

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Harald Suermann / Michael Altripp (eds.), *Orientalisches Christentum. Perspektiven aus der Vergangenheit für die Zukunft*. 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

Die Vielfalt des orientalischen Christentums. Reichtum und Last

in: Harald Suermann / Michael Altripp (eds.), *Orientalisches Christentum. Perspektiven aus der Vergangenheit für die Zukunft*, pp. 7–21

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2021 (Eastern Church Identities 3)

https://doi.org/10.30965/9783657703470_003

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Harald Suermann / Michael Altripp (Hg.), *Orientalisches Christentum. Perspektiven aus der Vergangenheit für die Zukunft* 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

Die Vielfalt des orientalischen Christentums. Reichtum und Last

in: Harald Suermann / Michael Altripp (Hg.), *Orientalisches Christentum. Perspektiven aus der Vergangenheit für die Zukunft*, S. 7–21

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2021 (Eastern Church Identities 3)

https://doi.org/10.30965/9783657703470_003

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

Karl Pinggéra

**Die Vielfalt des orientalischen Christentums
Reichtum und Last**

(erschieden in: Michael Altrippl/Harald Suermann (Hg.), Orientalisches Christentum. Perspektiven aus der Vergangenheit für die Zukunft [Eastern Churches Identities], Paderborn 2021, 7–21)

I.

Es war an der Universität Rostock, wo einst die „Geburtsstunde der öffentlichen Aufmerksamkeit in Deutschland für die östlich-orthodoxe Kirche“¹ schlug. So jedenfalls hat man einmal die Vorlesung bezeichnet, mit der der lutherische Theologe David Chytraeus am 18. Oktober des Jahres 1569 nach längerer Abwesenheit seine Vorlesungen an der Universität Rostock wiederaufnahm. Die Vorlesung wurde unter dem Titel in Druck gegeben: „Rede über den heutigen Stand der Kirche in Griechenland, Kleinasien, Afrika, Ungarn und Böhmen etc.“ Chytraeus (1530-1600), einer der führenden Theologen der Konkordienformel, war auf Einladung Kaiser Maximilians II. und der österreichischen Stände 1568 über Prag nach Österreich gereist, um dort eine lutherische Kirchenordnung und eine Agende auszuarbeiten. Aufgrund verschiedener Widrigkeiten sah er sich nach seiner Ankunft jedoch bald zur Tatenlosigkeit verurteilt. So nutzte er die Zeit, um Studienreisen zu unternehmen, die ihn bis zur äußersten Grenze der habsburgischen Lande führten. Dort wurde seine Aufmerksamkeit auf die orthodoxe Christenheit gelenkt. Mit zwei Griechen, darunter ein Bischof, kam es zu einem intensiveren Austausch. Die oben erwähnte Rede ist als Frucht dieser Begegnungen anzusprechen. Es sollen hier nur wenige Zeilen aus der Einleitung zitiert werden, die geeignet sind, und zu unserem Thema hinzuführen. Denn offensichtlich hatte Chytraeus auf seiner Reise zahlreiche Nachrichten über Christen im Nahen Osten und darüber hinaus sammeln können. Angesichts der Türkengefahr wie auch des konfessionellen Haders sei es für Chytraeus „ein außerordentlich tiefer und süßer Trost“ gewesen,

„dass ich ... habe erfahren dürfen, dass die den wahren Gott, den ewigen Vater, Sohn und heiligen Geist anerkennende und verehrende Kirche Christi auf der Welt nicht

¹ Vgl. Walter Engels, Die Wiederentdeckung und erste Beschreibung der östlich-orthodoxen Kirche in Deutschland durch David Chytraeus (1569), *Kyrios* 4 (1939/40) 262-285 (das Zitat S. 262). Siehe auch Daniel Benga, David Chytraeus (1530-1600) als Erforscher und Wiederentdecker der Ostkirchen. Seine Beziehungen zu orthodoxen Theologen, seine Erforschung der Ostkirchen und seine ostkirchlichen Kenntnisse, Gießen ³2008.

nur an allen Orten und zu allen Zeiten und auch nicht nur in diesem so kleinen und nur so engen Gebiete Europas ihren Bestand hat, sondern, dass sie auch inmitten der Türkei, in Griechenland, Kleinasien, Armenien, Georgien und den weiten Reichen des inneren Afrika durch öffentliche Ausübung des Dienstes am Evangelium Christi und den Sakramenten zusammengehalten und am Leben erhalten wird.“²

Hier artikuliert sich ein Interesse an den Ostkirchen – und speziell an jenen östlichen Kirchen, die unter islamischer Herrschaft leben –, das im westlichen Christentum über die Jahrhunderte hinweg wach geblieben ist. Reich ist die Literatur, auf evangelischer wie auf katholischer Seite, die „vom Zustand der östlichen Kirchen“ (*de statu ecclesiarum orientalium*) unter dem türkischen Joch berichten.³

