Zuerst ersch. in : Vita communis und ethnische Vielfalt : multinational zusammengesetzte Klöster im Mittelalter ; Akten des internationalen Studientags vom 26. Januar 2005 im Deutschen Historischen Institut in Rom / Uwe Israel (Hg.). - Berlin : LIT, 2006. - S. 225-242. - (Vita regularis ; 29). - ISBN 3-8258-9726-5

ORIENTALISCHE MÖNCHE IN DER FREMDE: EINE SKIZZE

DOROTHEA WELTECKE

Im Vorderen Orient liegt der Ursprung des christlichen Mönchtums. Die Geschichte der asketischen Lebensformen in diesem Raum ist daher besonders vielfältig. Nach der Eroberung der Region durch die Muslime im 7. und 8. Jahrhundert war die Expansion der orientalischen Kirchen noch nicht beendet; auch ihre asketischen Lebensformen bestanden und entwickelten sich fort. Tatsächlich wurden erst im 13. Jahrhundert die räumlich weiteste Ausbreitung sowie die reichste und komplexeste Entfaltung des orientalischen Christentums erreicht.[1]

Mit der Bezeichnung "orientalische Mönche" sollen hier in einem pragmatischen Sinn asketische Lebensformen in Gemeinschaften von Männern im Orient gemeint sein. Mit "Orient" wurden ursprünglich die antike Diözese und später die Gebiete der Patriarchate von Antiochia, Jerusalem und Alexandria bezeichnet. Doch weil auch in die Räume jenseits der römischen und sogar der persischen Grenzen Christen gelangten, konnte beispielsweise im 9. Jahrhundert der Begriff "Orient" aus der Sicht eines orientalischen Kirchenführers, des syrisch-orthodoxen Patriarchen Dionysius von Tel-Maḥrē (gest. 842) die gesamte bewohnte Welt Asiens von der Levante an bezeichnen. Darin waren der ehemals hellenistische Orient, Indien und der Fernen Osten eingeschlossen.[2]

Die historischen Atlanten zeigen dies nicht. In der räumlichen Ausdehnung stellten die orientalischen Kirchen im Mittelalter das lateinische Christentum in den Schatten. Doch abgesehen vom Westen hielten oder etablierten sich nur

---

1 Dieser Beitrag wurde nur um Quellenbelege und exemplarische bibliographische Angaben ergänzt. Allgemein zur Geschichte der Kirchen im Orient vgl. Angaben zu Quellen und Literatur in den entsprechenden Beiträgen in der TRE, ferner in: H. JEDIN (Hg.), Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart, unter Mitw. zahlreicher Fachgel. bearbeit. von J. MARTIN, Freiburg i. Br. 1987; B. SPULER (Hg.), Handbuch der Orientalistik, Abt. I, Bd. 8, Abschnitt 2. Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen, Leiden/Köln 1961; M. ALBERT / A. GUILLAUMONT, Christianisme orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures, Paris 1993; vgl. außerdem den reich illustrierten Atlas von J. M. LABOA, (Hg.), Mönchtum in Ost und West. Historischer Atlas (Atlante Storico del Monachesimo Orientale e Occidentale, Mailand 2002, dt.), Regensburg 2003.

2 Chronique de Michel le Syrien. Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199), 4 Bde., ed. J.-B. CHABOT, Paris 1899-1924, ND Brüssel 1963, Bd. 4, S. 411, Bd. 2, S. 414.

Konstanzer Online-Publikations-System (KOPS)
URN: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:352-194126

am nördlichen Rand des muslimischen Einflussbereiches, Kaspischen Meer, am Kaukasus, am Van-See sowie im Süden, in Äthiopien, christliche Staatswesen. Überall sonst machten die Christen nur einen Teil der Bevölkerung aus. In manchen Regionen und Städten des Vorderen Orients bildeten sie durchaus die Mehrheit, die allerdings im Lauf der Zeit zusammenschmolz.

Die Unternehmungslust und die Mobilität der orientalischen Mönche sind grundsätzlich nicht unbekannt, doch als Gesamtphänomen bislang nicht erforscht. Auch die Frage nach den Formen des Zusammenlebens von Mönchen unterschiedlicher Herkunft ist in dieser übergreifenden Weise noch nicht gestellt worden. Dies ist zum Teil auf die Eigenarten der Forschungsinteressen zurückzuführen. Das Gebiet des christlichen Orients wird von sehr verschieden gearteten Disziplinen mitbetreut, von denen etwa die Semitistik, die Byzantinistik, die Theologie, die Indogermanistik sowie die christliche Archäologie und Kunstgeschichte zu nennen sind. Durch diese unterschiedlichen Perspektiven geraten oft nur bestimmte Volks- und Sprachgruppen oder Konfessionen in den Blick. Die philologisch anspruchsvolle Forschungssituation setzt dieser Tendenz nichts entgegen. Es versteht sich, dass es die Kunde vom Christlichen Orient mit einer Vielzahl von Schriften und Sprachen zu tun hat, die ganz unterschiedlichen Sprachfamilien angehören.[3] Spezialisierung ist deshalb unumgänglich.

Diese Fragmentierung der Forschung wird zwar durch die intensive Untersuchung der Beziehung zwischen den Kirchen und Konfessionen zum Teil ausgeglichen. Bemühungen sowohl der Spezialforschungen als auch der integrierenden Ansätze sehen sich jedoch einer bisweilen desolaten Quellenlage gegenüber. Im Unterschied zum lateinischen Mönchtum, dessen Spuren überall in Europa deutlich sichtbar sind, ist das Erbe der orientalischen Mönche in vielen Regionen untergegangen. Die materielle Hinterlassenschaft war oft der Zerstörung oder dem Verfall preisgegeben. Das gilt auch für die Gegenwart. Mehr als die schiere Feststellung der Existenz einer Gemeinschaft mit Hilfe von archäologischen Zeugnissen, ihrer Erwähnung in einer Liste oder in Handschriftenkolophonen ist oft nicht möglich. Dabei sind zahlreiche Orte, die

---

3 Zur Lage des Faches in seiner institutionellen Verankerung vgl. den engagierten Diskussionsbeitrag von P. O. SCHOLZ, Im Schatten der Islamwissenschaft: Untergang einer unbeliebt gewordenen Kunde vom christlichen Orient, in: W. BEITZ / U. PIETRUSCHKA / J. TUBACH (Hgg.), Sprache und Geist. Peter Nagel zum 65. Geburtstag (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 35), Halle 2003, S. 215-248. Allerdings wird die Kunde vom christlichen Orient als internationales und interdisziplinäres Fach zusätzlich von verwandten Disziplinen aus betrieben. Der Untergang ist dann unausweichlich, wenn dies nicht mehr möglich ist.

in den Quellen genannt werden, noch nicht identifiziert. Über ganze Regionen im Mittleren Osten und in Zentralasien fehlt ohnedies bisher fast jede Kenntnis.[4]

Dabei meldeten lateinische Missionare und Gesandte im 13. Jahrhundert mit freudiger Überraschung die Existenz großer christlicher Bevölkerungsgruppen und Mönchsgemeinschaften im Nahen und Mittleren Osten.[5] Überall schienen sie auf Christen zu treffen. Und tatsächlich: Einmal gab es eine Welt mit christlich geprägten Städten und Dörfern, Heiligen Bergen und Pilgerzentren, großen Klöstern und Lauren. Doch von einer konkreten sozial- und kulturhistorischen Rekonstruktion dieser Welt ist die Forschung noch weit entfernt.

