

Rudolf Uertz

Buchbesprechung zu Heinz Otto Luthes: Das Vermächtnis des Christlichen Orients – Eine Sozialwissenschaftliche Studie

(Eichstätter Beiträge zum Christlichen Orient 9), Wiesbaden 2020:
Harrassowitz Verlag, 195 Seiten

In dieser Arbeit untersucht Heinz Otto Luthes, emeritierter Professor für Soziologie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, die Kulturbedeutung des christlichen Orients. Er will dem epochen- und raumübergreifenden Sinn- und Wirkungszusammenhang des frühen orientalischen Christentums nachgehen und diesen für die Gegenwart erschließen, wobei er sich besonders dessen kulturell-gesellschaftlichen Entwicklungen und Strukturen widmet. Er will damit „Aufmerksamkeit wecken für die mehrstimmige Eindringlichkeit“, mit welcher der frühe christliche Orient in die Gegenwart spricht.

Luthes konzentriert sich auf das syrische Christentum, näherhin seine Entfaltung vom 2. bis 4. Jahrhundert, mit den Zentren Nisibis und Edessa. Es ist die Zeit vor der Trennung „zwischen einer ostsyrischen (,nestorianischen‘) und einer westsyrischen (orthodoxen, später auch ‚jakobitisch‘ genannten) Kirche“ (S. 4f.). Er findet es beachtlich, dass das Vermächtnis „dieses orientalische(n), aramäisch-syrisch geprägte(n) Christentum(s) trotz des Niedergangs in seinen Ursprungsregionen bis heute in der Diaspora überlebt“ (S. 6), was in der Kirchen- und Profangeschichte zumeist nur am Rande behandelt werde; so beklagt er die westlichen „Wahrnehmungsdefizite“ angesichts einer hochkomplexen „kulturellen Wirklichkeit“ in einem unglaublich ausgedehnten geographischen Raum.¹³ Übersehen werde auch oft, dass in diesem Raum schon lange vor dem Christentum das Judentum ansässig war, mit Edessa im Zweistromland als Zentrum (S. 9).

Ursprung

Worin besteht das „Vermächtnis“? Der Verf. sieht dieses zunächst darin, dass das Christentum sich hier in spezifischer, diskussionsfreudig-freier Weise entfaltet hat. Dem Bischof von Konstantinopel, dem „neuen Rom“, wird auf dem I. Konzil von Konstantinopel (381), neben dem Bischof von Rom, ein Ehrenvorrang zugesprochen. Auch wenn Papst Leo I. (440–461) dies später für die Römische Kirche ablehnte, so stärkte das Konzil von Chalcedon (451) das Selbstbewusstsein der Schwesterkirchen im Osten (neben Konstantinopel: Alexandrien, Antiochien und Jerusalem) gegenüber Rom. Chalcedon kann man als „konfessionelles Geburtsdatum“ bezeichnen, insofern „das Konzil mit seiner Zweinaturenlehre den Monophysitismus provozierte“. Wie sehr diese konziliaren Definitionen den Konfessionalismus der orientalischen Kirchen und der Westkirchen begründeten, zeigt der Umstand, dass die „byzantinischen, nicht-ephesinischen und nicht-chalcedonischen Kirchen einen Primatsanspruch Roms nie anerkannt“ haben, während nach dem Schisma von 1054 das IV. Laterankonzil (1215) diesen Anspruch festgeschrieben hat (S. 11, 119).

Christlich-orientalische Literatur der Frühzeit

Der Frühzeit der orientalistisch-christlichen Literatur gilt das besondere Interesse Luthes, wobei zwei Besonderheiten hervorgehoben werden: die räumliche Verankerung des syrischen

¹³ Gegenwärtig gibt es im Raum des christlichen Orients 21 verschiedene Kirchen, „ohne die neuzeitlichen protestantischen Denominationen“ (S. 1).

Christentums in einem judäo-hellenistischen Kulturraum (mit Edessa und Nisibis als lokalen Zentren) sowie der vorgefundene „gewaltige Traditionsschatz dieses Raumes, aus dem die syrischsprachigen Autoren schöpfen konnten“. Die Freiheit der literarischen Produktion endete etwa um die Mitte des 4. Jahrhunderts, weshalb sich die Untersuchungen auf das 2. – 4. Jh. konzentrieren. In dieser Zeit habe es noch nicht die „klaren Grenzen zwischen ‚Orthodoxie‘ und ‚Häresie‘“ gegeben (S. 11).