Auch heute ziehen die Christen im Nahen Osten die Aufmerksamkeit eines größeren Publikums meist dann auf sich, wenn von ihrer Gefährdung und Verfolgung die Rede ist. Natürlich ist ein solches Interesse völlig legitim und in hohem Maße wünschenswert. Ganz unproblematisch ist es freilich nicht. Denn zuweilen werden orientalische Christen dabei recht einseitig als Opfer betrachtet. Ihre lange Geschichte unter und mit den Muslimen wird nicht selten als eine einzige Kette von Unterdrückung und Martyrium erzählt. Natürlich ist nicht zu leugnen, dass Christen (und Juden) im islamischen Gemeinwesen einen Status minderen Rechtes zugewiesen bekommen haben, und dass auch manche Stürme der Verfolgung über sie hereingebrochen sind. Aber das Gesamtgeschehen *nur* in der Optik des „Niedergangs“ zu lesen, ist wohl zu undifferenziert und besitzt zudem wenig analytisches Potential, wenn nach den konkreten Gründen für das dramatische Schwinden christlicher Präsenz in Teilen des Nahen Ostens heute gefragt wird. Bernard Heyberger hat vor einer gewissen Form von Sympathie für die orientalischen Christen gewarnt: einer Sympathie, die mit ausgesprochener Antipathie gegen den Islam Hand in Hand geht.⁴

Heyberger beschreibt in diesem Zusammenhang auch die Herausforderung, das orientalische Christentum tatsächlich in seiner „Alterität“ anzuerkennen und möglichst nicht zum Spiegelbild eigener – westlicher – Projektionen zu machen. Vermutlich wird die Perspektive, in der orientalisches Christentum im Westen wahrgenommen wird, nicht selten vom Muster Zentrum/Peripherie gekennzeichnet sein. Auch wenn die Kirchen des Nahen Ostens in den Ursprungsregionen des Christentums wurzeln, erscheinen sie manchen ihrer westlichen Betrachter doch als Phänomene „am Rande“ des Weltchristentums. Dass diese Sichtweise nun

² Ebd., 266f.

³ Siehe dazu etwa die Liste ostkirchenkundlicher Literatur bei Ernst Benz, *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart* (Orbis Academicus III/1), München 1952, 399-408.

⁴ Vgl. Bernard Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient. De la compassion à la compréhension*, Paris 2013, 8f.

keineswegs selbstverständlich ist, und dass sie vor allem nicht dem Selbstverständnis der orientalischen Christen entspricht, macht eine kleine Begebenheit deutlich, die uns in das 17. Jahrhundert an den herzoglichen Hof nach Gotha führt. Der berühmte Gelehrte Hiob Ludolf hatte seine Kenntnisse des Äthiopischen vertieft bei einem Mönch namens Gorgoryos, der selbst aus Äthiopien stammte und sich damals in Rom aufhielt. Der Plan war nun, die fruchtbare Arbeitsgemeinschaft der beiden, des Deutschen und des Äthiopiens, fortzusetzen am Hof Ernst des Frommen in Gotha, der bereitwillig ein Stipendium gewährte. Bei dem ersten Empfang auf Schloss Friedenstein am 10. Juni 1652 lobte der Herzog Gottes Vorsehung, dass „mitten unter Heiden und Muhammedanern“ eine christliche Kirche erhalten geblieben sei. Das lag nun ganz auf der Linie, die wir bei David Chytraeus vorgezeichnet finden. Wie aber antwortete der äthiopische Geistliche? Gorgoryos gab nun seinerseits der Freude Ausdruck, „so hoch im Norden einem christlichen Fürsten von weitgerühmter Frömmigkeit und Weisheit begegnen zu dürfen“⁵. In einem einzigen Satz wird hier ein Perspektivwechsel vollzogen, der nachdenklich stimmt. Plötzlich scheint das evangelische Gotha, Herzland der Reformation, an der Peripherie und erhält Besuch von einem gelehrten Mönch, der durchaus mit dem Bewusstsein auftritt, aus dem Zentrum der gemeinsamen Religion zu stammen. Gorgoryos ist übrigens nicht lange in Gotha geblieben. Der strenge deutsche Winter war ihm nicht zuzumuten, so dass er noch im Jahre 1652 nach Rom zurückgekehrt ist. Bei seinem Versuch, von dort seine Heimat zu erreichen, ist er bei einem Schiffbruch vor der Küste Alexandriens auf tragische Weise ums Leben gekommen.

Ein ähnlicher Perspektivwechsel deutet sich auch in der Korrespondenz des David Chytraeus an, jenes Rostocker Theologen, von dem eingangs die Rede war. Nachdem er von dem ausführlichen Briefwechsel zwischen den Tübinger Theologen und dem Ökumenischen Patriarchen Jeremias von Konstantinopel erfahren hatte, adressierte auch er im Jahre 1577 einen Brief an den Patriarchen. Darin brachte er mit vielleicht allzu gönnerhaften Worten seine Freude darüber zum Ausdruck, dass unter den Türken noch Christen lebten. In seinem Antwortschreiben nahm der Patriarch auf diese Äußerung Bezug in einem, wie Dorothea Wendebourg beobachtet hat, „Ton auffälliger Aggressivität“⁶. Jeremias ließ seinen Rostocker Adressaten

⁵ Zitat nach: Wolbert Smidt, Abba Gorgoryos – ein integrierter und ernsthafter Mann. Der Besuch eines äthiopischen Gelehrten in Thüringen 1652, in: Kerstin Volker-Saad/Anna Greve (Hg.), Äthiopien und Deutschland. Sehnsucht nach der Ferne, München-Berlin 2006, 48–58, hier 51. Zur Bedeutung des Gorgoryos für die äthiopiologische Forschung siehe Hubert Kaufhold, Die Wissenschaft vom Christlichen Orient. Gedanken zur Geschichte und Zukunft des Faches, in: Peter Bruns/Heinz Otto Luthe (Hg.), Vom Euphrat an die Altmühl. Die Forschungsstelle Christlicher Orient an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt (Eichstätter Beiträge zum Christlichen Orient 1), Wiesbaden 2012, 15-214, hier 36f.