Deshalb soll hier nicht mehr als eine Skizze versucht werden, die sich auf die Problematisierung des Phänomens beschränken wird. Tatsache ist, dass orientalische Mönche sich fern ihrer Herkunftsorte niederließen und sie dort nicht immer Gemeinschaften ihrer Landsmänner vorfanden. Unter welchen Prämissen suchten sie sich eine Gemeinschaft aus? In welchen Regionen ist überhaupt in größerer Zahl mit Mönchen auswärtiger Herkunft zu rechnen? Daran schließt sich die Frage an, nach welchen systematischen Kriterien sich diese Mobilität beschreiben ließe. Ein nahe liegendes Kriterium ist die geographische Herkunft. Ein anderes ist die Ursache oder die Motivation für die Mobilität, insofern sich überindivduelle Gemeinsamkeiten finden lassen.

Bedingungen

Wenn Asketen oder Mönche aus dem Orient und im Orient fern der Herkunft eine Bleibe fanden, so waren die Bedingungen andere als im lateinischen Westen. Zu den gemeinsamen Polen, an denen sich asketisches Leben im Westen

---

4 Vgl. S. TALAY, Neue syrische Grabinschriften aus Qasrōk (Nordostsyrien) aus dem Jahre 327-330 H., in: Oriens Christianus 87 (2003), S. 80-99; die Beobachtungen von Klein zum Stand der archäologischen Forschung zur Kirche des Ostens in Zentralasien, u. a. in W. KLEIN, Das nestorianische Christentum an den Handelswegen durch Kyrgyzstan bis zum 14. Jahrhundert (Silk Road Studies 3), Turnhout 2000.

5 Sinica Franciscana Bd. 1, ed. A. van den WYNGAERT, Quaracchi/Florenz 1929; Peregrinatores medii aevi quatuor. Burchardus de Monte Sion, Ricoldus de Monte Crucis, Odoricus de Foro Julii, Wilbrandus de Oldenborg, ed. J. C. M. LAURENT, Leipzig ²1873; J. RICHARD, La papauté et les missions d'Orient au moyen âge (XIIIᵉ-XIVᵉ siècles), 2. éd., augmentée d'une postface (Collection de l'École française de Rome 33), Rom 1998; A. MÜLLER, Bettelmönche in islamischer Fremde. Institutionelle Rahmenbedingungen franziskanischer und dominikanischer Mission in muslimischen Räumen des 13. Jahrhunderts (Vita regularis 15), Münster 2002.

und Osten gleichermaßen ausrichtete, gehörte einerseits die Lebensform der ägyptischen Anachoreten und andererseits das ägyptische Zönobium. Aber zu den orientalischen Ursprüngen christlicher asketischer Lebensformen zählen auch die syrischen "Bundessöhne" und "Bundestöchter", eine ehelose, charismatische Asketenelite, die sich innerhalb der Gemeinden betätigte. Ferner suchten Gläubige den Kontakt zu und den Rat von so genannten "Heiligen Männern" und auch Frauen. Es waren dies zerzauste Reklusen und Wanderasketen, die ihr Leben nicht fern oder am Rand der Besiedlungen in einem öffentlichen Rahmen lebten.[6] Die harte Askese solcher Männer drückt sich in einem aramäischen Beinamen aus, der zu einem Eigennamen wurde: "Bar Ṣaumä", "der Faster". Ein solcher Bar Ṣaumä, beziehungsweise in der jüngeren westlichen Aussprache Bar Ṣaumö, wurde etwa in Syrien, Nordmesopotamien, Ägypten und Kilikien sehr verehrt; ein berühmtes Kloster gleichen Namens in der gebirgigen Region der seinerzeit bedeutenden Stadt Melitene (heute: Malatya) bewahrte die Reliquien und pflegte seine Tradition.[7] Prägend wurden auch die nach dem Beispiel Simeons des Älteren (um 390-450) auf die Säulen steigenden Styliten und die Gemeinschaften, in denen sie lebten.

Asketen- und Mönchtum war im Vorderen Orient eine spontane und vielfältige Erscheinung des frühen Christentums; die Reglementierung erfolgte erst später und allmählich. Eine Reglementierung des Gemeinschaftslebens durch die Regeln Pachoms (um 292-347), des Hl. Basilius (um 330-378) und anderer führte noch in der Antike zu streng organisierten Klostergemeinschaften. Die Asketen lebten in Arbeit, Fasten, Gebet und Enthaltsamkeit in einem liturgisch strukturierten Tagesablauf.[8] Unter islamischer Herrschaft bildete sich das Klosterwesen weiter aus, und die verschiedenen Traditionen beeinflussten sich gegenseitig.

---

6 J. LEIPOLDT, Frühes Christentum im Orient (bis 451), in: B. SPULER (Hg.), Handbuch der Orientalistik (wie Anm. 1), S. 3-42, hier: S. 10; K. DEPPE, s. v. Bundessöhne, in: J. AßFALG (Hg.), Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients, in Verbindung mit Paul Krüger (+), Wiesbaden 1975, S. 85.

7 E. HONIGMANN, Le couvent de Barṣaumā et le patriarcat jacobite d'Antioche et de Syrie (CSCO 146, Subs. 7), Louvain 1954; H. KAUFHOLD, Notizen zur späten Geschichte des Barsaumô-Klosters, in: Hugoye (http://syrcom.cua.edu/Hugoye) 3, 2 (2000).

8 Über Stand und Tendenzen der Forschung zum ägyptischen Mönchtum s. zuletzt E. WIPSZYCKA, Les recherches sur le monarchisme égyptien, 1997-2000, in: M. IMMERZEEL / J. van der VLIET (Hgg.), Coptic Studies on the threshold of a new millenium (Orientalia Lovanensia Analecta 133), 2 Bde., Leuven/Paris/Dudley, MA 2004 Bd. 2, S. 831-855 und andere Beiträge in dieser Sammlung.

