

Martin Tamcke

Christsein ohne Abraham?

Kritische Stimmen in den Kirchen des Orients

"Allmählich gewöhne ich mich an das frühere Dasein. Die ersten Wochen war es mir zu Mute, als ob ich träumte. Denn der Kontrast zwischen Deutschland und Persien ist zu groß. Es kommt einem ungefähr so vor, als ob man aus der modernen Welt herausgerissen und in die Zeit der alten Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob versetzt würde."¹

Diese Zeilen schrieb ein junger ostsyrischer Theologe nach Abschluß seines Studiums in Deutschland und seiner Rückkehr in die persische Provinz Aserbaidschan. Deutschland, Europa, Amerika: das war die Moderne. Die heimatliche Region um Urmia im Nordwesten Irans und der Orient überhaupt: das war Rückständigkeit.

Abraham als Sinnbild längst vergangener und überholter Zeiten, Symbolfigur der Rückständigkeit zumindest als Symbol zeitlicher Differenzierung, die zunächst besonders den ökonomischen, sodann aber auch den kulturellen und geistesgeschichtlichen Kontrast markierte. Abraham als Figur des Ungleichzeitigen im Gleichzeitigen. Orient als Raum der Unfähigkeit zum Schaffen, Okzident als der Inbegriff pulsierenden Fortschritts. So sah es der junge Ostsyrer in seinem Brief vom 12. November 1905 aus einem Winkel der Erde, wo sein Volk nach ersten Massakern kurz vor der Katastrophe seiner Vernichtung und Zerstreuung über die ganze Welt stand.² Und er sah es so wie auch seine

¹ ArELM, Brief Luther Peras vom 12.11.1905. Der Briefschreiber ist Luther Pera, der Sohn des ersten mit der Hermannsbürger Mission verbundenen Priesters der Kirche des Ostens im Urmia-Gebiet, Pera Johannes. Zu Luther Pera: Martin Tamcke, Luther Pera's Contribution to the Restoration of the Church of the East in Urmia, *The Harp* 8/9 (1995/96), S. 251-261; Martin Tamcke, Urmia und Hermannsburg, Luther Pera im Dienst der Hermannsbürger Mission in Urmia 1910-1915, *OrChr* 80 (1996), S. 43-65. Zum historischen Kontext: Martin Tamcke, Die Arbeit im Vorderen Orient, in: Ernst-August Luedemann, *Gemeinde weltweit, 150 Jahre Hermannsbürger Mission und Ev.-luth. Missionswerk in Niedersachsen, Hermannsburg 2000*, S. 511-547.

² Vgl. Gabriele Yonan, *Ein vergessener Holocaust, Die Vernichtung der christlichen Assyrer in der Türkei*, Göttingen 1989; Martin Tamcke, Karl Röbbelen: Zivilcourage für den fernen Nächsten, Von einer frühen Beziehung des Missionsseminars zu den gefährdeten Völkern des Ostens, *JELM* 1994, S. 93-97; Martin Tamcke, „Warum ist es so gekommen?“ (Karl Röbbelen), *Die Hermannsbürger Erfahrung des Nestorianer-Genozids*, in: Wolfgang Günther, *Verstehen und Übersetzen, Beiträge vom Missionstheologischen Symposium Hermannsburg 1999, Hermannsburg 2000*, S. 87-107.

deutschen Gastgeber weithin es sahen. Hatte doch gerade in diesen Jahren etwa Friedrich Naumann in seinem Bestseller "Asia" seine Eindrücke vom Orient und seinen Christen in diesem Sinn in breite Leserschichten getragen. "Was ist es, das so abstoßend wirkt?", hatte er seine Leser einbeziehend gefragt. "Der Mangel an Erneuerungskraft! Alles ist alt, nichts ist jung!"³; "Man sieht lauter Zurückgebliebenheit."⁴ Und just Naumann war es gewesen, dem sein Abrahambild als das Bild des priesterlichen Greises angesichts seiner Begegnung mit dem Orient zerbrach. Und bei der Anschauung eines über die Ebene Jesreel reitenden Beduinen mit seinen Rindern und Schafen und dem Hinweis des Nachbarn – "So zog Abraham!" – fand auch Naumann zu jener existenziellen Differenzenerfahrung, die in ähnlicher Weise der heimkehrende ostsyrische Theologe machte. "Ich sah den Beduinen an, er war kein schlechter Vertreter seines Stammes, aber er war mir unendlich fern. So also zog Abraham! Ich sah dem Manne nach, und es war mir, als ob ich Heimweh nach einem Mann bekam, den ich im Geist kannte, und der mir genommen wurde."⁵ Abraham, das war eine vergangene Möglichkeit menschlicher Lebensweise, das gehörte zum Nomadendasein, das war bestenfalls gut für Nostalgie. Die Konzentration auf die Dynamik der westlichen Gesellschaften verstellte "den Blick für das von ihr selbst Unterschiedene und unzugänglich Fremde, für die ungleichzeitigen, aber dennoch wirklichen und wirkenden Möglichkeiten anderer Lebensformen".⁶ Im Deutschland Naumanns jedoch teilten die evangelischen Christen dessen Fremdheitserlebnis gegenüber dem Orient dennoch nicht so, daß es an der eigenen Abrahamszugehörigkeit etwas geändert hätte. Unverdrossen sangen sie weiter – und singen so noch heute – mit Joachim Neanders Worten "Alles, was Odem hat,/lobe mit Abrahams Samen" (so noch heute im Evangelischen Kirchengesangbuch). Auch dem im Westen geschulten Ostsyrer wurde Abraham nicht genommen. Geradezu wiedergegeben wurde er ihm als etwas heimatlich Vertrautes, das nicht zu leugnen war und doch zugleich ihn hineinzerzte in die Ungleichzeitigkeit der Gleichzeitigen, in die Differenz okzidentaler Prosperität zu orientalischer Stagnation, in die unangenehme Erfahrung,

³F. Naumann, *Asia*, Athen, Konstantinopel, Baalbeck, Damaskus, Nazaret, Jerusalem, Kairo, Neapel, 1. Aufl. Berlin 1899, S. 107.

⁴ Naumann, S. 116.

⁵ Naumann, S. 111.

⁶ M. Robra, *Ökumenische Sozialethik*, Gütersloh 1994, S. 62.

nun einer Welt anzugehören, die der Welt, in der man zu Gast gewesen war, längst entsunken war in die Tiefen geschichtlicher Erinnerung.

Bis zu diesem Gebrauch der Figur Abrahams am Anfang des 20. Jahrhunderts hatte das Abrahambild der Ostsyrer vielerlei Wandlungen durchzumachen, sich im Rahmen einer Christenheit zu bewähren, die nie zur Staatsreligion wurde, die immer unter fremdreligiösen Mehrheiten als Minderheit existierte und dennoch aus der iranischen Heimat herausdrängte bis nach Japan und Sri Lanka, nach Sokotra, die Mandschurei, China, die Mongolei und Indien und so der geographischen Ausdehnung nach durch ihre Mission zur größten Kirche des Mittelalters wurde, als der Islam ihr weithin bessere Möglichkeiten der Selbstentfaltung bot als zuvor Zoroastrismus und Römische Reichskirche. Ihre Existenz als Minderheitsreligion löst heute immer wieder das Interesse an ihr aus, wo man nach Christentumsvarianten Ausschau hält, die ohne koloniale Vergangenheit sind und die in ihrer Weise so etwas von der Multi-Kulti-Gegenwart vorwegzunehmen scheinen, in der man sich entweder schon zu befinden meint oder die man herbeiredet, herbeisehnt, befürchtet oder bekämpft.

