

Christologischer Konsens und kirchliche Identität

Beobachtungen zum Werk des Gregor Bar Hebraeus

Von Karl Pinggéra, Marburg

0. Einführung.

Am 30. Juli des Jahres 1286 wurde die aserbaidtschanische Stadt Maräghēh zum Schauplatz eines Ereignisses von wahrhaft ökumenischer Bedeutung. Zu Grabe getragen wurde der zweithöchste Würdenträger der syrisch-orthodoxen Kirche, der Maphrian Gregor Bar Hebraeus¹. Von den erstaunlichen Umständen, unter denen diesem Mann das letzte Geleit gegeben wurde, besitzen wir die Nachrichten eines Augenzeugen. Denn Gregors Bruder Bar Sauma hat uns einen persönlich gehaltenen Bericht über die letzten Tage des Maphrians auf seinem Krankenlager, sowie auch über die Beisetzungsfestlichkeiten hinterlassen². Nachdem Gregor, die "gepriesene, strahlende Leuchte und große Säule des beraubten und schwachen Volkes der Jakobiten", in den Nachtstunden "zu seinem Herrn gegangen war"³, da war es der Katholikos der "Nestorianer", also das Oberhaupt der Apostolischen Kirche des Ostens, der die Regie für das nun folgende *Procedere* übernahm!

¹ Vgl. zu Leben und Werk des Bar Hebraeus die Überblicksdarstellungen von A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, 312-320; J. B. Segal, "Ibn al-'Ibrī", *EI*² (1971), 804f.; W. Hage, *Gregorius Barhebraeus*, in: M. Greschat (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte* 4/2, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1983, 63-72; ders., "Gregor Barhebraeus", *TRE* 14 (1985), 158-164. Als "Maphrian" (*map̄ryānā*) bezeichnete man seit dem 11. Jahrhundert das Oberhaupt der monophysitischen Syrer im Gebiet des ehemaligen Sasanidenreiches (vorher lautete die Bezeichnung "Metropolit des Ostens", gelegentlich auch "Katholikos"). Entstanden war dieses singuläre Amt, als die Monophysiten im Perserreich 629 eine Union mit dem Patriarchat von Antiochia eingegangen waren und ihr Metropolit zum in seinem Jurisdiktionsbereich autonomen Stellvertreter des Patriarchen geworden war. Die Bezeichnung "Maphrian" ("der Befruchter") deutet wohl auf seine Ordinationsvollmacht hin; vgl. dazu W. Hage, *Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit*, Wiesbaden 1966, 22-25 und ders., "Maphrian", in: J. Aßfalg/P. Krüger (Hg.), *Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients*, Wiesbaden 1975, 251.

² Dieser Bericht findet sich in der Kirchengeschichte des Bar Hebraeus und schließt sich an den (in der 3. Person gehaltenen) Selbstbericht des Maphrians an, der mit einer astrologischen Vorausberechnung seines Todesjahres endet (*Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, ed. J. B. Abbeloos/Th. J. Lamy, tom. III, Paris-Louvain 1877, 467-485).

³ Abbeloos/Lamy, *Chronicon III* (wie Anm. 2), 473. – Entgegen der heutigen Sprachregelung wie auch seiner ursprünglich pejorativen Konnotation war der Terminus "Jakobiten" (*ya qūbāyē*) damals gängige Selbstbezeichnung der Syrisch-Orthodoxen.

Wie Bar Hebraeus hielt sich auch Katholikos Yahbalaha III. (1281-1317), der dem christlich-tatarischen Volk der Öngüt entstammte⁴, mit Vorliebe in Marāgheh auf. Denn diese Stadt hatten sich die mongolischen Ilchane, die gerade in jenen Jahren den Christen noch außerordentlich freundlich gesonnen waren, zur Residenz genommen⁵.

Vom Ableben des Maphrians unterrichtet, ordnete nun Yahbalaha zum Zeichen der Trauer an, daß an diesem Tage niemand auf den Markt der Stadt gehen oder sein Geschäft öffnen dürfe. Dann entsandte er einige Bischöfe mit großen Kerzen zur Zelle des Verstorbenen, wo sich schon "das ganze Volk" eingefunden hatte⁶. Darunter hätten sich auch die Gemeinden der Armenier und Griechen befunden, während, wie unsere Quelle kritisch bemerkt, nur vier syrisch-orthodoxe Priester anwesend gewesen seien. Es wird betont, daß die drei Konfessionen der Nestorianer, Griechen und Armenier von der Morgendämmerung an bis zur neunten Stunde gemeinsam im Gebet verharret hätten, ehe sie den Leichnam in die Kirche überführten⁷.

Wie souverän diese Geste der Trauer die Grenzen der Konfessionen überschritten hatte, erregte bei späteren Historikern immer wieder Aufsehen. Als Beispiel dafür sei das Diktum aus Edward Gibbons' "Decline and Fall of the Roman Empire" zur Beisetzung des Bar Hebraeus angeführt: "In his death his funeral was attended by his rival Nestorian Patriarch, with a train of Greeks and Armenians, who forgot their disputes and mingled their tears on the grave of an enemy."⁸

Bei näherem Zusehen spiegelt das gemeinsame Gebet für den verstorbenen Maphrian allerdings sehr gut das weithin entspannte Klima wider, das sich im ausgehenden 13. Jahrhundert zwischen den verschiedenen christli-

⁴ Vgl. W. Hage, Yahballaha III., in: M. Greschat (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte 4/2, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1983, 92-101; J. M. Fiey, Le grand catholico turco-mongol Yahwalaha III (1281-1317), POC 38 (1988) 209-220.

⁵ Wenn auch nicht ausschließlic, so profitierten doch die Nestorianer (die - taktisch nicht ungeschickt - mit Yahbalaha einen Stammesverwandten der Mongolen zu ihrem Oberhaupt gemacht hatten) in besonderer Weise vom Wohlwollen, dessen sich die Christen unter der Herrschaft Arguns und seines Bruders Gaichatu 1284-1295 erfreuen konnten. Mit der Konversion von dessen Nachfolger Ghazan zum Islam wurde sodann der Niedergang der nestorianischen Kirche eingeleitet; vgl. B. Spuler, Die Mongolen und das Christentum. Die letzte Blütezeit der morgenländischen Kirchen, IKZ 28 (1938) 156-175, bes. 169-173; J. M. Fiey, Chrétiens syriaques sous les Mongols (Il-Khanat de Perse, XIIIe-XIVe s.), CSCO 362 (Subs. 44), Louvain 1975, 44-61.

⁶ Vgl. (auch zum folgenden) Abbeloos/Lamy, Chronicon III (wie Anm. 2), 475.

⁷ Von dort wurde der Leichnam später in das Kloster Mar Mattai bei Mossul überführt, sein Grab befindet sich dort bis zum heutigen Tag. Eine Abbildung des über dem Grab befindlichen Epitaphs findet man bei E. A. W. Budge, The Chronography of Bar Hebraeus, vol. I, London 1932 [= Nachdr. Amsterdam 1976], Plate V.

⁸ Zitiert nach S. H. Moffett, A History of Christianity in Asia, Bd. I: Beginnings to 1500, San Francisco 1992, 430.

chen Religionsgemeinschaften des Orients entwickelt hatte und das Jean-Maurice Fiey mit der Bezeichnung "Oecuménisme pratique" auf den Begriff gebracht hat⁹. Die gegenseitigen Höflichkeitsbesuche und gelegentlichen Hilfen im alltäglichen Leben, von denen wir hören¹⁰, lassen freilich weiterfragen, ob es auch auf theologischem Gebiet zu Annäherungen gekommen ist. Denn hier, namentlich in der Christologie, liegt ja bis heute eine der Hauptursachen für die unheilvolle Fragmentierung der orientalischen Christenheit.

Im folgenden sollen deshalb einige Aspekte zur Christologie des Gregor Bar Hebraeus näher beleuchtet werden¹¹. Denn gerade auf dem Felde der Christologie darf der Maphrian als Vorläufer jener ökumenischen Bewegung im christlichen Orient gelten, deren Zeugen wir in den vergangenen Jahren geworden sind¹². Dabei wird einerseits zu zeigen sein, daß der ökumenische Impuls, den Gregors christologische Äußerungen beinhalten, noch nicht abgegolten ist, daß sich andererseits jedoch seine dogmatische Irenik in einem bemerkenswerten Spannungsverhältnis zur Problematik kirchlicher Identität befindet. Daß beide Gesichtspunkte einer gewissen Aktualität nicht entbehren, versuchen sodann einige abschließende Überlegungen anzudeuten.

⁹ J. M. Fiey, "Rûm" à l'est de l'Euphrate, *Muséon* 90 (1977) 365-420 (hier 398).

¹⁰ Vgl. etwa die Besuche, die Bar Hebraeus den nestorianischen Katholikoi Makkîka II. und Denhâ abstattete (Abbeloos/Lamy, *Chronicon III* [wie Anm. 2], 435. 447) oder die Tatsache, daß die Melkiten in Täbriz, deren Kirche von einem Erdbeben zerstört worden war, ihre Gottesdienste in der syrisch-orthodoxen Kathedrale der Stadt feiern durften. Ein zur Ausschmückung der wiedererrichteten Kirche der Griechen aus Konstantinopel angeworbener Künstler wurde umgekehrt im Jahre 1282 von Bar Hebraeus damit beauftragt, eine syrisch-orthodoxe Kirche in der Nähe von Mossul mit Bildern zu versehen; vgl. J. M. Fiey, *Assyrie chrétienne. Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastique et monastique du nord de l'Iraq*, vol. II, Beirut 1965, 433f. – Zum ganzen Komplex zwischenkirchlicher Beziehungen in jener Zeit siehe P. Kawerau, *Die Jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance. Idee und Wirklichkeit*, Berliner Byzantinistische Arbeiten 3, Berlin ²1960, 77-82.

¹¹ Die vom Verlag angekündigte Studie von Mathunny John Panicker, *The Person of Jesus Christ in the Writings of Juhanon Gregorius Abu'l Faraj Commonly Called Bar Ebraya*, *Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte* Bd. 4, war zum Zeitpunkt der Abfassung des vorliegenden Aufsatzes leider noch nicht erhältlich.

¹² Es sei hier nur an die Konsenserklärung zwischen den (Byzantinisch-)Orthodoxen und Orientalisch-Orthodoxen Kirchen zur Christologie vom 28.9.1990 in Chambéssy und die bilateralen Konsenserklärungen zwischen den einzelnen orientalischen Kirchen und Rom erinnert; für einen Überblick vgl. jetzt W. Schwaigert, *Die Orientalisch Orthodoxen Kirchen und die Ökumene*, in: R. Thöle (Hg.), *Zugänge zur Orthodoxie*, Benschheimer Hefte 68, Göttingen ³1998, 314-318.

1. Auf dem Weg zum christologischen Konsens: "Leuchter des Heiligtums" IV.

Der erste Text, den wir in Betracht ziehen, stammt wohl noch aus der Zeit vor der Erhebung Gregors zur Maphrianswürde 1264¹³. Es handelt sich um das "Buch des Leuchters des Heiligtums" (*ktābā da-mnāraṭ qūdšē*)¹⁴, das bis heute den Rang einer Art Standarddogmatik in der Syrisch-Orthodoxen Kirche einnimmt¹⁵. Die 12 "Fundamente", in die Bar Hebraeus den dogmatischen Stoff darin einteilt, beginnen mit den Prolegomena ("Über das Wissen im Allgemeinen"), denen Schöpfungslehre, Gotteslehre und schließlich – als viertes Fundament – die Christologie ("Über die Menschwerdung des göttlichen Wortes")¹⁶ folgen.

In den ersten drei Kapiteln wird dabei zunächst die prinzipielle Denkmöglichkeit der Inkarnation einer der trinitarischen Hypostasen aufgezeigt, um aus den Zeugnissen der Propheten und den durch Augenzeugen beglaubigten Wundern Jesu den Nachweis zu erbringen, daß die zunächst als Mög-

¹³ So H. Koffler, Die Lehre des Barhebräus von der Auferstehung der Leiber, OCA 81, Rom 1932, 33-40, der im Anschluß an Nallino davon ausgeht, Bar Hebraeus müsse seinen Nomocanon, in dem der "Leuchter" erwähnt wird, vor seinem Amtsantritt als Maphrian (1264) verfaßt haben. Als *terminus post quem* dient eine im "Leuchter" genannte Hungersnot des Jahres 1258. Wie stichhaltig der weitergehende Eingrenzungsversuch Kofflers auf den Zeitraum zwischen 1260 und 1264 ist, kann hier dahingestellt bleiben.

¹⁴ Der Titel seiner *Summa theologica* wird von Bar Hebraeus so erklärt: "Und weil in dem vorliegenden Werk ihre Leuchte, das heißt die Wahrheit der Heiligen Schriften, wie auf einen Leuchter gesetzt worden ist, nennt es sich mit Recht den Leuchter des Allerheiligsten. Und er ist aus den wohlbehauenen Steinen unwiderleglicher Lehrsätze erbaut, und auf die Zahl 12 ist begrenzt die Zahl seiner Fundamente und sind gegründet seine Pfeiler. Denn auch von Anfang an hat auf diese Zahl unser Herr seine Kirche gebaut und an ihr ihre Zeltseile befestigt, als er sie durch sein Blut erwarb." (PO 22, ed. J. Bakoš, 515f.; Übersetzung der Passage nach P. Kawerau, Das Christentum des Ostens, Die Religionen der Menschheit 30, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1972, 64f.)

