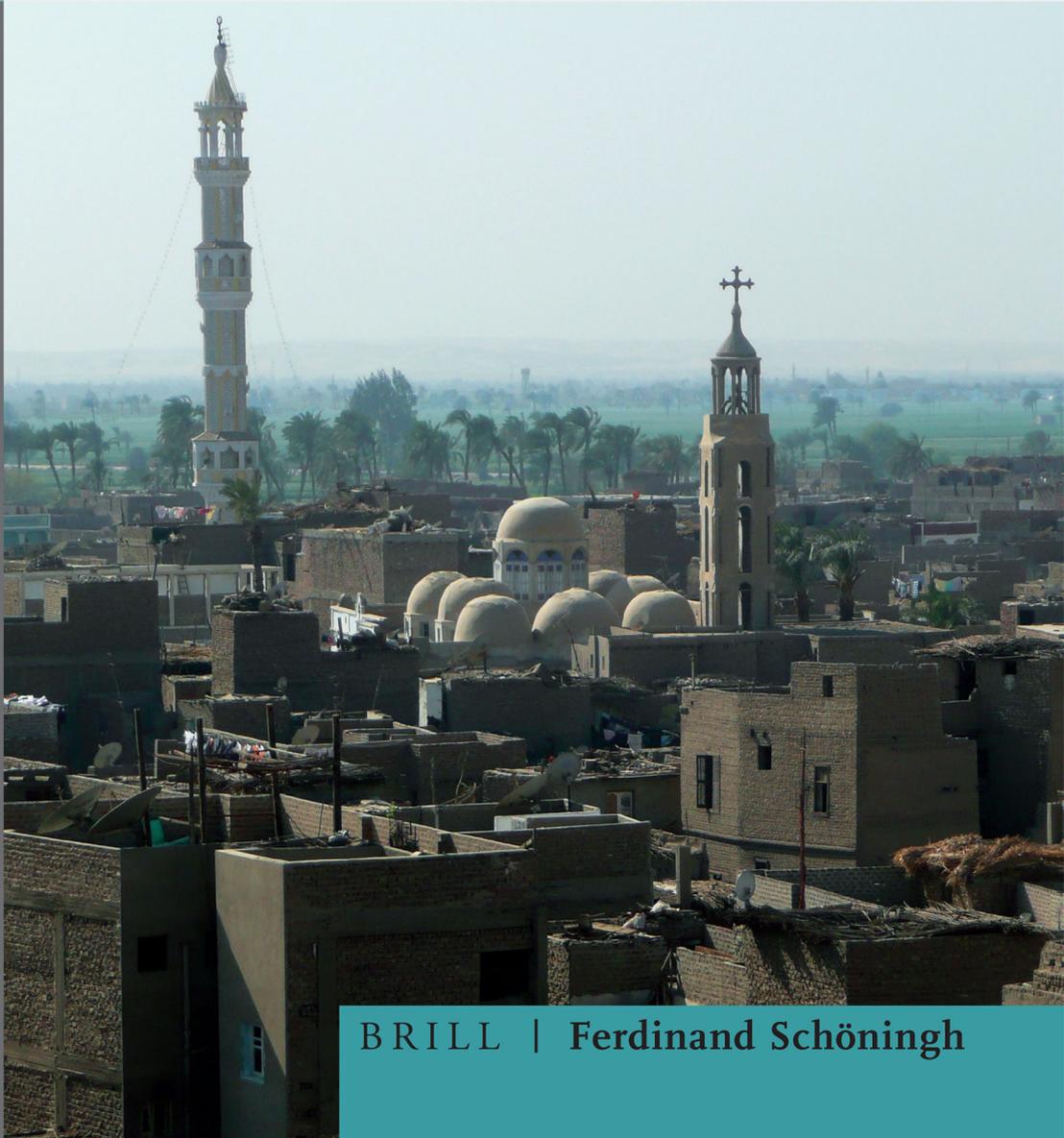


Orientalisches Christentum

Perspektiven aus der
Vergangenheit für die Zukunft

Michael Altripp | Harald Suermann (Hg.)



BRILL | Ferdinand Schöningh

Orientalisches Christentum

Eastern Church Identities

Herausgeber

Reinhard Thöle (Halle), Andriy Mykhaleyko (Lviv),
Ioan Tulcan (Arad)

Wissenschaftlicher Beirat

Peter Bouteneff (New York), John Burgess (Pittsburgh),
Emmanuel Clapsis (Brookline), Kondothra M. George (Kottayam),
Matti Kotiranta (Joensuu)

BAND 3

Michael Altripp, Harald Suermann (Hg.)