Am Anfang der ostsyrischen Literatur steht als deren bedeutendster Vertreter Afrahat, der persische Weise.⁷ Wenn er auf Abraham zu sprechen kommt, so zieht er uns hinein in den religiösen Kosmos des westlichen Irans im 4. Jahrhundert. Seine Welt kennt vieles nicht, was uns geläufig ist aus der gleichzeitigen Welt der Christen auf dem Boden des Römischen Reiches. Selbst ein Randsiedler wie sein Zeitgenosse Ephraem der Syrer, der seine Heimatstadt Nisibis verließ, als sie dem Römischen Reich verloren ging und Teil des persischen Sassanidenreiches wurde, ist in seiner Vorstellungswelt dem, was das Denken der lateinischen und griechischen Christen jener Zeit erfüllte, unvergleichlich näher stehend als dieser Repräsentant Persiens und seiner Christenheit. Zu seiner Zeit lebten die ostsyrischen Christen asketisch und jungfräulich. Historisch werden darüberhinaus bei Afrahat besonders die Christenverfolgungen unter Schapur II. im 4. Jahrhundert greifbar.

Die Tatsache, daß Afrahat kaum griechische und iranische Lehnwörter benutzt, "läßt auf eine ganz und gar semitische Herkunft des Schreibers

⁷ Erste Orientierung, ältere Literatur und Quellenlage nach dem 1. Weltkrieg vgl. A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte, Bonn 1922, § 5f, S. 30-31.

schließen". Allein dadurch schon erlangt er für die Geschichte des altkirchlichen Christentums besondere Bedeutung. "Er ist somit der erste wichtige Zeuge einer nationalen christlichen Literatur, die ihre Existenz nicht der Übersetzung aus dem Griechischen verdankt".⁸ Besonders auffällig ist bei allem, was Afrahat zu sagen hat, seine Stellung zum Judentum, demgegenüber er sein gesamtes Denken zu Theologie und Frömmigkeit verantwortet. In der wissenschaftlichen Diskussion hierzu reichen die Meinungen von der "vollen Abhängigkeit" Afrahats von der rabbinischen Exegese – wie dies im Kontext der Religionsgeschichtlichen Schule und deren "Parallelomanie" – von Funk in seiner Untersuchung zu den haggadischen Elementen in den Homilien Afrahats behauptet wurde, bis hin zur restlosen Bestreitung rabbinischen Einflusses auf ihn, wie dies in der zugespitzten Einzelmeinung Jacob Neusners zum Tragen kommt.⁹ Einig ist man sich lediglich darin, daß Afrahat die Juden der Adiabene als konkretes Gegenüber vor Augen standen, die mit der Konversion der königlichen Familie der Adiabene zum Judentum für kurze Zeit im 1. Jahrhundert eine besondere Rolle in der Region spielten. Den Christenverfolgungen durch den Großkönig suchten sich dann scheinbar Christen durch Konversion zur tolerierten Judenschaft zu entziehen. Dies ist eine der Erklärungen dafür, daß nicht die herrschende Religion der Zoroastrier, sondern die nächstehende Religion der Juden, Afrahat nun zum Disputationspartner wurde. Eine andere läßt sich aus der zeitgenössischen Literatur Afrahats erheben: Die Christenverfolgungen durch Schapur II. ab 340 begannen mit einer uneinlösbaren Steuerforderung des Großkönigs und wurden erst hernach mit der von den Christen nicht vollzogenen Verehrung von Sonne, Mond, Feuer und Wasser begründet. Die Verfolger stießen sich neben der Verachtung des persischen Königs Kultes an der negativen Einstellung der ostsyrischen Christen zur Ehe und forderten die von ihnen Verfolgten wiederholt schlicht zur Heirat auf. Diese Forderung ließ sich ebenso in der Auseinandersetzung mit

⁸ P. Bruns in seiner Einleitung zu Aphrahat, Unterweisungen Bd. 1, *Fontes Christiani* 5/1, Freiburg 1991 (:Afrahat 1; Band 2: Afrahat 2), S. 40.

⁹ S. Funk, *Die haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates*, Wien 1891; J. Neusner, *Aphrahat and Judaism, The Christian-Jewish argument in fourth-century Iran*, Leiden 1971; J. Neusner, *Aphrahat on Celibacy*, *Judaica* 28, 1972, S. 117-128; J. Neusner, *Jewish-Christian Argument in the fourth-century Iran, Aphrahat on Circumcision, the Sabbath, and the dietary laws*, *Journal of ecumenical studies* 7, 1970, S. 282-298; nur Konstatierung von Parallelen: F. Gavin, *Aphraates and the Jews*, New York 1966 (Toronto 1923); Bruns in *Afrahat* 1, S. 54-56, der auch zusätzlich „nur einige wenige Punkte“ nennt, die sich Gavin und Funk hinzufügen lassen.

dem Judentum bekämpfen und gab der christlich-jüdischen Auseinandersetzung den Rang des Paradigmatischen.

Afrahat hat Abraham keine gesonderte Abhandlung gewidmet, aber er greift in fast allen zur Diskussion stehenden Themen auf ihn zurück. Bereits in dem bei ihm überlieferten Glaubensbekenntnis – "Allein ich glaube nämlich ganz fest, daß Gott einer ist" – gehört zu den zentralen Aussagen, daß Gott Abraham seines Glaubens wegen erwählte.¹⁰ Bei diesem Glaubensbekenntnis handelt es sich aufgrund seiner Rahmung und durchstrukturierten Form höchstwahrscheinlich nicht um eine ad-hoc-Formulierung, sondern um ein "offizielles Credo", das nach übereinstimmender Meinung der Forscher in seiner Entstehungszeit ins 2. Jahrhundert zurückreicht und durch die jüdischen Christen der Adiabene tradiert worden sein dürfte.¹¹

Diese zentrale Aussage zu Abraham wird von Afrahat wieder aufgenommen, wenn er über den Glauben handelt. "Abraham empfing Segen durch seinen Glauben, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet", kann es da heißen.¹² Damit ist schon die Richtung angedeutet, in der Afrahat seine Deutung Abrahams zu profilieren suchte: noch in der Mitte des 4. Jahrhunderts befinden sich die ostsyrischen Theologen in einer heftigen Diskussion um das rechte Verständnis des Gesetzes. Essenz dessen, was Christsein ausmacht, ist das Doppelgebot der Liebe, von dem wiederum Gesetz und Propheten abhängen. Erst sekundär ist das Gesetz zu der Verheißung an Abraham hinzugetreten. Abraham bedurfte des Gesetzes nicht. "An Abraham wurde, weil er die im Gesetz (enthaltenen) Gerechtigkeit bewahrt hatte, obgleich es damals noch nicht

¹⁰ Afrahat 1, S. 78.

¹¹ P. Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, Bonn 1990, S. 96-98. Zur Diskussion, ob es sich hier überhaupt um ein Credo handelt: P. Schwen, *Afrahat, Seine Person und sein Verständnis des Christentums*, Berlin 1907 (Reprint Aalen 1973), S. 56-62; R. H. Conolly, *The Early Syriac Creed*, ZNW 7 (1906), S. 202-223; F. Böhnhoff, *Ein eigetümliches Glaubensbekenntnis*, in: *Sächsisches Kirchen- und Schulblatt* 11 (1903), S. 137-140, M. Lenk, *Das „eigentümliche Glaubensbekenntnis“ des Aphraates von einer anderen Seite beleuchtet*, in: *Sächsisches Kirchen- und Schulblatt* 18 (1903), S. 226-229, H. L. Pass, *The Creed of Aphraates*, in: *JThS* 9 (1908), S. 267-284; R. H. Conolly, *On Aphraates Hom. I § 19*, in: *JThS* 9 (1908), S. 572-576; A. Vööbus, *Methodologisches zum Studium der Anweisungen Aphrahats*, in: *OrChr* 46 (1962), 25-32; A. Vööbus, *New Sources for the Symbol in Early Syrian Christianity*, in: *VigChr* 26 (1972), S. 291-296. Zur Tradierung: R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom, A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975, S. 8; Bruns, *Christusbild*, S. 98.