¹⁵ Zur Edition des Gesamtwerkes, die über mehrere Bände der *Patrologia Orientalis* sowie zwei Monographien verstreut ist, vgl. die Angaben bei M. Albert u. a., *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*, Paris 1993, 360f. Eine eingehende Analyse des Werkes, auf die im folgenden Bezug genommen wird, gibt Kawerau, *Christentum des Ostens* (siehe Anm. 14), 63-82 ("Bar Hebräus: Die monophysitische *Summa theologica*"). Das große Ansehen, welches das Werk bis heute in der syrisch-orthodoxen Kirche genießt, geht etwa aus der Beschreibung bei Ignatius Ephräm Barsaüm hervor (*Histoire des sciences et de la littérature syriaque*, Glane/Losser 1987 [= 2. Aufl. Aleppo 1956], 415f. [arab.]). Auch die 1997 von Metropolit Mor Julius Çiçek besorgte Ausgabe des "Leuchters" im Bar Hebräus-Verlag (Glane/Losser) spricht dafür.

¹⁶ *Mṭul meṭbarnšūteh d-alāhā mellā* (PO 31/1, ed. J. Khoury). Die weiteren Kapitel behandeln Engel- und Sakramentenlehre, Dämonologie, Psychologie, das Problem der Willensfreiheit und der göttlichen Vorsehung, sowie eschatologische Fragen (Auferstehung, Gericht und Strafe, Paradies).

lichkeit eingeräumte Inkarnation in Christus auch Realität geworden sei¹⁷. Es liegt auf der Hand, daß dieser fundamentaltheologische Vorspann sich an die Adresse von Judentum und Islam richtet¹⁸.

Das innerchristlich kontroverstheologische Terrain, dem unser Interesse gilt, bearbeitet Bar Hebraeus sodann in den drei folgenden Kapiteln, wo er auf das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur in Christus zu sprechen kommt.¹⁹

An den Beginn seiner Darstellung hat der spätere Maphrian nicht zufällig eine Reihe von Definitionen derjenigen Termini gestellt, die die folgende Argumentation bestimmen werden²⁰. Entscheidend dabei ist, daß eine "individuelle Natur" (*kyānā d-kulhad*) als "Hypostase" (*qnōmā*) bezeichnet werden müsse; eine Natur ohne Hypostase sei bestenfalls als Gedanke ohne Realität (*b-hawnā balhūd*), aber niemals als ein *concretum* (*b-mā'bdānūtā*) vorstellbar. Besonderes Gewicht erhält diese Begriffsbestimmung dadurch, daß der Verfasser hier nicht nur die eigene kirchliche Tradition in Anspruch nimmt, sondern darüber hinaus pauschal deren Übereinstimmung mit "den Heiden" (*barāyē*), also mit der griechischen Philosophie behauptet²¹. Die entscheidende kyrillisch-severianische Basisformel der "einen Natur aus zwei Naturen"²² soll auf diesem Wege von vorne herein als die einzig vernünftige Denkmöglichkeit erwiesen werden.

Gegen die Chalcedonenser läßt sich im folgenden Abschnitt²³ deshalb für Bar Hebraeus leicht der Nachweis führen, daß aus dem Bekenntnis der einen Hypostase zwingend die Annahme nur einer einzigen Natur in Christus folgen muß: "Wenn die Hypostase unseres Herrn Christus eine ist, so ist es notwendig, daß auch die Natur eine ist."²⁴ Wie oben dargelegt, lasse sich eine Natur ohne Hypostase nur als bloßer Gedanke bilden. Da Christus aber mit Sicherheit mehr als ein bloßer Gedanke war, kann Bar Hebraeus die Lehre der Chalcedonenser folgendermaßen *ad absurdum* führen:

¹⁷ Kap. 1: "Über die Möglichkeit der Menschwerdung" (PO 31, 14-28); Kap. 2: "Darüber, daß die Einung (*hadyyūtā*) in Christus, unserem Herrn, bereits stattgefunden hat" (ebd., 28-36); Kap. 3: "Über die besonderen Zeichen, die durch die Eindringlichkeit der Zeugnisse (*tkībūt sāhdwātā*; anders Khoury: "témoignages ,continus", ebd. 37) die Menschwerdung Gottes, des Wortes, bewahrheiten, und über die Widerlegung der gegen sie (sc. die Zeichen/Zeugnisse) gerichteten Einwände" (ebd., 36-121).

¹⁸ Belege bei Kawerau, Christentum des Ostens (wie Anm. 14), 73f.

¹⁹ PO 31, 123-245.

²⁰ Kap. 4, 1 (PO 31, 122-129): "Die Erklärung der Ausdrücke (*nūhārā da-ḥnāī qālē*)".

²¹ PO 31, 124, Z. 3-10.

²² Vgl. Kap. 4, 2 (PO 31, 130-139): "Daß unser Herr Christus eine Natur aus zwei Naturen ist (*haq [h]ū kyānā men trēn kyānīn*)."

²³ Kap. 4, 3 (PO 31, 138-145): "Daß, wenn die Hypostase unseres Herrn Christus eine ist, es notwendig ist, daß auch seine Natur eine ist."

²⁴ PO 31, 138, Z. 24-140, Z. 1.

“Wenn die zwei Naturen, die Ihr in Christus bekennt, in Wirklichkeit (*b-mābdānūtā*) existieren, dann ist es auch notwendig, daß es zwei Hypostasen sind. Aber das bekennt Ihr ja nicht; das ist die Lehrmeinung der Nestorianer.”²⁵

Ganz ähnlich verläuft daran anschließend die Argumentation gegen die soeben genannten Nestorianer²⁶, die von dem Gedanken, daß Christus ein Individuum (*ūsiyā ihīdaytā*) sei, ihren Ausgangspunkt nimmt. Dies könnten die Nestorianer durch ihre Rede von dem einen Sohn, dem einen Herrn oder der einen Person (*paršōpā*) nicht bestreiten. Doch ergibt sich daraus nach den oben gemachten Voraussetzungen wiederum zwingend das Bekenntnis zu der einen Hypostase und der einen Natur²⁷.

Die Darstellung, die neben der Entfaltung von “Vernunftgründen” auch stets eine Fülle von *dicta probantia* aus der Heiligen Schrift und den Vätern berücksichtigt, verteidigt sodann die Bezeichnung “Gottesgebäerin” für Maria sowie die christologische Sprechweise der Idiomenkommunikation²⁸.

Den Hauptvorwurf, mit dem sich die monophysitische Christologie immer wieder konfrontiert sah, daß sie nämlich die Integrität der Naturen gefährde, versucht Bar Hebraeus nun in der Weise zu entkräften, daß er die Positionen der Eutychianer und der Julianisten in zwei umfangreichen Schlußkapiteln scharf zurückweist. Dabei wird den ersteren vorgeworfen, die göttliche Natur der “Vermischung” (*mūzāgā*) und “Veränderung” (*šūhlāpā*) zu unterwerfen²⁹, während bei letzteren die menschliche Natur Christi vor der Auferstehung als unbegrenzt und leidensunfähig gedacht werde³⁰. In der Auseinandersetzung mit diesen beiden Häresien versucht Bar Hebraeus in immer neuen Anläufen den Nachweis zu erbringen, daß die Chri-

²⁵ PO 31, 140, Z. 22-25.

²⁶ Kap. 4, 4 (PO 31, 144-151): “Daß, wenn unser Herr Christus ein Sohn, ein Herr und eine Person ist, es notwendig ist, daß er auch eine Natur und eine Hypostase ist.”

²⁷ PO 31, 144, Z. 22-146, Z. 2.

²⁸ Kap. 4, 5 (PO 31, 150-167): “Daß die heilige Jungfrau Gottesgebäerin (*yāldaṭ alāhā*) ist und daß in den heiligen Schriften die menschlichen Schwächen aufgrund der Einung auch in Bezug auf (*al*) Gott ausgesagt werden.” Der daran anschließende Abschnitt (Kap. 4, 6; PO 31, 168-185) listet sodann die Gegenargumente der “Dyophysiten” auf, um ihnen Punkt für Punkt eine Widerlegung folgen zu lassen (Kap. 4, 7; PO 31, 184-201).

²⁹ Kap. 5 (PO 31, 206-213); als Urheber der Häresie werden neben Eutyches auch Valentin und Apollinaris genannt (ebd., 202, Z. 21). Es ist interessant zu beobachten, daß Bar Hebraeus den Ausdruck *šūhlāpā* nicht im Sinne der syrischen Severus-Übersetzung gebraucht, wo er – positiv – den Unterschied zwischen den in der Union separat fortbestehenden göttlichen bzw. menschlichen Proprietäten bezeichnet, sondern im Sinne des Philoxenus, wo er – negativ – die irrige Auffassung einer Veränderung der Gottheit bzw. Menschheit in sich selbst benennt; vgl. R. C. Chesnut, *Three Monophysite Christologies. Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug*, Oxford 1976, 15-17 und 62.

³⁰ Kap. 6 (PO 31, 214-245).

stologie seiner Tradition die Proprietäten der Naturen dagegen unangetastet lasse.

Um diesen Sachverhalt zu unterstreichen, wählt Gregor Bar Hebraeus sogar einen Ausdruck, den Severus von Antiochien noch explizit abgelehnt hatte, um die Integrität der jeweiligen Proprietäten auch nach der Einung zum Ausdruck zu bringen: den der "Doppelnatur" des Christus³¹. Schon in der Auseinandersetzung mit dem nestorianischen Einwurf, was eigentlich aus der Natur und Hypostase des Fleisches geworden sei, wenn vor *und* nach der Einung nur die eine Natur und die eine Hypostase des Logos behauptet werde³², bediente sich Bar Hebraeus – neben dem typisch severianischen Terminus der ὑπόστασις σύνθετος³³! – dieses Ausdrucks: "Gott, das Wort, war vor dem Fleisch (der Menschwerdung) eine Natur und eine einfache Hypostase. Nach dem Fleisch aber ist es nicht mehr einfach, sondern eine Doppelnatur (*had kyānā p̄p̄ā*) und eine zusammengesetzte Hypostase (*qnōmā mrakkhā*)."³⁴ Entsprechend kann Bar Hebraeus gegen die Verkürzung der menschlichen Wirklichkeit Christi bei den Julianisten sagen: "Unser Erlöser ist dem Vater konsubstantiell in seiner Gottheit und uns konsubstantiell in seiner Menschheit. Denn *er ist doppelt*, Gott und Mensch."³⁵

Das soteriologische Interesse an der Bewahrung der Proprietäten wird unterstrichen, wenn Bar Hebraeus behauptet, die Gefahr der beiden genannten Häresien liege darin, daß sie "den Grund unserer Erlösung" zerstörten: die göttliche "Ökonomie im Fleisch". Das wahre Bekenntnis beste-

³¹ Um jede Dualität in Christus zu vermeiden, hatte Severus in der Auseinandersetzung mit dem "gottlosen Grammatiker" Johannes von Caesarea die Rede vom *Christus duplex* (διπλοῦς) bzw. jedweder *duplicitas* in Christus strikt abgelehnt, auch wenn sein Kontrahent einige Väterstellen dafür in Anschlag bringen konnte. Vgl. bes. Severus, C. imp. Gram., Or. 3, 2, cap. 38 (CSCO 102, 173-178), sowie mit weiteren Belegstellen A. Grillmeier (unter Mitarb. v. Th. Hainthaler), *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert, Freiburg-Basel-Wien 1989, 77-79; vgl. auch J. Lebon, *La christologie du monophysisme syrien*, in: A. Grillmeier/H. Bacht (Hg.), *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, Bd. 1: Der Glaube von Chalkedon, Würzburg 1951, 489f.

³² PO 31, 174, Z. 6-10.

³³ Vgl. (mit Belegen) J. Lebon, *Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite*, Louvain 1909, 319-322; Grillmeier, *Jesus der Christus 2/2* (wie Anm. 31), 132-134.

³⁴ PO 31, 190, Z. 12-14; ebenso 186, Z. 7f. ("Diese eine Natur ist nicht einfach, sondern doppelt, d. h. ein Gott-Mensch [*alāh barnāšī*]").

³⁵ PO 31, 236, Z. 24-238, Z. 2. – Von der "Doppelnatur" Christi spricht Bar Hebraeus auch in seinem "Buch der Blitze", einer "Gesamtdarstellung der jakobitischen Dogmatik (...) in gedrängter Form" (Baumstark, *Geschichte* [wie Anm. 1], 314); vgl. J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana II*, Rom 1721 [= Nachdr. Hildesheim-New York 1975], 297f.

he deswegen darin, daß Christus "uns konsubstantiell ist in der Menschheit (...) und dem Vater konsubstantiell ist in der Gottheit."³⁶

Vor der Negativfolie der häretischen Extrempositionen wird so zugleich die sachliche Nähe zur Christologie der beiden anderen großen Konfessionen des Christlichen Orients deutlich³⁷. Bar Hebraeus erscheint damit als Vertreter jenes "Nominalmonophysitismus", von dem bereits im Hinblick auf Severus zu sprechen ist³⁸. Wie wir gesehen haben, zeigt er dabei mit dem Ausdruck der "Doppelnatur" aber ein über den antiochenischen Patriarchen deutlich hinausgehendes Entgegenkommen³⁹.