In der frühchristlich-orientalischen Literatur gab es „in organisatorischer Hinsicht weder einen verbindlich festgelegten hierarchischen Zentralismus“, noch war „die Lehre dogmatisch fixiert“. Glaubensmäßige Fragen konnten „je nach sprachlich-kulturellem Kontext“ unterschiedlich ausfallen“ (S. 11f.). Das Konzil von Nizäa (325), dem eine Reihe weiterer christologischer Dogmatisierungen folgten (Konstantinopel 381, Ephesus 431, Chalcedon 451) wurde jedoch von den angeführten Autoren aus unterschiedlichen Gründen nicht rezipiert (z.B. Aphrahat) oder konnte – etwa bei Ephräm dem Syrer – keine Resonanz finden. Seinen Denk- und Sprachgewohnheiten gemäß entziehen sich Attribute Gottes eindeutigen Definitionen.

Die Anfänge der christlich-syrischen Bewegungen

Markion (ca. 100-160) und Tatian (+ nach 172), der in Rom als Heide das Christentum annahm, sind zunächst bemüht, „aus dem überkommenen jüdischen wie apostolischen Schrifttum ein für die Christengemeinden verbindliches Textkorpus herauszustellen“ (S. 38ff.). Auf dieser Basis finden sich bei Bardaisan (154-222) und Aphrahat (270-345) Texte unterschiedlicher Gattung mit „gelassenerem und offenerem Argumentationsduktus“. Bei Ephräm (306-373) zeigen sich ein durch „fortschreitende Unterscheidung von Orthodoxie und Häresie“ bedingter, polemisch-autoritativer Diskurs sowie „eine offene, vieldeutige, vor allem bildreiche Hymnendichtung“ (S. 38).

Aber als eigentlichen „Durchbruch“ charakterisiert Luthe Bardaisan (154-222), „aramäischer Philosoph“ und Astrologe am Hof König Abgars VIII. (177-212), der als der „berühmteste frühchristliche Theologe Edessas“ sowie als „einziger originaler Denker (gilt), den die syrische Kirche besessen hat“, wenngleich er in der Forschung als eine „ziemlich ängstliche Persönlichkeit“ gilt (S. 42f.). Aber selbst Ephräm, obwohl er Bardaisan „zu den Häretikern zählt“, ist sich nicht sicher. Zur Illustration zitiert Luthe das Gespräch Bardaisans mit dem „kritisch eingestellten“ Astrologen Awida:

„Wenn Gott (...) die Menschen geschaffen hat“, so fragt Awida, weshalb hat er sie „nicht so geschaffen, dass sie nicht sündigen können (...)“? Bardaisan antwortet: „Wenn der Mensch so gemacht wäre, gehörte er nicht sich selbst, sondern wäre Werkzeug desjenigen, der ihn bewegt (...)“. In seiner Güte aber wollte Gott „den Menschen nicht auf diese Weise machen, sondern machte ihn durch die Freiheit größer als viele (andere) Dinge“ wie den Mond und das Firmament und alle „übrigen Dinge, die in manchem größer sind als wir – ihnen ist nicht die Freiheit ihrer selbst gegeben, sondern sie alle sind gebunden an einen Befehl, auf dass sie nur dasjenige tun, was ihnen aufgetragen ist und nichts anderes“ (S. 48).

Öffnung des theologischen Diskurses

Bardaisan steht für eine Epoche, „in der Offenbarung noch nicht in Dogmen und Philosophie, nicht in Systemen stillgelegt und auch Riten und Ämterstruktur noch nicht endgültig normiert waren“ (S. 52). Entsprechend „seiner kultur- und traditionsübergreifenden Offenheit“ trifft man im 4. Jahrhundert auf ein von „griechischen Einflüssen noch freies, in Denkweise und Sprachstil semitisch geprägtes frühes syrisches Christentum“. Aphrahat und Ephräm sind seine bedeutendsten Repräsentanten.¹⁴

¹⁴ Zu Ephräm wäre noch anzumerken, dass die Tübinger Dissertation des libanesischen Philosophen Nabil El-Khoury über den bedeutenden syrischen Theologen es verdient hätte, zumindest ins Literaturverzeichnis aufgenommen zu werden: Nabil El-Khoury, Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem Syrer (zugl. Phil. Diss., Univ. Tübingen 1973), Mainz 1976, erkennt viele Parallelen und Gegensätze zwischen Aphrahat und Ephraem. Beachtlich ist El-Khourys Darstellung der dichterisch-mystischen Sprache Ephraems, wobei eine

Sie werden anhand zahlreicher Auswahltexte dargestellt. Ihr Schrifttum, so zitiert Luthe den Patrologen Hugo Rahner, „könnte unser dogmatisch doch wohl auf weite Strecken hin steril gewordenen Denken von der Kirche wieder neu gestalten“. Luthe konkretisiert: Hier zeigt sich „welches Erschließungspotential der Welt des christlichen Glaubens eine bildmächtige ‚poetische‘ Theologie eröffnet und welcher Verlust mit ihrer Verdrängung durch eine auf sprachliche Eindeutigkeit fixierte ‚digitalisierte‘ Theologie verbunden“ ist (S. 53).