Diese Klostergemeinschaften konnten schon zu Zeiten Pachoms als Klosterverbände organisiert sein. Mehr oder weniger enge Beziehungen ergaben sich ferner durch gemeinsame spirituelle Traditionen, regionale Vemetzungen (Athos, Ṭūr 'Abdīn) oder durch persönliche Verbindungen. Ein Ordenswesen im europäischen Sinn jedoch und das enorme Reglementierungsbedürfnis von Leben und Architektur im Kloster, das die europäische monastische Kultur so tief geprägt hat, entstanden hier nicht. Damit entwickelten sich auch die Beziehungen zwischen den Lauren, Klöstern und den Klosterverbänden auf andere Weise als etwa in der Konkurrenz der Orden seit dem Hochmittelalter in Europa. Die Regelwerke blieben einfacher und individueller im Vergleich zum Westen. Ausführliche oder systematische Ausführungen in normativen Texten über den Umgang mit und die Integration von Mönchen fremder Herkunft in den Gemeinschaften wird man deshalb kaum erwarten. Ohnedies wurden nie alle Asketen von den Regeln erfasst. Individuelle semi-zönobitische Lebensformen blieben stets möglich. Gerade die Individualität und die relative Offenheit der Regeln machten die orientalischen Mönche im Mittelalter grundsätzlich mobiler als europäische Mönche. Sie konnten auch ihre Integration in fremde Gemeinschaften erleichtern.

Eine andere Grundbedingung begrenzte jedoch ihre Mobilität. Nach den großen ökumenischen Konzilien im 4. und 5. Jahrhundert begann ein allmählicher Prozess der Konfessionalisierung, der sich nach der muslimischen Eroberung fortsetzte. Eines der wichtigsten Kriterien der theologischen Zugehörigkeit war die Frage, ob sich eine Kirche oder Gemeinschaften von Gläubigen den Beschlüssen des Konzils von Chalkedon von 451 anzuschließen bereit war oder nicht.[9] In islamischer Zeit bis zum 14. Jahrhundert zeigt sich das Bild etwa wie folgt: Als chalkedonensische Kirchen bekannten (und bekennen) sich die orthodoxen Patriarchate von Konstantinopel, Antiochia, Jerusalem und Alexandria sowie die georgische Kirche. Nichtchalkedonensische Kirchen sind zum einen die sogenannten miaphysitischen Kirchen. Diese sind die miaphysitischen Patriarchate von Alexandria und Antiochia, deren Gemeinschaften Kopten beziehungsweise syrisch-orthodoxe Christen (sogenannte Jakobiten) genannt werden. Zu dieser Konfession zählt auch die äthiopische Kirche. Auch die armenisch-apostolische Kirche und damit ein großer Teil der Armenier fand hier seine Identität. Armenier gehörten jedoch auch chalkedonensischen Kirchen an. Aus der miaphysitischen Partei war die maronitische Kirche noch im 7. Jahrhundert ausgeschert, ohne indessen von der Reichskirche anerkannt zu

---

9 A. GRILLMAIER mit Th. HAINTHALER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Freiburg/Basel/Wien 2004 (= ³1990).

werden. Sie schloss sich durch eine Union im Jahr 1181/1182 der lateinischen Kirche an.[10] Nichtchalkedonensisch war außerdem die große Missionskirche des Ostens in syrischer Tradition. Es ist dies die apostolische Kirche des Ostens (sogenannte Nestorianer).

Trotz ihrer gemeinsamen syrischen Sprache und vielen gemeinsamen Wurzeln ihrer spirituellen Tradition wird man im Mittelalter daher kaum etwa mit dem Zusammenleben von syrischen Mönchen aus ihren vier unterschiedlichen Konfessionen – also den sogenannten Melkiten, wie die Angehörigen der orthodoxen Reichskirche genannt wurden, den Maroniten, den Syrisch-orthodoxen oder den Mitgliedern der Kirche des Ostens – zu rechnen haben. Hingegen ist die längere oder kürzere Verweildauer von reisenden Armeniern, Syrern, Kopten und Äthiopiern in den Klöstern der jeweils anderen sehr gut möglich. Weder die ethnische Zugehörigkeit, noch die liturgische oder spirituelle Tradition, noch die Fähigkeit, die Liturgie überhaupt sprachlich zu verstehen, ist also letztlich so gewichtig wie das Kriterium der Konfession.

Regeln für das Gemeinschaftsleben aus der Zeit nach den Konzilien behandeln deshalb diese Frage. In der ostsyrischen Gemeinschaft des Abraham von Kaschkar (503-588) wurden Häretiker nicht aufgenommen. Sie wurden laut dem Nachtrag seines Nachfolgers Dadīšō' (+ 604) aus der Gemeinschaft des sogenannten "Großen Klosters" auch ausgeschlossen, sobald sie sich zu einer Häresie bekannten. Ja, es wurden bereits solche Brüder ausgeschlossen, die im Umgang mit Häretikern ertappt worden waren.[11] In der gemischtkonfessionellen Region auf dem Berg Īzlā (südöstlicher Rand des Ṭūr 'Abdīns oberhalb von Nisibis, heute Nusaybin) war es für ostsyrische Mönche besonders wichtig, sich abzugrenzen. Diese Regeln hatten aber großen Einfluss auf das gesamte ostsyrische Mönchtum im Mittelalter; sie wurden von 'Abdīšō' b. Brīkā (+ 1318) in seinen Nomokanon aufgenommen.

So entscheidend das Kriterium der Konfession indessen gewesen sein muss, es galt wohl nicht in den Extremsituationen der Verfolgung oder der sehr gefährdeten Minderheit. Auch mochte sich der Gegensatz zwischen den Konfessionen in den südarabischen, indischen oder zentral- und fernöstlichen Regio-

---

10 R. HIESTAND, Die Integration der Maroniten in die römische Kirche. Zum ältesten Zeugnis der päpstlichen Kanzlei (12. Jh.), in: Orientalia Christiana Periodica 51 (1988), S. 119-152.

11 Die jüngste Edition mit einer englischen Übersetzung bietet The rules of Dadīšō', ed. A. VÖÖBUS, in: Syriac and Arabic documents, regarding legislation relative to Syrian asceticism, ed. A. VÖÖBUS (Papers of the Estonian Theological Society in Exil 11), Stockholm 1960, S. 163-175, hier: S. 167-168, vgl. A. BAUMSTARK, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte, Bonn 1922, S. 130-131; S. 323-325.

nen weit ab der theologischen Kampfherde von Mönchen in der Fremde eher überwinden lassen, weil hier die Konfessionen bisweilen ohnedies weniger scharf abgegrenzt gewesen zu sein scheinen.