Orientalisches Christentum

Perspektiven aus der Vergangenheit für die Zukunft

BRILL | **Ferdinand Schöningh**

Gefördert mit freundlicher Unterstützung der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Umschlagabbildung: missio, Aachen

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.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2021 Verlag Ferdinand Schöningh, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)

www.schoeningh.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISSN 2628-9741

ISBN 978-3-506-70347-7 (hardback)

ISBN 978-3-657-70347-0 (e-book)

Inhalt

| | | |
|----|--|-----|
| 1 | Einleitung | 1 |
| | <i>Michael Altripp, Harald Suermann</i> | |
| 2 | Die Vielfalt des orientalischen Christentums: Reichtum und Last | 7 |
| | <i>Karl Pinggéra</i> | |
| 3 | Christians under the Ummayyads and the Abbasids. An Overview of some Encounters | 22 |
| | <i>Herman G. B. Teule</i> | |
| 4 | Bemerkungen zum Status der Nichtmuslimen im Osmanischen Reich | 37 |
| | <i>Haçik Rafi Gazer</i> | |
| 5 | The Church in the Middle East. The Future of Christians in the Region | 52 |
| | <i>Antoine Audo</i> | |
| 6 | Le printemps égyptien et les coptes | 66 |
| | <i>Fadel Sidarouss</i> | |
| 7 | Christen in Syrien vor und im Bürgerkrieg | 83 |
| | <i>Martin Tamcke</i> | |
| 8 | Oriental Christianity: Perspectives from the Past for the Future | 94 |
| | <i>John Roland Akiki</i> | |
| 9 | Vingt perspectives d'action pour demain | 115 |
| | <i>Antoine Messarra</i> | |
| 10 | Wiederaufbau in Syrien – Beispiel Ma'lūla | 128 |
| | <i>Werner Arnold</i> | |
| 11 | Als christliche Gemeinschaft in den Wirren des Nordirak | 133 |
| | <i>Claudia Rammelt</i> | |

| | | |
|----|---|-----|
| 12 | The Spirituality of the Desert Fathers in Egypt. An Archaeological Approach | 161 |
| | <i>Georges Descœudres</i> | |
| 13 | Flihen oder bleiben? Zur Lage der Christen im Orient heute ... | 181 |
| | <i>Hans-Jürgen Abromeit</i> | |
| 14 | KiBiDaNO – die Kieler Bild-Datenbank Naher Osten. Werkstattbericht über den Versuch, einer breiteren Öffentlichkeit Material für die „Aufarbeitung und Bewahrung von alten Kulturgütern“ im Nahen Osten zur Verfügung zu stellen | 200 |
| | <i>Rüdiger Bartelmus</i> | |
| 15 | Die Zukunft der Christen im Orient als Thema europäischer Innenpolitik. Deutschland und Ungarn im Vergleich | 223 |
| | <i>Dirk Ansorge</i> | |
| | Autorinnen und Autoren | 238 |

Einleitung

Michael Altripp, Harald Suermann

Nach relativ kurzer Vorbereitungszeit konnte die Tagung „Orientalisches Christentum: Perspektiven aus der Vergangenheit für die Zukunft“ vom 22. bis 24.5.2019 in Greifswald am Alfried Krupp Wissenschaftskolleg stattfinden. Auf ihr wurde ein Blick zurück in die Vergangenheit geworfen und Herausforderungen der Gegenwart betrachtet.

Glaut man den Nachrichten, so steht die Zukunft der orientalischen Christen auf dem Spiel: Verfolgung der Christen in der muslimischen Welt, Bürgerkriege, Migration und Flucht der Christen, das sind die Schlagzeilen und Berichte, die wir heutzutage wahrnehmen. Schon seit längerer Zeit wird immer wieder das baldige Ende des orientalischen Christentums vorhergesagt. Es sind die einzigen Nachrichten, die viele Menschen über die Christen im Nahen Osten erfahren. Es ist bekannt, dass nur schlechte Nachrichten gute Nachrichten sind, und dass nur dramatische Darstellungen die Spendenbereitschaft erhöhen. Es stellt sich dann aber die Frage, ob unser Bild und unser Wissen von den Christen im Orient ausreichend sind, um die komplexe Wirklichkeit korrekt wahrzunehmen. Diese Konferenz sollte auch einen Beitrag dazu leisten, ein umfangreicheres und wirklichkeitsnäheres Bild von der Lage und dem Leben der Christen im Orient zu zeichnen, sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart. Aus einem differenzierten Bild lassen sich auch Perspektiven entwickeln, die realitätsnah sind. Aus dem ausschließlichen Szenario der Flucht und der Verfolgung lässt sich nur schwer eine Zukunft entwickeln.

In dieser Konferenz wurde ein gewisser Schwerpunkt auf die Länder Irak, Syrien und Ägypten gelegt, drei Länder, die in den letzten Jahren immer wieder im Fokus gestanden haben, häufig mit schlechten Nachrichten. Dieser Fokus ist gleichzeitig eine Beschränkung, genauso wie die Auswahl der Themen. Die Wirklichkeit ist viel komplexer, als dass sie durch die Beiträge in den drei Tagen abgebildet werden könnte¹.