⁶ Dorothea Wendebourg, Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573-1581 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 37), Göttingen 1986, 351.

nämlich wissen, „wenn auch das griechische Volk in Knechtschaft lebe, so halte es doch an der überlieferten Frömmigkeit fest und sei sehr wohl in der Lage, der Wahrheit des Glaubens gegen alle Angriffe zum Sieg zu verhelfen.“⁷ Eine Fortsetzung blieb dem Briefwechsel versagt. Ganz offensichtlich wollte sich der Patriarch nicht zum bestaunten Objekt eines westlichen Beobachters machen lassen.

So beinhaltet die Erinnerung an die „Geburtsstunde der öffentlichen Aufmerksamkeit in Deutschland für die östlich-orthodoxe Kirche“ zugleich eine Warnung: Orientalische Christen sind nicht Objekte westlicher Forschung und Hilfsbereitschaft, vielmehr sind sie Partner im Dialog, in der Forschung, in der Tat und in der gemeinsamen Bezeugung des Glaubens. Das Verhältnis kann nur das eines wechselseitigen Gebens und Nehmens sein. Ohne Zweifel hat der Christliche Orient viel zu geben. Lange wäre von seinen Reichtümern zu sprechen. Man denke etwa an die Fülle liturgischer Traditionen, die das Geheimnis Christi in immer neuen Varianten ausloten. Man denke an die vielfachen und tiefen Zeugnisse christlicher Mystik, die auch den Menschen von heute innerlich berühren können. Man denke an die imponierenden Leistungen auf dem Gebiet von Wissenschaft und Kunst. Sicherlich haben westliche Betrachter all dies wahrgenommen.

Daneben steht aber auch ein Blick auf den Christlichen Orient, der die Vielfalt der Konfessionen keineswegs als Reichtum, sondern als Last empfindet. Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir vermuten, dass diese Empfindung auch heute noch weit verbreitet ist. Und damit meine ich nicht nur unsere Theologiestudierenden, die in einer Vorlesung zum Christlichen Orient plötzlich von über einem Dutzend verschiedener Kirchen hören und sich diese auch noch merken sollen! Vor allem scheint mir folgender Verdacht eine lange, bis in die Gegenwart reichende Geschichte zu haben: Ist nicht die Vielzahl der Kirchen, auf die man im Nahen Osten stößt, dafür verantwortlich, der Islam habe sich nur deswegen ausbreiten können, weil ein konfessionell zersplittertes Christentum ihm keinen Widerstand entgegenzusetzen hatte?

Auch dazu ein Blick in die Vergangenheit: Johann Heinrich Hottinger (1620-1667), ein reformierter Theologe Zürichs, referierte diese damals schon ganz gängige These ausführlicher in seiner 1651 erschienenen „Historia Orientalis“. Dabei weiß Hottinger, dass die Uneinigkeit der Christen im Orient den Muslimen als Argument dient, die Wahrheit der christlichen Religion zu widerlegen. Hottinger kennt die islamische Auslegungstradition von Versen im Koran, die als Hinweis auf die Vielzahl widerstreitender Konfessionen unter den Christen interpretiert werden. Hottinger zitiert Sure al-Ma'ida 14 und Sure Maryam 37. An beiden Stellen liest der Zürcher Theologe: *dissident inter se nationes, vel sectas*, also: „Die Nationen bzw. die Religionsparteien sind unter sich uneinig.“ Unter anderem bei Šihāb ad-Din al-

⁷ Ebd.

Qarāfi (er wirkte im 13. Jh. in Ägypten) fand Hottinger eine parabelartige Illustration dieses Verses: Der Apostel Paulus gibt kurz vor seinem Suizid drei Königen getrennt voneinander religiöse Unterweisung. Das Perfide daran ist, dass Paulus jedem König etwas anderes als Kern des christlichen Glaubens ins Ohr flüstert. Jeder der drei meint natürlich, dass seine Botschaft die allein wahre ist – und so streiten sich die drei und ihre Nachfolger bis auf den heutigen Tag. Die Namen der Könige sind Programm: Ya‘qūb, Naṣṭūr und Malkūn. Sie stehen natürlich für die drei Hauptkonfessionen des Orients: Jakobiten, Nestorianer und Melkiten.⁸ – Eine Frage wird hier nicht gestellt: Wie die orientalischen Christen selbst ihre Spaltungen im Zusammenhang mit dem Islam gesehen haben. Ich belasse es in diesem Rahmen dabei, die Frage wenigstens benannt zu haben. Sodann ist geht aus der Geschichte, die wie ein abstruses Echo der Ringparabel (in ihrer Urfassung bei dem ostsyrischen Katholikos Timotheos im 8./9. Jh.) erscheint, hervor, dass die einzelnen Kirchen des Nahen Ostens nicht nur aus christlicher Warte, sondern auch von den Muslimen nach ihren christologischen Bekenntnissen unterschieden wurden.