Regionen

Überall auf dem Gebiet des ehemaligen römischen Reiches gab es griechische Klöster. Ferner waren syrische Mönche der unterschiedlichen Konfessionen diesseits und jenseits der alten Grenzen im Orient zu finden.[12] Im Osten war die apostolische Kirche des Ostens dominant, im syrisch-palästinensischen Raum und in Ägypten die Melkiten, die Miaphysiten und, auf dem Libanon, die Maroniten. Doch residierte in Taschkent an der Seidenstraße, später dann in Nischapur, ein melkitischer Katholikos von "Romagyris"[13]. Armenische Mönche waren im Mittelalter in Kleinasien und im syrisch-palästinensischen Raum ansässig; sie hinterließen Spuren auf dem Sinai,[14] in Mesopotamien sowie im Mittleren und im Fernen Osten. Seit dem 10. Jahrhundert gab es ferner bedeutende armenische Gruppen in Ägypten, die im 11. Jahrhundert ein eigenes Bistum erhielten.[15] Auf dem Sinai, in Jerusalem und Palästina sowie auf dem Schwarzen Berg bei Antiochia wurden außerdem zahlreiche georgische Klöster gegründet.[16]

Äthiopische und koptische Mönche und Asketen zog es hauptsächlich in den syrisch-palästinensischen Raum. Indische oder fernasiatische Mönche mochten wohl einmal den weiten Weg zu den besonderen Gedächtnisorten ihrer Kirchen in Mesopotamien und auch in der Levante finden. Jerusalem zum

---

12 M. LEQUIEN, Oriens Christianus, in quatuor patriarchatus digestus; quo exhibentur ecclesiae, patriarchae, caeterique praesules totius Orientis, 3 Bde., Paris 1740, Neudruck Graz 1958; J.-M. FIEY, Pour un Oriens Christianus Novus. Répertoire des diocèses Syriaques orientaux et occidentaux (Beiruter Texte und Studien 49), Stuttgart 1993.

13 Vgl. H. JEDIN, Atlas zur Kirchengeschichte (wie Anm. 1), Nr. 27 (Karte und Artikel von W. HAGE).

14 M. STONE, The Armenien Inscriptions from the Sinai, Cambridge 1982.

15 Vgl. G. DEDEYAN, Un projet de colonisation arménienne dans le royaume latin de Jérusalem sous Amaury Ier (1162-1174), in: M. BALARD / A. DUCELLIER (Hgg.), Le partage du monde. Échanges et colonisation dans la méditerranée médiévale (Série Byzantina Sorbonensia 17), Paris 1998, S. 101-140, hier: S. 102 und passim zu Quellen und Forschungen.

16 K. SALIA, Les moines et les monastères géorgiennes à l'étranger, in: Bedi Kartlisa. Revue de kartvélologie 34-35 (1960), S. 30-60; K. SALIA, History of the Georgian Nation, Paris 1983, S. 77-91. Bedeutende georgische Niederlassungen befanden sich außerdem auf Athos, in Bulgarien und in Konstantinopel.

Beispiel war auch für sie ein Anziehungspunkt.[17] Die Frage nach ihrer Mobilität in Indien sowie in den zentral- und fernasiatischen Räumen selbst soll hier vorläufig nur gestellt werden.

Motive und Ursachen

Warum gab es so viele fremdländische Mönche im Orient? Die Gründe sind im Einzelnen zweifellos individuell und komplex, doch lassen sich einige systematische Aspekte bestimmen. Zum einen war der Raum der ehemaligen hellenistischen und dann islamisierten Welt ohnedies eine multikulturelle und multiethnische Welt. Die Bevölkerungen in Mesopotamien, im Iran, in der Türkei und andernorts sind bis heute gemischt. Griechen, beziehungsweise die Nachfahren griechisch sprechender Orientalen waren zunächst als Teil der ehemals hellenistischen und imperialen Kultur im östlichen Mittelmeer überall ansässig, ebenso natürlich ihre Kirchen und ihre Mönche. Diese klösterliche Infrastruktur der Griechen verfiel im syrisch-palästinensischen Raum zwar in frühislamischer Zeit. Seit dem 10. Jahrhundert wurde sie jedoch wieder belebt.[18] In den Städten und auf dem Land im Vorderen und Mittleren Orient waren etwa neben Persern, Türken und Arabern immer auch Armenier und Syrer ansässig. Die Bewohner ihrer Klöster stammten deshalb grundsätzlich aus der einheimischen Bevölkerung, sie waren nicht fremdländisch.

Daneben fanden im Mittelalter bedeutende Wanderungsbewegungen statt, die die Zusammensetzung der Bevölkerung erheblich veränderten. Was Christen betrifft, so waren besonders Armenier im Hohen und Späten Mittelalter vom Gebiet des ehemaligen Großarmenien am Van-See aus unterwegs und begründeten in Kilikien und Syrien-Mesopotamien neue Herrschaften.[19] Arme-

---

17 Histoire de Mar Jabalaha, de trois autres patriarches, d'une prêtre et de deux laïques nestoriens, ed. P. BEDJAN, Paris/Leipzig 1895; E. A. W. BUDGE (Üs.), The Monks of Ḳûblâi Khân emperor of China, London 1928; vgl. zuletzt P. F. FUMAGALLI, (Yé Lù Sa Le (Grong-khyerlang-ling): Gerusalemme vista dalla Cina in epoca Yuan (1271-1368), in: L'idea di Gerusalemme nella spiritualità cristiana del medioevo. Atti del Convegno internazionale in collaborazione con l'Istituto della Görres-Gesellschaft di Gerusalemme, Gerusalemme, Notre Dame of Jerusalem Center, 31 agosto - 6 settembre 1999 (Atti e documenti 12), Vatikanstadt 2003, S. 184-203.

18 V. von FALKENHAUSEN, Die Rolle der Wallfahrt nach Jerusalem im Leben der byzantinischen Mönche vor den Kreuzzügen, in: L'idea di Gerusalemme (wie Anm. 17), S. 29-45.

19 C. MUTAFIAN, La Genèse du Royaume arménien de Cilice, in: HASK armenologisches Jahrbuch 7, 8 (1995-1996), S. 125-170; C. MUTAFIAN / É. van LAUWE, Atlas historique de l'Arménie: Proche-Orient et Sud-Caucase du VIIIe siècle av. J.-C. au XXIe siècle, Paris 2001, S. 53-55.

nier verdingten sich außerdem in so großer Zahl als Söldner, daß sie zu neuen fremdländischen Faktoren werden konnten, wie dies in Ägypten vom 10. bis zum Ende der Fatimidenherrschaft (1171) der Fall ist. Hier wurden Mönche für den Dienst am Bischof, an den Gemeinden und für den Klerus gebraucht.[20] Eine Söldnerkolonie war es auch, die in Taschkent das melkitische Bistum notwendig machte.

Hingegen war es hauptsächlich der Handel, den Syrer mit Arabien, mit Indien und mit dem Mittleren und Fernen Osten betrieben, der zu den syrischen Niederlassungen dort führte. Auch diese Kolonien bedurften der Mönche zur Betreuung, auch hier folgten die Mönche eher bestehenden Verbindungen als selbst welche herzustellen.[21]

Ein wichtiger Mobilitätsfaktor für die Mönche selbst war dagegen die Pilgerschaft und die asketische Heimatlosigkeit. Im Mittelpunkt der religiösen und asketischen Welt des orientalischen Christentums standen stets Jerusalem und das Heilige Land. Alle Konfessionen und alle Völker unterhielten dort Kapellen, Einsiedeleien, Lauren und Klöster. Hier fanden sich sowohl reine Konvente ausländischer Mönche als auch Mönche unterschiedlicher Herkunft, die gemeinsam in einem Kloster lebten.