¹² Afrahat 1, S. 92, vgl. Genesis 15,6 und Römer 4,9. Zu Rezeption biblischer Stoffe bei Afrahat vgl. R. J. Owens, *The Genesis and Exodus Citations of Aphrahat the Persian Sage*, Leiden 1983; T. Baarda, *The Gospel Quotations of Aphrahat the Persian Sage* (2 Bände), Amsterdam 1975.

gegeben war, die Macht Gottes offenbar durch die Gerechtigkeit, als er die Gefangenschaft Sodoms wendete in der Kraft Gottes, aber nach der Beute seine Hand nicht ausstreckte. Gott sprach zu ihm nach jenem Tag: 'Dein Lohn wird sehr groß sein wegen deiner Gerechtigkeit'. Jener, dem das Gesetz nicht auferlegt war, tat offen die Werke des Gesetzes. Das Gesetz war (demnach) nicht erforderlich für seine Gerechtigkeit".¹³ Und natürlich bedurften auch Isaak und Jakob des Gesetzes nicht, da doch schon ihr Vater ihnen aufgetragen hatte, Recht und Gerechtigkeit zu üben.¹⁴ Und auch Josef und Mose seien sich selbst das Gesetz gewesen, so daß für ihre Gerechtigkeit das Gesetz nicht gegeben war.¹⁵ Ja, so wäre dann doch angesichts dieser Argumentation Afrahats zu fragen, wozu braucht es denn dann des Gesetzes? Es bedurfte des Gesetzes wegen der Übertretung, lautete seine Antwort. Ihretwegen sei es zur Verheißung hinzugefügt worden. Aufgrund der Anfertigung des Goldenen Kalbes sei von der Verwerfung Israels auszugehen und das Gesetz sei "eine Art göttlicher Strafmaßnahme".¹⁶ Die Verheißung an die Völker aber – so wird er nicht müde, seinen Lesern einzuschärfen – war vor dem Gesetz. Das Gesetz wirkte dann als "Hüter und Erzieher, bis der Same kam, durch den die Völker gesegnet wurden".¹⁷ Der Eid, der dem Abraham geschworen wurde und der Bund der Verheißung seien in einem Wort Gottes an Abraham zusammenzufassen: "In deinem Samen werden alle Völker Segen erlangen".¹⁸ Dieses Wort aber, "das der Bund ist", wurde dem Abraham lange vor dem Gesetz verheißen. Und in diesem Wort ist die Spitze der Aussage schlicht seine christologische Zielsetzung. "Der Same, in dem die Völker gesegnet werden, ist Christus".¹⁹ Afrahat setzt hier nicht den Samen Abrahams gegen die Kinder Abrahams. Die Differenz ist hier nicht – wie sonst zuweilen in der Geschichte der christlichen Kirchen – einfach die, daß "die fleischliche Abstammung noch nichts über die wirkliche, geistige Zugehörigkeit zu Abraham" besage und der Christusglaube zur Kindschaft Abrahams

¹³ Afrahat 1, S. 100. Ähnlich argumentiert er im Zusammenhang der Abhandlung über den Sabbat mit „Abraham, der das Gesetz bewahrte, obwohl es noch nicht gegeben war“. Die „gerechten Väter hielten den Sabbat nicht, sondern wurden durch den Glauben gerechtfertigt, wie geschrieben steht: 'Abraham glaubte an Gott, und es wurde ihm (zur) Gerechtigkeit angerechnet' (Gen 15,6)", Afrahat 2, S. 321.

¹⁴ ebd.

¹⁵ ebd.

¹⁶ Bruns, Christusbild, S. 85.

¹⁷ Afrahat 1, S. 101; Galater 3, 24, zum Vorangehenden: Galater 3,19 und Galater 3,8.

¹⁸ Afrahat 1, S. 101.; Genesis 18,18; 22,18; 26,4; Galater 3,8.

¹⁹ Afrahat 1, S. 101; Exodus 12,40; Galater 3,17 zu Wort/Bund.

verhelfe.²⁰ Nein, Christus selbst wird hier mit dem Samen identifiziert und verdrängt in diesem übertragenen Sinn den konkreten Samen Abrahams, nämlich Isaak, ebenso wie das Volk Israel. Die Inanspruchnahme Abrahams für den Vorrang des Christentums vor dem Judentum ist nun eingebettet in das, was Afrahat zu der engen Verknüpfung von monotheistischem Glauben und der daraus resultierenden theonomen Ethik zu sagen hat: "Die Hauptsache aller guten Werke ist das, was vor Gott erforderlich ist, daß man nämlich glaubt, daß Gott einer ist, und zusammen mit dem Glauben die Gebote hält. Wenn jemand bekennt, daß Gott einer ist, aber seine Gebote übertritt und sie nicht hält, steht für ihn nicht fest, daß Gott einer ist".²¹ Gott und Lebensführung sind eine untrennbare Einheit. Die Lebensführung folgt direkt aus dem Bekenntnis an den einen Gott. Ein Widerspruch zwischen dem Bekenntnis zu dem einen Gott und der tatsächlichen Lebensführung ist nicht hinzunehmen. Für eine derartige Differenz zwischen Glauben und Leben hat Afrahat kein Verständnis. "Wie können sie behaupten, Gott zu kennen, ihn aber durch ihre Werke verleugnen? Wenn jemand glaubt, daß Gott einer ist, (und) der (dann doch) nicht tut, was Gott befohlen hat, steht es für ihn nicht fest, daß Gott einer ist".²² Dieser Satz ist zwar einerseits essentieller Ausdruck dessen, was Afrahats Denken bestimmt, andererseits aber ist er nicht zu denken ohne die darin mit eingeschlossene Spitze gegen die ihrer Gesetzesübertretungen wegen verworfenen Juden. Diese Spitze gegen die Juden prägte natürlich auch die Deutung Abrahams. Abraham ist der Inbegriff des rechtschaffenen Frommen, des Gläubigen, dessen Lebenswandel seine Gottesfurcht bezeugt. Damit erlangt Abraham eine nicht auf Israel zu begrenzende Bedeutung. Er ist von vornherein von Welt- und Menschheitsgeltung. "Als Gott Abraham segnete und ihn zum Haupt für alle Gläubigen, Gerechten und Aufrechten einsetzte, war er nicht nur Vater für ein Volk, sondern Gott hat ihn zum Vater für viele Völker gemacht".²³ Abraham als Haupt der Gläubigen und Gerechten, der Frommen und recht Wandelnden symbolisiert die Einheit von Gottesglauben und ethischem Verhalten in einer vom Volk auf die Völker

²⁰ K. J. Kuschel, *Streit um Abraham: was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint*, München 1996, S. 115. Über wenig differenzierte Oberflächenansichten kommt Kuschel in seiner Behandlung der Thematik nicht hinaus und bleibt in historischer Hinsicht unbefriedigend. Das Werk versteht sich ganz als Beitrag zur abrahamitischen Ökumene.

²¹ Afrahat 2, S. 572.

²² ebd.

²³ Afrahat 2, S. 282.