Mit der Kritik einer *digitalisierten Theologie* lehnt er sich an Gottfried Wilhelm Leibnitz (1646–1711) an, der sich entschieden gegen die zu seiner Zeit schon einsetzenden Versuche wendet, die „Ungenauigkeit und Fehlbarkeit der natürlichen Sprachen durch formalisierte, auf mathematischem Kalkül beruhende Kunstsprache zu ersetzen“, wie dies „im aktuellen politischen und ökonomischen Diskurs bei dem mit Inbrunst und inflationär gebrauchten Adjektiv ‚digital‘ geschieht“ (S. 55).

Fragen, wieweit die „inhaltliche(n) Festlegungen des Glaubensgutes“ des frühen syrischen Christentums abweichen von den späteren theologischen Autoritäten und „normierenden und sanktionierenden“ Instanzen (z.B. die Abspaltung der Nestorianer und Miaphysiten) sowie die Rivalitäten „zwischen römischer und byzantinischer Reichskirche“, behandelt Luthe in späteren Kapiteln (S. 115f.; 117ff.).

Resümee

Heinz Otto Luthes äußerst reichhaltige, detail- und lehrreiche Publikation „Vermächtnis des Christlichen Orients“, die sich im Übrigen auch durch eine sehr schöne Aufmachung und einen gut lesbaren Druck auszeichnet, kann ohne Einschränkung empfohlen werden. Der Kultursoziologe lässt Sprache und Denkweise der syrischen Theologie und Literatur sowie ihre Typologien plastisch hervortreten.

Eine Anmerkung sei jedoch gestattet: Luthe verweist im Zusammenhang der Entstehung und Ausbreitung des Islam auf die „Verdrängung des Syro-Aramäischen durch das Arabische“. Seit seiner Entstehung ist der Islam „für die orientalischen Christen Herausforderung und Bedrohung“ zugleich. „Der von Allah seinem Propheten Muhammad herab gesandte Koran bindet den Islam in seinem Kern an die arabische Sprache“ (S. 18f.).

Luthe stützt sich bei seinen Beschreibungen der Konfrontation von Islam und syrischem Christentum sowie des Syro-Aramäischen der Christen und des Arabischen des Koran unter anderem auf Suren (3,7; 16,103; 20,113, 26,195) und – soweit es sich um „Gewalttaten und Eroberungszüge des Islam (seit dem 7. Jahrhundert)“ handelt – auf die traditionelle islamische Überlieferung, den Hadith (S. 99). Koran und Hadith sind jedoch keine zuverlässigen, wissenschaftlich verwertbaren Quellen islamischer Geschichte. Luthe scheint die jüngsten wissenschaftlichen Untersuchungen zur Entstehung des Koran und des frühen Islam der Inârah-Gruppe übersehen zu haben.¹⁵ Deren Forschungsergebnisse stützen sich im Übrigen in beachtlichem Umfang auf verlässliche Quellen syrisch-christlicher Klöster und Theologen, unter anderem auch auf Johannes von Damaskus (+ um 750), der zusammen mit Ephräm dem Syrer das Umschlagbild des Buches, einer Ikone des Sinai-Klosters (14. Jh.), zierte.

„Vielzahl von Antinomien des göttlichen Wesens als gegeben betrachtet“ werden. So heißt es: „Gott ist unmessbar, von nichts umfasst, umfasst selbst aber alles (...)“ (S. 45f.).

¹⁵ Vgl. Chr. Luxenberg: Die syro-aramäische Lesart des Koran, Berlin (2000) 5. Aufl. 2015; K.-H. Ohlig/G.-R. Puin (Hg.): Die dunklen Anfänge, Berlin (2005) 3. Aufl. 2007; K.-H. Ohlig (Hg.): Der frühe Islam, Berlin (2007) 2. Aufl. 2010; <http://inarah.de/>.