Die Mönche wurden indessen zusätzlich in Nordsyrien, Palästina, auf dem Sinai und in Ägypten von den Ursprüngen der asketischen Tradition und von alten, besonders angesehenen Mönchsgemeinschaften angezogen. Berühmte Asketen zu treffen, von ihnen zu lernen und über sie zu berichten hat in frühbyzantinischer Zeit, wie in den sogenannten *Historia beatorum orientalium* des miaphysitischen Bischofs Johannes von Ephesus (geb. um 507 bei Amida, gest. 586), manchmal bei aller Trauer über die Kirchenspaltung und die Verfolgungen einen fast touristischen Charakter.[22] Wenn auch ein Rückgang der Reisen mangels sicherer Straßen in islamischer Zeit dieses Pilgerwesen zurückgehen ließen, ein Teil davon blieb. So galt es für griechisch-orthodoxe Mönche als besonders erstrebenswert, etwa in einem der alten, griechisch-orthodoxen Klö-

---

20 Vgl. H. JEDIN, Atlas für Kirchengeschichte (wie Anm. 1), G. DEDEYAN, Un projet de colonisation arménienne (wie Anm. 15).

21 E. SACHAU, Zur Ausbreitung des Christentums in Asien, in: Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse Berlin (1919), S. 1-80; W. HAGE, Der Weg nach Asien: Die ostsyrische Missionskirche, in: K. SCHÄFERDIEK (Hg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte II, 1. Die Kirche des Früheren Mittelalters, München 1978, S. 360-393, vgl. auch H. JEDIN, Atlas zur Kirchengeschichte (wie Anm. 1).

22 John of Ephsesus. Lives of the Eastern Saints. Syriac Text, ed. and transl. E. W. BROOKS, 3 Bde., in: Patrologia Orientalis 17,1 (1923), S. iii-xv, 1-307; 18,4 (1924), S. 513-698; 19,2 (1925), S. 153-284, dazu S. ASHBROOK HARVEY, Asceticism and Society, Berkeley 1990.

ster in der judäischen Wüste, wie in Mār Sabā, der Laura des Johannes von Damaskus (um 650-bis Mitte des 8. Jh.s), eingekleidet zu werden.[23]

Eine ähnlich hohe spirituelle Bedeutung wie Mār Sabā für die griechisch-orthodoxen, neben griechisch- auch armenisch- und syrischsprechenden, Mönche, hatten die alten Zentren der ägyptischen Wüstenväter für die miaphysitischen Asketen.[24] So lebten namentlich syrische Mönche in Ägypten.[25] Das so genannte Kloster der Syrer im Wādī Naṭrūn unterhielt im 9. und 10. Jahrhundert enge Beziehungen mit dem mesopotamischen Raum. Inschriften in koptisch und in syrisch sind neben monumentalen Bildern erhalten.[26] Im Skriptorium waren zuzeiten koptische und syrische Mönche gleichzeitig beschäftigt.[27] Äthiopische Mönche ließen sich ebenfalls in der sketischen Wüste nieder. Doch sie wurden umgekehrt von den Spuren der frühchristlichen Asketen im syrisch-palästinensischen Raum angezogen. So ist im Libanon die Anwesenheit von äthiopischen Einsiedlern und Mönchen gut belegt. Wie Erica CRUIKSHANK-DODD in ihrer Monographie über das syrische Kloster Mār Mūsā in Nebk (Arabische Republik Syrien) mitteilt, sind in jüngerer Zeit zahlreiche Höhlen und einige Höhlenkapellen in einem Tal im Libanon untersucht worden. In einer von ihnen wurden sogar äthiopische Inschriften, also in der alten Kirchensprache Ge'ez, gefunden.[28]

---

23 Vgl. V. von FALKENHAUSEN, Wallfahrt nach Jerusalem (wie Anm. 18), S. 36.

24 Vgl. J. LEROY, Les peintures des couvents du Ouadi Natroun (La peinture murale chez les coptes 2), Kairo 1982, S. 113.

25 Vgl. zuletzt (mit zahlreichen Hinweisen auf die ältere Forschung) J. den HEIJER, Relations between Copts and Syrians in the light of recent discoveries at Dayr-as-Suryān, in: M. IMMERZEEL / J. van der VLIET (Hgg.), Coptic Studies (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 923-938.

26 Mehrere Kampagnen der letzten Jahre brachten sowohl Monumentalmalerei als auch zahlreiche Inschriften an den Tag, genannt seien als Beispiele von den reichen Publikationen in diesem Zusammenhang K. INNEMÉE / L. van ROMPAY, La présence des syriens dans le Wadi al-Natrun (Égypte). À propos des découvertes récentes de peintures et de textes muraux dans l'Église de la Vierge du Couvent des Syriens, in: Parole de l'Orient 23 (1998), S. 167-202. L. van ROMPAY / A. SCHMIDT, Takritans in the Egyptian desert: The Monastery of the Syrians in the ninth centuty, in: Journal of the Canadian Society for Syriac Studies 1 (2000), S. 41-59.

27 Vgl. neben den einschlägigen Handschriftenkatalogen zuletzt B. EL-SURYANI, The manuscript collection of Deir al-Suryan: Its survival into the third millenium, in: M. IMMERZEEL / J. van der VLIET (Hgg.), Coptic Studies (wie Anm. 8), Bd. 1, S. 281-294.

28 E. CRUIKSHANK DODD, The Frescoes of Mar Musa al-Habashi. A Study in Medieval Painting in Syria, (Studies and Texts 139), Toronto 2001, S. 20-21. Die von ihr dort erwähnte Reise eines vermeintlichen Patriarchen Macarius, die ein äthiopischer Mönch im 13. Jahrhundert nach Ägypten begleitet haben soll, ist allerdings das Produkt eines Mißverständnisses, vgl. J. LEROY, Les peintures des couvents du Ouadi Natroun (wie Anm. 24), S. 113, auf den sie sich bezieht, der indessen von der Anwesenheit mehrerer Prälaten im Jahr 1517 n. Chr. (= 1233