II.

Diese dogmengeschichtliche Einteilung der orientalischen Kirchenwelt ist bis heute weithin üblich und sie ist sicherlich auch sachgemäß. Aber sie reicht nicht ganz aus, um ein vollständiges Bild von den verschiedenen christlichen Identitäten im Nahen Osten zu bekommen.⁹ In unserem Überblick über die plurale Welt des orientalischen Christentums sollen neben den dogmatischen Streitigkeiten der Alten Kirche auch folgende Aspekte eine Rolle spielen: die Unionen mit der römischen Kirche sowie unterschiedliche ethnische Selbstdefinitionen. Ferner ist mit zu bedenken, dass in den meisten Ländern des Nahen Ostens Kirchenmitgliedschaft auch die Zugehörigkeit zu einer eigenen Rechtsgemeinschaft bedeutet. Es scheint,

⁸ Vgl. Jan Loop, Johann Heinrich Hottinger: *Arabic and Islamic Studies in the Seventeenth Century*, Oxford 2013, 211f.; dort noch eine weitere Fassung des Stoffes bei al-Qarāfi.

⁹ Im Folgenden greife ich teilweise zurück auf: Karl Pinggéra, *Orientalisches Christentum – eine konfessionskundliche Hinführung*, in: *Religion und Gesellschaft in Ost und West* 42,4 (2014) 12–14. Grundlegend bleibt: Wolfgang Hage, *Das orientalische Christentum (Die Religionen der Menschheit 29,2)*, Stuttgart 2007. Siehe auch die Einzeldarstellungen von Konfessionskirchen in: Anthony O’Mahony/Emma Loosley (Hg.), *Eastern Christianity in the Modern Middle East*, London 2010 und Christian Lange/Karl Pinggéra (Hg.), *Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte*, Darmstadt ²2011. – An seither erschienener Überblicks- und Handbuchliteratur zu einzelnen Kirchen bzw. Kirchenfamilien seien (in Auswahl) genannt: David Wilmhurst, *The Martyred Church. A History of the Church of the East*, London 2011; Kai Merten, *Das äthiopisch-orthodoxe Christentum. Ein Versuch zu verstehen (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte 44)*, Berlin 2012; Gaudat Gabra, *Coptic Civilization. Two Thousand Years of Christianity*, Cairo 2014; Josef Önder, *Die syrisch-orthodoxen Christen: Zwischen Orient und Okzident*, Glane/Losser ²2015; Joseph Binns, *The Orthodox Church of Ethiopia. A History*, London 2017; David King (Hg.), *The Syriac World*, London 2018.

dass erst im Zusammenspiel dieser verschiedenen Aspekte die Kirchen des Orients ihr Profil gewinnen.

a) Der Verlust der Kircheneinheit in der Alten Kirche

Über der Frage, wie von Christus zugleich als wahren Gott und als wahren Menschen zu sprechen sei, ist die Einheit der Alten Kirche zerbrochen. Die Entscheidung des reichskirchlichen Konzils von Chalcedon 451 lautete: In der einen Person des Erlösers ist von *zwei* Naturen auszugehen, der göttlichen und der menschlichen, die weder miteinander vermischt, noch voneinander getrennt seien. Gegen diese Lehre formierte sich besonders in Syrien und in Ägypten breiter Widerstand. Brüskiert mussten sich jene Kreise fühlen, die sich im Anschluss an den Kirchenvater Cyrill von Alexandrien († 444) zu der *einen* Natur des inkarnierten Gottessohnes bekannten. Freilich war Cyrill in seiner christologischen Begrifflichkeit nicht ganz eindeutig, so dass sich auch die Chalcedonenser auf ihn berufen konnten.¹⁰ Zumindest für die damaligen Akteure war der Zank um eine oder zwei Naturen in Christus keine bloße Wortklauberei. Dahinter verband sich die ernsthafte Sorge um das Heil. So ist es auch nicht zu einer Aussöhnung mit den Dissidenten gekommen. Das energische Festhalten Kaiser Justinians (527–565) an Chalcedon führte dazu, dass sich die Konzilsgegner eigene Kirchenstrukturen schaffen mussten. Im Laufe des 6. Jahrhunderts entstanden gewissermaßen Untergrundkirchen, die sich gleichwohl als die rechtmäßigen Erben der „einen heiligen, katholischen und apostolischen Kirche“ betrachteten.