1 Leider liegen in diesem Band nicht alle Beiträge der Tagung vor; zu nennen sind: Shabo Talay (Berlin): „Genozid, Flucht, Staatenbildung – Der spät- und post-osmanische Orient aus christlicher Perspektive“; Amir Jajé (Bagdad): „Christians in Iraq before and after the American invasion“; Emma Loosley (Exeter): „From Antioch and Dura Europos until the Advent of Islam: The Formative Syrian Christian Centuries“; Raphaëlle Ziadé (Paris): „Les icônes du Proche-Orient“; Boulos Wehbe (Beirut): „Ecumenism and Middle East Council of Churches“; Udo Steinbach (Berlin): „Das orientalische Christentum im 21. Jahrhundert – zwischen

Die Geschichte der Kirche im Nahen Osten (Karl Pinggéra) ist nicht nur eine Chronologie oder Historie, sondern ein Narrativ über die Vergangenheit, das auch immer eine Auswahl der Werte und Erfahrungen darstellt, die den Menschen wichtig sind, um so das Leben zu verstehen und zu gestalten. In diesem Sinne ist die Geschichte relevant für die Zukunftsfragen, gemäß dem Diktum, dass nur derjenige eine Zukunft hat, der seine Vergangenheit kennt. So sind die ersten Auseinandersetzungen der Kirche über die Person Jesu Christi nicht nur eine Geschichte über Spaltungen innerhalb der Kirche in der Vergangenheit, sondern ihre Erzählung ist die Basis dafür, dass die Kirchen im Nahen Osten ökumenisch eine gemeinsame Zukunft gestalten können. Das Narrativ der Kirchenspaltungen ist der Ausgangspunkt für die ökumenischen Anstrengungen, die heute für die gemeinsame Gestaltung der Zukunft so wichtig sind. Zu den altkirchlichen Phänomenen gehört auch das Mönchtum in Ägypten, das das Mönchtum weltweit mitgestaltet hat (Georges Descœudres).

Mit den islamischen Eroberungen im siebten Jahrhundert beginnt eine Epoche, die bis heute den Nahen Osten und das Zusammenleben von Christen und Muslimen in dieser Region prägt (Herman Teule). Diese Beziehungen haben sich im Laufe der Zeit oft geändert. Es gab harmonische Zeiten und Zeiten schwerer Verfolgung. Und es gibt Epochen, in denen das Zusammenleben von Christen und Muslimen Anregungen für die Gestaltung einer gemeinsamen Zukunft geben können. Hier ist besonders an den interreligiösen Dialog und den wissenschaftlichen Austausch zu denken.

Das Milletsystem im Osmanischen Reich hat sowohl die allgemeine Lebenssituation wie auch die gesetzliche Situation der Christen bis in die heutigen Staaten geprägt. Neben vielen anderen Aspekten ist auch die Steuerproblematik für die Christen und Juden dabei von Relevanz gewesen (Haçik Rafi Gazer). Das Milletsystem hat ebenso den Nationalcharakter vieler orientalischer Kirchen zumindest verstärkt, wenn nicht sogar den Grund hierfür gelegt. Die starke Betonung, eine nationale Kirche zu sein, ging in der Vergangenheit, wie in der Gegenwart einher mit der Vernachlässigung des kirchlichen Auftrags der Mission. Sicherlich spielte dabei auch das Missionsverbot in den islamischen Ländern eine Rolle. Der aktuelle, stark betonte nationale Charakter der Kirchen stellt dabei ein Hindernis in den ökumenischen Gesprächen dar und erschwert die Gestaltung einer gemeinsamen Zukunft.

Verfolgungsdruck und Auswanderung?"; Fadi Daou (Beirut): „Christians in the Middle-East, and the dilemma between Minority and inclusive citizenship politics“; Christian Bradler (Berlin): „Religionsfreiheit als Herausforderung deutscher Politik – die Arbeit des Stephanuskreises in der Bundestagsfraktion der CDU und CSU“.

Wenn wir auf die aktuelle Situation der Christen im Nahen Osten blicken, so ist immer wieder die Rede von einer Minderheit. Hiergegen wehren sich die Christen vehement. Sie wollen nicht eine Minderheit in einer Mehrheitsgesellschaft sein, da dies auch sehr schnell mit einer besonderen Schutzbedürftigkeit verbunden wird. Sie gehören dann nicht wirklich zur Gesellschaft, die Mehrheitsgesellschaft ist. Als Minderheit in einer Mehrheitsgesellschaft fühlen sie sich bedroht und sind es auch als solche, daher auch das Schutzbedürfnis. Minderheiten werden als Fremdkörper empfunden. Anstelle der Bezeichnung Minderheit wird das Konzept des Bürgers in einer Zivilgesellschaft bevorzugt (Antoine Audo). Man möchte sich als gleichberechtigter Bürger eines Gemeinwesens verstehen, als eine gleichberechtigte Komponente einer Bevölkerung. Doch es gibt auch starke gegenteilige Tendenzen unter den christlichen Kirchen. Aus dem Selbstverständnis einer Urbevölkerung heraus, die lange vor den Muslimen die Region besiedelt hat, wird abgeleitet, dass man die eigentlichen Besitzer des Landes sei und das Recht habe, hier zu siedeln. Sie fordern eine politische Autonomie, die über das, was in arabischen Staaten üblich ist, nämlich das eigene Personenstandsrecht, hinausgeht. Da sie als Minderheit allerdings von der Mehrheitsgesellschaft bedroht sind und sich nicht selbst verteidigen können, fordern sie ebenso Schutzmaßnahmen, zumeist verbunden mit Garantien internationaler Organisationen und ausländischer Staaten.

