch-orthodoxe Christen Bezugsgröße als Herkunft und Heimat. Im Schulbuch für den syrisch-orthodoxen Religionsunterricht der Klassen 9/10 in Nordrhein-Westfalen wird diese Heimat thematisiert. Der Titel des Buches stammt aus Ex 26,5 und greift das aramäische Selbstverständnis vieler Gemeindeglieder auf: „Ein umherziehender Aramäer war mein Vater...“.⁴⁴ Damit wird das Thema Emigration in einen biblischen Horizont gestellt. Die Schülerinnen und Schüler begeben sich mit den beiden gleichaltrigen Identifikationsfiguren Shmuni und Shabo auf eine Reise in den Tur Abdin. Sie lernen dabei viel über das Kloster Mor Gabriel, verschiedene Kirchen, Heilige und Wallfahrtsorte. Sie tun das im Bewusstsein, dass ein Großteil der syrisch-orthodoxen Bevölkerung, wie sie selbst, nicht mehr dort lebt. Im Schlussabschnitt werden die Schülerinnen und Schüler zum eigenen Nachdenken angeregt, was verlorene Heimat für sie und ihren Glauben bedeutet, ob man in der neuen Heimat Wurzeln schlagen kann und soll.⁴⁵

Der größte Teil der syrisch-orthodoxen Christen in Deutschland weiß, dass es kein Zurück in die alte Heimat gibt. Besuche sind oft mit der schmerzhaften Erfahrung verbunden, dass die Wirklichkeit vor Ort der erinnerten Heimat nicht mehr entspricht. Man steht vor dem Haus der Familie, das nun von Kurden bewohnt wird. Der syrisch-orthodoxe Christ Adnan Memertas beschreibt seine Gefühle bei einem Besuch des Tur Abdin:

„Ich habe für die Rückkehr einen hohen Preis zu zahlen. Die Währung heißt ‚Ernüchterung‘. Gewechselt wird von ‚Traum‘ zu ‚Realität‘. Der Kurs ist überhöht. Kein Zeichen von Gerechtigkeit. Es war süß und verlockend, im Geist die alte Heimat zu betreten. Doch der Honig, der mich anzog, ist klebrig. Um sich von ihm zu lösen, das kostet Kraft.“⁴⁶

Dennoch hängen auch Vertreter der jüngeren Generation, die den Tur Abdin nur aus Erzählungen oder gelegentlichen Urlaubsbesuchen kennen, an diesem Fle-

⁴³ Siehe dazu meinen Beitrag: Eine Identität außerhalb von Kirchengrenzen finden. Über den schwierigen Begriff „Volk“ im Nahen Osten, in: Schneller. Magazin über christliches Leben im Nahen Osten 2/2020, 4–6.

⁴⁴ Augin Yalcin/Georg Bubolz, Ein umherziehender Aramäer war mein Vater... Shmuni und Shabo entdecken ihre Wurzeln. Ein Unterrichtsprojekt für die Klassen 9/10 im syrisch-Orthodoxen Religionsunterricht, Rheda-Wiedenbrück 2017.

⁴⁵ Ebd., 54f.

⁴⁶ Adnan Mermertas, Grenzüberschreitungen. Ein syrisch-orthodoxer Christ zwischen Orient und Okzident, Glane/Losser 2014, 100.

cken Erde. Josef Önder, stellvertretender Schulleiter in Eislingen und Verantwortlicher für den syrisch-orthodoxen Schulunterricht in Baden-Württemberg, beschreibt in einem Gedicht, wie er den Tur Abdin zunächst als fremd wahrgenommen hat und ihn erst nach und nach als seine Heimat entdeckt hat:

„Als Student besuchte ich dich zum ersten Mal:
Nett!

Ich war kritisch!
Ich machte dir Vorwürfe!
Ich verstand dich nicht!

Ich beschäftigte mich mit dir ...
Wie eine Flamme begann ich
zu glühen,
zu begehren!

Ja, dich meine ich,
TURABDIN!

Dich liebe ich;
dir danke ich!

Ich versprach
und verspreche dir:
Wiewohl nicht in dir
geboren und aufgewachsen,
aber für dich will ich wirken.

TURABDIN – in dir will ich meine Ruhe finden!. Erarbeitet

Dich liebe ich!“⁴⁷

„Turabdin
du Berg der Gottesknechte
Turabdin
du Heimat meiner Väter

⁴⁷ Josef Önder, Wenn die Seele spricht... Gedichte eines Turabdiners, Glane/Losser 2021, 34f. Dem Versuch, das religiöse Brauchtum aus dem Tur Abdin nach Deutschland zu vermitteln dient das Buch: Josef Önder, Zwischen Euphrat und Elbe. Auszüge aus dem Leben der orientalischen Christen in der Heimat und in der Fremde, Glane/Losser 2005.

Turabdin
du bist auch meine Heimat!

Turabdin
warum?
Turabdin
mussten meine Väter fliehen?
Turabdin
gleich dem Exodus der Israeliten –
den Vätern des Gottesvolkes!

Allmächtiger Gott
warum mussten meine Väter ihre Heimat verlassen?
Lieber Gott
hast du dich von ihnen abgewandt?
Guter Gott
wieso?

Turabdin
auch in meinen Träumen bist du gegenwärtig
Turabdin
in meinen Genen sind es deine Toten
Turabdin
in dir bin ich nicht geboren und aufgewachsen
Turabdin
für dich will ich wirken und in die am Ende meine Ruhe finden.“

Ein weiteres Gedicht dieses syrisch-orthodoxen Theologen bringt uns auf die Spur, warum die Bindung an eine Heimat, in die es realistischerweise kein Zurück mehr gibt und die weithin eine imaginierte bleiben muss, so wichtig ist. Das Gedicht ist mit dem Titel „Deutschland“ überschrieben:

„Danke
Danke für den Frieden
Danke für die Freiheit
Danke

Danke
Danke für die Integration
Danke für den einzigartigen Werdegang

Danke

Danke, aber...“⁴⁸

Die drei Pünktchen am Schluss geben unseren bisherigen Überlegungen eine letzte Wendung. Wir werden den Autor nicht ganz falsch verstehen, wenn er mit diesem Auslassungszeichen andeuten will, dass ihm die säkulare Gesellschaft in Deutschland nie zur *religiösen* Heimat, damit aber auch *nie ganz* zur Heimat geworden ist und werden kann. Der säkularen Gesellschaft wird hier ein Spiegel vorgehalten, in den man mit einer gewissen Nachdenklichkeit schauen sollte. Könnte es sein, dass das Festhalten vieler (nicht nur) ostkirchlicher Christen am Herkommen ihrer Heimatländer damit zu tun hat, dass sie sich anders ein religiöses Überleben im Westen nicht vorstellen können? Würde eine ganz im Westen angekommene Orthodoxie nicht rasch in den Sog von Traditionsabbruch und Glaubensschwund geraten, in dem sich die beiden Großkirchen hierzulande längst befinden? Im Falle des Tur Abdin geht es dabei ausschließlich um die religiösen Wurzeln der Gläubigen, nicht um nationale Werte und Bindungen. Dennoch mag dieser letzte Gedankengang ein wenig mehr Verständnis wecken, wenn auch Gläubige der anderen orthodoxen Kirchen in ihren Gemeinden die zurückgelassene Heimat suchen. Es mag sein, sie suchen darin (auch) den Glauben in einem glaubensarmen Land.

⁴⁸ Önder, Wenn die Seele spricht..., 66.