

Orientalia Biblica et Christiana

Herausgegeben von
Eckart Otto und Siegbert Uhlig

Band 17

2009

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Georg Günter Blum

Die Geschichte der Begegnung
christlich-orientalischer Mystik
mit der Mystik des Islams

2009

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Gedruckt mit Unterstützung von Herrn Gerhard Lenz.

Beratendes Herausbergremium:
Michael Lattke, Bernard M. Levinson, Peter Nagel, Jean-Marc Rosenstiehl, Udo Rütterswörden,
Walther Sallaberger, Jürgen Tubach

Titelvignette: Vergoldetes Glas (Nr. 357)
Vaticannuseum, Nr. 233, Cat. Moray n. 114
(Durchmesser ca. 100 Millimeter)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet
at <http://dnb.d-nb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2009
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG
Printed in Germany
ISSN 0946-5065
ISBN 978-3-447-05898-8

In dankbarer Erinnerung an

Professor Dr. Dr. Peter Kawerau

(1915–1988)
den Gründer des Seminars für Ostkirchengeschichte
an der Philipps-Universität
in Marburg

Inhalt

Danksagung	IX
EINFÜHRUNG	XI
KONZEPT UND AUFBAU	XIII
ERSTER TEIL: Die Mystiker der ‚Alten Kirche des Ostens‘	1
I. Kapitel	3
II. Kapitel	19
III. Kapitel	33
IV. Kapitel	71
V. Kapitel	89
VI. Kapitel	99
VII. Kapitel	103
VIII. Kapitel	117
IX. Kapitel	145
X. Kapitel	285
XI. Kapitel	345
XII. Kapitel	443
XIII. Kapitel	451
Quellen und Literatur des Ersten Teils	467
ZWEITER TEIL: Islam und Sufismus, ihre Begegnung mit Christlich- Orientalischer Mystik	479
I. Kapitel	483
II. Kapitel	503
III. Kapitel	525
IV. Kapitel	567
Quellen und Literatur zu Kapitel I–IV des Zweiten Teils	581
V. Kapitel	585
Quellen und Literatur zu Kapitel V des Zweiten Teils	617
VI. Kapitel	619
Quellen und Literatur zu Kapitel VI des Zweiten Teils	709
VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN	711
Überblick: Mystik und Philosophie des Christentums und Islams	713
Landkarten des Zweistromlandes	715

Einführung

Die mit der Gotteserfahrung Jesu, seinem Kreuzestod und seiner Auferstehung beginnende Geschichte der christlichen Mystik manifestierte sich in vielfältiger Weise in der Frühzeit des Christentums, dann in den mystischen Erfahrungen der Wüstenväter Ägyptens und Palästinas, in der Spiritualität der altsyrischen Anachoreten, ebenso aber auch in den mystischen Erfahrungen altkirchlicher Theologen und Bischöfe des Abendlandes und der mystischen Theologie der griechischen Kirchenväter. – Ihren Höhepunkt erreicht diese Entwicklung im 7. Jh. mit den großen Mystikern der ‚Alten Kirche des Ostens‘.

Es ist die Zeit eines epochalen Umbruchs. Der von Muhammad empfangenen Offenbarung Allahs und der Gründung eines Gottesstaates in Medina folgt eine beispiellose kriegerische Expansion des Islams, in kurzer Zeit werden die Provinzen des oströmischen Reiches im Orient und in Afrika erobert, das Reich der Sasaniden bricht zusammen und im 8. Jh. erreichen die Heere des Islams im Westen Spanien und Südfrankreich und im Osten das Tal des Indus. Diese gewaltsame Expansion der Religion des Propheten Muhammad geht auch weiter im 2. Jahrtausend mit der Einnahme Kleinasiens, einem Kernland des antiken Christentums und der Eroberung Konstantinopels (1453), der Hauptstadt der oströmischen Kaiserreiche. Die Umwandlung der Hagia Sophia in eine Moschee – vor dem Bau der Peterskirche in Rom im 16. Jh. war sie das größte Gotteshaus der Christenheit und symbolisierte in ihrer Architektur und künstlerischen Gestaltung die mystische Spiritualität der orthodoxen Kirche – wurde zum Fanal für die immer noch weitergehende Eroberungswelle, der die meisten griechischen Inseln und der größte Teil des Balkans zum Opfer fallen, sie kommt schließlich erst zum Stillstand mit der zweiten vergeblichen Belagerung Wiens im Jahr 1683.