Dass man dieses Erbe der Reichskirche absprach, wurde augenfällig, als man eigene Patriarchen weihte. Bis heute bestehen jeweils zwei Patriarchatskirchen von Alexandrien und Antiochien, der alten Metropole Syriens: Neben den beiden byzantinisch-orthodoxen Kirchen stehen auf der nicht-chalcedonensischen Seite die Koptische Orthodoxe und die Syrische Orthodoxe Kirche. Für den Außenstehenden sollte sich dabei die Frage verbieten, welche der beiden Traditionen nun die ursprüngliche Sukzession der ersten Bischöfe von Alexandrien und Antiochien fortführt. *Beide* Traditionen nehmen für sich in Anspruch, auf die Anfänge zurückzuführen. Es widerspräche dem Selbstbewusstsein der Miaphysiten zutiefst, würde man unterstellen, sie seien erst im 6. Jh. „gegründet“ worden. Die früher geläufige Bezeichnung „Jakobiten“ ist eben deswegen aufgegeben worden, weil sie insinuiert, die betreffenden Kirchen seien erst im 6. Jh. durch die Tätigkeit des Mönches und Bischofs Jakob Baradaïos entstanden.

¹⁰ Vgl. Hans van Loon, *The Dyophysite Christology of St Cyril of Alexandria* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 96), Leiden 2009.

b) Die miaphysitische Kirchenfamilie

Wegen ihres Festhaltens an der „einen Natur“ (*mia physis*) ist es sachgemäß, die nicht-chalcedonensische Kirchenfamilie als „miaphysitisch“ zu bezeichnen. Zur Unterscheidung der Konfessionen hat sich auch folgende Terminologie eingebürgert: „östlich-orthodox“ für die Chalcedonenser und „orientalisch-orthodox“ für die Miaphysiten. Zur miaphysitischen Kirchenfamilie zählt neben der Koptischen und Syrischen Orthodoxen Kirche auch die Armenische Apostolische Kirche, die das Bekenntnis zu der einen Natur Christi auf einem Landeskonzil im Jahr 555 angenommen hat. Von Alexandrien aus war schon im 4. Jahrhundert das Christentum ins äthiopische Reich gekommen. Von Ägypten her wurde dann auch das miaphysitische Bekenntnis nach Äthiopien gebracht. So zählt auch die Äthiopische Orthodoxe Kirche, die von der koptischen Mutterkirche erst 1959 in die volle Unabhängigkeit entlassen worden ist, zur miaphysitischen Kirchenfamilie. Dasselbe gilt für die Eritreische Orthodoxe Kirche, die ihre Unabhängigkeit von Äthiopien erst 1998 erlangte. Schließlich hat sich im 16./17. Jahrhundert ein beträchtlicher Teil der Thomaschristen an der Südspitze Indiens der Jurisdiktion des syrisch-orthodoxen Patriarchen unterstellt. Etwa die Hälfte dieser syrisch-orthodoxen Thomaschristen hat sich von dem im fernen Syrien residierenden Patriarchen losgesagt und bildet seit 1975 eine selbständige Kirche, die Malankarische Orthodoxe Syrische Kirche.

Aufgrund ihrer disparaten Entstehungsgeschichte besaß diese Kirchenfamilie weder gemeinsame Strukturen noch ein zentrales Oberhaupt. Aber es war wohl immer ein Bewusstsein der Zusammengehörigkeit vorhanden. Erst 1965 ist es auf die Initiative des äthiopischen Kaisers Haile Selassie zu einem offiziellen Treffen der miaphysitischen Kirchen gekommen. Seit den 1960er Jahren treten sie in ökumenischen Bezügen als eine Kirchenfamilie auf. Die Einheit im Dogma vermag ethnische Schranken zu überwinden. Seit einigen Jahren erleben wir, wie Flüchtlinge aus Eritrea in Deutschland mangels eigener Priester ganz selbstverständlich Gottesdienste der syrischen und der koptischen Kirche besuchen und dort die Sakramente empfangen, obwohl ihnen der jeweilige Ritus und die Kirchensprache fremd sind und sie mit den Gemeindegliedern nicht durch ein gemeinsames Volkstum verbunden sind. Es ist eindrucksvoll, dass das Bewusstsein, zur selben Kirche zu gehören, alle diese Fremdheitserfahrungen überwindet, übrigens auch von Seiten der gastgebenden Gemeinden.

c) Ökumenische Fortschritte

Vor allem den Bemühungen der Wiener Stiftung *Pro Oriente* ist es zu verdanken, dass es im Blick auf das Konzil von Chalcedon zu erstaunlichen ökumenischen

Konsensen gekommen ist.¹¹ Eine moderne Dogmenhermeneutik hat zu der Einsicht geführt, dass unterschiedliche Glaubensformeln nicht notwendigerweise einen substantiellen Dissens im Glauben bedeuten müssen. Die orientalisch-orthodoxen Kirchen führten sowohl mit den Östlich-Orthodoxen als auch mit den Katholiken ökumenische Lehrgespräche. Es konnte darin Übereinstimmung erzielt werden, dass *beide* christologischen Sprechweisen (eine Natur/zwei Naturen) bei rechter Interpretation legitimer Ausdruck des Persongeheimnisses Christi sind. Für den orientalisch/östlich-orthodoxen Dialog ist hier auf das Dokument von Chambésy 1993 zu verweisen. Zwischen den einzelnen orientalisch-orthodoxen Kirchen und Rom ist es zu bilateralen Konsenserklärungen gekommen, so erstmals mit der Syrischen Orthodoxen Kirche 1984.