Georgische Mönche vor allem beteiligten sich an der Wiederbelebung der alten griechischen Klöster. Stets am Ideal der Heimatlosigkeit festhaltend, waren georgische Mönche im Ausland besonders aktiv. Ihre Mobilität und ihre auswärtigen Klöster wurden dabei vor allem vom 10. bis 13. Jahrhundert vom georgischen Königshaus systematisch unterstützt.[29] In der Region westlich Antiochias wurde die georgische Kolonie seit dem 10. und 11. Jahrhundert mit 60 Klöstern so groß, daß sie nahezu die Region dominierte.[30] Im Kloster St. Barlaam auf dem Berg Kasius in der Nähe von Antiochia zum Beispiel wurden antike Trümmer ergraben. Sie belegen ein frühchristliches, griechisches Kloster. Doch seine zweite Blüte erfuhr es durch Georgier im 10. und 11. Jahrhundert. St. Barlaam wurde ein rein georgisches Zentrum, in dem die Herstellung von Manuskripten blühte und zahlreiche Übersetzungen aus dem Griechischen entstanden. Bis zur Kreuzzugszeit waren die Mönche hier besonders aktiv. Danach verlor sich zwar die Produktivität, doch blieb das Kloster bis zur Invasion der Region durch Sultan Baibars im Jahr 1268 bewohnt. Erhalten blieben neben den nach Georgien gesandten und dort erhaltenen Manuskripten nur wenige archäologische Reste. Dazu zählen etwa georgische Brotstempel, die jeden Zweifel über die hier gebräuchliche Liturgiesprache zerstreuen.[31]

Das berühmte spätantike Pilgerzentrum des Hl. Simeon im Norden Syriens zog schon in der Antike georgische Mönche in seinen Bann. Der heilige Stylit war ein syrisch sprechender Chalkedonenser gewesen, ein Melkit also, und das Kloster blieb auch in der Folge melkitisch beziehungsweise griechisch-orthodox. Doch waren im 11. Jahrhundert gleichzeitig zahlreiche georgische Mönche anwesend. Ihre Gruppe war so groß, dass sie eine eigene Bibliothek und eine eigene Kirche unterhalten konnten, wie durch archäologische Untersuchungen nachgewiesen wurde.[32]

---

koptischer Zeitrechnung!) und eines unabhängig von ihnen ebenfalls anwesenden äthiopischen Mönches Tekla im Kloster Abū Maqar (!) gesprochen hat.

29 K. SALIA, Les monastères géorgiennes à l'étranger (wie Anm. 16), S. 40, 50 und passim; K. SALIA, History of the Georgian Nation (wie Anm. 16), S. 77-91.

30 W. DJOBADZE, Georgians in Antioch on-the-Orontes and the Monastery of St. Barlaam, in: W. SEIBT (Hg.), Die Christianisierung des Kaukasus. The Christianization of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania), Referate des Internationalen Symposions (Wien, 9. bis 12. Dezember 1999) (Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik IX), Wien 2002, S. 37-53, hier: S. 37.

31 DERS., ebd., S. 39-52.

32 DERS., ebd., S. 37-39, monographisch zu dieser Region DERS., Materials for the study of Georgian monasteries in the Western environs of Antioch on the Orontes (CSCO 372, Subsidia 48), Louvain 1976 und DERS., Archeological Investigations in the Region West of Anti-

Hier sind einmal in einem hagiographischen Text aus dem 11. Jahrhundert Konflikte zwischen den Mönchen unterschiedlicher Herkunft belegt. Nach der Übersetzung von Wachtang DJOBADZE aus der Vita des zuerst auf dem Schwarzen Berg bei Antiochia, dann auf Athos im Kloster der Georgier und zuletzt wieder auf dem Schwarzen Berg wirkenden Georg Athonites (1009-1066) heißt es: "Certain men from the monastery of the Holy Symeon, filled with devilish envy against us Georgians, attempted to eradicate our compatriots from the said monastery, and slanderously intended to put some stain upon our holy and true religion, and thus to root us out from this glorious lavra, where we were established from the very beginning by St. Symeon himself..." Die Mönche suchten den griechisch-orthodoxen Patriarchen Theodosius III. von Antiochia (1057-1059) auf, um sich bei ihm zu beklagen: "'Help us holy lord...and rescue us from these alien men...we do not know what their intentions are or what their religion is.' The astonished patriarch asked them, how is it possible that the Georgians do not adhere to orthodoxy?...And they replied that they did not know whether they were Armenians or Georgians, since their priest was not allowed to officiate."[33] Die nun anberaumte Disputation konnte indessen den Streit beilegen.

Diese Vita illustriert die oben geäußerte Hypothese, dass Probleme im Zusammenleben von Mönchen nicht so sehr in der unterschiedlichen ethnischen oder spirituellen Herkunft gesehen wurden, sondern in der Gefahr häretischer Unterwanderung, obwohl dies hier auf den ersten Blick anders aussieht. Als Stein des Anstoßes wird nämlich zunächst die Autokephalie der georgischen Kirche genannt: "How is it, Sovereign Lord, that the churches and prelates of Georgia are not placed under the authority of any patriarch, that their entire Church organization is decreed by themselves alone, and that they consecrate their own Catholicos and bishops?"[34] Die Mönche von St. Simeon wie später Patriarch Theodosius beanspruchen in dieser Vita die Unterordnung des georgischen Katholikos unter den Patriarchen von Antiochia. Allerdings waren Wahl und Weihe in Wirklichkeit bereits seit dem 8. Jahrhundert mehr und mehr

---

och On-the-Orontes (Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie 13), Stuttgart 1986.

33 W. DJOBADZE, Georgians in Antioch (wie Anm. 33), S. 37-38; Lives and legends of the Georgian Saints, selected and transl. D. M. LANG, London 1956, S. 165-168 bietet eine andere, ebenfalls aufschlussreiche Teilübersetzung dieser Vita, in der allerdings die Passage mit der Vermutung, die Georgier könnten Armenier sein, fehlt. Eine vollständige Übersetzung der Vita ist mir nicht bekannt, vgl. außerdem K. SALIA, History of the Georgian Nation (wie Anm. 16), S. 83-84.

34 Lives and legends, transl. D. LANG (wie Anm. 33), S. 166.

in die Hände der georgischen Bischöfe übergegangen. Diese Praxis konnte also im 11. Jahrhundert kaum mehr überraschen.[35] Doch wird der Anspruch auf Unterordnung mit einer Vermutung verknüpft, die das Misstrauen der Mönche erklärt, nämlich mit dem Verdacht, die Georgier könnten Annenier sein. Was soll das heißen?

An sich stellte die Anwesenheit von Armeniern kein grundsätzliches Problem dar, waren doch vereinzelt armenische Mönche selbst im berühmten griechisch-orthodoxen St. Katharinenkloster auf dem Sinai anzutreffen. Allerdings müssen diese Armenier unbedingt Chalkedonenser gewesen sein.[36] Die Mönche von St. Simeon vermuteten aber, die Fremden könnten der armenisch-apostolischen Kirche, also miaphysitischem Bekenntnis angehören. Auch diese Kirche war autokephal, ihr Katholikos wurde weder vom Patriarchen von Antiochia noch von dem Patriarchen von Konstantinopel eingesetzt und legitimiert, und auch die Armenier waren in dem größeren geographischen Raum in dieser Zeit verstärkt präsent.[37] In der Frühzeit waren armenische, georgische und syrische Christen durch vielerlei Beziehungen verbunden gewesen. Weil den orthodoxen Bewohnern St. Simeons die Fremden also aus theologischen Gründen verdächtig waren, hatte man ihren Priestern das Zelebrieren verboten. In der Vita gelingt es Georg den Patriarchen vom apostolischen Ursprung der Kirche und damit von der Rechtmäßigkeit ihrer Autokephalie zu überzeugen.[38] Laut Wachtang DJOBADZE führte diese Begegnung über die Disputation hinaus geradezu zu einer Neuformulierung der georgischen Kirchengeschichte als einer schon immer byzantinisch gesinnten Kirche.[39] Die Beziehungen waren in der Zukunft sehr gut, wie sie zwischen der georgischen und der griechisch-orthodoxen Kirche insgesamt stets eng geblieben sind.