Auf dem Hintergrund dieser tausendjährigen Auseinandersetzung des Christentums mit dem Islam beginnt nun in den letzten Jahrzehnten eine durch die modernen Mittel der Kommunikation immer mehr miteinander vernetzte Gemeinschaft verschiedener Rassen, Völker und Kulturen zu entstehen. Dieser unaufhaltsame Prozeß vollzieht sich jedoch in einer Welt immer neuer Spannungen und kriegerischer Auseinandersetzungen bis hin zu einem möglichen Kampf der Kulturen und Religionen und dem Ausbruch eines atomaren Krieges.

Angesichts einer solchen Situation wird die Frage um so dringlicher, in welcher Weise die Religionen zu einem friedlichen und fruchtbaren Zusammenleben in dieser immer mehr zusammenwachsenden, aber in ihrem Zusammenleben tödlich bedrohten Weltgemeinschaft beitragen können. Im Hinblick auf Europa und den Vorderen Orient gilt dies natürlich besonders für das Christentum und den Islam.

Eine zufriedenstellende Antwort auf diese Frage setzt natürlich voraus, daß keine

dieser beiden Religionen sich von einer multireligiösen und multikulturellen Ideologie vereinnahmen lassen darf und sich ihres unverwechselbaren Eigenstandes bewußt bleibt. Dies gilt besonders im Hinblick auf die für sie maßgeblichen Schriften, das Alte und das Neue Testament und den Koran, ebenso aber auch für die auf diese Urkunden göttlicher Offenbarung zurückgehenden Formen des Kultus, der Lehre, der Ethik und des Welt- und Zeitverständnisses.

Um so mehr gilt dies aber noch für den innersten Kern jeder Religion, nämlich die Erfahrung Gottes, die sich kundtut in den Zeugnissen ihrer Mystiker. Dabei geht es im 7.–10. Jh. um die Mystiker der hauptsächlich in Mesopotamien beheimateten ‚Alten Kirche des Ostens‘. Die größten unter ihnen, Isaak von Ninive, Josef der Seher und Johannes Dalyatha, lebten in den beiden Jahrhunderten nach der *Hidschra* (622), dem Beginn der islamischen Zeitrechnung, sie sind auch Zeitgenossen einer Reihe von bedeutenden Sufis, den Mystikern des Islams. – Im 9. und 10. Jh. beginnt dann etwa zeitgleich mit der dritten und vierten Generation bekannter Sufis die intensive Beschäftigung mit den durch christliche Übersetzer dem arabischen Denken erschlossenen Werken des Aristoteles. Al-Kindi (800–873), Al-Farabi (873–950) und Ibn Sina/Avicenna (980–1037) sind die ersten großen Philosophen des Islams, die eine am Koran orientierte Theologie mit den Erkenntnissen antiker Philosophie zu verbinden suchen. – Der entscheidende Wendepunkt dieses Prozesses einer Synthese aristotelischer und neuplatonischer Philosophie mit einem am Koran orientierten Denken war dann im 11. Jh. die entschiedene Abkehr Al-Ghazalis (1058–1111) von der in seiner Zeit für den Islam maßgeblichen Philosophie und seine Hinwendung zur Mystik des Korans und der Sufis. – Nach etwa einem Jahrhundert veranlaßte dann diese phänomenale Bekehrung Bar Ebraya (1260–1328), den Maphrian (Patriarch) der Jakobitischen Kirche des Orients – er war ein Universalgelehrter und seine zahlreichen Werke umfassen alle Gebiete christlicher Theologie und arabischer Wissenschaft – zu einer intensiven Beschäftigung mit der mystischen Theologie und schließlich auch zu seiner eigenen, sein ganzes Leben verändernden mystischen Erfahrung.

Erst etwa 300 Jahre später vollzog sich dann auch im Abendland eine ähnliche Entwicklung. Durch die lateinischen Übersetzungen der philosophischen Werke des 1126 in Cordoba geborenen, aber dann hauptsächlich in Marrakesch wirkenden *Ibn Ruschd* / lat. Averroes wurden führende, hauptsächlich in Paris und Köln lehrende Theologen entscheidend beeinflusst: Albertus Magnus (1197–1280), Thomas von Aquin (1225–1274), Bonaventura (1260–1328), Dun Scotus (1266–1328) und schließlich auch Meister Eckhart (1260–1328). Im Vergleich zu Meister Eckhart und seiner Synthese philosophisch-theologischen Denkens mit einer Intellekt-bezogenen Metaphysik und Mystik ist Bar Ebraya der Repräsentant einer Mystik, die nach dem Vorbild Al-Ghazalis sich nicht mehr auf ein philosophisch-theologisches Konzept bezieht, sondern ausschließlich begründet ist in der Feier der Eucharistie, dem unablässigen Gebet, der Praxis strenger Askese, der Übung des Schweigens, und verschiedener Weisen der Meditation.