Nicht deutlich genug unterstrichen werden kann, daß Bar Hebraeus dabei keinen kategorialen Gegensatz zwischen Chalcedonensern und Nestorianern macht. Weder auf die einen noch auf die anderen findet der Ausdruck "Häretiker" Anwendung – im Gegensatz zu Eutychianern und Julianisten. Auch darin unterscheidet er sich von Severus. Verfolgt man die Argumentationsstruktur in den den beiden "dyophysitischen" Kontrahenten gewidmeten Abschnitten, so gewinnt man in der Tat nicht den Eindruck, es mit einem ausgesprochenen *adversus haereses*-Traktat zu tun zu haben. Vielmehr will Bar Hebraeus die gegnerischen Seiten immer wieder in Selbstwidersprüche verstricken, indem er sowohl von (seinem Urteil nach) allgemein anerkannten Vernunftgründen, als auch von gemeinsamen christlichen Glaubensüberzeugungen ausgeht und zeigt, daß sich die eigene Christologie daraus mit bestechender Folgerichtigkeit ableiten lasse⁴⁰. Das impliziert

³⁶ PO 31, 238, Z. 6-8.

³⁷ Dies wird herausgearbeitet von W. Hage, *Ecumenical Aspects of Barhebraeus' Christology*, *The Harp* 4 (1991) 103-109 (bes. 106-108).

³⁸ Vgl. M. Jugie, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica Dissidentium*, tom. V: *De Theologia Dogmatica Nestorianorum et Monophysitarum*, Paris 1935, 411-415 ("De monophysismo nominali heterodoxo seu de severianismo"); zu Bar Hebraeus vgl. bes. 497-499.

³⁹ Unter dem Eindruck der hier nur in groben Zügen umrissenen Ausführungen des Bar Hebraeus sah sich übrigens François Nau zu dem Vorschlag veranlaßt, die "Jakobiten" nicht mehr als Monophysiten, sondern vielmehr als *Diplophysiten* zu bezeichnen; vgl. F. Nau, *Dans quelle mesure les Jacobites sont-ils Monophysites?*, *ROC* 10 (1905) 113-134 (hier 134). C. D. G. Müller hatte diese Anregung bereits in seinem Abriß der syrischen Theologiegeschichte zustimmend referiert (*Die Theologie der syrischen Kirche* [III], *Kyrios N. F.* 9 [1969] 83-108. 129-152; hier 143 Anm. 159), um dementsprechend den Ausdruck "Diplophysiten" später in seiner Darstellung der orientalischen Kirchengeschichte durchgehend Verwendung finden zu lassen (*Geschichte der orientalischen Nationalkirchen*, *KiG I/D 2*, Göttingen 1981, vgl. etwa S. 273. 280f. u. ö.).

⁴⁰ Als Beispiel sei der erste "Beweis" für die Legitimität der Idiomenkommunikation angeführt: Christus werde (a) von allen Christen Gott genannt, (b) würden alle bekennen, daß Christus von einer Jungfrau geboren worden sei, gelitten habe und gekreuzigt worden sei. Dann sei (c) der syllogistische Schluß (*sūnparīsmā* von συμπεράσμα) zu ziehen, wonach folglich *Gott* von einer Frau geboren sei etc. (vgl. PO 31, 150, Z. 12-18). – Ähnlich PO 31, 134, Z. 18f. ("Niemand unter den Christen wagte

aber – und darauf kommt es in unserem Zusammenhang an –, daß Bar Hebraeus der Meinung ist, es mit Christen zu tun zu haben, die unvoreingenommenen Denkens fähig sind – und nicht mit verstockten Häretikern! So liest sich des nachmaligen Maphrians Dogmatik über weite Strecken auch als Demonstration der „sagesse syrienne“⁴¹.

Eindrucksvoll bestätigt sich der bisher dargestellte Duktus des Textes schließlich in dem Index christologischer Häresien, mit dem Bar Hebraeus das vierte Fundament seines „Leuchters des Heiligtums“ beendet⁴². Ganze 30 Irrlehren kann der kirchengeschichtlich bewanderte Metropolit dabei aufbieten, darunter auch Eutyches und Julian. Chalcedonenser und Nestorianer suchen wir freilich vergebens. Sie werden in einer Art Anhang an die Häretikerliste folgendermaßen erwähnt⁴³:

„Die anderen Konfessionen, die heute in der Welt vorhanden sind, streiten miteinander nur wegen der Benennungen (*kūnāyē*) der Vereinigung, denn sie alle zusammen denken richtig⁴⁴ über die Trinität und die Erhaltung der Naturen, aus denen Christus (sc. ist) ohne Veränderung (*šūhlāpā*) und ohne Vermischung (*mūzāgā*). Denn einige von ihnen bekennen, daß die Vereinigung naturhaft und hypostasenhaft ist: dies sind die syrischen Jakobiten, die Ägypter, die Kuschiten⁴⁵ und die Nubier. Die Armenier aber neigen etwas (*b-meddem*) auch den Lehren des Julian zu, jedoch nicht vollständig. Andere sagen, daß die Vereinigung weder naturhaft noch hypostasenhaft, sondern nur personhaft sei: dies sind besonders die Nestorianer. Andere haben einen Mittelweg zwischen diesen beiden Wegen gewählt und

zu sagen, daß sich die Hypostasen oder die Personen ohne die Naturen vereinigt haben.“), 136, Z. 6 („... gemäß der allgemeinen Meinung aller Christen“), 144, Z. 24-146, Z. 1 („Niemand kann leugnen, daß eine einzelne Substanz eine ist in Natur und Hypostase ...“), 154, Z. 11 („Alle Christen bekennen, daß der Grund für die Menschwerdung Gottes, des Wortes, die Erlösung der Menschen ... war.“), u. ö.

41 Formulierung nach Pascal Tékéyan, der damit das Auftreten der syrisch-orthodoxen Delegation charakterisiert, die Patriarch Michael der Große zu den Unionsverhandlungen zwischen Armeniern und Byzantinern entsandt hatte: Bei den Armeniern, die Michaels Einschätzung zufolge „keine Philosophen“ gehabt hätten, seien sie als „représentants de la sagesse syrienne“ aufgetreten; vgl. P. Tékéyan, *Controverses christologiques en Arméno-Cilicie dans la seconde moitié du XII^e siècle* (1165-1198), OCA 124, Rom 1939, 51.

42 F. Nau (ed.), *Documents pour servir à l'histoire de l'église nestorienne* (PO 13/2), Paris 1916, 253-265 („Les hérésies christologiques d'après Grégoire bar Hébraeus“).

43 PO 13, 264, Z. 3-265, Z. 2. Eine mit kommentierenden Bemerkungen versehene Ausgabe dieses Textausschnittes findet sich schon bei Assemani, BO II, 291f. Vgl. zum folgenden auch Hage, *Ecumenical Aspects* (wie Anm. 37), 108.

44 *Šappīr* (PO 13, 264, Z. 5; Grundbedeutung „schön“) hat in der Bedeutung „richtig“ auch die Konnotation „rechtgläubig“ (vgl. R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus II*, Oxford 1901, 4276)!

45 *kūšāyē* = die Äthiopier.

sagen, daß die Vereinigung hypostasenhaft, aber nicht naturhaft sei: dies sind die Griechen, die syrisch-melkitischen Rhomäer⁴⁶, die syrischen Maroniten, die Iberer⁴⁷, die Russen und die Alanen⁴⁸. Die Römer, d.h. die Franken, sind getrennt von diesen anderen, weil sie sagen, der Heilige Geist gehe vom Vater und vom Sohn aus.”

Damit hat Bar Hebraeus den ganzen *Orbis Christianus* abgeschritten mit dem Ergebnis, daß niemand als Häretiker zu verurteilen sei, der an die Trinität glaubt und im Blick auf Christus die Irrtümer der Eutychaner bzw. Julianisten (vgl. die Stichworte “Veränderung” und “Vermischung”) vermeidet. Die Differenz in der näheren Bestimmung der Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christus sei lediglich ein Streit um die zutreffende Formulierung!

In dieses Urteil von erstaunlicher ökumenischer Weite, dem sich in der Theologiegeschichte des *Oriens Christianus* in der Tat nur wenige Parallelen an die Seite stellen lassen⁴⁹, bezieht Bar Hebraeus auch die Armenier mit ein, was vor dem Hintergrund der antiarmenischen Apologetik syrischer Autoren in den vorangegangenen Jahrhunderten nicht selbstverständlich ist. Mit der Einschätzung, die Armenier seien “etwas” vom Julianismus beeinflusst, allerdings offensichtlich nicht in einem Ausmaß, daß man sie deswegen unter die Häretiker rechnen müsse, gelangt Bar Hebraeus sicherlich zu einem sachlich angemesseneren Urteil als seine Vorgänger.

Mit der armenischen Kirche, die seit Beginn des sechsten Jahrhunderts dem Julianismus angehangen war, konnte die westsyrische Kirche sich erst

⁴⁶ *rūmāyē malkāyē sūryāyē* (264, Z. 11) = die drei “rum-orthodoxen” Patriarchate des Vorderen Orients.

⁴⁷ *īberāyē* (264, Z. 12) = die Georgier.

⁴⁸ *alanāyē* (264, Z. 12) = die Alanen. Es handelt sich um einen nordiranischen, wohl gegen Ende des 9. Jahrhunderts christianisierten Volksstamm, der im nördlichen Kaukasus, aber auch auf der Krim und am Unterlauf der Wolga verbreitet war. Aufgrund der Bildung einer aus Alanen bestehenden Garde durch den mongolischen Großchan (nach 1239) siedelten Angehörige dieses Volksstammes zur Zeit des Bar Hebraeus zusammen mit ihren Familien auch in Zentralasien. Die Alanen haben mit großer Mehrheit stets zur byzantinischen Kirche gehört. Vgl. dazu J. Dauvillier, *Byzantins d’Asie centrale et d’Extrême-Orient au Moyen-Age*, *Revue des études byzantines* 11 (1953) 62-87 [= ders., *Histoire et institutions des Eglises orientales au Moyen Age*, *Variorum Reprint CS 173*, London 1983, XVI], bes. 72-80.

⁴⁹ Vgl. etwa den Ostsyrer Elias al-Gauharī (9. Jh.), der in seinem “Buch der Übereinstimmung im Glauben” den Glaubenskonsens der drei orientalischen Konfessionen feststellt (vgl. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur II*, StT 133, Città del Vaticano 1947, 132f.). Der Melkit Abū ‘Alī Naẓīf ibn Yumn (10. Jh.) kam in seiner “Abhandlung über das Wesentliche des Glaubens der Christen” zu dem Ergebnis, daß im Streit um die Naturen in Christus trotz unterschiedlicher Formulierungen eine inhaltliche Übereinstimmung gegeben sei (Graf, ebd., 48f.); ähnlich äußerte sich auch ‘Alī ibn Dā‘ūd al-Arfādī, ein Westsyrer des 11. Jahrhunderts (vgl. Fiey, “Rūm” [wie Anm. 9], 399f., der auf S. 398-403 einen Überblick über die orientalische Kontroverstheologie bis zum 13. Jahrhundert gibt).

auf einer Synode im Jahre 726 auf einen christologischen Konsens verständigen⁵⁰. In der Folgezeit haben syrische Theologen den Armeniern gleichwohl immer wieder vorgeworfen, in die alte Häresie zurückgefallen zu sein⁵¹. Vor allem die beiden Traktate des Dionysius Bar Salibi (gest. 1171) gegen die Armenier⁵², aber auch die Kirchengeschichte Michaels des Syrrers⁵³ sind hier zu nennen. Auch Bar Hebraeus behauptet im "Leuchter des Heiligtums" IV, Kap. 6, 3 den Rückfall der Armenier, spricht freilich einschränkend davon, "viele" (also nicht alle!) Armenier hätten den Julianismus angenommen⁵⁴.

Auch die bleibende Differenz in der Frage des Monothelismus, mit deren Erläuterung Bar Hebraeus seinen Index abschließt⁵⁵, führt augenscheinlich nicht zur Anathematisierung der betreffenden Konfessionen, die zuvor in den christologischen Fundamentalkonsens einbezogen worden waren. Bar Hebraeus nennt hier die Maroniten, was zu seiner Zeit freilich schon einen Anachronismus darstellt⁵⁶. Wenn sodann gesagt wird, auch die Griechen seien eine Zeit lang Monotheliten gewesen, spricht Bar Hebraeus

⁵⁰ Zum Julianismus der Armenier und zur Synode von 726 vgl. E. Ter-Minassiantz, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, TU N. F. 11/4, Leipzig 1904, 89-91; Hage, Syrisch-Jakobitische Kirche (wie Anm. 1), 79f.; J.-P. Mahé, Die armenische Kirche von 611-1066, in: Die Geschichte des Christentums Bd. 4: Bischöfe, Mönche und Kaiser (642-1054), hg. von G. Dagron u. a. (dt. Ausg. bearb. u. hg. von E. Boshof), Freiburg-Basel-Wien 1994 [= franz. Paris 1993], 493-496.

⁵¹ Vgl. zusammenfassend I. Nabe-von Schönberg, Die westsyrische Kirche im Mittelalter (800-1150), Diss. Heidelberg 1976, 137-142.