In der georgischen Kirche weniger, doch in den asketischen Traditionen der anderen frühchristlichen Kirchen war die Heimatlosigkeit und das Wandern inhaltlich und funktional auch mit der Mission verbunden, jedenfalls insofern sie spontan erfolgte. Neben der spontanen Mission initiierte die Kirche des Ostens nach Mittelasien und China hinein zugleich eine geplante und bewusste Mission. Hier wurden seit der Zeit des Katholikos Timotheus I. (im Amt von 780-823) systematisch Mönche versandt. Nach einer Zeit der Reaktion gegen

---

35 Zu Quellen und Literatur vgl. u. a. J. ABFALG / D. M. LANG, s. v. Georgien, in: TRE XII (1984), S. 389-396.

36 Vgl. M. STONE, Inscriptions (wie Anm. 14), S. 26-32.

37 S. oben, Anm. 19.

38 Lives and legends, transl. D. LANG (wie Anm. 33), S. 167.

39 W. DJOBADZE, Georgians in Antioch (wie Anm. 33).

fremde Religionen in China wurde diese Mission im 11. Jahrhundert wieder aufgenommen.[40] Sowohl in der ersten als auch in der zweiten Phase förderten auch Herrscher die Klöster und fragten ihrerseits die Kirche des Ostens um Mönche nach, als Nachfolger für die Bischöfe und für die theologische und sprachliche Unterweisung. Davon berichtet etwa die Stele von Xian-Fu aus dem 8. Jahrhundert.[41]

Einer, von dem ausdrücklich erzählt wird, dass er syrische Mönche verlangt habe, war der mongolische Groß-Khan Khubilai (1215-1294), der selbst Buddhist gewesen ist.[42] Als die Mönche mit den Namen Markus und Rabban Bar Ṣaumā – dieser syrische Name war offenbar bis nach Peking gedrungen – eine Pilgerreise in den fernen Westen antreten wollten, versuchte der Khan sie nach dem Bericht Rabban Bar Ṣaumās zurückzuhalten: "Warum verlasst ihr dieses Land und geht in den Westen? Denn wir haben große Mühen aufgewendet, Mönche und Väter aus dem Westen hierher zu versammeln. Wie können wir euch erlauben, fortzugehen?" Rabban Bar Ṣaumā sagte zu ihnen: "Wir haben die Welt verlassen. Und so lange wir in der Welt leben, werden wir keinen Frieden haben. Deshalb ist es richtig, daß wir fliehen sollen um der Liebe Christi willen..."[43]

In China blieben Klerus und Klöster vielerorts syrisch und persisch dominiert. Doch die mittelasiatischen Klöster waren nur zum Teil mit syrischen Einwanderern besetzt. Die syrischen Inschriften aus dem 13. und 14. Jahrhundert aus Semirjetschie, einem von den Kara-Chitai beherrschten Gebiet, deuten zwar an, dass das Syrische hier die einzige Schriftsprache gewesen ist.[44] Doch in der mündlichen Kommunikation bedienten sich die Menschen eines türkischen

---

40 W. HAGE, Weg nach Asien (wie Anm. 21).

41 Eine Übersetzung der Inschrift der Stele bietet die reiche und gründlich kommentierte Sammlung The Nestorian Documents and Relics in China, 2 Bde., ed. and transl. P. Y. SAEKI, Tokio 1951, hier: S. 53-77.

42 Die mongolischen Fürsten hatten häufiger christliche Mütter oder Ammen, zogen aber selbst den Buddhismus vor, vgl. C. P. ATWOOD, Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire, Bloomington 2004, S. 107-109, S. 457-460 und passim.

43 Histoire de Mar Jabalaha, ed. P. BEDJAN (wie Anm. 17), S. 16; E. A. W. BUDGE (Ûs.), The Monks of Ḳûblâi Khân (wie Anm. 17), S. 136.

44 D. CHWOLSON, Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie, nebst einer Beilage, über das türkische Sprachmaterial in den Grabschinschriften von W. RADLOFF (Mémoires de l'Academie impériale des Sciences de St. Petersbourg 7e série 37, 8), Petersburg 1890, W. HAGE, Einheimische Volkssprachen und syrische Kirchensprache in der nestorianischen Asienmission, in: G. WIESSNER (Hg.), Erkenntnisse und Meinungen (Göttinger Orientforschungen I. Syriaca 17), Wiesbaden 1978, S. 131-160, DERS., s. v. Nestorianer, in: TRE 24 (1994), S. 264-276, auch zu Quellen und Literatur.

Dialektes, der mit zahlreichen Wörtern und vielen Namen auch in den Grabinschriften vertreten ist. Syrische Inschriften und Zeugnisse aus Indien deuten ebenfalls nicht unbedingt auf die Anwesenheit von syrischen Mönchen hin. Ihre Klöster folgten zwar der syrischen Liturgiesprache, aber in ihren Klöstern waren nicht unbedingt syrische Mönche. Der Austausch zwischen Indien und den Stammländern der syrischen Kirchen war im Laufe der Zeit unterschiedlich intensiv. Nur in Zeiten offener Wege reisten syrische Mönche oder Prälaten in den Osten, um etwa ein Metropolitenamt anzutreten, eine Region zu visitieren oder Klöster mit syrischen Mönchen und Schriften zu verstärken.[45]

Hohe Hierarchen ausländischer Herkunft und also Mönche in der Fremde waren auch in anderen Kirchen anzutreffen. Um ihre Oberherrschaft zu demonstrieren und aufrechtzuerhalten, blieb beispielsweise die koptische Kirche in der äthiopischen Kirche immer mindestens mit einem koptischen Mönch präsent. Dieser war das Oberhaupt der äthiopischen Kirche, der Abūna.

Eine letzte Motivation für die Umsiedlung von Mönchen sei erwähnt, die Flucht. Maßgeblich beteiligt an den kirchenpolitischen und theologischen Auseinandersetzungen sahen sie sich bisweilen Verfolgungen ausgesetzt, denen sie durch Flucht zu entgehen suchten. Auch militärische Ereignisse wie die Rückeroberung der Kreuzfahrerherrschaften, der Beginn der Mongolenzeit und die osmanischen Eroberungen führten zur Flucht von Mönchen. Massenhafte Fluchtbewegungen ließen bisweilen ganze Kolonien fremdländischer Mönche entstehen.