Zu echten Kirchenunionen ist es aufgrund dieser Konsenserklärungen aber nicht gekommen. In einigen Fällen hat es immerhin pastorale Vereinbarungen gegeben. Was trotz der christologischen Konsense trennt, sind wohl nach wie vor die konträren Erinnerungskulturen. Im Umfeld und im Gefolge von Chalcedon werden von der einen Seite als Heilige verehrt, die auf der anderen Seite als Häretiker verurteilt werden (und *vice versa*). Man kann in koptischen Kirchen zuweilen frisch gemalte Ikonen antreffen, die den heiligen Bekennermönch Samuel von Qalamun (ca. 597-695) zeigen, wie er gerade dabei ist, eine Schriftrolle zu zerreißen. Auf der Rolle ist meist gut erkennbar zu lesen: „Tomus Leonis“. Ich vermute nicht, dass Auftraggeber und Maler solcher Ikonen die Theologie Leos des Großen noch einmal verdammen wollten. Es geht ihnen wohl vielmehr darum, die identitätsstiftenden Verehrung dieses Heiligen fortzuführen. Im Synaxar wird in jedem Jahr am 8. Kihak gelesen, welche Qualen dem Mönch Samuel von den Chalcedonensern zugefügt wurden und wie er dennoch am miaphysitischen Bekenntnis festhielt.¹²

d) Die ostsyrische Kirche

In den ökumenischen Konsens wurde folgende Kirche nicht einbezogen: die Apostolischen Kirche des Ostens (auch: Assyrischen Kirche). Diese Kirche, die ihr Stammland im Irak hat, geht zurück auf die christliche Mission in Mesopotamien in den ersten Jahrhunderten. Dogmatisch ist sie von allen übrigen Konfessionen getrennt. Seit dem 5. Jahrhundert bekennt sie sich zu einer christologischen Lehrweise, die auf die antiochenische Schultradition zurückgeht, die von der

¹¹ Vgl. zum gesamten Dialoggeschehen Theresia Hainthaler, *Christological Declarations with Oriental Orthodox Churches*, in: Geoffrey D. Dunn/Wendy Mayer (Hg.), *Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium (Supplements to Vigilia Christianae 132)*, London 2015, 426-453.

¹² Es ist natürlich ein Anachronismus der *Vita*, wenn die „neue Lehre“, die von Monotheleten gewaltsam in die ägyptische Wüste gebracht wurde, ausgerechnet aus dem Tomus Leonis bestanden haben soll. Vgl. Anthony Alcock, Art. ‚Samuil of Qalamoun, Saint‘, in: *Coptic Encyclopedia* 7 (1991) 2092f.

Reichskirche (zu der die mesopotamischen Christen nie gehört haben) allerdings verworfen wurde. Stärker als in Chalcedon, und erst recht stärker als in der miaphysitischen Tradition, wird hier der bleibende Unterschied zwischen Göttlichem und Menschlichem in Christus betont. Die Gegner haben diese Lehre und ihre Anhänger nach einem verketzerten antiochenischen Theologen des 5. Jahrhunderts als „nestorianisch“ verhöhnt. Da es sich nicht um eine Selbstbezeichnung handelt – die Kirche des Ostens legt darauf Wert, schon lange vor Nestorius bestanden zu haben! –, sollte der Begriff nicht länger Verwendung finden. Heute hat sich für diese christliche Tradition die Bezeichnung „ostsyrisch“ eingebürgert. Das Pendant „westsyrisch“ wird analog für die Syrische Orthodoxe Kirche verwendet. Nur die römisch-katholische Kirche hat in einer Erklärung von 1994 einen christologischen Konsens mit den Ostsyryern festgestellt. Östlich- und orientalisches-orthodoxe Kirchen halten die Ostsyryer, zumindest offiziell, noch immer für Häretiker.

Gerade dieser Umstand hat protestantische Theologen früher dazu verleitet, eine besondere Nähe zur ostsyrischen Kirche zu behaupten. Diese Kirche ohne Papst, aber auch ohne die Bilderverehrung der anderen orthodoxen Kirchen, schien manchmal sogar der geeignete Kandidat zu sein, um die sogenannten „Nestorianer“ zu Verbündeten in der Mission der Muslime zu machen. Ein Aufruf der evangelischen Theologen Gustav Diettrich und Otto Wendt aus dem Jahr 1906 betont, dass die ostsyrische Kirche „doch eine rechte christliche Kirche [sei], mit vollbewusstem Bekenntnis zur Gottheit Jesu Christi und zur Versöhnung durch sein Blut, frei von den Irrtümern der römisch-katholischen und der griechisch-katholischen [gemeint ist die griechisch-orthodoxe] Kirche“. Bei aller geistigen und materiellen Not sei „noch Leben in dieser Kirche, gottgewirktes, ernstes, christliches Leben“.¹³ Die wieder zu einem lebendigen Glauben erweckten „Nestorianer“ könnten an die große Geschichte ihrer Mission anknüpfen und zu besonders geeigneten Glaubensboten für die Muslime werden. Deswegen sollte das evangelische Deutschland diese Kirche unterstützen. – In dieser Kirchenfreundschaft wurden die Ostsyryer zu reinen Projektionsflächen eigener, westlich-protestantischer Wunschbilder und Ziele. Die Geschichte hat gezeigt, dass die Ostsyryer von solchen „Partnern“ im Westen, die sie zu ihrem „smallest ally“ machten,¹⁴ letztlich ins Verderben geführt wurden. Instrumentalisierungen orientalischer Christen, und zwar jeglicher Art, sollten heute der Vergangenheit angehören.