⁵² Der erste der beiden Traktate setzt sich in seinen ersten beiden Kapiteln mit der julianistischen Lehre von der Leidensunfähigkeit und der Unverweslichkeit des irdischen Leibes Christi auseinander (Edition: A. Mingana, Woodbrooke Studies IV: The Work of Dionysius Barsalibi against the Armenians, Cambridge 1931, 7-14/71-74 – der zweite Traktat ist noch unediert); vgl. dazu auch P. van der Aalst, Denis Bar Salibi, polémiste, POC 9 (1959) 10-23 (bes. 17-21) und G. G. Blum, "Dionysius bar Salibi", TRE 9 (1982), 6-9.

⁵³ J.-B. Chabot (ed.), Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199) Bd. 3, Paris 1905, 33-34/496f.

⁵⁴ Ob sich so die Spannung dieses Abschnittes, in dem den Armeniern ein extremer Apathartodoketismus vorgeworfen wird (vgl. bes. PO 31, 242, Z. 8-14: der Leib Christi sei weder Wachstum noch räumlicher Begrenzung unterworfen gewesen, Christus habe nur zum Schein gegessen etc.), mit der oben angeführten milderen Aussage im Index der Häresien vereinbaren läßt, ist eine offene Frage.

⁵⁵ PO 13, 265, Z. 2-8.

⁵⁶ Durch die Union mit Rom im späten zwölften Jahrhundert, spätestens aber seit 1215 können die Maroniten nicht mehr als Monotheliten bezeichnet werden (vgl. B. Spuler, Die Maroniten, in: HO I, 8/2, Leiden-Köln 1961, 217-225, hier 220f.; R. Hiestand, Die Integration der Maroniten in die römische Kirche. Zum ältesten Zeugnis der päpstlichen Kanzlei [12. Jahrh.], OCP 54 [1988] 119-152); ob ihnen dieser Vorwurf jemals zu Recht gemacht wurde, braucht in unserem Zusammenhang nicht entschieden zu werden.

im Zusammenhang der Überwindung dieser Irrlehre etwas unsicher von "Maximinos [!], einem gewissen Mönch"⁵⁷. Nicht ganz sicher zeigt sich der Verfasser abschließend auch, was die Lehre von dem einen Willen Christi bei den Nestorianern angeht⁵⁸.

Die ökumenische Weite, die sich in diesem Anhang zur Häretikerliste des Bar Hebräus ausspricht, hebt freilich die zuvor getroffene Feststellung nicht auf: Für ihn sind die Formulierungen der anderen Konfessionen keineswegs gleichberechtigt! Das zeigt sich pointiert daran, daß die gemeinsame christliche Substanz, also das von allen mit unterschiedlichen Formulierungen Gemeinte, ihrerseits nur in der Sprechweise der eigenen, syrisch-orthodoxen Konfession ausgedrückt wird. Denn es heißt, alle dächten richtig über "die Erhaltung der Naturen; aus denen Christus (sc. ist)"⁵⁹. Das ἕκ ἑού, jenes "Schibboleth antichalcedonensischer Christologie" (A. Grillmeier)⁶⁰, behauptet damit seine Vorzugsstellung.

2. Christologie und Kirchengeschichte: Der Brief an Denḥā I.

Wie das soeben dargestellte theologische Überlegenheitsgefühl des Gregor Bar Hebraeus in der Begegnung mit einer anderen christlichen Konfession bei aller Irenik zum Zuge kommt – und um ein bisher noch nicht zur Sprache gekommenes, entscheidendes Element ergänzt wird –, das läßt sich nun in einem Brief an den nestorianischen Katholikos-Patriarchen Denḥā I.

⁵⁷ *Maksīmīnōs* (statt Maximos Homologetes) (')*nāš' dayrāyā* (PO 13, 265, Z. 4f.).

⁵⁸ Bar Hebraeus stützt sich nach eigenen Angaben auf Informationen anderer ("Leute, die sie [sc. die Nestorianer] kennen", PO 13, 265, Z. 7). – Auch wenn frühe antiochenische bzw. nestorianische Theologen (von letzteren läßt sich sinnvollerweise wohl erst seit Babai dem Großen sprechen) gelegentlich von nur einem Willen reden (auf eine charakteristische Stelle im Dialog des Liber Heraclidis weist z. B. Lionel R. Wickham, "Nestorius", TRE 24, 276-286 [hier 285] hin), verwirft erst Katholikos Timotheos I. (780-823) *expressis verbis* alle dualistischen Aussagen über den Willen und die Energie in Christus, wobei es ihm freilich nicht darum geht, den Willen der menschlichen Natur und Hypostase als physischer Gegebenheit zu leugnen, sondern darum, die "moralische" Einheit des Willens in der gottmenschlichen Union Christi zum Ausdruck zu bringen. Bereits auf der Lateransynode von 649 sowie auf dem I. Trullanum war der Monotheletismus der Nestorianer verurteilt worden (vgl. dazu Fr. Heiler, Die Ostkirchen, München-Basel 1971, 310 sowie Jugie, Theologia Dogmatica V [wie Anm. 38], 215f.; spätere Belege für die formelhafte Beteuerung des einen Willens im Sinne eines Konfessionsmerkmals bei nestorianischen Autoren siehe Assemani, BO III/3, 214f. 218. 220. 948 u.ö.). Ein Beispiel dafür, wie sich der Vorwurf des Monotheletismus auch in der späteren Apologetik durchhält, bietet der wohl ins 12. oder 13. Jahrhundert zu datierende Melkit Paul von Antiochien; vgl. P. Khoury (ed.), Paul d'Antioche: Traités théologiques, Corpus Islamo-Christianum (Series Arabica-Christiana 1), Würzburg-Altenberge ²1994, 297. 307. 315-317.

⁵⁹ *d-menḥōn mš'ḥā* (PO 13, 264, Z. 4).

⁶⁰ Grillmeier, Jesus der Christus 2/2 (wie Anm. 31), 170.

(1265-1281)⁶¹ in wünschenswerter Deutlichkeit verfolgen. Den Anlaß für das Schreiben bildet ein leider verloren gegangener Brief des Katholikos, der offensichtlich auch eine Darstellung der nestorianischen Christologie beinhaltet hatte.

Bar Hebraeus, nun bereits Maphrian⁶², eröffnet seinen Brief mit einem ausgefeilten Eulogium auf den Adressaten⁶³, den "Katholikos des Ostens", in dem "die Weisheit aufstrahlt (*dānhā*)"⁶⁴. Dieser Abschnitt mündet ein in die Beteuerung gegenseitiger Liebe: "Die Liebe stehe unverrückbar in der Mitte zwischen uns."⁶⁵ – Dann aber nimmt Bar Hebraeus mit folgenden Worten Bezug auf den Anlaß seines Schreibens:

"Ich habe deinen Brief erhalten, o Du Aufrichtiger, und ich habe gesehen, daß er sehr umfangreich ist. Es finden sich seltsame Unsicherheiten darin, die vollkommenen Geistern fremd sind. Ich wundere mich über Dich, o unser Bruder, und über Deinen äußerst scharfsinnigen Geist, wie er sich geirrt hat und aus (seinem) Bereich herausgefallen ist und ihn verlassen hat. Dein Verstand begreift nicht, was Dein Ohr hört."⁶⁶

Grund für diese Volte ist, daß Denhā in seinem Schreiben offenbar von einer voluntativen Union in Christus gesprochen hatte⁶⁷. Daß damit für

⁶¹ J.-B. Chabot (ed.), Une lettre de Bar Hébréus au Catholicos Denhā I^{er}, JA IX/11 (1898) 75-128.

⁶² Denhā, der im Brief des Bar Hebraeus als Katholikos angesprochen wird, hatte den Stuhl von Seleukia-Ktesiphon 1265 bestiegen, also ein Jahr nachdem Bar Hebraeus Maphrian geworden war (vgl. oben, Anm. 13; zu Denhā siehe ferner J. S. Assemani, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana III/1, Rom 1725 [= Nachdr. Hildesheim-New York 1975], 564-566; Baumstark, Geschichte [wie Anm. 1], 307; Graf, GCAL II [wie Anm. 48], 213 f.).

⁶³ Vers 1-89 (Chabot, Une lettre de Bar Hébréus [wie Anm. 61], 77-79/102-105; im folgenden nur noch mit "Chabot" zitiert); der Brief ist im siebensilbigen Metrum des hl. Ephräm verfaßt.

⁶⁴ V. 2 (Chabot, 77/102): Anspielung auf den aus derselben Wurzel gebildeten Eigennamen des Empfängers. Dieser wird im weiteren Verlauf titulierte als "Ozean der Weisheiten und ein Schatzhaus der Wissenschaften", als ein "Salomo der neuen Zeit", "Gefährte der alten Gelehrten (...), gleichermaßen gebildet in den göttlichen Lehren wie in der weltlichen Wissenschaft; (...) Säule, die nicht erschüttert wird von den Feinden, die gegen sie anstürmen; (...) Haupt der Wissenschaften, der erste und der größte der Lehrer, klug in seiner Kunst und strahlend in seiner Unterweisung; (...) Abbild des Adam bei seiner Erschaffung, als ihn der Herr in seiner Weisheit erschuf: nämlich König, Prophet und Priester durch die Hände des Herrn" (V. 3-33; Chabot, 77f./102f.). Es folgen dann noch weitere Vergleiche mit den großen Gestalten der biblischen Heilsgeschichte.

⁶⁵ V. 88f. (Chabot, 79/105).

⁶⁶ V. 90-99 (Chabot, 79/105).

⁶⁷ Zu Belegen für die Behauptung einer Union κατὰ ὁέλησιν bei den Nestorianern vgl. die in Anm. 58 genannte Literatur. – Einen Hinweis auf die theologische Tätigkeit Denhās, von dem immerhin eine arabische Auslegung des nizänischen Symbols erhalten ist (unediert; vgl. Assemani, BO III/1 [wie Anm. 62], 566), und zwar nach seiner Weihe zum Katholikos, findet man in dem Panegyricum, welches ein Mönch

Bar Hebraeus ein kontroverstheologisches Reizwort gefallen war, wird ersichtlich aus einer längeren Passage im "Leuchter des Heiligtums", die mit der Widerlegung eben jener Aussage nestorianischer Christologie beschäftigt ist⁶⁸. Unter anderem wird dort folgendes vorgebracht: Wäre die Union nur eine des Willens, so müsste das Bekenntnis, Christus sei vom Himmel herabgestiegen und habe einen Leib aus der Jungfrau Maria angenommen, ebenso auf Gott Vater und den Heiligen Geist angewendet werden: "Denn es ist unmöglich zu sagen, daß der Vater und der Geist die Inkarnation des Sohnes und seine Menschwerdung nicht gewollt haben."⁶⁹ Dieses, wie man zugeben wird, polemische Argument verwendet Bar Hebraeus nun auch im Brief an den Katholikos, wenn er schreibt: "Wenn der Wille sich inkarniert hätte, dann hätten sich die drei Personen inkarniert. Es gibt nur einen Willen, wie es nur eine (sc. göttliche) Natur gibt. Drei Hypostasen aber gibt es und drei Namen: die gepriesene Dreifaltigkeit"⁷⁰.

Daran anschließend wird nun ein ganzes Arsenal biblischer und patristischer Belegstellen aufgeboten, welche die eigene Rechtgläubigkeit erhärten sollen⁷¹. Sie stammen durchwegs aus dem "Leuchter des Heiligtums" und müssen hier nicht referiert werden. Charakteristisch ist wiederum die Haltung, mit der Bar Hebraeus seine Argumentationskette vorbringt. Das Bewußtsein, die eigene theologische Tradition verfüge über einen exklusiven Wahrheitsanspruch, ist einerseits ungebrochen⁷², andererseits führt dies nicht zur Verketzerung des Gegenübers. Ähnlich wie der "Leuchter des Heiligtums" hinterläßt auch der Brief eher den Eindruck der Verwunderung, wie ein so weiser Mann wie der Katholikos sich den klaren eigenen Argumenten verschließen könne. So wird der christologische Passus des Briefes denn auch in versöhnlichem Ton abgeschlossen: "Ich habe Dir nicht geschrieben, um zu disputieren, noch aus Eifersucht, noch, um (Dich) zu verletzen. Vielmehr habe ich Deinen Brief erhalten und mich sehr über Deine Weisheit gefreut."⁷³

Das für uns Interessante an dem Brief ist nun, daß Bar Hebraeus an dieser Stelle unvermittelt zu einem neuen Gedankengang wechselt, dem er die

namens Johannes nach Denhās Tod zu dessen Ruhm verfaßt hat; vgl. J.-B. Chabot (ed.), *Éloge du patriarche nestorien Denhā I^{er} par le moine Jean*, JA IX/5 (1895) 110-141 [= P. Bedjan, *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens*, Paris 1895, 332ff.], hier V. 157f., S. 119/135.

⁶⁸ "Leuchter des Heiligtums" IV, 4, 4: 5.-9. Beweis (PO 31, 146, Z. 25-150, Z. 5).

⁶⁹ PO 31, 148, Z. 11f.

⁷⁰ V. 116-122 (Chabot, 80/106).

⁷¹ V. 138-537 (Chabot, 80-90 /106-117).

⁷² "Wenn der, der auf das Kreuz hinaufgestiegen ist, den Tod und die Kreuzigung gekostet hat, nicht inkarnierter Gott war, siehe, dann sind wir von der Wahrheit abgefallen." (V. 162-165; Chabot 81/107).