Zukunft für die Christen im Nahen Osten beschränkt sich nicht nur auf die politische Forderung nach einem zivilen Staat und Gleichberechtigung. Zukunft ergibt sich auch aus der Erneuerung der Kirchen und der Umkehr der Christen (Antoine Audo). Im Dialog mit der westlichen Theologie, der Wissenschaft und der muslimischen Gesellschaft ergeben sich Perspektiven für eine gemeinsame Gestaltung der arabischen Gesellschaft.

Der sogenannte Arabische Frühling in Ägypten hatte die Hoffnung auf einen Staat mit zivilen Strukturen geweckt (Fadel Sidarouss). Wenn auch die aktuelle politische Entwicklung in die Zeit vor der Revolution weist, so kann eine Analyse nicht nur die Unzulänglichkeiten aufzeigen, sondern ein theologischer Blick auf die Geschehnisse kann Zukunftsperspektiven entwickeln.

Der Krieg in Syrien hat unter anderem dazu geführt, dass viele Christen das Land verlassen haben. Perspektiven für die Zukunft scheinen sich vor allem zu ergeben, wenn sich die Christen weiterhin an das Assad-Regime anlehnen (Martin Tamcke). Der Libanon hat eine Geschichte, die sich von den anderen arabischen Staaten unterscheidet (John Roland Akiki). Er wird von vielen Christen im Nahen Osten als letzter potentieller Rückzugsort angesehen, aber er ist selber wieder in einer schweren Krise, dessen Ausgang sich noch nicht abzeichnet. Im Irak wurden drei Golfkriege ausgefochten, die eine zerstörte Gesellschafts- und Staatsordnung hinterließen. Der Islamische Staat konnte

auch deshalb leicht weite Gebiete des Irak erobern und neues Leid verbreiten. Besonders Jesiden und Christen litten unter ihm (Claudia Rammelt). Mit Palästina und Israel wird der seit Jahren andauernde Konflikt zweier Nationen verbunden, unter dem auch die Christen leiden (Hans-Jürgen Abromeit).

Schon seit geraumer Zeit wird immer wieder von einer Krise des Islams gesprochen und viele deuten auch die islamistischen Bewegungen als Zeichen dieser Krise. Die Invasion des Iraks unter der Führung der Amerikaner und Briten hat die Krise sichtbar werden lassen und verschärft. Der arabische Frühling, der sehr schnell zu einem Winter wurde, ist Zeichen für die gesellschaftliche Krise in den arabischen Ländern. Der sogenannte Islamische Staat hat die Krise noch weiter verschärft. Islamisten bekämpfen dabei nicht nur Ungläubige oder korrekter Andersgläubige, sondern auch die eigenen Glaubensbrüder. Es sind Kämpfe zwischen den verschiedenen Konfessionen des Islams, insbesondere zwischen Sunniten und Schiiten. Aber auch Muslime der gleichen Konfession, die von den eigenen strenggläubigen Vorstellungen abweichen, werden bitter bekämpft. Die Krise der islamischen Gesellschaft besteht unter anderem darin, dass Muslime sich gegenseitig mit einer religiösen Begründung bekämpfen und den anderen als ungläubig verketzern.

Aus dieser Krise heraus versuchen islamische Institutionen neue Wege zu finden, um ein friedliches Zusammenleben trotz religiös unterschiedlicher Ansichten zu ermöglichen. Ein solches neues Gesellschaftsmodell muss selbst auch wieder religiös begründet werden. Und so haben wichtige islamische Institutionen in der letzten Zeit Deklarationen herausgegeben, die einen säkularen Staat islamisch begründen wollen (Antoine Messarra). Das gemeinsame Dokument vom Scheich der al-Azhar at-Tayyib und von Papst Franziskus „Die Brüderlichkeit aller Menschen“ spielt eine herausragende Rolle.

Zur Zukunft der Christen gehört auch der Wiederaufbau von Häusern und Kirchen, ja ganzer Dörfern und Städte, die durch die Auseinandersetzungen oder durch die Rage des Islamischen Staates zerstört wurden (Werner Arnold). Ein solcher Aufbau darf aber nicht nur die Rekonstruktion alter Gebäude sein, – das würde nur zu einem großen Freilichtmuseum führen –, Wiederaufbau muss aus den Trümmern auch wieder Neues entstehen lassen, was Wege in die Zukunft weist; Vergangenheit und Zukunft müssen im Wiederaufbauprogramm zusammenkommen. Eine Bilddatenbank kann für den Wiederaufbau hilfreich sein (Rüdiger Bartelmus). Aber ein rein materieller Wiederaufbau wird nicht ausreichen. Versöhnungsarbeit und Traumatherapien sind für die Heilung der Gesellschaft von größter Bedeutung, genauso wie die Schaffung von Recht und Gerechtigkeit. Vergebungsbereitschaft ist hier eine große Herausforderung genauso wie die Reinigung des Gewissens und der geschichtlichen Erinnerung.