Konzept und Aufbau

Den Kapiteln I–XIII des ersten Teils folgt in entsprechender Reihenfolge zu jedem Kapitel der Nachweis der ihnen zugrundeliegenden historischen Quellen, der konsultierten Sekundärliteratur, der zahlreichen Monographien, der Aufsätze in Fachzeitschriften und der wichtigsten Lexikon-Artikel.

Zu den Kapiteln I–VI des zweiten Teils werden die betreffenden Anmerkungen mit dem Nachweis der benutzten Literatur zum besseren Überblick wieder in der Reihenfolge dieser Kapitel angeführt, diesmal aber im Anschluß an die drei thematischen Einheiten des zweiten Teils, das heißt, jeweils nach den Kapiteln I–IV, dann nach dem Kapitel V und schließlich nach dem Kapitel VI.

Erster Teil

Die Mystiker der ‚Alten Kirche des Ostens‘

I. Kapitel	
Der religionspolitische und konfessionsgeschichtliche Hintergrund	3
II. Kapitel	
Zeugnisse monastischer und mystischer Spiritualität der Kirche in Persien im 5. und 6. Jahrhundert	19
III. Kapitel	
Babai der Große, Verteidiger der Rechtgläubigkeit und Wegbereiter mystischer Theologie	33
IV. Kapitel	
Sahdona, Askese und mystische Erfahrung als Weg zur Vollkommenheit . . .	71
V. Kapitel	
Dadischo Qatraya, das Leben der Stille, das reine Gebet, die Schau des Christus-Lichtes	89
VI. Kapitel	
Abraham bar Daschandad, entflammt von Feuer der Christusliebe	99
VII. Kapitel	
Simon ‚von der Gnade‘, seine Mystologie des göttlichen Erbarmens	103
VIII. Kapitel	
Die Mystologie der sieben Zenturien eines anonymen Zeitgenossen Simons und Isaaks	117
IX. Kapitel	
Isaak von Ninive, Mystiker, Mystologe und Mystagoge	145
X. Kapitel	
Joseph der Seher, Mystiker und Schöpfer eines mystologischen Systems	285

XI. Kapitel Johannes von Dalyatha, Mystagoge und Mystograph seiner mystischen Erfahrungen	345
XII. Kapitel Die mystische Spiritualität des Mönchtums in der Sicht des Bischofs Thomas von Marga	443
XIII. Kapitel Joseph Busnaya, Krone und Abschluß der Mystik der ‚Alten Kirche des Ostens‘	451
Quellen und Literatur	467

I. Kapitel

Der religionspolitische und konfessionsgeschichtliche Hintergrund

Während das Christentum des römischen Reiches sich seit der Bekehrung des Kaisers Konstantin (305–337) einer weitgehenden Anerkennung und Förderung erfreute und schließlich durch Theodosios I. (379–408) mit den Privilegien einer Staatsreligion ausgestattet wurde, war es im Herrschaftsbereich der Sasaniden ständigen Verfolgungen ausgesetzt. Da in ganz Persien Christen sich weigerten – in der Mehrzahl gehörten sie der aramäisch (syrisch) sprechenden Bevölkerung Mesopotamiens an – der staatlich verordneten Verehrung des höchsten Gottes Ahura Mazda Folge zu leisten und sich deshalb dem Verdacht aussetzten der Konspiration mit dem römischen Erbfeind, kam es in der Regierungszeit von Šapur II. (309–379) zu blutigen Verfolgungen, die schließlich ihren Höhepunkt erreichten mit dem Ziel der völligen Ausrottung der Anhänger des christlichen Glaubens. Noch bedrohlicher wurde diese Situation nach dem Feldzug des Kaisers Julian, nach dessen Tod (363) sein Nachfolger Jovian gezwungen war, die östlichen Provinzen am Oberlauf des Tigris mit den Metropolen Singar und Nisibis an Persien abzutreten.

Die religionspolitische Lage entspannte sich erst während der Herrschaft des Großkönigs Jezdegert I. (399–420), mit dessen Einverständnis es nun möglich wurde, daß auf die Initiative des oströmischen Kaisers Arkadios und seines Gesandten, des Bischofs Maruta von Maipherkat, im Jahre 410 zum ersten Male im Reich der Sasaniden eine christliche Synode einberufen werden konnte. Die Versammlung der Bischöfe Persiens in der Hauptstadt Seleukeia-Ktesiphon stand unter der Leitung von Mar Ishaq, dessen Amt im Westen dem eines Patriarchen entsprach. Neben Fragen der kirchlichen Ordnung und des Kirchenrechtes ging es bei dieser Synode hauptsächlich um die Anerkennung des vom Konzil von Nikaia (325) formulierten Bekenntnisses zur Gottessohnschaft Jesu, nicht übernommen wurde jedoch das Bekenntnis der Väter des Konzils von Konstantinopel (381) zur Gottheit des Heiligen Geistes. Auch in den folgenden Jahrhunderten weigerte sich die Kirche Persiens, weitere dogmatische Festlegungen des byzantinischen Christentums zu akzeptieren.