⁷³ V. 532-535 (Chabot 90/117).

ganze zweite Hälfte seines Schreibens widmet⁷⁴. Vom "Stuhl des Ostens" (*kürsyā d-madnhā*) wolle er nun handeln. Was folgt, ist eine Darstellung der Frühgeschichte der Kirche im Perserreich bis ins sechste Jahrhundert hinein, welche sich über weite Strecken als Exzerpt des von Bar Hebraeus verfaßten *Chronicon ecclesiasticum* liest⁷⁵. Sowohl dort, als auch im Brief an Denhā folgt die Darstellung den jeweiligen Ersthierarchen des Gebietes östlich der römischen Reichsgrenze. Es liegt auf der Hand, daß der syrisch-orthodoxe Maphrian und der nestorianische Katholikos-Patriarch an diesem Punkt Rivalen waren, seitdem die Syrisch-Orthodoxen ihre eigene Hierarchie im sasanidischen Imperium errichtet hatten. Beide nahmen fortan jeweils für sich in Anspruch, legitime Vertreter der bis auf den Apostel Thomas zurückreichenden Sukzession zu sein. Deswegen verfolgt Bar Hebraeus in seiner Geschichtsdarstellung das Anliegen, für das Maphrianat, welches faktisch erst seit dem 7. Jahrhundert bestand⁷⁶, eine historische Kontinuität seit apostolischer Zeit zu reklamieren und zugleich die Illegitimität des nestorianischen Konkurrenten nachzuweisen.

Deshalb verwundert es auch nicht, daß im Brief an Denhā die unumstritten rechtgläubigen Amtsträger bis zum 5. Jahrhundert nur mit knappen Notizen vorgestellt werden. Eigentliches Thema des historischen Exkurses ist vielmehr das Eindringen der nestorianischen Häresie in die persische Kirche, welches schließlich zur Spaltung ihrer Hierarchie führte. Ausführlich wird dabei das Wirken Bar Saumas beschrieben⁷⁷, jenes Metropolitens von Nisibis, der der Annahme der nestorianischen (besser: antiochenisch-dyophysitischen) Christologie in der Perserkirche auf der Synode von 486 den Boden bereitet hatte. Hatte er doch Narsai, dem aus Edessa vertriebenen Leiter der "Schule der Perser", in seiner Bischofsstadt Asyl gewährt und den Aufbau einer neuen Schule tatkräftig gefördert, in der Theodor von Mopsuestia (und damit die antiochenische Christologie) als unbestrittene theologische Autorität galt⁷⁸. Neben der Förderung des Nestorianismus wird Bar

⁷⁴ V. 538-943 (Chabot 90-100/117-127).

⁷⁵ Zu vergleichen ist Abbeloos/Lamy, *Chronicon III* (wie Anm. 2), 3-98.

⁷⁶ Vgl. Anm. 1.

⁷⁷ V. 680- 803 (Chabot, 94-97/121-124).

⁷⁸ Für die historischen Hintergründe siehe J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide (224-632)*, Paris 1904, 131-162; A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, CSCO 266 (Subs. 26), Louvain 1965, 57-121; J. Frishman, *The Ways and Means of Divine Economy. An Edition, Translation and Study of Six Biblical Homilies by Narsai*, Leiden 1992, Part III, 1ff. – Aufgrund neuerer Forschungen empfiehlt es sich nicht mehr, von der Annahme einer "nestorianischen", sondern einer "dyophysitischen" Lehrnorm auf der Synode von 486 zu sprechen; vgl. besonders S. Brock, *The Church of the East in the Sasanian Empire up to the Sixth Century and its Absence from the Councils in the Roman Empire*, in: *Syriac Dialogue 1: First Non-Official Consultation on the Dialogue within the Syriac Tradition*, PRO ORIENTE Wien 1994, 69-85 (bes. 79f.).

Sauma noch vorgeworfen, er habe den Bischöfen die Heirat erlaubt und habe selbst mit einer Frau "schamlos"⁷⁹ zusammengelebt, was unseren Verfasser ausrufen läßt: "Pfui (*pu̅y*) über dieses Verhalten, das von der ganzen Erde getadelt wird!"⁸⁰ Im folgenden wird berichtet, wie dieser Metropolit den Katholikos Babowai (457-484), welcher sich gegen die theologische Umorientierung seiner Kirche gesträubt habe, durch ein übles Intrigenspiel am Hofe des Schahs einer grausamen Hinrichtung ausgeliefert hatte. Anschließend habe Bar Sauma mit Hilfe persischer Soldaten Tausende von Christen, die die Annahme der neuen Lehre standhaft verweigert hätten, hinrichten lassen.

Auch über den folgenden Katholikos Acacius (485-95) verliert Bar Hebraeus kein gutes Wort⁸¹. Ganz im Stil überkommener Ketzerpolemik werden Häresie und Unsittlichkeit als zwei Seiten derselben Medaille geschildert, wenn es heißt: "Er versammelte eine Synode und hing dem Nestorius an. Und der Nestorianismus regierte im Osten und damit auch die Unkeuschheit unter den Bischöfen, den Priestern, den Mönchen und den Diakonen."⁸² Die Unzucht habe solche Ausmaße angenommen, daß die vielen unehelich gezeugten Christenkinder schließlich an den Straßenrändern herumgelegen seien, wo sie von Hunden verschlungen worden seien. "[Es ging] soweit, daß Scham den Acacius ergriff, so daß er Häuser errichtete, in die man die Bastarde hineinsteckte, und Mütter anstellte, die diese Nachkommen der Unreinheit erzogen."⁸³

Die folgenden Katholikoi, die sämtlich dem Nestorianismus anhängen, werden in keinem besseren Licht gezeichnet, bis Bar Hebraeus in der Mitte des 6. Jahrhunderts bei Joseph (552-567) abbricht, den die Bischöfe seines Neides und seiner Habsucht wegen abgesetzt hätten⁸⁴.

Es ist das in der monophysitischen Historiographie geläufige Bild von den moralisch verkommenen Nestorianern, das dabei die Feder des Bar Hebraeus führt und dessen historische Stimmigkeit hier nicht thematisiert werden muß. In unserem Zusammenhang kommt es nur auf die Beobachtung an, welches Bild der Maphrian von der Geschichte der anderen Konfession entwirft. Für die Darstellung des Bar Sauma hat Stephen Gero gezeigt, wie wenig sich Bar Hebraeus in seiner kirchlichen Chronik und in dem Brief an

⁷⁹ *dlā sūm ārā*; V. 708 (Chabot, 94/122).

⁸⁰ V. 710f. (Chabot, 94/122).

⁸¹ V. 804-835 (Chabot, 97 f./124 f.).

⁸² V. 820-823 (Chabot, 97/124). Gemeint ist die Synode von Seleukia-Ktesiphon 486: O Braun, *Das Buch der Synhados oder Synodicon Orientale*, Stuttgart-Wien 1900 [= Neudr. Amsterdam 1975], 59-73; vgl. dazu Moffett, *History* (wie Anm. 8), 197-199.

⁸³ V. 830-835 (Chabot, 97 f./124).

⁸⁴ V. 938-943 (Chabot, 100/127).

Denhä von seinen Vorlagen unterscheidet – gelegentlich geht er sogar noch über sie hinaus⁸⁵.

Im Vergleich zu den abstrakten Formeln der Christologie, die ohnehin nur eine Sache der theologischen Spezialisten waren (und sind), weist dieses Geschichtsbild also eine mindestens ebenso starke, wenn nicht noch beharrlichere Tenazität auf. Hier öffnete sich für Bar Hebraeus offensichtlich kein Spielraum für ein Entgegenkommen irgendwelcher Art. Das eigene Geschichtsbild wird vielmehr mit der Frage der rechten Lehre in zweifacher Weise verknüpft. Zum einen weist Bar Hebraeus mit Nachdruck darauf hin, daß die Lehre von den zwei Naturen vor dem Auftreten des Bar Sauma im Orient zu keiner Zeit vertreten worden war⁸⁶. Die Passage mit diesem Hinweis ist übrigens das einzige Stück des Briefes, das über die Darstellung im *Chronicon ecclesiasticum* hinausgeht⁸⁷. Gerade an die Adresse des nestorianischen Katholikos wird an dieser pointierten Stelle somit eine Art "Altersbeweis" für die *Mia Physis*-Lehre gerichtet. Zum anderen heißt es von den Nestorianern: "Und indem sie vom Glaubensbekenntnis und von den Christen der ganzen Welt⁸⁸ getrennt waren, taten sie alles, was ihnen gefiel, um die Leidenschaften zu befriedigen."⁸⁹ Nicht nur, wie oben schon angesprochen wurde, daß mit der Häresie auch die Vorstellung moralischer Inferiorität Hand in Hand geht, sondern auch die Tatsache, daß sich Bar Hebraeus in Abgrenzung zu den Nestorianern als Glied der Weltkirche fühlt, spricht aus diesen Zeilen⁹⁰.

⁸⁵ So gibt Bar Hebraeus wie Michael der Syrer bei der Schilderung der von Bar Sauma veranstalteten Christenverfolgung die Zahl von 7800 Opfern an (V. 788; Chabot, 96/123); doch seien dies – im Gegensatz zu Michael – nur die Kleriker gewesen! Die Menge der ermordeten Laien habe die (vollends phantastische) Zahl von 500.000 betragen (V. 792; Chabot, 97/124); vgl. St. Gero, *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century*, CSCO 426 (Subs. 63), Louvain 1981, 115. Auch die dem traurigen Schicksal des Babowai gewidmeten Passagen lassen leicht die Abhängigkeit von der auf Märūtā von Tagrit basierenden syrisch-orthodoxen Darstellungstradition erkennen (vgl. den ins frühe 7. Jahrhundert zu datierenden Brief Märūtās an Patriarch Johannes von Antiochien bei J. B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien* Bd. 4, Paris 1910, 424-427), wemgleich Bar Hebraeus Anachronismen und allzu unwahrscheinliche Züge der Erzählung geglättet hat; vgl. Gero, *Barsauma*, 101f. Anm. 31.

⁸⁶ V. 692-703 (Chabot, 94/121).

⁸⁷ Das Stück ist eingeschoben zwischen die Erwähnung der Gemeinsamkeit von Bar Sauma, Narsai und Magnes (Abbeloos/Lamy, *Chronicon III* [wie Anm. 2], 63, Z. 1-7 entspricht V. 680-691; Chabot, 94/121) und der Abschaffung des bischöflichen Zölibates, dem Zusammenleben Bar Saumas mit einer Frau etc. (Abbeloos/Lamy, ebd., 63, Z. 7ff. entspricht V. 704ff.; Chabot, 94/121ff.).

⁸⁸ Wörtl. "Schöpfung" (*brūtā*).

⁸⁹ V. 852-855 (Chabot, 98/125).

⁹⁰ Dieses Bewußtsein zeigt sich im christologischen Teil des Briefes auch an dem Argument, bei den Nestorianern fehle im Text von Hebr 2,9 das Wort "Gott". Damit stünden sie unter allen Nationen allein (genannt werden Syrer, Armenier, Grie-

Damit wird die Grundeinsicht des Maphrians, daß es sich bei den Nestorianern dennoch nicht um Häretiker handle, nicht zurückgenommen⁹¹. Daß sich daraus noch keineswegs die Einheit der Kirche ableiten ließ, führt der Brief an Denhā aber ebenfalls vor Augen. Denn das Ineinander von dogmatischer und kirchenhistorischer Argumentation läßt deutlich werden, wie das jeweilige christologische Bekenntnis zwar die konfessionelle Identität der Kirchen bestimmt, daß diese Identität aber vermittelt ist durch die je eigene geschichtliche Erinnerung. Wie soeben gezeigt wurde, war dies für Bar Hebraeus in erster Linie eine Geschichte des Martyriums der (in seinem Sinne) rechtgläubigen Christen und des Sittenverfalls in der übrigen persischen Kirche, die das Aufkommen des Nestorianismus im Orient mit sich gebracht habe.

Ihre Zuspitzung erfuhr die Frage nach der eigenen kirchlichen Identität im Anspruch, der legitime Ersthierarch der "östlichen"⁹² Christenheit zu sein. Dieser Anspruch des Bar Hebraeus läßt sich etwa an einer Episode aus dem Jahr 1285 ablesen, die er uns in seiner Kirchengeschichte überliefert hat: Nach seinem Antrittsbesuch bei Katholikos Makkikā sei einigen Nestorianern zu Ohren gekommen, Bar Hebraeus, der sich noch eine Weile in Bagdad aufgehalten hatte, lasse sich von seinen Gläubigen als "Katholikos" anreden. Von Neid erfaßt, habe Makkikā daraufhin versucht, Zwietracht zu stiften. "Aber Gott – Preis sei seiner Güte – hinderte ihn, irgend jemand zu beleidigen. Denn er erkrankte in jenen Tagen an Kolik und starb."⁹³

Zwar hütet sich Bar Hebraeus davor, in dem offiziellen Schreiben an Denhā diesen Anspruch anzumelden, doch hält er es nicht für nötig, jene Passage aus seinem *Chronicon ecclesiasticum* mit Stillschweigen zu übergehen, in der die Bischöfe den Katholikos Magnes schon kurz nach seiner Weihe wieder absetzen (beides im Jahr 420). Dabei hätten sie jeden mit dem

chen, Ägypter, Römer, Äthiopier, Georgier und Nubier; vgl. V. 142-161; Chabot, 80f./106f.). Der Sachverhalt selbst kann hier nicht diskutiert werden, es muß der Hinweis auf die Argumentationsstruktur genügen: "Es ist unmöglich, daß alle Völker (...) Lügner sind und Ihr allein die Wahrheit sagt." (V. 158-161; Chabot, 81/107).