Wenn wir von der Krise des orientalischen Christentums sprechen und den Blick auf Flucht, Vertreibung und Verfolgung richten, dann kommt auch unweigerlich Europa ins Blickfeld. Europa, insbesondere Deutschland, aber auf Frankreich, England und Skandinavien sind Länder, in denen sich orientalische Christen Zukunft vorstellen können und in die sie fliehen. Andere Länder wie Ungarn und Polen entwickeln ein anderes Engagement für die Christen im Orient. Es ist dabei zu fragen, welche Rolle Europa, und insbesondere die europäische Politik im Zusammenspiel von Flucht, Vertreibung und Verfolgung sowie Bürgerkrieg und Wiederaufbau spielt. Die häufig gehörte Aufforderung orientalischer Bischöfe, Christen nicht leichtfertig und zu leicht ein Visum auszustellen, um so die Auswanderung zu erleichtern und zu fördern, mit der Konsequenz, dass sie Kirchen vor Ort lebensgefährlich schrumpfen, ist für uns eine Herausforderung. Die humanitäre Hilfe und der Schutz vor Verfolgung, den Europäer geben wollen, stehen auf der anderen Seite. Wie können ein europäisches Engagement und insbesondere ein kirchliches Engagement aussehen, das bedrohten und verfolgten Menschen Schutz bietet, ohne dass sie die Heimat verlassen müssen? Der Schutz der Christen – immer wieder als die größte verfolgte Religionsgruppe genannt – darf dabei nicht für politische Zwecke missbraucht werden (Dirk Ansorge).

Wenn wir fragen, welche Zukunftsaussichten bestehen für die Christen und wo liegen die Aufgaben, die gemacht werden müssen, um die Zukunft zu gewinnen, so müssen sehr viele Aspekte genannt werden. Beispielhaft seien hier einige aufgezeigt:

- Das Projekt eines säkularen Staates, der nun auch bei den religiösen Überlegungen islamischer Institutionen eine Rolle spielt. Hier müssen die Christen auf die Muslime zu gehen, um gemeinsam diesen Staat zu gestalten, den sie schon lange fordern.
- Eine Erneuerung der Theologie ist notwendig, die ermöglicht, ein nationalkirchliches Denken zu überwinden, die Grenzen der eigenen Gemeinde zu überschreiten, um ein christliches Engagement gesamtgesellschaftlich auszurichten. Dies muss über die alte Tradition der karitativen Tätigkeit hinausgehen und muss eine politische Dimension annehmen. Eine verstärkte Reflexion über die christliche Gesellschaftslehre und ein missionarisches Engagement in die Gesellschaft hinein, das nicht das Ziel hat, Proselyten zu machen und viele zu taufen, wohl aber christliche Werte, die zugleich humane Werte sind, in die Gesellschaft einzubringen, ist erforderlich.
- Die Nutzung moderner technischer Mittel, insbesondere Kommunikationsmitteln, darf sich nicht darauf beschränken, traditionelle Kommunikation in neue Gefäße zu gießen, sondern sie müssen ein Mittel werden, das ermöglicht, auf neue Weise unter neuem Gegebenheiten gemeinsam Kirche

- zu sein. Die kleiner werdenden und verstreuten Gemeinden mit sehr unterschiedlichen Traditionen sollten mithilfe dieser Techniken die Gemeinschaft aller Christen stärken, ohne dabei die Verschiedenheit zu leugnen; sie sollten ermöglichen, dass verstreut lebende Christen sich gegenseitig stärken und die Kraft geben, trotz ihrer Unterzahl in der Gesellschaft sich für alle zu engagieren.
- Es gibt eine große Zahl von christlichen Gastarbeitern aus Afrika und Asien und Studenten aus Afrika in der arabischen Region. Sie bilden sehr junge Kirchen und es ist heute noch nicht abzusehen, wie sich diese Kirchen entwickeln werden. Ihr vorübergehender Status als Gastarbeiter und Gastarbeiterinnen oder als Studenten und Studentinnen ist keine Garantie, dass sie die Region in absehbarer Zeit wieder verlassen. Ihre recht hohe Zahl – in einigen Gegenden ist ihre Zahl höher als die der alteingesessenen Christen – sollte für die orientalischen Christen Anlass sein, sie in ihre Zukunftsüberlegungen einzubeziehen.
 - Es gibt eine noch recht kleine Zahl von Konvertiten aus dem Islam. Ihre Zahl variiert von Region zu Region. Doch ihre Zahl wächst zurzeit. Die allermeisten Konvertiten schließen sich nicht den traditionellen Kirchen an. Es gibt Gründe, warum die traditionellen Kirchen bei der Taufe von Konvertiten zurückhalten sind. Aber sie sollten sich auch fragen, warum die Konvertiten nicht bei ihnen anfragen, ob dies nicht auch etwas mit ihrem gesamtgesellschaftlichen Engagement zu tun hat. Jedenfalls sollte in einem künftigen säkularen Staat, in dem Religionsfreiheit besteht, die Möglichkeit die Religion zu wechseln für alle bestehen und ein umfassendes gesellschaftliches Engagement für alle Religionsgemeinschaften möglich sein, ganz im Sinne des Koran, Sure 5,48, dass man im Guten wetteifern soll.