Der anstößige Tatbestand, daß die Annahme des Symbols von Nikaia ohne seine nach 56 Jahren folgende Erweiterung wohl einen ökumenischen Konsens manifestierte, zugleich aber auch die Abhängigkeit des persischen Christentums von der Kirche des römischen Reiches dokumentierte, war dann das Thema der von Katholikos Dadišo^o – seit dem 5. Jh. war ‚Katholikos‘ der offizielle Titel des obersten Bischofs der Kirche in Persien – geleiteten Synode von Markabta (423/24). Durch die Aufhebung des Appellationsrechtes seiner Bischöfe beim Patriarchen von Antiocheia konstituierte sich die persische Christenheit als ‚Alte Kirche des Ostens‘ / *ʿedta amika d-madneha* – oft einfach ‚Kirche des Ostens‘ oder auch ‚Apostolische Kirche des Ostens‘ genannt – von nun an war sie nicht mehr eine unter heidnischer Herrschaft stehende Provinz des Patriarchats von Antiocheia.

Da auch im 5. Jh. die Verfolgungen kein Ende nahmen, waren persische Christen gezwungen, nach Edessa auszuwandern, um dort eine theologische und wissenschaftliche Ausbildung zu erhalten. Schon bevor Ephräm 363 als Exulant aus Nisibis in dieser Stadt eine neue Wirkungsstätte für seine Lehrtätigkeit gefunden hatte, war

Edessas ‚Schule der Perser‘ ein geistliches Zentrum des östlichen Christentums. Qioras, der Leiter und Exeget/*mepasyam* dieser Schule (373–437) legte seinem Unterricht die Schriften Ephräms zugrunde, betrachtete aber als seine Hauptaufgabe die Übertragung der Kommentare des Diodoros von Tarsos und des Theodoros von Mepsuesteia ins Syrische, während sich sein Helfer Ibas der Übersetzung von Schriften des Aristoteles und des Porphyrios widmete. Da Rabbula, der Bischof von Edessa (412–435), nach anfänglichem Zögern die gegen Nestorios gerichteten 12 Anathematismen des Kyrillos von Alexandria und dessen Verständnis der einen ‚Natur‘ des göttlichen Logos verteidigte, bekämpfte er auch die von der Schule Edessas befürwortete auf Diodoros und Theodoros zurückgehende Lehre von der Trennung beider Naturen Christi, er läßt die Schriften des Theodoros verbrennen, vertreibt Ibas aus Edessa und löst seine Schule vorübergehend auf. Nach seinem Tode wird jedoch Ibas zum Bischof von Edessa gewählt und 437 übernimmt Narses die Leitung der wieder eröffneten Schule als dem Hort der von seinen Vorgängern geprägten Tradition. Im Gegensatz zu Ibas ist Nonnos, sein Nachfolger im bischöflichen Amt, aber wieder ein Anhänger der Einheitschristologie, ebenso auch sein Nachfolger Kyros (471–498), der die Schule in Edessa schließen läßt und Narses zur Flucht nach Nisibis zwingt. Mit Hilfe des Bischofs und Metropoliten Barsauma, eines ehemaligen Schülers der ‚Schule der Perser‘, gründete er dann die berühmte Schule von Nisibis als neues Zentrum der theologischen und spirituellen Überlieferung der ‚Alten Kirche des Ostens‘. Als Barsauma im April 484 gegen den ausdrücklichen Willen seines Vorgesetzten, des Katholikos Baboe, in Bet Lapat eine Synode abhielt, wurde ein Bekenntnis verfaßt, das Theodoros von Mopsuesteia als maßgebliche theologische Autorität anerkannte und damit auch die Christologie des 431 auf dem Konzil von Ephesos verurteilten Nestorios sanktionierte. Im ersten Kanon der 486 von Katholikos Aqaq nach Bet Edrai einberufenen Synode wird dieses Bekenntnis mit einer ihm vorausgehenden Erklärung über seinen Anlaß feierlich verkündet.