⁹¹ Wie schon im "Leuchter des Heiligtums" versichert er im Schlußabschnitt seines Briefes (V. 944-999; Chabot, 100-102/127f.), daß allein das Bekenntnis zur vollen Gottheit und Menschheit Christi ohne Näherbestimmung der Zahl der Naturen oder Hypostasen die Christen eine: "Christus ist Gott und vollständiger Mensch" (*mš'ihā alāhā ḡaw[hy] w-[]nāsā mš'allmānā ḡaw[hy]*; V. 962f.; Chabot 101/127). Deswegen solle auch die Liebe zu Christus ihn und seinen Adressaten verbinden - und die beiden nicht durch die Liebe zu Kyrill oder Nestorius getrennt werden (V. 964-967; Chabot 101/127)!

⁹² Im Sinne von: östlich der ehemaligen römischen Reichsgrenze.

⁹³ Abbeloos/Lamy, *Chronicon III* (wie Anm 2), 435-437. Vgl. dazu Kawerau, *Jakobitische Kirche* (wie Anm. 10), 8f. und 81.

Anathema belegt, „der mit ihm übereinstimmt und ihn weiterhin als Katholikos bezeichnet, sei es zu seinen Lebzeiten, sei es nach seinem Tode“⁹⁴. Grund für die Absetzung aber sei gewesen, daß Magnes die Lehren des Nestorius verbreitet habe. – Mußte damit nicht auch das Katholikatum des Denhā in einem gewissen Zwielflicht erscheinen, selbst wenn Bar Hebraeus seinen Adressaten durchaus mit dem Katholikos-Titel ansprach⁹⁵?

3. Ökumene im Horizont gemeinsamer Spiritualität: Das Buch der Taube, Kap. IV.

Ein Text, der uns die weitere Entwicklung im christologischen Denken des Maphrians verfolgen läßt, befindet sich im „Buch der Taube“ (*ktābā d-yawnā*)⁹⁶, das Bar Hebraeus in seinem letzten Lebensjahrzehnt verfaßt hatte⁹⁷.

⁹⁴ V. 654 -656 (Chabot, 93/121). Vgl. dazu den Paralleltext bei Abbeloos/Lamy, *Chronicon III* (wie Anm. 2), 55-57 (zu dem Anachronismus, daß der Katholikos schon 420 die Lehren des Nestorius verbreiten konnte, siehe schon die Anmerkung der Herausgeber ebd., 57 Anm. 1).

⁹⁵ V. 1 (Chabot, 77/102). – Im Blick auf das *Chronicon ecclesiasticum* hat Wolfgang Hage unlängst auf eine analoge Ambivalenz aufmerksam gemacht: Auch dort gestehe der die Realitäten nicht verschweigende *Kirchenhistoriker* Bar Hebraeus den nestorianischen Ersthierarchen den Katholikos-Titel zu, obzwar der *Maphrian* Bar Hebraeus mit seinem Werk gerade den entsprechenden Anspruch der eigenen Tradition demonstrieren wolle (W. Hage, *Die Entstehung der apostolischen Kirche des Ostens nach Barhebraeus*; noch unveröffentlichter Vortrag, gehalten auf dem Symposium „Die Inkulturation des Christentums im vorislamischen Persien“, Wittenberg 12.-16.5.1999).

⁹⁶ Ausgaben: P. Bedjan, *Ethicon seu Moralia Gregorii Barhebraei*, Paris-Leipzig 1898, 519-599 (*Liber columbae seu directorium monachorum Gregorii Barhebraei*); G. Cardahi, *Abulfaragii Gregorii Bar-Hebraei Mafriani Orientis Kithābhā dhiyaunā seu Liber columbae*, Rom 1898; Y. Dōlabāni, *Ktābā d-yawnā*, Dayr al-Za'farān 1916; Zakkā 'Iwās [seit 1980: S.H. Patriarch Ignatios Zakkā I.] *Kitāb al-Hamāmah, muhtasar fi tarwīd an-nussāk*, Bagdad 1974 (syr./arab.); Y. Çiçek, *Ktābā d-yawnā*, St. Ephrem Monastery, Glane/Losser (NL) 1983 (syr. Text nach Dōlabāni und 'Iwās). – Engl. Übersetzung (nach Bedjans Ausgabe unter textkritischer Berücksichtigung von Cardahi) mit ausführlicher Einleitung: A. J. Wensinck, *Bar Hebraeus's Book of the Dove together with some chapters from his Ethicon*, *De Goeje Fund 4*, Leiden 1919.

⁹⁷ Man besitzt einen sicheren *terminus a quo* für das „Buch der Taube“, wenn man annimmt, daß es das „Ethikon“ des Bar Hebraeus voraussetzt, welches im Jahr 1279 entstanden ist (vgl. Assemani, *BO II* [wie Anm. 35], 268; siehe dazu auch J. Bowman/J. A. Thompson, *The Monastery of Bar Hebraeus at Maragheh in West Azerbaijan*, *Abr-Nahrain 7* [1967/68] 35-62, bes. 38f.). Von der zeitlichen Priorität des Ethikon geht vorsichtig Brian E. Colless, *The mysticism of Bar Hebraeus*, *OCP 54* (1988) 153-173 (hier 158) aus, während Wensinck im Blick auf die ersten drei Kapitel des Buches der Taube das Gegenteil für wahrscheinlicher hält. Für das vierte Kapitel, auf das sich im folgenden unser Interesse richten wird, geht aber auch er von einer Abfassung nach 1279 aus (vgl. Wensinck, *Book of the Dove* [wie Anm. 96], XIV).

In einem autobiographischen Abschnitt blickt der Maphrian darin auf seinen äußeren Werdegang und, mehr noch, auf seine innere Entwicklung zurück⁹⁸. Die Leser werden dabei zu Zeugen einer tiefen geistigen und religiösen Krise, die Bar Hebraeus erfaßt hatte, nachdem er in der kirchlichen Hierarchie aufgestiegen war und nachdem er sich praktisch alle Wissensbereiche seiner Zeit angeeignet hatte. Es war die Suche nach wahrer Gotteserkenntnis, die ihn nicht losließ. Hätte Gott ihn nicht auf die Schriften des Evagrius Ponticus und anderer geistlicher Autoren, "westliche und östliche"⁹⁹, stoßen lassen, so wäre er wohl der Verzweiflung anheim gefallen, bekennt Bar Hebraeus in diesem bewegenden Text. Erst durch die Hinwendung zur Mystik sei er schließlich zu einer Art unmittelbarer Gotteserkenntnis gelangt, wenngleich er, wie er gesteht, noch nicht zum vollkommenen Stadium der inneren Erleuchtung fortgeschritten sei¹⁰⁰.

Als literarische Frucht aus der Beschäftigung mit mystischen Autoren ist neben dem "Buch der Taube" auch das "Ethikon" auf uns gekommen, welches Bar Hebraeus als Leitfaden für das religiöse Leben der Laien verfaßt hat¹⁰¹. Das "Buch der Taube" versteht sich dagegen als *directorium spirituale* für Mönche, das von Anweisungen für das kommunitäre bzw. anachoretische Leben in den ersten beiden Kapiteln zur Schilderung mystischer Erfahrungen im dritten Kapitel fortschreitet¹⁰². Aus beiden Werken läßt sich

⁹⁸ Der Abschnitt findet sich im vierten Kapitel des Buches: Bedjan, *Ethicon* (wie Anm. 96), 577-579/Wensinck, *Book of the Dove* (wie Anm. 96), 60-62 (im folgenden nur noch mit "Bedjan" und "Wensinck" zitiert).

⁹⁹ Bedjan, 578/Wensinck, 61.

¹⁰⁰ Vgl. die schöne Paraphrasierung in Wensincks Einleitung: "It has however hardly been observed that this man (sc. Bar Hebraeus) with his brilliant career has gone through a religious crisis which made him appear before himself no longer as the high dignitary of the Jacobite church, but as a poor and humble beggar for religious light, a soul which on its way unto the union with God had only reached the stage where light is still dim and shadows are prevalent." (Wensinck, XIII).

¹⁰¹ Zur Mystik des Bar Hebraeus (unter besonderer Berücksichtigung dieser beiden Werke) siehe außer der bisher genannten Literatur: Kh. Samir, *Cheminement mystique d'Ibn al-Ibrî* (1226-1286), POC 37 (1987) 71-89; S. Brock, *Spirituality in the Syriac Tradition*, Mōrān 'Eth'ō 2, Kottayam (Kerala, India) 1989, 16. 117-120; G. G. Blum, *Mysticism in the Syriac Tradition*, SEERI Correspondence Course on Syrian Christian Heritage 7, Kottayam (Kerala, India) o. J. [1991], 38f.

¹⁰² Kap. 1: "Über den leiblichen Dienst im Kloster (*genūḥm*; = griech. κοινόβιον)" (Bedjan, *Ethicon*, 523-537/Wensinck, 5-18); Kap. 2: "Über den seelischen Dienst, der in der Zelle vollbracht wird" (Bedjan 537-564 /Wensinck 19-45); Kap. 3: "Über die geistige Ruhe der Vollkommenen" (Bedjan 564-577/Wensinck 46-60). – Dieser Stufenweg wird vom Autor im Vorwort (Bedjan 521-523/Wensinck 3f.) durch eine typologische Auslegung der Noah-Geschichte gedeutet: Die erste Stufe des Mönchs entspricht dabei Noahs Werken der Gerechtigkeit vor der Sintflut, das Sich-Zurückziehen in die Zelle (und damit die Einkehr in das eigene Innere) zweitens dem Betreten der Arche, und drittens die Erhebung des Geistes zur mystischen Schau dem Verlassen der Arche, nachdem die Taube dem Noah erschienen war. Diese Taube ist nun der Typos für jene "geistige und unsterbliche Taube" (Bedjan 523/Wensinck

erkennen, daß sich Bar Hebraeus nicht nur mit christlicher, sondern auch mit islamischer Mystik befaßt hatte. A. J. Wensinck hatte die Parallelen zu den Werken Al-Gazālīs (1058/59-1111), die von der Gliederung bis hin zu Einzelheiten reichen, in einer gründlichen Studie aufgezeigt¹⁰³. Auch für den autobiographischen Abschnitt im vierten Kapitel des "Buches der Taube" läßt sich in den Werken jenes islamischen Denkers ein literarisches Vorbild namhaft machen¹⁰⁴, ohne daß der Bericht des Maphrians deswegen als topisch zu qualifizieren wäre; zu viele Einzelheiten, wie wohl auch das innere Ziel seiner Ausführungen weichen von Al-Gazālī ab¹⁰⁵.

Zu Beginn jenes autobiographischen Abschnittes kommt Bar Hebraeus mit folgenden Worten auf die verschiedenen christlichen Kirchen und ihre unterschiedlichen christologischen Bekenntnisse zu sprechen:

"Da ich mich von früher Jugend auf in der Liebe zur Lehre verzehrte, lernte ich die heiligen Schriften zusammen mit den notwendigen Erklärungen verstehen und hörte von einem hervorragenden Lehrer die Geheimnisse, die in den Büchern der heiligen Lehrer angehäuft sind. Als ich das Al-

4), die den entsprechend vorbereiteten Asketen zur mystischen Erleuchtung emporführt - und die dem ganzen Werk seinen Namen gibt. Das vierte Kapitel, in dem der Autor nach dem schon erwähnten autobiographischen Abschnitt die an ihn ergangenen Offenbarungen mitteilt, wird im Vorwort als Höhepunkt des geistlichen Weges gedeutet und mit Noah allegorisiert, der nach der Sintflut "Offenbarungen" empfangen habe, mit dem ein Bund geschlossen worden sei, der einen Weinberg gepflanzt, Wein getrunken habe und trunken geworden sei (die *sobria ebrietas* der Mystiker!).

¹⁰³ Wensinck, CXI-CXXXVI; vgl. auch H. G. B. Teule, Barhebraeus' Ethicon, Al-Ghazālī and Ibn Sīnā, Islamochristiana 18 (1992) 73-86.

¹⁰⁴ Vgl. Abū-Hāmid Muḥammad al-Ghazālī Der Erretter aus dem Irrtum (al-Munqid min ad-dalāl), hg. von 'Abd-Elšamad 'Abd-Elḥamid Elschazlī, PhB 389, Hamburg 1988, 4ff. ("Seit der Blüte meiner Jugend ...") mit Bedjan 577 ff./Wensinck 60 ff. ("From my first youth ..."). Siehe dazu Wensinck, 60 Anm. 1; Samir, Cheminement (wie Anm. 101), 89; Teule, Barhebraeus' Ethicon (wie Anm. 103), 74.