Ein herzlicher Dank gilt dem Alfried Krupp Wissenschaftskolleg und der Universität Greifswald, vor allem aber den Mitarbeitern, die diese Tagung ermöglicht haben. Namentlich möchten wir Herrn Dr. Suhm und Herrn Gelinek sowie Frau Lubs und Herrn Gleske erwähnen, die sich unermüdlich für die Vor- und Nachbereitung der Tagung eingesetzt haben.

Ein besonderer Dank gilt auch den Organisationen, die die Konferenz finanziell unterstützt und somit ermöglicht haben; das sind missio – Internationales Katholisches Hilfswerk, das Alfried Krupp Wissenschaftskolleg, die Evangelische Kirche Deutschlands, der Verband der Deutschen Diözesen, die Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland, die katholische Gemeinde Greifswald und die Deutsche Forschungsgemeinschaft.

Die Vielfalt des orientalischen Christentums: Reichtum und Last

Karl Pinggéra

I.

Nicht allzuweit von Greifswald entfernt, in der Nachbaruniversität Rostock, schlug die „Geburtsstunde der öffentlichen Aufmerksamkeit in Deutschland für die östlich-orthodoxe Kirche“.¹ So jedenfalls hat man einmal die Vorlesung bezeichnet, mit der der lutherische Theologe David Chytraeus am 18. Oktober des Jahres 1569 nach längerer Abwesenheit seine Vorlesungen an der Universität Rostock wiederaufnahm. Die Vorlesung wurde unter dem Titel in Druck gegeben: „Rede über den heutigen Stand der Kirche in Griechenland, Kleinasien, Afrika, Ungarn und Böhmen etc.“ Chytraeus (1530–1600), einer der führenden Theologen der Konkordienformel, war auf Einladung Kaiser Maximilians II. und der österreichischen Stände 1568 über Prag nach Österreich gereist, um dort eine lutherische Kirchenordnung und eine Agende auszuarbeiten. Aufgrund verschiedener Widrigkeiten sah er sich nach seiner Ankunft jedoch bald zur Tatenlosigkeit verurteilt. So nutzte er die Zeit, um Studienreisen zu unternehmen, die ihn bis zur äußersten Grenze der habsburgischen Lande führten. Dort wurde seine Aufmerksamkeit auf die orthodoxe Christenheit gelenkt. Mit zwei Griechen, darunter ein Bischof, kam es zu einem intensiveren Austausch. Die oben erwähnte Rede ist als Frucht dieser Begegnungen anzusprechen. Es sollen hier nur wenige Zeilen aus der Einleitung zitiert werden, die geeignet sind, und zu unserem Thema hinzuführen. Denn offensichtlich hatte Chytraeus auf seiner Reise zahlreiche Nachrichten über Christen im Nahen Osten und darüber hinaus sammeln können. Angesichts der Türkengefahr wie auch des konfessionellen Haders sei es für Chytraeus „ein außerordentlich tiefer und süßer Trost“ gewesen,

dass ich ... habe erfahren dürfen, dass die den wahren Gott, den ewigen Vater, Sohn und heiligen Geist anerkennende und verehrende Kirche Christi auf der

¹ Vgl. W. Engels, Die Wiederentdeckung und erste Beschreibung der östlich-orthodoxen Kirche in Deutschland durch David Chytraeus (1569), *Kyrios* 4 (1939/40) 262–285 (das Zitat S. 262). Siehe auch D. Benga, David Chytraeus (1530–1600) als Erforscher und Wiederentdecker der Ostkirchen. Seine Beziehungen zu orthodoxen Theologen, seine Erforschung der Ostkirchen und seine ostkirchlichen Kenntnisse, Gießen ³2008.

Welt nicht nur an allen Orten und zu allen Zeiten und auch nicht nur in diesem so kleinen und nur so engen Gebiete Europas ihren Bestand hat, sondern, dass sie auch inmitten der Türkei, in Griechenland, Kleinasien, Armenien, Georgien und den weiten Reichen des inneren Afrika durch öffentliche Ausübung des Dienstes am Evangelium Christi und den Sakramenten zusammengehalten und am Leben erhalten wird.²

Hier artikuliert sich ein Interesse an den Ostkirchen – und speziell an jenen östlichen Kirchen, die unter islamischer Herrschaft leben –, das im westlichen Christentum über die Jahrhunderte hinweg wach geblieben ist. Reich ist die Literatur, auf evangelischer wie auf katholischer Seite, die „vom Zustand der östlichen Kirchen“ (*de statu ecclesiarum orientalium*) unter dem türkischen Joch berichten.³