¹³ Zitiert nach Karl Pinggéra, Die Liebesarbeit an den Nestorianern in Kurdistan. Evangelische Wahrnehmungen eines alten Zweiges des orientalischen Christentums zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in: Martin Tamcke (Hrsg.), Orientalische Christen und Europa. Kulturbegegnung zwischen Interferenz, Partizipation und Antizipation (Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca; 41), Wiesbaden 2012, 59–70, hier 65.

¹⁴ William Wigram, Our Smallest Ally. A Brief Account of the Assyrian Nation in the Great War, London 1920.

e) Unionen¹⁵

Verdoppelt wurde diese an sich schon bunte Kirchenwelt durch das Bestreben Roms, die getrennten Kirchen des Ostens mit sich zu vereinen. In der Regel gelang es freilich nicht, eine Ostkirche als Ganze zu gewinnen. Eine Ausnahme bildet die Maronitische Kirche, ein Zweig des syrischen Christentums. Ansonsten konnten nur Teile der Hierarchie und des Kirchenvolkes zur Anerkennung des päpstlichen Primates bewegt werden.

Als Pendant zur Syrischen Orthodoxen Kirche gibt es eine Syrisch-Katholische Kirche (dauerhafte Errichtung eines Patriarchates 1781). Den drei östlich-orthodoxen Patriarchaten von Antiochien, Alexandrien und Jerusalem steht seit 1724 die Melkitische Griechisch-Katholische Kirche gegenüber. Die Chaldäische Kirche, das Mitte des 16. Jahrhunderts gegründete Pendant zu den Ostsyrern. Die Armenisch-Katholische Kirche hat ihre Wurzeln in Aleppo um 1740, ein koptisch-katholisches Patriarchat in Ägypten wurde 1895 errichtet.

Auch wenn die lateinische Kirche in Gestalt ihrer Orden und die protestantischen Missionen – die hier wenigstens kurz genannt werden sollen – im 19. Jahrhundert auf dem Bildungssektor Großes geleistet haben, konnten sie, wenn man vom Heiligen Land absieht, doch nur wenig einheimische Christen für sich gewinnen. Anders sieht es aus, wenn man die vielen Angehörigen der römisch-katholischen Kirche zum Christlichen Orient hinzurechnet, die als Gastarbeiter in die Golfstaaten und nach Saudi-Arabien gekommen sind. Dann erscheint das orientalische Christentum als eine wachsende Größe!¹⁶

f) Religionsnationen

Bei einer Aufzählung der verschiedenen Kirchen muss man sich bewusst machen, dass die Kirchenmitgliedschaft im Nahen Osten das Leben des einzelnen wesentlich stärker bestimmt als in modernen westlichen Gesellschaften. Der Grund dafür liegt in der traditionellen rechtlichen Stellung von Nichtmuslimen im islamischen Staat.¹⁷ Muslime haben Juden und Christen, den „Leuten des Buches“ (*ahl al-kitab*), nur unter bestimmten Bedingungen ein Existenzrecht eingeräumt. Sie wurden

¹⁵ Vgl. Anthony O'Mahony (Hg.), *The Catholic Church in the Contemporary Middle East*, London 2010, sowie die entsprechenden Kapitel in: Andriy Mykhaleyko, *Die katholischen Ostkirchen (Die Kirchen der Gegenwart 3)*, Göttingen 2012. Aus der neueren Literatur sei wenigstens hingewiesen auf: Kristian Girling, *The Chaldean Catholic Church. Modern History, Ecclesiology and Church-State-Relations*, London 2018.

¹⁶ Vgl. Paul Hinder/Simon Biallowons, *Als Bischof in Arabien. Erfahrungen mit dem Islam*, Freiburg i.Br. 2016.

¹⁷ Das Standardwerk hierfür ist nach wie vor: Antoine Fattal, *Le statut légal des non-Musulmans en pays d'Islam* Beirut 1958 (2¹⁹⁹⁵).

dadurch zu eigenen rechtlichen Subjekten, freilich zu Ausnahme-Subjekten im sunnitischen Staat. Ihre Führung wurde in die Hände der geistlichen Hierarchen gelegt. Aus Hierarchen wurden Ethnarchen. Insbesondere wurde den Bischöfen das Personenstandsrecht überantwortet, das jene Rechtsmaterien umfasst, bei denen man die nichtmuslimischen Untertanen dem islamischen Recht nicht gut unterwerfen konnte. Hier behielten Juden und Christen ihr konfessionelles Sonderrecht. In Ländern wie Syrien, Libanon, Jordanien, Israel fungieren die Bischöfe in personenstandrechtlichen Angelegenheiten nach wie vor als Richter und legen dabei ihr jeweiliges Kirchenrecht zugrunde.