entgrenzten Weise, die eine partikuläre Inanspruchnahme seiner für ein Volk ausschließt. Nein, am Anfang wurden die Völker berufen, nicht das Volk. "Die Völker aus allen Sprachen wurden noch vor Israel zum Erbe des Höchsten berufen, wie Gott zu Abraham sagte: 'Zum Vater für eine Vielzahl von Völkern habe ich dich eingesetzt' (Gen 17,5)".²⁴ Darum auch gilt dem Volk aus allen Völkern, den Christen, die Verheißung bereits vor Israel. Und das Kriterium, ob Menschen rechtens dem Samen Abrahams zuzurechnen seien oder nicht, ist dann wiederum im rechten Tun zu finden. "Denn (Leute) aus allen Völkern heißen Söhne und Erben Abrahams, ihres Vaters, wenn sie die Gerechtigkeit ehren." Konstitutiv für die Zugehörigkeit zum Volk aus den Völkern ist neben der Verheißung also das Üben der Gerechtigkeit. Diese Kondition ist zugleich die Meßlatte für die Beurteilung des Judentums. "Wenn die Abrahamssöhne das unreine Werk der fremden Völker verrichten, dann sind sie Sodomiter und Gomorravolk".²⁵ Frontal argumentiert Afrahat angesichts des jüdischen Erwählungsbewußtseins als dem Volk des Vaters Abraham, daß Israel seine Existenz einstellen müsse, da nun die Kirche das Abrahamserbe angetreten habe. Lange Testimonienreihen führt Afrahat an, um zu beweisen, daß Israel verworfen, hingegen das Volk aus den Völkern erwählt sei. Zu Recht werde gegen das Volk gesprochen, "das vor uns sich darauf verlassen hat, Same Abrahams zu sein, und nicht daran gedacht hat, daß man es 'Fürsten von Sodom und Volk von Gomorra' nennt und 'ihr Vater Amoriter und ihre Mutter Hetiterin waren' und sie 'verworfenes Silber' und 'aufrührerische Söhne' (sind)".²⁶ Abraham ist nicht exklusiv der Vater der Juden, er ist der Vater der Völker. Das soll auch die Quintessenz sein, die dem Belehrten von Afrahat hier mitgegeben wird: "Diese kleine Denkwürdigkeit habe ich dir aufgeschrieben über die Völker, da die Juden sich rühmen und sagen: 'Wir sind Volk Gottes und Kinder Abrahams.' Doch hören wir, was Johannes ihnen sagte, als sie sich rühmten: 'Wir sind Kinder Abrahams.' Darauf sprach Johannes zu ihnen: "Seid nicht stolz und sprecht: 'Wir haben Abraham zum Vater', denn aus diesen Steinen kann Gott dem Abraham Kinder erwecken' (Mt 3,9). Unser Erlöser hat ihnen gesagt: 'Söhne Kains seid ihr, nicht Söhne Abrahams' (Joh 8, 39.44). Der Apostel hat gesagt: 'Die Zweige, die sündigten, wurden zerbrochen, wir sind an ihrer Stelle eingepropft

²⁴ Afrahat 2, S. 406.

²⁵ Afrahat 2, S. 283.

²⁶ Afrahat 2, S. 282.

worden, daß wir am Fett des Ölbaumes teilhaben. Also wollen wir uns nicht rühmen und nicht sündigen, damit nicht auch wir zerbrochen werden, die wir schon dem Ölbaum eingepropft werden' (Röm 11, 17f). Dies ist die Antwort gegen die Juden, da sie sich rühmen: 'Wir sind Kinder Abrahams, wir sind (das) Volk Gottes'.²⁷ Sowohl hinsichtlich des Gesetzes als auch hinsichtlich des Volkes aus den Völkern gegenüber dem Volk unter den Völkern gilt also für Afrahat: Israel ist verworfen. Abrahams Same, das ist nicht Israel, das ist Christus und das sind die Christen. Diese Enterbung Israels gilt folgerichtig auch für alle besonderen Kennzeichen jüdischer Existenz, besonders für die Beschneidung. Abraham sei seines Glaubens, nicht seiner Beschneidung wegen berufen worden. Unbeschnittene, die glaubten, seien zum Leben gekommen, Beschnittene, die nicht glaubten, nicht.²⁸ Wieder wird die Lebensführung, der "Dienst am Gesetz", zum Kriterium, da doch bekannt sei, daß der, der sich "nicht an der Vorhaut seines Herzens beschneiden" ließe, "auch keinen Gewinn von der Beschneidung des Fleisches hat".²⁹ Die Beschneidung nämlich behafte jeden Beschnittenen nun bei seiner Zugehörigkeit zum jüdischen Volk. Keiner könne sich nun mehr "hinter lügnerischen Vorwänden verstecken".³⁰ Zu solchen Vorwänden hätten doch die greifen können, denen aufgrund ihres Tuns die Todesstrafe drohte. "Denn es bestand die Möglichkeit, daß einige von ihnen, wenn sie nicht gekennzeichnet gewesen wären, Götzen verehrten oder hurten und die Ehe brachen, stahlen oder sonstiges Gesetzloses trieben, dann aber, wenn sie bei solchem Treiben ertappt worden wären, es ablehnten und ableugneten, Söhne Abrahams zu sein, um dem Tod zu entgehen und keine Strafe zu erhalten." Die Beschneidung nun aber verhinderte jede Form des Versteckens und Verbergens, überführte die "Gesetzesübertreter", die bei ihren Taten ertappt worden waren und machte es ihnen unmöglich sich außerhalb der Gemeinschaft derer zu stellen, denen das Gesetz auferlegt worden war. Das hätten sie sonst ja leichthin gekonnt mit dem Hinweis: "Ich bin nicht von Abrahams Samen und nicht sein Kind". Da wären sie dann nicht mehr als unter dem Gesetz stehend zu betrachten gewesen. Nun aber konnte man so Argumentierende auf die Tatsächlichkeit ihrer Zugehörigkeit hin überprüfen, konnte den seine Zugehörig-

²⁷ Afrahat 2, S. 415f.

²⁸ Afrahat 2, S. 285.

²⁹ Afrahat 2, S. 287.

³⁰ Afrahat 2, S. 288.

keit zum Samen Abrahams Verleugnenden dennoch "an seiner Beschneidung erkennen und an ihm die Strafe vollziehen, wie sie für die Sünde angemessen ist". Auch die Beschneidungsthematik wird also verhandelt unter dem Oberthema der Einheit von Glauben und Leben. Es versteht sich, daß auch hier wieder alles in die christologische Dimension mündet. Die Taufe war Afrahat die zweite Beschneidung, Jesus der "Erlöser der Völker". Daraus folgt nun als Resümee auch die Inanspruchnahme der Beschneidung für das Christentum unter gleichzeitiger Zurückweisung des jüdischen Anspruchs. "Selig, die an der Vorhaut des Herzens beschnitten sind und die geboren sind aus dem Wasser der zweiten Beschneidung. Diese sind Erben mit Abraham, dem gläubigen Anführer und Vater aller Völker, dem sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet wurde".³¹

Die Argumentation des Afrahat läßt sich angemessen nur verstehen auf dem Hintergrund seiner besonderen Situation gegenüber dem zeitgenössischen Judentum. Sie ist getragen von dem apologetischen Anliegen, das Christentum gegenüber den jüdischen Anwürfen als nahtlose Fortführung des Judentums und gleichzeitig als dessen überbietende Erfüllung darzustellen. Im Samen Abrahams werden alle Völker gesegnet.³² Der Same aber, in dem die Völker gesegnet werden, ist Christus. Wer von sich sagt, er sei nicht von Abrahams Samen, der wolle sich – so er nicht Nichtjude sei – von seiner Verknechtung unter das Gesetz dispensieren und dokumentiert so in seiner Weise die Verworfenheit Israels. Zuweilen schlägt Afrahat wahre Kapriolen, um etwa seine, die christlich-ostsyrische Lebenspraxis als die gültige zu erweisen. Wenn etwa die jüdischen Kontrahenten unter Rückgriff auf Abraham ihm mit Blick auf die konstitutive Ehelosigkeit der ostsyrischen Christen vorhalten: "Alle Gerechten empfangen durch Zeugung und Segen. Ihr aber tut etwas, was von Gott nicht geboten wurde. Ihr habt Fluch auf euch geladen und die Unfruchtbarkeit gemehrt. Zeugung und Segnungen der Gerechten habt ihr verhindert. Ihr nehmt keine Frauen, und die Frauen gehören keinen Männern. Das Zeugen ist euch verhaßt, ein Segen, der von Gott gegeben ist", dann weist er darauf hin, wieviel mehr ein ganzes Leben in Selbstentsagung zur Gottesschau befähige als die wenigen Tage des Fastens und der Askese im Alten Bund. Den Hinweis der jüdischen Kontrahenten auf Abraham läßt er dieses Mal auf sich beruhen. Ihn

³¹ Afrahat 2, S. 296.