Auch heute ziehen die Christen im Nahen Osten die Aufmerksamkeit eines größeren Publikums meist dann auf sich, wenn von ihrer Gefährdung und Verfolgung die Rede ist. Natürlich ist ein solches Interesse völlig legitim und in hohem Maße wünschenswert. Ganz unproblematisch ist es freilich nicht. Denn zuweilen werden orientalische Christen dabei recht einseitig als Opfer betrachtet. Ihre lange Geschichte unter und mit den Muslimen wird nicht selten als eine einzige Kette von Unterdrückung und Martyrium erzählt. Natürlich ist nicht zu leugnen, dass Christen (und Juden) im islamischen Gemeinwesen einen Status minderen Rechtes zugewiesen bekommen haben, und dass auch manche Stürme der Verfolgung über sie hereingebrochen sind. Aber das Gesamtgeschehen *nur* in der Optik des „Niedergangs“ zu lesen, ist wohl zu undifferenziert und besitzt zudem wenig analytisches Potential, wenn nach den konkreten Gründen für das dramatische Schwinden christlicher Präsenz in Teilen des Nahen Ostens heute gefragt wird. Bernard Heyberger hat vor einer gewissen Form von Sympathie für die orientalischen Christen gewarnt: einer Sympathie, die mit ausgesprochener Antipathie gegen den Islam Hand in Hand geht.⁴

Heyberger beschreibt in diesem Zusammenhang auch die Herausforderung, das orientalische Christentum tatsächlich in seiner „Alterität“ anzuerkennen und möglichst nicht zum Spiegelbild eigener – westlicher – Projektionen zu machen. Vermutlich wird die Perspektive, in der orientalisches Christentum im Westen wahrgenommen wird, nicht selten vom Muster Zentrum/

² Ebd., 266f.

³ Siehe dazu etwa die Liste ostkirchenkundlicher Literatur bei E. Benz, *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart* (*Orbis Academicus III/1*), München 1952, 399–408.

⁴ Vgl. B. Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient. De la compassion à la compréhension*, Paris 2013, 8f.

Peripherie gekennzeichnet sein. Auch wenn die Kirchen des Nahen Ostens in den Ursprungsregionen des Christentums wurzeln, erscheinen sie manchen ihrer westlichen Betrachter doch als Phänomene „am Rande“ des Weltchristentums. Dass diese Sichtweise nun keineswegs selbstverständlich ist, und dass sie vor allem nicht dem Selbstverständnis der orientalischen Christen entspricht, macht eine kleine Begebenheit deutlich, die uns in das 17. Jahrhundert an den herzoglichen Hof nach Gotha führt. Der berühmte Gelehrte Hiob Ludolf hatte seine Kenntnisse des Äthiopischen vertieft bei einem Mönch namens Gorgoryos, der selbst aus Äthiopien stammte und sich damals in Rom aufhielt. Der Plan war nun, die fruchtbare Arbeitsgemeinschaft der beiden, des Deutschen und des Äthiopiens, fortzusetzen am Hof Ernst des Frommen in Gotha, der bereitwillig ein Stipendium gewährte. Bei dem ersten Empfang auf Schloss Friedenstein am 10. Juni 1652 lobte der Herzog Gottes Vorsehung, dass „mitten unter Heiden und Muhammedanern“ eine christliche Kirche erhalten geblieben sei. Das lag nun ganz auf der Linie, die wir bei David Chytraeus vorgezeichnet finden. Wie aber antwortete der äthiopische Geistliche? Gorgoryos gab nun seinerseits der Freude Ausdruck, „so hoch im Norden einem christlichen Fürsten von weitgerühmter Frömmigkeit und Weisheit begegnen zu dürfen“⁵. In einem einzigen Satz wird hier ein Perspektivwechsel vollzogen, der nachdenklich stimmt. Plötzlich scheint das evangelische Gotha, Herzland der Reformation, an der Peripherie und erhält Besuch von einem gelehrten Mönch, der durchaus mit dem Bewusstsein auftritt, aus dem Zentrum der gemeinsamen Religion zu stammen. Gorgoryos ist übrigens nicht lange in Gotha geblieben. Der strenge deutsche Winter war ihm nicht zuzumuten, so dass er noch im Jahre 1652 nach Rom zurückgekehrt ist. Bei seinem Versuch, von dort seine Heimat zu erreichen, ist er bei einem Schiffbruch vor der Küste Alexandriens auf tragische Weise ums Leben gekommen.

Ein ähnlicher Perspektivwechsel deutet sich auch in der Korrespondenz des David Chytraeus an, jenes Rostocker Theologen, von dem eingangs die Rede war. Nachdem er von dem ausführlichen Briefwechsel zwischen den Tübinger Theologen und dem Ökumenischen Patriarchen Jeremias von Konstantinopel erfahren hatte, adressierte auch er im Jahre 1577 einen Brief