In diesem Rahmen konnte das Bewusstsein entstehen, als Christ einer bestimmten Konfession auch zu einer Art „Nation“ zu gehören. Freilich war dabei noch nicht eine Nation im westlichen Sinne als Kultur- oder Willensnation gemeint, sondern an eine, was paradox klingen mag, „Religionsnation“.

g) Ethnische Zuschreibungen

Was aus theologischen Streitigkeiten zur Gründung eigener Kirchen geführt hatte, was durch das islamische Recht weiter verfestigt worden war, das hat ab dem 19. Jahrhundert noch eine weitere, eine ethnische Note erhalten. Auf der Suche nach ihrer Identität gingen die einzelnen kirchlichen Gemeinschaften unterschiedliche Wege. Manche Kopten entdeckten sich als die eigentlichen Nachfahren der Pharaonen.¹⁸ Immerhin hatte sich als Kirchensprache der letzte Ausläufer des Altägyptischen (das Koptische) erhalten. Damit begriff man sich bewusst nicht als Araber, obgleich das Arabische die Muttersprache war. Nicht ohne den Einfluss westlicher Missionare lernten sich die Ostsyrer als Nachfahren der alten Assyrer verstehen.¹⁹ Die ostsyrische Kirche hat das Wort „assyrisch“ im 20. Jahrhundert sogar als Selbstbezeichnung übernommen. In beiden Fällen wird unterstrichen, dass die Christen lange vor den muslimischen Arabern im Lande waren, ja die eigentlich angestammte Bevölkerung Ägyptens bzw. Mesopotamiens seien. Dabei kann gelegentlich der Eindruck entstehen, als wären die Muslime allesamt Einwanderer von der arabischen Halbinsel und nicht auch die Nachkommen der autochthonen, freilich zum Islam konvertierten Bevölkerung.

Von den Ostsyrern ist der assyrische Nationalgedanke auch auf die Chaldäer und die Syrisch-Orthodoxen übergeschwappt, konkurriert dort freilich mit der Vorstellung, Angehörige der ebenso alten „aramäischen“ Nation zu sein. Für den Außenstehenden ist es oft unverständlich, mit welcher Bitterkeit sich die verschiedenen

¹⁸ Vgl. Jacques van der Vliet, *The Copts: „Modern Sons of the Pharaohs“?*, in: *Church History and Religious Culture* 89 (2009) 13-20.

¹⁹ Vgl. Adam Becker, *Revival and Awakening. American Evangelical Missionaries in Iran and the Origins of Assyrian Nationalism*, Chicago 2015.

Lager bekämpfen. Hier wird um eine Identität gerungen, die nicht nur an theologischen Formeln der Spätantike hängen soll, sondern die auch eine eigene Kultur und ein eigenes Volkstum miteinschließt. Die Zukunft wird zeigen, wie sich die Konstruktion von Nationalgeschichten weiter entwickeln wird (damit kein Missverständnis aufkommt: *Jedes* nationale Narrativ – auch im Westen – verdankt sich einer Konstruktionsleistung!). In der westlichen Diaspora lassen sich erste Tendenzen beobachten, die ethnische Identität von der Kircheng Zugehörigkeit zu entkoppeln. Der Kulturverein tritt hier neben die Kirchengemeinde.

Eine andere Option hat die östlich-orthodoxe Kirche von Antiochien gewählt.²⁰ Sie ist nur in konfessionellem Sinne als „griechisch-orthodox“ zu bezeichnen. Ansonsten betont sie seit dem 19. Jahrhundert ihre Arabizität. Mitglieder dieser Kirche und ihres katholischen Pendant, der Melkitischen Kirche, waren führende Repräsentanten der arabischen Erneuerungsbewegung (*an-nahda*). Sie standen Pate bei der Idee eines vom „türkischen Joch“ befreiten arabischen Volkes, das in einem laizistischen Staat vereint sein sollte. Für Christen musste die Idee eines Staatswesens, dessen Bürger nicht mehr über die Religion, sondern ihre Nationalität definiert waren, besonders erstrebenswert erscheinen. Offiziell vertreten wurde bzw. wird dieses Ideal in Syrien und Irak durch die beiden Diktaturen der Baath-Partei – gerade deswegen hat es heute viel von seiner Überzeugungskraft eingebüßt.

Ein vertieftes Verständnis des orientalischen Christentums wird diese verschiedenen identitätsbildenden Komponenten im Auge behalten müssen. Die Fragen nach einer Zukunft aus Herkunft, nach der Bewahrung eines reichen geschichtlichen Erbes wird man sinnvoller Weise nur *zusammen* mit Christen der orientalischen Kirchenfamilien stellen können. Anders geraten westliche Beobachter leicht in die Gefahr, ihre Glaubensgeschwister in liturgie- und theologiegeschichtliche Museen zu sperren. Aber das orientalische Christentum ist allen Schicksalsschlägen zum Trotz eine lebendige Größe und ist nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch in der Gegenwart verwurzelt.

²⁰ Vgl. Regina Panzer, Identität und Geschichtsbewußtsein. Griechisch-orthodoxe Christen im Vorderen Orient zwischen Byzanz und Arabertum (Studien zur Zeitgeschichte des Nahen Ostens und Nordafrikas 3), Hamburg 1998.