¹⁰⁵ Ich weise hier nur auf die Feststellung eines innerchristlichen Fundamentalkonsenses bei Bar Hebraeus hin, für die es im "Erretter aus dem Irrtum" kein Gegenstück gibt. Im Gegenteil: Der Bericht Al-Gazālīs über seine Hinwendung zum Sufismus und dessen mystischer Gotteserkenntnis ist von dem Anliegen gekennzeichnet, das Ungenügen der islamischen Scholastik, die Gefahren einer rationalistischen Philosophie (Avicenna und Al-Fārābī als "Ungläubige"; vgl. Elschazlī [wie Anm. 104], 18) sowie die Irrtümer der Ismaeliten ("Batiniten") zu demonstrieren; vgl. dazu A. Schimmel, Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus, Frankfurt/Main-Leipzig 1995 [= München 1985], 137-146 und T. Nagel, Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert, München 1988, 357-360. Darüber hinaus scheint sich auch Bar Hebraeus' Konzept der unmittelbaren mystischen Gotteserkenntnis von Al-Gazālī hinsichtlich der Zuordnung von theoretischem und praktischem Wissen signifikant zu unterscheiden (so - unter Bezugnahme auf das "Ethikon" - Teule, Barhebraeus' Ethicon [wie Anm. 103], 78-80).

ter von 20 Jahren erreicht hatte, zwang mich der damalige Patriarch, die Bischofswürde zu empfangen. Danach war es unausweichlich für mich, in Disputationen und Wortgefechten mit den Oberhäuptern anderer Konfessionen, innen wie außen, zu streiten. Als ich meine Gedanken und Überlegungen einige Zeit auf diese Beschäftigung verwandt hatte, da wurde ich davon überzeugt, daß sich dieser Streit, den die Christen miteinander führen, nicht um eine Tatsache, sondern vielmehr um Worte und Bezeichnungen dreht. Denn sie alle bekennen, daß Christus, unser Herr, vollständiger Gott und vollständiger Mensch ist, ohne Vermengung, Vermischung oder Verwirrung (*bel'ad hūltānā w-mūzāgā w-būlbālā*) der Naturen. Diese doppelte Gleichheit (*dmūtā sūnīprūnāyātā*) kennzeichnet der eine als ‚Natur‘, der andere benennt sie mit ‚Hypostase‘, wieder ein anderer bezeichnet sie als ‚Person‘. Deshalb erblickte ich bei allen christlichen Völkern ungeachtet ihrer Verschiedenheiten (*šūhlāpayhōn*) eine unveränderte Übereinstimmung (*šaw-yūtā lā mšahlapātā*). Und ich riß die Wurzel des Hasses gänzlich aus den Tiefen meines Herzens und hörte aus diesem Grunde vollends auf, mit irgend jemanden über den Glauben zu disputieren.“¹⁰⁶

Wenn Bar Hebraeus in diesem Lebensbericht von christologischen Auseinandersetzungen mit Vertretern der anderen christlichen Kirchen spricht, so besitzen wir im Brief an Katholikos Denhā dafür authentisches Anschauungsmaterial. Wie wir bei der Besprechung dieses Schriftstücks gesehen haben, hatte Bar Hebraeus darin seine im „Leuchter des Heiligtums“ gewonnene Einsicht nicht zurückgenommen, daß die Nestorianer nicht als Häretiker zu brandmarken seien, wenngleich ihre Christologie unter den Gesichtspunkten sowohl der Vernunft, als auch der Tradition als defizitär zu beurteilen sei und – damit historisch zusammenhängend – ihre ekklesiale Dignität zumindest in ein gewisses Zwielflicht gerückt wurde. Auch wenn Bar Hebraeus im „Buch der Taube“ keine ausführliche christologische Argumentation entfaltet, zeigt der soeben angeführte Textausschnitt dennoch mit hinreichender Deutlichkeit, daß der Maphrian jenen bloß eingeschränkten Konsens in der Zwischenzeit überwunden hatte.

Pointierter denn je wird festgestellt, daß sich hinter dem christologischen Streit ausschließlich unterschiedliche Terminologien, keineswegs aber eine sachliche Differenz (*sū'rānā*, „Tatsache“) verbirgt.

Das die Christenheit einende Bekenntnis zur unverkürzten Gottheit und Menschheit des Erlösers wird sodann „gesichert“ mit dem Zusatz: „ohne Vermengung, Vermischung oder Verwirrung (*bel'ad hūltānā w-mūzāgā w-būlbālā*)“. Wieder wird man – wie schon im „Leuchter des Heiligtums“ – an

¹⁰⁶ Bedjan 577f./Wensinck 60; eine deutsche Übersetzung von Teilen des hier wiedergegebenen Abschnittes bietet Kawerau, Jakobitische Kirche (wie Anm. 10), 80 Anm. 36; eine französische Übersetzung findet man bei Samir, Cheminement (wie Anm. 101), 76 f.

die Abgrenzung gegen den Eutychianismus und Julianismus zu denken haben. Doch fällt auf, daß sich im Verhältnis zum "Leuchter" die Terminologie etwas verändert hat: Lauteten dort die Stichworte "Vermischung" (*mūzāgā*) und "Veränderung" (*šūhlāpā*)¹⁰⁷, so treten jetzt zu *mūzāgā* die Begriffe *hūltānā* und *būlbālā* hinzu, die ich mit "Vermengung" und "Verwirrung" wiedergegeben habe. Soweit ich sehe, findet sich diese Begriffsreihe zwar nicht bei monophysitischen Autoren, wohl aber im Bekenntnis der Synode von Seleucia-Ktesiphon von 486, also gerade jener Synode, welche nach monophysitischer Lesart den "Nestorianismus" in die persische Kirche eingeführt haben soll¹⁰⁸! Dort heißt es: "Bezüglich der Ökonomie Christi bestehe unser Glaube in dem Bekenntnis der zwei Naturen der Gottheit und der Menschheit und keiner von uns wage es, eine Vermischung, Vermengung oder Verwirrung (*mūzāgā aw hūltānā aw būlbālā*) in die Verschiedenheit (*šūhlāpayhōn*) dieser beiden Naturen einzuführen."¹⁰⁹ Es muß hier dahingestellt bleiben, ob Bar Hebraeus bewußt ein "nestorianisches" Bekenntnis zitiert hat. Auf jeden Fall ist sein Bemühen erkennbar, etwaige Vorbehalte gegen seine christologische Position von dyophysitischer Seite denkbar eindeutig zu zerstreuen.

Ferner bemüht sich der Maphrian darum, die faktische Übereinstimmung der verschiedenen Kirchen im Glauben an Jesus Christus nun so zu formulieren, daß alle drei Versuche, die Einheit in Christus zu beschreiben (als Natur, Hypostase oder Person), als gleichberechtigte Möglichkeiten nebeneinander zu stehen kommen: "Diese doppelte Gleichheit (*dmūtā sūnīp-trūnāytā*) kennzeichnet der eine als ‚Natur‘, der andere benennt sie mit

¹⁰⁷ Vgl. oben Anm. 29.

¹⁰⁸ So Bar Hebraeus in seinem *Chronicon ecclesiasticum* und im Brief an Denḥa; siehe oben Anm. 82.

¹⁰⁹ J. B. Chabot, *Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Paris 1892, 55, Z. 2f. (Übersetzung im Anschluß an Braun, *Synhados* [wie Anm. 82], 67); vgl. zu der Stelle auch A. Davids, *Is the Theology of the Assyrian Church Nestorian?*, in: *Syriac Dialogue 1: First Non-Official Consultation on the Dialogue within the Syriac Tradition*, PRO ORIENTE Wien 1994, 134-141 (bes. 139). Ähnlich die Synode des Sabrišō von 596: "*mūzāgā w-hūltānā aw rūkkbā* (Zusammensetzung) *aw būlbālā*" (Chabot, *Synodicon Orientale*, 198, Z. 1). Die Einfügung von *rūkkbā* dürfte als Abgrenzung gegen den in der Zwischenzeit aufgetreten Severus (aber auch gegen den Neuchalcedonismus) zu verstehen sein, bei dem der Ausdruck ὑπόστασις σύνθετος (syr. *qnōma mrakkbā*) eine bevorzugte Rolle spielte (siehe dazu oben Anm. 33f.). Diese Abgrenzung findet sich bei Bar Hebraeus freilich nicht. – Im Unterschied zum "Leuchter des Heiligtums" erscheint im anschließenden Satz des "Buches der Taube" der Begriff *šūhlāpā* nicht als christologischer Terminus (im Sinne einer Veränderung der Gottheit, siehe oben Anm. 29!), sondern meint die "Verschiedenheiten" zwischen den einzelnen Konfessionen. In der Bedeutung "Verschiedenheit" (dort allerdings auf die Naturen Christi bezogen) begegnet der Begriff auch im zitierten Text der Synode von 486!

‚Hypostase‘, wieder ein anderer bezeichnet sie als ‚Person‘.“¹¹⁰ Wie weiter oben gezeigt wurde, sah sich Bar Hebraeus im „Leuchter des Heiligtums“ noch außerstande, das allen gemeinsame Intentum anders als im Verstehenshorizont der eigenen Tradition zu formulieren, nämlich der einen Natur aus zwei Naturen¹¹¹. Diese Formel wird hier – kaum zufällig – vermieden.

Die an deren Stelle tretende Begriffsbildung ist allerdings nicht einfach zu verstehen: Als das von den verschiedenen Terminologien jeweils Gemeinte wird *dmūtā sūnīptrūnāytā* genannt, was ich, obgleich es mir etwas frei erscheint, im Anschluß an Peter Kawerau¹¹² als „doppelte Gleichheit“ wiedergegeben habe. Es ist unmöglich, in diesem Rahmen eine semantische Analyse des Ausdrucks zu geben, doch scheint mir immerhin soviel festzustehen, daß es sich dabei nicht um einen christologisch besetzten Terminus handelt, der Christus im Sinne einer doppelten Konsubstantialität als wahres Ebenbild/Abbild (*dmūtā*) sowohl der Gottheit, als auch der Menschheit beschreiben möchte¹¹³. Gerade die Verwendung eines von den christologischen Streitigkeiten „unbelasteten“ Begriffs läßt aber den Willen des Marphrians erkennen, die verschiedenen Traditionen mit ihren je spezifischen Terminologien als gleichberechtigte Versuche theologischen Denkens zu begreifen.

Dieses Bemühen, die verschiedenen christologischen Traditionen einer sie verbindenden Basis unterzuordnen, wird schließlich auch an folgender terminologischer Differenz erkennbar: Wo Bar Hebraeus vom gemeinsamen Glaubenskonsens spricht, verwendet er das Verb „bekennen“ (*mawdēn*). Ansonsten ist von „kennzeichnen“, „benennen“ und „bezeichnen“ die Rede¹¹⁴, wodurch die Einzeltraditionen gegenüber dem gemeinsamen Chri-

¹¹⁰ Bedjan 578/Wensinck 60.

¹¹¹ Vgl. dazu Anm. 59f.

¹¹² Kawerau, Jakobitische Kirche (wie Anm. 10), 80 Anm. 36.

¹¹³ Die Unsicherheit, wie der Ausdruck zu verstehen sei, zeigt schon ein Blick in die Übersetzungen: Wensinck spricht von „bilateral likeness“ (60), Kawerau (wie Anm. 112) von „doppelter Gleichheit“, während Samir „genre de l’union“ (Cheminement [wie Anm.], 76) übersetzt. Sebastian Brock schlägt „bipinnate likeness“ vor. The Importance of the Syriac Traditions in Ecumenical Dialogue on Christology, Christian Orient 20 [1999] 189-197; hier 197). – Soweit in Editionen zugänglich, läßt keiner von den Nachweisen zu *sū(n)īptrūnāyā* bei Payne Smith, Thesaurus Syriacus II (wie Anm. 44), 2570 („collectivus, conjunctae ...“) und C. Brockelmann, Lexicon Syriacum, Halle/Saale ²1928 [= Nachdr. 1995], 485 („synopticus=aequalis, communis“) einen christologischen Kontext erkennen. Dagegen wird man bei *dmūtā* eine Anspielung auf den Christus-Hymnus im Philipperbrief vermuten dürfen (*dmūtā* = griech. μορφή in Phil 2, 6 f.).

¹¹⁴ „Denn sie alle bekennen (*mawdēn*), daß Christus, unser Herr, vollständiger Gott und vollständiger Mensch ist, ohne Vermengung, Vermischung oder Verwirrung der Naturen. Diese doppelte Gleichheit kennzeichnet (*mḵannē*) der eine als ‚Natur‘, der andere benennt (*mšammah*) sie mit ‚Hypostase‘, wieder ein anderer bezeichnet (*qārē*) sie als ‚Person‘“. (Bedjan 578f./Wensinck 60) – Die drei Verben liegen seman-

stusbekanntnis an theologischem Gewicht verlieren. Im "Leuchter des Heiligtums" herrschte noch eine andere Sprachregelung: Dort hieß es, alle Konfessionen "denken richtig über die Trinität und die Erhaltung der Naturen"¹¹⁵, während die Auflistung ihrer christologischen Unterschiede mit "einige von ihnen bekennen ..." ¹¹⁶ eingeleitet wurde.