³² Afrahat 1, S. 102.

ersetzt er in seiner Argumentation nun durch Mose. "Nun zeig mir doch, was du sagst, weiser Disputierer des Volkes, daß Mose von der Zeit an, da Gott mit ihm sprach, sich um den Ehestand bemüht hätte!"³³ Aber solche Kapriolen blieben doch die Ausnahme und sind durch die besonders ins Mark des frühen ostsyrischen Christentums treffende Kritik der jüdischen Disputanten erklärbar. Afrahat und seine jüdischen Gesprächspartner äußerten zentrale Kritik aneinander. Beide Seiten kannten möglicherweise auch die Schriften des Gegners.³⁴ Wie der Christ den Juden bei seinen Übertretungen des Gesetzes behaftet, so auch der Jude den Christen, dem er gar unter Berufung auf ein Herrenwort aufweist, daß das Leben der Christen weit entfernt war von der Geistesmächtigkeit eines Berge versetzenden Glaubens.³⁵ Da gibt es sogar das Eingeständnis der Unzulänglichkeit der eigenen Argumentation, auch die Betrübnis, die es bereitet, wenn die eigene Argumentation vom Gegenüber nicht angenommen wird und die platte Retourkutsche, daß die Juden ja auch nicht fähig seien, durch das Feuer oder auf dem Wasser zu gehen. Auch wenn sich Einwände geltend machen lassen, in den jüdischen Gesprächspartnern Afrahats etwa einen Rabbi auszumachen, so hält selbst Neusner, der übrigens die zuletztgenannte Dialogsituation für literarische Fiktion hält, doch an einem "single cultural continuum" für Afrahat und die Rabbinen fest und macht die Juden der Adiabene wahrscheinlich als die Afrahat vor Augen stehenden. Bereits der Afrahat-Spezialist Peter Bruns hat übrigens gegen Neusner darauf hingewiesen, daß es "ein so ungewöhnliches Ereignis" sei, daß da ein Rabbi unter Berufung auf ein Herrenwort seinem christlichen Konterpart das Charisma des Gläubigen abspricht, daß "das eher für die Historizität" spräche als gegen sie.³⁶ Dennoch: ob es sich bei den Disputanten – die Afrahat Schriftgelehrte, Lehrer, Disputatoren oder Weise nannte –, um rabbinische Repräsentanten der jüdischen Akademien des Zweistromlandes handelte oder um anderweitige lokale Autoritäten, bleibt unklar. Die polemische Schärfe und Abgrenzung gegen das umgebende Judentum zeugt hier jedenfalls von der engen Verwandtschaft, Gemeinsamkeit und schmerzlichen Kon-

³³ Afrahat 2, S. 433f

³⁴ K. Deppe, Die Rolle des Alten Testaments im Streit zwischen Christen und Juden nach dem Zeugnis Afrahats, in: G. Wießner, Erkenntnisse und Meinungen 1, GOF.S 3 (1973), S. 83-107, hier: S. 94f. Deppes Ausführungen bleiben aber unbefriedigend und nicht die ihm bekannten Ergebnisse Neusners produktiv aufnehmend.

³⁵ Deppe, S. 94.

³⁶ Bruns, Christusbild, S. 85 Anm. 108.

kurrenz der beiden religiösen Gruppen in der Adiabene und erwirkte die streng mit der Lebensführung gekoppelte und spiritualisierte Deutung Abrahams, die die Christen zu den einzigen legitimen Samen Abrahams machten, um den jüdischerseits vorgetragenen Anspruch überbieten zu können. Es galt, die eigene christliche Existenz gegenüber der fortwährenden Existenz des Judentums zu rechtfertigen. In den ostsyrischen Märtyrerakten dieser Zeit wird die Verfolgung Schapurs oft unter Herausstellung der Beteiligung der Juden daran dargestellt. Solche Zuschreibungen müssen nicht historisch verifizierbar sein, doch die herausgehobene Stellung des Judentums zur Zeit Schapurs wird auch im Talmud anhand der durch ihre Judenfreundlichkeit ausgezeichneten Mutter Schapurs belegt.³⁷ Der Sohn stand noch als Erwachsener unter ihrem Einfluß.

Wie dem auch sei. Für die jüdisch-christlichen Kontroversen in Afrahats Schriften gilt: Noch ist dies alles christlich-jüdisches Streitgespräch, von dem freilich der jüdische Part nur in der Rezeption des christlichen – sicher verkürzt – überliefert ist. Noch ist Abraham so konstitutiv, daß das Christusgeschehen in seine Geschichte eingezeichnet werden muß und nicht Abraham zum Christuszeugen degeneriert.

Ein breiter Strom der Abrahamdeutungen und –überlieferungen ergießt sich dann über den ostsyrischen Sprachraum besonders nach der Schließung der sogenannten Perserschule von Edessa im 5. Jahrhundert. Wir müssen heute dieses Meer unausgeschöpft lassen. Theologisch setzte sich die mittlerweile etablierte Kirche der Ostsyrer von der Kirche im Römischen Reich ab durch Übernahme einer dort verurteilten Lehre: der diplophysitischen Christologie eines Nestorius, Theodor und Diodor. Alte Deutungselemente werden weiter tradiert, neue theologische Deutungen treten hinzu und ersetzen teilweise solche, die ins Dunkel des Vergessens fallen. Zu den Elementen, die erhalten bleiben, gehört die Verknüpfung Abrahams mit Christus. In der vom Verfasser her möglicherweise ins 6. Jahrhundert zu datierenden mesopotamischen "Schatzhöhle Adams" etwa erschließt sich dem Abraham in einer Vision, daß der Messias anstelle Adams leiden werde. Die hier mit der Schatzhöhle bis nach Äthiopien

³⁷ Vgl. Bruns, *Christusbild*, S. 19-23. Die einschlägigen Stellen zur Mutter Schapurs im Talmud listet Bert auf, G. Bert, *Aphrahat's des Persischen Weisen Homilien*, TU 3,4, Leipzig 1888, S. 329 Anm. 1.

wirksame Adam-Christus-Typologie wird verankert in Abraham als dem, der Glauben zuverlässig verbürgt.³⁸

Mit dem Siegeszug der islamischen Heere verschwand dann das Sassanidenreich. Sein letzter Großkönig starb 651 in Merw, ermordet von seinen eigenen Leuten. Zu diesem Zeitpunkt hatte das ostsyrische Christentum längst in China Fuß gefaßt, wo Kaiser Tai Tsung im Jahr 635 seinen Untertanen empfahl, die Lehre der ostsyrischen Christen zu studieren. Damit begann die Koexistenz der ostsyrischen Christen mit den Religionen Chinas. Im alten mesopotamischen Machtzentrum aber, der Ursprungsregion der Ostsyrer, etablierten sich nun islamische Herrschaften.

Die ostsyrischen Christen fanden bald in Formen religiöser Koexistenz hinein und erweiterten ihren Ausdehnungsbereich trotz mancher Einschränkung in den Kernlanden – wie erhöhter Kopfsteuer und besonderen Kleidervorschriften – bis nach Japan. Aus dieser Phase der ostsyrischen Kirchengeschichte ist unser zweites Exempel genommen.

Elija von Anbar, um den es dabei geht, war ostsyrischer Bischof von al-Anbar, des sassanidischen Peroz Sapur, am linken Euphratufer ungefähr 60 Kilometer westlich von Bagdad. Der vermutlich um 870 geborene und um 950 verstorbene Bischof Elija war kirchenpolitisch wenig erfolgreich, mußte eine irrige Lehrmeinung zum Passahmahl Christi widerrufen und erregte Aufsehen, als er 938 auf Vermittlung des Sekretärs am Kalifenhof ibn Sandjala zum Patriarchen gewählt wurde.³⁹ Der Neugewählte, der schon vor seiner Abreise zur Inthronisation stand, habe sich beim Sekretär des Kalifen bedankt. "Es soll dir nicht an Lohn fehlen für das, was du getan hast." Da antwortete ibn Sandjala: "Von Gott, dem Erhabenen, (ist Lohn)." Und Elija sprach zu ihm: "Und auch von mir. Nach der Einsetzung und der Erhebung auf den Patriarchenstuhl steht mir aus der Macht zu lösen und zu binden zu, dir zu erlauben, zu deiner unfruchtbaren Ehefrau eine Magd (als Frau) hinzuzunehmen. Wir erhoffen

³⁸ C. Bezold, *Die Schatzhöhle*, Leipzig 1883, S. 36; E.A.W. Budge, *The Book of the Cave of the Treasures*, London 1927; S.-M. Ri, *La Caverne des Trésors*, CSCO 486/487 (SS 207/208) (1987); J. Thekeparampil, *Adam-Christus in den Passionssedre und in der Schatzhöhle*, in: R. Lavenant, III^e Symposium Syriacum, OCA 221 (1983), S. 323-332; S.-M. Ri, *Le Testament d'Adam et la Caverne des Trésors*, in: R. Lavenant, V^e Symposium Syriacum 1988, OCA 236 (1990), S. 111-122.