So waren griechische beziehungsweise griechisch-orthodoxe Mönche auch durch Flucht nach Sizilien, Kalabrien und Apulien gekommen und verstärkten so die dortigen griechisch-orthodoxen Mönchskolonien.[46] Neben der Anziehung, die die ägyptischen Wüstenklöster auf vorderorientalische Asketen ausübte, war auch hier die Unwegsamkeit der Wüste und so der Schutz vor Verfolgung die zweite wichtige Ursache für die große Präsenz von Syrern in Ägypten, die in der Spätantike sogar bis nach Äthiopien gelangt waren.[47]

Auch wer sich individuell, aus welchen persönlichen Gründen auch immer, seiner klösterlichen oder bischöflichen Hierarchie entziehen wollte, der konnte

---

[45] W. HAGE, Literatur zur Geschichte und gegenwärtigen Situation der Thomaschristen Indiens, in: Theologische Rundschau 54 (1989), S. 169-189, J.-M. FIEY, Oriens Christianus Novus (wie Anm. 12), S. 94-96.

[46] Zum italisch-griechischen Mönchtum vgl. z. B. J. M. LABOA, Mönchtum in Ost und West (wie Anm. 1), S. 174-177.

[47] S. oben Anm. 26.

sein Mittel in der Flucht sehen. In einem solchen Konflikt war die Konfessionsvielfalt nützlich und der Konfessionswechsel ein Mittel der Wahl. Eine sehr seltsame und eigenwillige Flucht ist aus dem 12. Jahrhundert überliefert, als kein geringerer als ein syrisch-orthodoxer Bischof aus dem mesopotamischen Raum, wegen massivem Fehlverhaltens seines Bistums und seiner Würde entkleidet, nach einer Irrfahrt bei den Templern in Jerusalem untergekommen sein soll. Das waren geographisch und theologisch ein weiter Weg und eine unwahrscheinliche Lösung. Er starb deshalb auch einen ebenso unwahrscheinlichen Tod. Es heißt, er sei in einen Ofen gestürzt und verbrannt.[48]

Schluss

Hier wurde ein Überblick über die fremdländischen Mönche im Orient unternommen und versucht, das Phänomen strukturell, geographisch, konfessionell und ethnisch sichtbar zu machen. Abschließend sei bemerkt, dass oft erst dann, wenn eigene Kapellen oder eigene Klöster fremdländischer Orientalen nachgewiesen werden können, erweisbar ist, dass sie sich dort aufgehalten haben. Dabei mögen sie bereits vorher in anderen Klöstern der Umgebung Aufnahme gefunden haben. Es ist sogar damit zu rechnen, dass überall dort, wo ihre Anwesenheit sich auf ihre eigene, asketische oder missionarische Infrastruktur oder auf Massenflucht zurückführen lässt, der Bau eigener Klöster eine Zeit des multikulturellen Zusammenlebens in Klöstern beendete. Das gilt allerdings nur, wenn am Zielort Konvente der eigenen Konfession bestanden.

Über Formen und Probleme der multikulturellen Begegnungen in Klöstern könnten die hier exemplarisch erwähnten Quellengattungen Spuren aufweisen, also die rechtlichen, hagiographischen und archäologischen Quellen. Manchmal fehlen diese Spuren indessen, auch wenn man sie bestimmt erwarten sollte. Unsere Mönche Markus und Bar Ṣaumä aus der Region von Peking, in der in dieser Zeit das turkstämmige Volk der Öngüt siedelte,[49] scheinen auf ihrer langen und beschwerlichen Reise über die ostsyrischen Klöster in den Westen nie auf Fremde zu treffen. Überall scheinen sie sich auf das Erbaulichste zu unterhalten. Dem ursprünglich auf persisch abgefassten und nur in einer gekürzten syrischen Fassung erhaltenen Bericht Rabban Bar Ṣaumäs zufolge verständigten sie sich offenbar so problemlos, als hielten sie sich immer noch in ihrer Heimat

---

48 Chronique de Michel le Syrien (wie Anm. 2), Bd. 4, S. 613; Bd. 3, S. 232.

49 P. Pelliot, Recherches sur les chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient, I. En marge de Jean du Plan Carpin, II. Guillaume de Rubrouck, III. Mâr Ya(h)ballaha, Rabban Ṣâumâ et les princes Öngüt chrétiens, Paris 1973.

auf. Das überrascht den Leser. Doch vermittelt dieser hagiographische Text damit ein bestimmtes Selbstbewusstsein der heiden Fremden und ihr Zusammengehörigkeitsgefühl mit den verehrten Pilgerzentren ihrer Kirche. Die Vertrautheit ist hier zweifellos eine Tendenz des Textes, womöglich Ausdruck eines Programms. Markus und Rabban Bar Ṣaumā gehörten durch ihre Konfession und durch ihre liturgische Tradition einer Kirche an, die viele Völker umspannte. Diese hatte sich über Jahrhunderte den Volkssprachen gegenüber geöffnet.[50] Für das Zugehörigkeitsgefühl zur Kirche des Ostens spielte es trotz der Bedeutung der syrischen Liturgiesprache für Rabban Bar Ṣaumā offenbar keine Rolle, dass er lieber persisch als syrisch schrieb. Und es war offenbar auch kein entscheidender Hinderungsgrund, dass auch Markus das Syrische nicht beherrschte und manches nachzuholen hatte, als er zum ersten und einzigen turkstämmigen Katholikos der Kirche des Ostens als Yahballāhā III. (1281-1317) gewählt wurde.[51] Zu seinen Aktivitäten im Amt gehörte eine Gesandtschaft zum Papst und zu den mächtigen Königen Europas, die in der Schilderung Rabban Bar Ṣaumās ebenfalls keinerlei Anzeichen von Verständigungsschwierigkeiten begegnete.[52] Die Mobilität und die Kosmopolität des orientalischen Mönchtums erreichten hier einen Höhepunkt, und sie wurden gefeiert.

---

50 Vgl. W. HAGE, Einheimische Volkssprachen (wie Anm. 44); W. HAGE, Weg nach Asien (wie Anm. 21), S. 375-376.

51 Gregorii Barhebrei Chronicon Ecclesiasticum, ed. J. B. ABBELOOS, T. J. LAMY, 3 Bde., Louvain 1872, Paris 1974, 1877, Bd. 3, S. 453.

52 Vgl. zur Einordnung der Reise in den zeitgenössischen Kontext M. ROSSABI, Voyager from Xanadu: Rabban Sauma and the First Journey from China to the West, Tokyo, New York, London 1992; J. RICHARD, La papauté et les missions d'Orient (wie Anm. 5) , S. 105-110; S. 136-137.