„Es gibt in der Gegend von *Bet Aramaya* (einem Distrikt in der Nähe von Seleukeia-Ktesiphon) ... umherziehende Mönche, deren Gesinnung nicht ihrer Kleidung entspricht. Sie verderben das Denken einfacher Menschen, weil sie den Glauben der katholischen und apostolischen Kirche gering achten. Sie verbreiten der Heiligen Schrift entgegengesetzte Lehren und schmähen die Boten und Lehrer der Religion ... Deshalb unterrichten und ermahnen wir die Gemeinschaft der Gläubigen, daß unser Glaube an die menschliche Erscheinung Christi in dem Bekenntnis zu den beiden Naturen der Gottheit und Menschheit besteht. Niemand unter uns wage es, von einer Verschmelzung oder Vermischung dieser beiden unterschiedlichen Naturen zu sprechen. Weil die Gottheit ebenso wie die Menschheit in ihrer Eigenheit erhalten bleibt, fassen wir die Verschiedenheit der beiden Naturen wegen ihrer vollkommenen und unteilbaren Verbindung/*naqiputa* der Gottheit und Menschheit zusammen in der einen Verehrung ihrer einzigen Herrschaft. Wenn aber jemand

wagt, Leiden und Veränderung mit der Gottheit unseres Herrn zu verbinden und im Hinblick auf die Einheit der Person unseres Erlösers das Bekenntnis zum vollkommenen Gott und vollkommenen Menschen nicht bewahrt, der sei anathema!“ (*Synodicon Orientale*, Chabot 54–55; Braun, *Synhodos* 67).

Offensichtlich war diese Darlegung des wahren Glaubens notwendig, da auch in Mesopotamien die Christologie der vom Konzil von Ephesos (431) gebilligten Anathematismen des Kyrillos über Nestorios propagiert wurde. Vor allem sind es der 3. und der 12. Urteilsspruch, denen hier widersprochen wird.

„Wenn jemand (wie Nestorios) an dem einen Christus nach der Einigung/henosis (noch) die Hypostasen unterscheidet und sie durch eine bloße Verbindung/synhapheia in der Würde oder der Macht oder der Herrschaft vereinigt und nicht durch einen Zusammenschluß/synodos in der wesenhaften Einigung, der sei anathema!“ – „Wenn jemand nicht bekennt, daß der Logos Gottes im Fleisch gelitten hat und mit dem Fleisch gekreuzigt worden ist und im Fleisch den Tod geschmeckt hat und der Erstgeborene von den Toten wurde, sofern er Leben ist und Leben schafft, der sei anathema!“ (*ACO I,1/1,40ff.*).

Ebenso wie Athanasios ist auch Kyrillos in seiner Spiritualität und Theologie inspiriert von dem Motiv der in der Gottmenschheit Jesu Christi begründeten Vergöttlichung des Menschen. Im Gegensatz zu der von Theologen antiochenischer Tradition vertretenen Auffassung hat der göttliche Logos, als er Fleisch wurde (Joh 1,14), nicht nur einen Menschen angenommen oder in einem Menschen gewohnt, sondern ist selber Mensch geworden, ohne eine Veränderung oder eine Vermischung hat sich Gottes WORT mit einem menschlichen Leib und einer menschlichen Seele geeint. Die göttliche und die menschliche Natur verbinden sich zu dem einen Christus, dessen Einheit von Kyrillos mißverständlich als „eine fleischgewordene Natur Gottes, des Logos“ bezeichnet wird. Damit ist gemeint, daß in dieser von einer bloß moralischen und willensmäßigen Verbindung unterschiedenen ‚wesenhaften Einigung‘ das Göttliche insofern dominiert, als das Menschliche ohne die ihm eigene Individuation, aber unter Beibehaltung seiner Eigenschaften in das Subjekt des Logos aufgenommen wird. So ist auch der Logos ‚dem Fleische nach‘, d. h. gemäß seiner menschlichen Natur, dem Leiden und Sterben unterworfen. Ist Gott wirklich Mensch geworden, indem sich sein ewiges WORT mit einem menschlichen Leib vereint hat und von einer Jungfrau geboren wurde, so ist es verständlich, daß mit dem Glauben an Christus als wahrhaftigen Gott und wirklichen Menschen auch die Verehrung der Jungfrau Maria als Gottesgebärierin verbunden ist. Eine gegenteilige Auffassung wird deshalb ausdrücklich verworfen.

„Wer nicht bekennt, daß der Emmanuel in Wahrheit Gott und die heilige Jungfrau Gottesgebärierin/theotokos ist, weil sie das Fleisch gewordene, aus Gott stammende WORT dem Fleische nach geboren hat, der sei anathema!“ (*ebd.*).