³⁹ Andreas Juckel, *Der Ktaba D-Durrasa (Ktaba d-Ma `Wata) des Elija von Anbar*, CSCO 159/160 (SS 226/227) (1996) (Band 1= Elija 1; Band 2= Elija 2). Dort handelt Juckel auch ausführlich zu Quellen und Biographie auf S. XXII-XXX.

von Gott, daß er dir von ihr einen Sohn schenkt.' Ibn Sandjala war dieses peinlich, aber er zeigte ihm den Widerwillen vor seiner Rede nicht. Er erbat sich die Wahlübereinkunft von ihm (zurück). Er (Elija) hatte sie bei sich, er gab sie ihm. Er (ibn Sandjala) nahm sie und zerriß sie sogleich und sprach zu der Menge: 'Nicht einer von euch soll sich der Patriarchenwürde erinnern und auch nicht der Wahl.' Dann sprach er zu ihm: 'Du wolltest mir gefällig sein um den Preis der Auflösung des Gesetzes Christi – gepriesen sei sein Name! – Gott der Erhabene verhüte es!'⁴⁰ Ohne erneutes Wahlverfahren setzte ibn Sandjala dann den Mönch Emmanuel als Patriarchen durch, der am 22. Februar 938 inthronisiert wurde. Die beiden doch gewiß herausragend ihn blamierenden Ereignisse haben dem literarischen Ruf des Elija offensichtlich nicht nachhaltig schaden können.

Auch Elija verwies – wie Afrahat – auf Abraham in verschiedensten Kontexten als vorbildhaft. Afrahat jedoch hatte beispielsweise gelehrt, Abraham sei Erbe im Land geworden, weil er vor Gott niederfiel und sich in Staub und Asche demütigte.⁴¹ Abraham habe das getan, obwohl er gerecht war. Er sei Staub und Asche, habe er dabei bekannt, und sich damit aufs äußerste erniedrigt.⁴² Die Tendenz zur Nutzenanwendung für die Gläubigen zur Zeit Afrahats ist dabei klar. So, wie sich Abraham erniedrigte, so wie er Buße tat, so wie er Demut verkörperte, so habe dies als vorbildhaft zu gelten für jeden frommen Christen. Das historische Vorbild reizt die Späteren dazu an, es ihm gleichzutun. Bei Elija jedoch ist nun die Stellung der Frommen das Konstitutive, Abraham wird zu nicht viel mehr als einer vorbildhaften Illustration der ethisch korrekten Verhaltensweise der Frommen. "Der Gerechte klagt sich selbst an im Gebet vor seinem Schöpfer; wie Abram (es tat), der sich 'Staub' und 'Asche' vor seinem Herrn genannt hat".⁴³ Längst hatte die christliche Frömmigkeit eine eigene Dynamik entwickelt und längst hatte sie eine erkleckliche Anzahl eigener Vorbilder, Heiliger, freigesetzt. Sie erinnerte sich des in die Ferne gerückten Abrahams nur noch als des Ursprungs ihres Tuns. Und natürlich kennt Elija nun als selbstverständliche Voraussetzung die

⁴⁰ Arabischer Text: Elija 2, S. XXVI, deutsche Übersetzung: Juckel, Elija 2, S. XXVII. Juckels Ausführungen zur Quellentradition der Patriarchenchroniken sind zu korrigieren! Vgl. zum gegenwärtigen Stand der Forschung: H. Brakmann, Mari ibn Sulayman, LThK 6 (1997), Sp. 1318.

⁴¹ Afrahat 1, S. 268.

⁴² Afrahat 1, S. 225.

⁴³ Elija 2, S. 24.

Beziehung zwischen Abraham und Christus, nur wird Christus nun nicht als Same Abrahams betrachtet und in die Geschichte Abrahams eingezeichnet, sondern Abraham wird jetzt zum Träger der Christusverheißung. "Dem Abram widerfuhr die Verheißung, daß durch ihn die Völker gesegnet sein sollten durch den, der kommen würde am Ende der Tage, daß von ihm (also Abram) der Retter aufgehe".⁴⁴ Aber seine Stellung zu den Völkern hatte sich nun gänzlich gewandelt. Abraham war nun nicht der für das Christentum in Konkurrenz zum Judentum reklamierte Vater, sondern nun wurde aus der Konkurrenz in der Gleichzeitigkeit eine zeitliche Abfolge. Abraham sei "zuerst der Vater des Volkes", gemeint ist Israel, "und dann der Vater des Volkes und der Völker".⁴⁵ Das erstaunliche an dieser zeitlichen Abfolge ist, daß auf Abraham als dem Vater Israels, Abraham als der Vater Israels und der Völker folgt, daß also von Elija hier anerkannt wird, daß Christen und Juden gleichzeitig Abraham zum Vater haben. Das Verhältnis zum Judentum war so deutlich entspannter als das des Ahras, von dem den Elija rund 6 Jahrhunderte trennten. Aber eine Gleichrangigkeit bedeutete dies freilich nicht. Entsprechend der weltpolitischen Änderung und der Änderungen auf der Landkarte der Weltreligionen trat nun neben Israel und die Juden, die kaum mehr denn als historisch überholt galten, eine dritte Größe auf, die nicht einfach nur periphär als außenstehend zu behandeln war wie die Zoroastrier der frühen Jahrhunderte ostsyrischer Literatur. Die neue Weltreligion sahen die Ostsyrer von Anfang an auf gleicher Ebene mit dem Judentum und anerkannten, daß sie wie Juden und Christen zur Familie der Abrahamssöhne gehöre. "Die Nachkommenschaft Abrams, des Gerechten, ist gleichnishaft abgebildet durch Staub, Sand und die Gestirne; das sind die Juden und die Ismaeliten und die Kinder der Höhe, die zu Christus gehören".⁴⁶ Und demjenigen, der hier noch nicht begriffen hat, hilft Elija dann noch mit einer weiteren Erklärung zur Klarheit. "Schwer sind Sand und Staub, und so sind die Völker des Fleisches; gepriesen sind die Sterne, die am Himmel sind, und so sind die Völker des Geistes".⁴⁷ Juden und Muslime als Völker des Fleisches, die Christen hingegen als die Völker des Geistes, das war der Gegensatz, den Elija hier aufmachte. Diese deutliche Abstufung wird nun

⁴⁴ Elija 2, S. 88.

⁴⁵ Elija 2, S. 88.

⁴⁶ Elija 2, S. 88.