Als praktische Konsequenz ergab sich für Bar Hebraeus aus dieser Überzeugung nun, die "Wurzel des Hasses" aus seinem Herzen zu reißen und Streitgespräche künftig zu vermeiden. Er betrachtete dieses Verhalten als vorbildlich. So erteilt er den Mönchen im "Buch der Taube" an anderer Stelle den Rat: "Und weil alle Christen dieser unserer Zeit sich in Übereinstimmung befinden mit dem orthodoxen Glauben, der in Nizäa festgesetzt wurde, ziemt es sich für den Einsiedler, (daran) festzuhalten und den Streit um Naturen und Hypostasen bleiben zu lassen. Die wahren Einsiedler sprechen allein über die (rechte) Lebensweise, über den Glauben disputieren sie niemals."¹¹⁷

Gregor Bar Hebraeus hatte den Rückblick auf sein Leben und sein Wirken verfaßt vor dem Hintergrund seiner Begegnung mit der überaus reichen Tradition christlich-orientalischer Mystik. Die Konfessionszugehörigkeit der verschiedenen mystischen Schriftsteller spielte für den Maphrian dabei offensichtlich keine Rolle; unbekümmert zitiert er neben Evagrius und dem "Buch des heiligen Hierotheos" auch die Nestorianer Isaak von Ninive, Johannes von Dalyatha und Joseph Hazzaya¹¹⁸.

In der Schule der Mystik hatte Bar Hebraeus ein Gespür dafür bekommen, daß Gott für den Menschen, seine Sprache und sein Denken stets ein Mysterium bleibt, das für ihn nur insoweit erkennbar ist, als es sich selbst gnadenhaft mitteilt. So bildet nicht von ungefähr eine Reihe von 100 Sentenzen den Abschluß des "Buches der Taube", von denen der Maphrian sagt, sie seien ihm offenbart worden¹¹⁹. Die Christologie, die von einigen Sentenzen entfaltet wird¹²⁰, ist dabei terminologisch so gehalten, daß sich

tisch so eng beisammen, daß die gewählten deutschen Ausdrücke letztlich austauschbar sind.

¹¹⁵ Vgl. PO 13, 264, Z. 4f.

¹¹⁶ Ebd., 264, Z. 6.

¹¹⁷ Bedjan 559/Wensinck 41.

¹¹⁸ Vgl. (mit Belegen) Wensinck, XXI-CX passim und Colless, *Mysticism* (wie Anm. 97), 155ff. – Auf den Einfluß der islamischen Mystik wurde weiter oben schon aufmerksam gemacht (vgl. Anm. 103).

¹¹⁹ Vgl. oben Anm. 102. Die literarische Form einer "Zenturie" war seit Evagrius Ponticus, den Bar Hebraeus ja für sich entdeckt hatte, in der christlichen mystischen Literatur heimisch geworden; vgl. E. von Ivanka, *ΚΕΦΑΛΑΙΑ. Eine byzantinische Literaturform und ihre Wurzeln*, ByZ 47 (1954) 285-291.

¹²⁰ Spruch 30-34 (Bedjan 585/Wensinck 67): Hervorgang des "Wortes" aus dem Vater; seine Offenbarung als Geburt aus einem menschlichen Leib.

auch die dyophysitischen Bekenntnisse darin mühelos wiederfinden konnten. Wiederum wird jedoch eine Abgrenzung gegen den Eutychianismus erkennbar¹²¹. Daran wird aber nochmals deutlich: Dieser (und nur dieser) in Umrissen skizzierten christologischen Basisaussage kam für den Maphrian Offenbarungsqualität zu, nicht aber die um "Natur", "Hypostase" oder "Person" kreisenden Formeln der einzelnen kirchlichen Traditionen.

4. Abschließende Bemerkungen.

Daß sich die Vertreter aller orientalischen Konfessionsfamilien eingefunden hatten, um dem verstorbenen Maphrian Gregor Bar Hebraeus die Exsequien zu halten, mag gleichsam als Siegel für das theologische Bemühen dieses Mannes um die Versöhnung der Kirchen erscheinen. Mit vollem Recht kann er als Vorläufer jener christologischen Konsensvereinbarungen zwischen orientalisch-orthodoxen und chalcedonensischen Kirchen in unseren Tagen bezeichnet werden¹²².

Mit ebensolchem Recht hat freilich Wolfgang Hage bereits 1991 dazu ermutigt, im Blick auf Bar Hebraeus diese ökumenischen Fortschritte auch auf die Apostolische Kirche des Ostens auszudehnen¹²³. Die Erinnerung an Bar Hebraeus könnte die heutigen Dialogpartner vor der Gefahr bewahren, "daß Nestorius und die ‚Nestorianer‘ zu Buhmännern werden, auf deren Kosten man sich einigt"¹²⁴. Eine Rezeption des Bar Hebraeus steht hier immer noch aus¹²⁵.

¹²¹ Spruch 33 (Bedjan 585/Wensinck 67): Wenn man zugebe, daß Gott sich im brennenden Dornbusch dem Mose offenbart habe, wie könne man dann bestreiten, daß er sich der Welt offenbart habe "in einem vollständigen Menschen, dem er eine Vernunft- und Erkenntnisseele gab (*da-mnappes b-napsā mlīlā w-yaddū t̄nīlā*)". Daß damit auf Eutyches angespielt werden soll, zu dessen Vorläufern Bar Hebraeus u. a. Apollinaris rechnet, geht hervor aus dem "Leuchter des Heiligtums" IV, 5, 1, 2: 3. Beweis (PO 31, 204, Z. 3-15), wo gesagt wird, die Irrlehrer leugneten die Existenz einer "Vernunftseele" (*napsā mlīlā*, Z. 11) in Christus, die mit dem "Geist" (*haw-nā*; entspricht griech. νοῦς) identifiziert wird (Z. 14). – Wensinck übersetzt die Stelle übrigens irreführend mit "the complete son of man, who has become soul [!] in the rational and recognizing initiated soul" (67). Vgl. dagegen Payne Smith, *The-saurus Syriacus II* (wie Anm. 44), 2430: *nappšeh b-napsā* = "animam dedit, anima vitali dotavit".

¹²² Einen Überblick hierzu gibt jetzt: *Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945-1997: Eine Dokumentensammlung*, in Verb. mit M. Garijo Gueembe (†) hg. von Th. Bremer, J. Oel-demann und D. Stoltmann, *Sophia* 32, Trier 1999, 17-23 und 486ff.

¹²³ Hage, *Ecumenical Aspects* (wie Anm. 37), 107.

¹²⁴ D. Wendebourg, *Chalcedon in der ökumenischen Diskussion*, *ZThK* 92 (1995) 207-237 (hier 210; die Verfasserin beklagt zudem, daß die Neubewertung des Nestorius in der neueren Forschung in den Dialogen nicht rezipiert worden sei). Daß das *Second agreed Statement* von Chambésy 1990 den Konsens zwischen Byzantinern und Orientalisch-Orthodoxen mit einer Verurteilung der "nestorianischen Irrlehre" be-

Im Laufe der Darstellung ist uns zudem bewußt geworden, wie schwierig es ist, einen Konsens im Bekenntnis zu Christus sprachlich so zu fassen, daß er zwischen den verschiedenen traditionellen Terminologien vermittelt, ohne selbst "Partei" für die eine oder andere Tradition zu ergreifen. Wenigstens den Versuch einer solchen begrifflichen Neufassung konnten wir im "Buch der Taube" beobachten.

Mit der Christologie verband sich im Brief an Katholikos Denhā allerdings noch ein anderes Feld, auf dem die Trennungslinien der orientalischen Christenheit verlaufen: Es ist das Gebiet der historischen Erinnerung. Die Darstellung der frühen persischen Kirchengeschichte zeigte beispielhaft, wie ein bestimmtes Geschichtsbild immer auch Identität konstituiert¹²⁶. Zu diesem Bild, das eine Kirche, die im Orient immer auch eine eigene Ethnie ist, von sich selbst entwirft und in ihrem Binnenraum beständig kommuniziert, gehören aber auch die eigenen Märtyrer und die Vergehen der anderen. Daß hier Empfindlichkeiten im zwischenkirchlichen Dialog berührt

gint, zeigt, daß diese Gefahr tatsächlich besteht; vgl. dazu Schwaigert, *Die Orientalisch Orthodoxen Kirchen* (wie Anm. 12), 315 mit der Bemerkung: "Der alte Feind aller Orthodoxen wurde erneut an den Pranger gestellt: die Assyrische Kirche des Ostens, die kleinste und schwächste der orientalischen Kirchen. Eine bedrückende und beschämende Haltung in diesem bedeutsamen Dokument, vor allem angesichts der so großen Herausforderungen, vor welchen alle Christen im Orient und in der Diaspora stehen." – Das Anathema über Nestorius und seine Anhänger wurde zuletzt beim "Second Meeting of Middle-Eastern Oriental Patriarchs" (Damaskus, 10.-12. Februar 1999) wiederholt.

¹²⁵ Eine erste wirkungsgeschichtliche Spur der christologischen Passagen im "Buch der Taube" findet sich immerhin im Eulogium des Bischofs Dioskur von Gāzartā ḡ-Qardū auf Bar Hebraeus, das er unmittelbar nach dem Tod des Maphrians auf Wunsch eines Priesters Behnām verfaßte (vgl. Baumstark, *Geschichte* [wie Anm. 1], 320). Dioskur, der von Bar Hebraeus 1285/86 zum Bischof geweiht worden war (vgl. Abbeloos/Lamy, *Chronicon III* [wie Anm. 2], 465), zitiert darin fast wörtlich folgende Passage des "Buches der Taube": "... da wurde ich davon überzeugt, daß sich dieser Streit, den die Christen miteinander führen, nicht um eine Tatsache, sondern vielmehr um Worte und Bezeichnungen dreht. Denn sie alle bekennen, daß Christus, unser Herr, vollständiger Gott und vollständiger Mensch ist, ohne Vermengung, Vermischung oder Verwirrung der Naturen. Diese doppelte Gleichheit kennzeichnet der eine als ‚Natur‘, der andere benennt sie mit ‚Hypostase‘, wieder ein anderer bezeichnet sie als ‚Person‘. Deshalb erblickte ich bei allen christlichen Völkern ungeachtet ihrer Verschiedenheiten eine unveränderte Übereinstimmung. Und ich riß die Wurzel des Hasses gänzlich aus den Tiefen meines Herzens und hörte aus diesem Grunde vollends auf, mit irgend jemanden über den Glauben zu disputieren." (Bedjan 577 f./Wensinck 60) – Vgl. mit Yūliyūs Yešū' Çiçek (ed.), *Mémra 'al qaddišā Grigōriyōs maḡryānā ḡ-hū Bar 'Ebrayā ḡa-ḡ'īd I-Diyōsqōros epīsqōpā ḡ-Gāzartā mḡi(n)tā ḡ-Qardū St. Ephrem the Syrian Monastery, Glane/Losser (NL) 1985, 22.*

¹²⁶ Vgl. zum Folgenden R. Panzer, *Identität als Geschichtsbewußtsein. Griechisch-orthodoxe Christen im Vorderen Orient zwischen Byzanz und Arabertum, Studien zur Zeitgeschichte des Nahen Ostens und Nordafrikas 3, Hamburg 1998, bes. 11-14.*

werden, die nicht weniger ernst genommen werden müssen als die christologische Formelsprache, zeigt der Verlauf des Dialoges mit der Apostolischen Kirche des Ostens innerhalb der Kirchen der syrischen Tradition, der 1994 von der Stiftung "Pro Oriente" initiiert wurde¹²⁷. Nach einer Phase christologischer Lehrgespräche stand (und steht) die Frage auf der Agenda, ob eine Aufhebung der über Theodor von Mospuestia und Nestorius verhängten Anathemata denkbar sei. Unschwer läßt sich erkennen, daß damit ein gewichtiger Aspekt kirchlicher Identität betroffen ist¹²⁸.

Bar Hebraeus hat sich leider nach dem "Buch der Taube" zu kirchenhistorischen Fragen nicht mehr geäußert. Doch bleibt sein Vorbild nicht zuletzt auch für die Pflege des eigenen kollektiven Gedächtnisses und der eigenen Identität eine Verpflichtung: die "Wurzel des Hasses aus den Tiefen des Herzens" zu reißen.

¹²⁷ Vgl. dazu und zu weiteren Dialogen D. W. Winkler, *The Current Dialogue with the Assyrian Church of the East*, Symposium Syriacum VII (Uppsala 1996), OCA 256, Rom 1998, 159-173.

¹²⁸ Vgl. dazu die Dokumentation der dritten Gesprächsrunde des von PRO ORIENTE initiierten "Syriac Dialogue" (Mundelein/Illinois, 8.-11. Juli 1997) in: *Istina* 43 (1998) 129-257. – Daß es nicht unbedingt die Christologie des Nestorius, sondern eher seine Person ist, die die Kirchen noch immer trennt, geht anschaulich hervor aus einer Kontroverse zwischen Bischof Mar Bawai Soro (Apost. Kirche des Ostens) und Metropolit Anba Bischoi (kopt.), dokumentiert in *Irénikon* 69 (1996) 511-513. Für die gegenwärtige Haltung der Apostolischen Kirche des Ostens zu Nestorius dürfte folgender Aufsatz repräsentativ sein: Yourish Haido, *Mar Nestorius and the Church of the East*, in: Kinnara D'Rookha (*Harp of the Spirit*). A Quarterly issued by The Archbishopric of The Church of The East, Baghdad-Iraq, vol. I/1 (1999), 6-8. Ich zitiere daraus den Schlußabschnitt: "Though Nestorius was not the founder of the Church of the East and his teachings were not the base on which the Church was founded, as we have just elucidated, so-called Nestorians hold Nestorius a great Patriarch and Saint who was wronged and misjudged, banished and persecuted. He is a great martyr who sustained indescribable injury for the sake of his faith. They are proud of him." (zitiert nach: http://www.cired.org/rookha/html/e_page_8.html).