⁴⁷ Elija 2, S. 89.

in die Geschichte Abrahams und der Personen seines Umfeldes eingetragen. "Der Magd Hagar wurde Empfängnis und Kind durch den Engel verkündet; und der Sara, der Freien, wurde der Sohn der Verheißung durch den Herrn verkündet".⁴⁸ Deutlich wird hier die Gottunmittelbarkeit für die Christen reklamiert, den Muslimen bleibt – aber immerhin – die Vermittlung durch den Engel. Natürlich kommt der Engellehre im Islam nicht die ihr hier zugesprochene konstitutive Stellung im Offenbarungsgeschehen zu. Dem Christen Elija scheint hier auch gar nicht an einer sachgemäßen Erfassung des islamischen Offenbarungsverständnisses zu liegen. Ihm liegt vor allem daran, den islamischen Anspruch als sekundär zurückzuweisen. Beide Frauen Abrahams sind weniger historisch genommene Menschen als bereits durch symbolisches Verstehen der Historizität entnommen und werden zu Metaphern für das – freilich deutlich gewertete - Beieinander der beiden Weltreligionen Islam und Christentum. Dabei gerät über das Beieinander der beiden rivalisierenden Religionen die dritte aus dem Blick. "Die Frauen des Abram, des Gerechten – (zwei) Bünde bilden sie als Symbol ab: den Bund des Fleisches durch die Magd und den des Geistes durch Sara, die Freie".⁴⁹ Der Islam bleibt seinem Wesen nach für Elija eine Gesetzesreligion und hat seine Heimat daher dort, wo das Gesetz offenbart wurde, das Christentum aber bleibt himmlisch. "Hagar (ist) der Berg Sinai, der Knechtschaft des Fleisches dient sie; Sara aber, die Freie, ist das (himmlische) Jerusalem, sie bildet das Königreich der Höhe ab".⁵⁰ Deutlich trägt sich hier die zeitgeschichtliche religiöse Konstellation in die Deutung der Abrahamsgeschichte ein. Der Islam rückt dabei in der Argumentation des Christen ganz in die Nähe des Judentums in seinem Gegensatz zum Christentum. Der Sinai wird zum Typos dessen, was sich nunmehr mit Mekka verbinden ließ.

Theologisch verschoben sich nun die Gewichte bei den Ostsyrern. Jetzt genügte nicht mehr die Verheißung, daß durch den, der da kommen soll, die Völker gesegnet sein würden. Nun kommt es zur direkten Begegnung Abrahams mit dem Herrn, zunächst noch nur im Vergleich und mit eschatologischer Ausrichtung. "Abram sah drei Männer, und einer von ihnen (war) wie der Herr; (dies bedeutet), daß künftig durch den Herrn

⁴⁸ Elija 2, S. 89. Zur Hagar-Tradition im islamisch-christlichen Kontext vgl. bes. P. Crone/ M. Cook, *Hagarism*, Cambridge 1977.

⁴⁹ Elija 2, S. 89.

⁵⁰ Elija 2, S. 89.

Hoffnung aufgehen würde für die Engel und die Menschen".⁵¹ Dann aber wurde aus dem "wie der Herr" das Faktum der Begegnung und die Offenbarung durch den Herrn. Zwei Engel und der Herr hätten dem Abraham die Verheißung offenbart. Nicht nur, daß Christus selbst Abraham begegnet, sondern auch die Erweiterung des Adressatenkreises für den Segen um die Engel vergrößerte den imaginären Raum, der mühsam zu kompensieren hatte, daß der reale Raum für die ostsyrischen Christen in ihrer persischen Heimat beengter geworden war, wie nun ja auch die Sterne erhalten mußten in ihrer Unzählbarkeit am fernen Himmel gegenüber der Unausschöpflichkeit der Masse des Sandes. Die Unzählbarkeit des Sandes als dem real erlebbaren Element des Bodens, auf dem man lebte, und der nun eben muslimisch beherrscht war, stand die eigene Verortung bei den Sternen gegenüber, deren Zahllosigkeit zwar nicht so handfest wie der Sand des Erdbodens war, aber dafür die Würde himmlischer Erhaben- und damit auch Enthobenheit beanspruchen konnte. Die Schmach äußerlich zu konstatierender Unterlegenheit der Christen wurde kompensiert durch die vermeintliche himmlische Überlegenheit. Da nun der Herr selbst bei Abraham in der Begegnung mit den Engeln präsent war, konnte er freilich nicht mehr der Zielpunkt des Geschehens sein. Das war nun die von Muslimen in ihren polemischen Aussagen gegen das Christentum immer wieder als Tritheismus kritisierte Trinität. "Durch die zwei Engel und den Herrn geschah Abram die Offenbarung, daß in der Nachkommenschaft des Sohnes der Verheißung das dreifaltige Geheimnis geoffenbart werden würde".⁵² Damit war die Trinität sozusagen an den prominenten Ort verlegt, wo die Schnittfläche der drei Weltreligionen in der Person Abrahams lag. Die Trinität war nun der Kristallisationspunkt, an dem sich den ostsyrischen Christen wahre Religion erwies. Und der Besuch der drei Engel war nun der Besuch der Dreieinigkeit selbst. "Abram, dem Gerechten, erschien in den (drei) Engeln die Dreieinigkeit, und durch den Sohn Christus wurde die königliche Dreieinigkeit geoffenbart".⁵³ Das Auftreten der Trinität bei Abraham hatte die Trinität zu verankern in der den drei Religionen gemeinsamen Glaubensgeschichte und sie so davor zu bewahren, lediglich theologisches Menschenwerk zu sein, das islamische Theologen womöglich für überflüssig hätten erklären können.

⁵¹ Elija 2, S. 89.

⁵² Elija 2, S. 89.

⁵³ Elija 2, S. 163.

Es bleibt nicht bei der Begegnung von Gott und Mensch. So innig die Einheit des Frommen mit Abraham vorgestellt wurde, so innig auch die Einheit von Gott und Abraham, daß dieser zum Typus Gottes für die Wahrnehmung der Frommen werden konnte.

"Abraham, der Vater der Völker, bildete (nämlich) den Typus des Herrn der Welten ab, dem Namen nach, tatsächlich und in verschiedentlicher Weise dem Lebenswandel nach".⁵⁴ Das Leben des Frommen ist in Abraham nun ebenso präfiguriert wie Gott selbst. Gotteslehre und Moral sind eins in Abraham wie sie eins sind in ihrem göttlichen Ursprung. Die Lebensführung stellt hier das Erfahrungsbett des Glaubens dar. Die Selbstanklagen des Büßers entsprechen den Selbstanklagen Abrahams und verweisen den Menschen in seiner Zerknischung angesichts des immer wieder Gott nicht entsprechenden Lebensvollzuges auf Gott. Der kernhaften Aussage, daß Abraham Gott glaubte und Gott ihm das zur Gerechtigkeit angerechnet habe, folgt nun aber immerhin ein auf die Erbauung der bedrängten Christen zielender Hinweis zur Wirkungsgeschichte, um die gleiche Wirkung auch für die Gegenwart neu hervorzurufen: "und er wurde für die Generationen und Nationen das Vorbild der Hoffnung und der Liebe".⁵⁵ Und wie die Christen zeichenhaft als Sterne in ihrer Zugehörigkeit zum Geistigen und Himmlischen etwas vom Himmel auf Erden vergegenwärtigen, so war das Mahl Abrahams als Symbol eine zeichenhafte Vorwegnahme "des Festmahles im (himmlischen) Königreich, auf das sich die Gerechten im Herrn freuen".⁵⁶ Das Mahl, das die Christen in Jesu Namen feiern, begann schon bei Abraham. Es ist nichts Neues, will das besagen, sondern immer schon und nicht nur Jesu, sondern auch Abrahams Mahl. Bei soviel Typologie und symbolhafter Deutung verwundert nicht, daß nun der Name Abrahams in seinen syrischen Buchstaben so gedeutet wird, daß jeder einzelne Buchstabe gewichtiges Glaubensgut bezeichnet. "Der Name 'Abraham' lehrt uns durch die Buchstaben den Vater und den Sohn, den Geist, den Glauben und die heilige Taufe".⁵⁷ Abraham: a, olaf wie abo, Vater; b, bet wie bar, Sohn; r, risch, wie rucho, Geist; h, he wie haimonutho, Glaube; m, mim wie macmuditho, Taufe. Bei allem Anspruch auf Höherwertigkeit des Christentums: hier wird nicht offensiv

⁵⁴ Elija 2, S. 163.

⁵⁵ Elija 2, S. 89.

⁵⁶ Elija 2, S. 89.

⁵⁷ Elija 2, S. 89.

mit dem religiösen Gegenüber disputiert wie zu Zeiten eines Afrahat, hier wird gerungen um die innere Aufwertung und den Erhalt des inneren Bestandes einer äußerlich sich nicht im Sinne ihres Gegenübers als mächtig erweisenden Religion. Und Abraham ist nicht primär der, um den hier mit den Muslimen als geistigem und religiösem Besitz gerungen wird, schon gar nicht der, dessen Wirkmächtigkeit in Gestalt des Judentums dazu nötigt, die eigene Geschichte in seine Geschichte einzutragen, sondern der, den es durch Ausdeutungen kirchlich zu halten galt angesichts dessen, daß das, was einst im Disput mit den Juden noch beflügelte – etwa die Betonung des einen Gottes oder die Gesetzes- und Beschneidungsthematik – nun kraftvoller von der neuen Religion vertreten wurde, die die ältere auf schwerer offensiv zu vertretende Themen wie die Trinität abdrängte. Zugleich war er ein argumentativ genutzter gemeinsamer Schnittpunkt. Das, was neu am Christentum war, wurde sozusagen alt gemacht und mit dem verbunden, was man bei den Muslimen als bekannt und anerkannt voraussetzen konnte.

Elija ist nur eine Facette in der umfangreichen Literatur, die ostsyrische Exegeten, Kommentatoren und Dogmatiker hervorbrachten und deren Blüte die großen Werke der syrischen Renaissance des 11. bis 14. Jahrhunderts darstellen. Zu den großen Leistungen dieser Zeit gehört, daß in einer Zeit, in der die Blüte des christlichen Arabisch für die Ostsyrer begann und viele sowohl syrisch als auch arabisch sprachen und schrieben, daß in dieser Zeit noch einmal alles gesammelt und gesichtet wurde, was in den Jahrhunderten zuvor erarbeitet worden war.

Deutungen Abrahams bei den christlichen Ostsyrern sind über die Jahrhunderte immer ein Teil ihres je neuen Herausgefordertseins durch die religiös fundierten Kulturen ihrer Umwelt gewesen. Angleichung und Abgrenzung mußten je neu gefunden werden, um das Eigene zu bewahren. Das Eigene war und ist dabei nicht das historisch Ursprüngliche, sondern das, was zur kollektiven Selbstverständigung gehört.

In diesem Sinne gestaltete beispielsweise der Verfasser der Schrift "Der Wonnegarten", von dem uns die Überlieferung nur verrät, er sei "Exeget der Türken" gewesen, sein Werk.⁵⁸ Seine ethnische Zuordnung erinnerte die Späteren daran, daß im Zuge der Eroberung Bagdads im Jahr 1258

⁵⁸ G. J. Reinink, Gannat Bussame, 1. Die Adventssonntage, CSCO 501/502 (SS 211/212) (1988) (: Gannat Bussame 1 und Gannat Bussame 2); hier: Gannat Bussame 2, S. VII-VIII.

durch Türken und Mongolen, Türken und Mongolen in der Kirche des Ostens in herausgehobene Stellungen kamen. So wurde aus dem mongolischen Mönch Markos aus einem Kloster bei Peking der Katholikos-Patriarch Jahballaha III. (1281-1317). Der ansonsten unbekannte Verfasser des "Wonnegartens" sammelte in seinem Werk "die wunderbaren Gedanken der inspirierten Lehrer" zu den jeweiligen Perikopen der Sonntage des ostsyrischen Kirchenjahres. Es handelt sich um kurze prägnante Aussagen aus umfassenden Werken zur Erläuterung der Aussagen des Bibeltextes. Wichtig war dem Verfasser etwa, daß Christus dem Fleische nach aus der Nachkommenschaft Abrahams stamme, daß Abraham frei von Fehlern und Makel in Seele und Körper gewesen sei, daß er Vater der Beschnittenen ebenso wie der Unbeschnittenen, die glauben, sei und natürlich immer wieder: daß er der durch den Glauben Gerechtfertigte sei, der "eine feste, zuverlässige Hoffnung für einen jeden" darstelle, "der wie er an Gott glaubt".⁵⁹ Die Gerechten aus vielen Völkern, die Abraham glichen und nacheiferten "in Ehrfurcht vor der Wahrheit", seien durch den Glauben an Gott gesegnet worden in dem gläubigen Abraham". Diese Gerechten seien symbolisch dargestellt durch die Sterne. Und diese Symbolik beinhaltet die Umkehrung der Herrschaftsverhältnisse unter dem Islam. Denn diese Gerechten, diese rechtschaffenen Christen "werden in Zukunft herrschen im Himmel".⁶⁰ Dahin wird die Macht der Muslime nicht gelangen. Sie bleibt Vorletztes, bleibt an die Erde gebunden.

Im 15. Jahrhundert begann dann der Niedergang der ostsyrischen Literatur, die erst im 19. Jahrhundert eine späte Nachblüte zeitigte.⁶¹

Und hier wäre der Kreis nun zu schließen mit der Zeit, in der die christlichen Mächte und die christlichen Missionen glaubten, es sei nur noch eine Frage von Jahren, bis auch die letzten islamischen Staaten von der Landkarte verschwunden seien, bis die Missionen das Bollwerk des Islam überwunden haben würden und die ganze Welt christlich sei, wie das im Enthusiasmus um die Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 von vielen missionarisch aktiven Christen Europas und Amerikas erhofft wurde und bei den Ostsyryern seinen Widerhall fand in deren Aufnahme

⁵⁹ Gannat Bussame 2, S. 51; Reinink bietet einen umfassenden Sachindex an zu den Einträgen zu Abraham, Gannat Bussame 2, S. 151.

⁶⁰ Gannat Bussame 2, S. 50

⁶¹ Einen Überblick ermöglicht R. Macuch, Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur, Berlin 1976.

westlicher Theologien, in der Wirksamkeit amerikanischer, englischer, französischer, deutscher und russischer Missionare unter ihnen, oft zunächst nur mit dem Ziel der Reformierung der ostsyrischen Kirche von innen. Zuweilen geschah dies dann aber auch mit der aberwitzigen Idee, mittels der christlichen Minderheit die muslimische Mehrheit für das Christentum gewinnen zu können. Dieses Wirken westlicher Missionen in der islamischen Welt, die geographisch bis heute auch die Welt christlicher und anderer Minderheiten ist, trug wesentlich mit bei zur Eskalation der Gewalt und deren ungebremster Entladung in ethnischen Säuberungen und Genoziden christlicher Völker.⁶² In diese Zeit gehörte unser Eingangsexempel zur ostsyrischen Literatur. Jener ostsyrische Priester, der in Deutschland studierte, deutschen Fortschritt schmeckte ebenso wie persische Rückständigkeit und dem Abraham nun gar zum Ausdruck versunkener Zeit geworden war, steht paradigmatisch für seine westorientierte Ethnie und Kirche. In gewisser Weise wirkte beim jungen ostsyrischen Priester unbewußt der westliche Säkularismus ein. Seine Westorientierung führte zu seiner historischen Entwurzelung. Wen wundert's, daß er dem Genozid gerade noch rechtzeitig entrann und schließlich in Amerika eine neue Heimat fand, fernab abrahamitischer Rückständigkeit und befreit von den sozialen und religiös bedrückenden Mechanismen christlich-orientalischer Minderheitenpsychologie?

Abrahams Same blieb er aber als Geistlicher auch dort, inmitten von Landsleuten, die nun sich vom Christentum los machten und in ihrer Abkehr von der Kirche ihrer Vorfahren als Teil der assyrischen Nationalbewegung in ihrer säkularistischen Weise Afrahats "Wir sind nicht von Abrahams Samen" ebenso vergegenwärtigten wie ihnen Amerika gleichsam zum Gelobten Land der Freiheit und des Dollars wurde, in das sie fortzogen wie einst Abraham fortzog ins Gelobte Land.

⁶² Immer noch diskutabile Thesen hierzu: J. Joseph, *The Nestorians and their muslim neighbors: a study of western influence on their relations*, Princeton 1961.