5 Zitat nach: W. Smidt, Abba Gorgoryos – ein integrer und ernsthafter Mann. Der Besuch eines äthiopischen Gelehrten in Thüringen 1652, in: K. Volker-Saad/A. Greve (Hrsg.), Äthiopien und Deutschland. Sehnsucht nach der Ferne, München – Berlin 2006, 48–58, hier 51. Zur Bedeutung des Gorgoryos für die äthiopistische Forschung siehe H. Kaufhold, Die Wissenschaft vom Christlichen Orient. Gedanken zur Geschichte und Zukunft des Faches, in: P. Bruns/H. O. Luthé (Hrsg.), Vom Euphrat an die Altmühl. Die Forschungsstelle Christlicher Orient an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt (Eichstätter Beiträge zum Christlichen Orient 1), Wiesbaden 2012, 15–214, hier 36f.

an den Patriarchen. Darin brachte er mit vielleicht allzu gönnerhaften Worten seine Freude darüber zum Ausdruck, dass unter den Türken noch Christen lebten. In seinem Antwortschreiben nahm der Patriarch auf diese Äußerung Bezug in einem, wie Dorothea Wendebourg beobachtet hat, „Ton auffälliger Aggressivität“⁶. Jeremias ließ seinen Rostocker Adressaten nämlich wissen, „wenn auch das griechische Volk in Knechtschaft lebe, so halte es doch an der überlieferten Frömmigkeit fest und sei sehr wohl in der Lage, der Wahrheit des Glaubens gegen alle Angriffe zum Sieg zu verhelfen.“⁷ Eine Fortsetzung blieb dem Briefwechsel versagt. Ganz offensichtlich wollte sich der Patriarch nicht zum bestaunten Objekt eines westlichen Beobachters machen lassen.

So beinhaltet die Erinnerung an die „Geburtsstunde der öffentlichen Aufmerksamkeit in Deutschland für die östlich-orthodoxe Kirche“ zugleich eine Warnung: Orientalische Christen sind nicht Objekte westlicher Forschung und Hilfsbereitschaft, vielmehr sind sie Partner im Dialog, in der Forschung, in der Tat und in der gemeinsamen Bezeugung des Glaubens. Das Verhältnis kann nur das eines wechselseitigen Gebens und Nehmens sein. Ohne Zweifel hat der Christliche Orient viel zu geben. Lange wäre von seinen Reichtümern zu sprechen. Man denke etwa an die Fülle liturgischer Traditionen, die das Geheimnis Christi in immer neuen Varianten ausloten. Man denke an die vielfachen und tiefen Zeugnisse christlicher Mystik, die auch den Menschen von heute innerlich berühren können. Man denke an die imponierenden Leistungen auf dem Gebiet von Wissenschaft und Kunst. Sicherlich haben westliche Betrachter all dies wahrgenommen.

Daneben steht aber auch ein Blick auf den Christlichen Orient, der die Vielfalt der Konfessionen keineswegs als Reichtum, sondern als Last empfindet. Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir vermuten, dass diese Empfindung auch heute noch weit verbreitet ist. Und damit meine ich nicht nur unsere Theologiestudierenden, die in einer Vorlesung zum Christlichen Orient plötzlich von über einem Dutzend verschiedener Kirchen hören und sich diese auch noch merken sollen! Vor allem scheint mir folgender Verdacht eine lange, bis in die Gegenwart reichende Geschichte zu haben: Ist nicht die Vielzahl der Kirchen, auf die man im Nahen Osten stößt, dafür verantwortlich, dass der Islam sich nur deswegen ausbreiten konnte, weil ein konfessionell zersplittertes Christentum ihm keinen Widerstand entgegensetzen hatte?

6 D. Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 37), Göttingen 1986, 351.

7 Ebd.

Auch dazu ein Blick in die Vergangenheit: Johann Heinrich Hottinger (1620–1667), ein reformierter Theologe Zürichs, referierte diese damals schon ganz gängige These ausführlicher in seiner 1651 erschienenen „Historia Orientalis“. Dabei weiß Hottinger, dass die Uneinigkeit der Christen im Orient den Muslimen als Argument dient, die Wahrheit der christlichen Religion zu widerlegen. Hottinger kennt die islamische Auslegungstradition von Versen im Koran, die als Hinweis auf die Vielzahl widerstreitender Konfessionen unter den Christen interpretiert werden. Hottinger zitiert Sure al-Ma’ida 14 und Sure Maryam 37. An beiden Stellen liest der Zürcher Theologe: *dissident inter se nationes, vel sectas*, also: „Die Nationen bzw. die Religionsparteien sind unter sich uneinig.“ Unter anderem bei Šihāb ad-Din al-Qarāfi (er wirkte im 13. Jh. in Ägypten) fand Hottinger eine parabelartige Illustration dieses Verses: Der Apostel Paulus gibt kurz vor seinem Suizid drei Königen getrennt voneinander religiöse Unterweisung. Das Perfide daran ist, dass Paulus jedem König etwas anderes als Kern des christlichen Glaubens ins Ohr flüstert. Jeder der drei meint natürlich, dass seine Botschaft die allein wahre ist – und so streiten sich die drei und ihre Nachfolger bis auf den heutigen Tag. Die Namen der Könige sind Programm: Ya’qūb, Naṣṭūr und Malkūn. Sie stehen natürlich für die drei Hauptkonfessionen des Orients: Jakobiten, Nestorianer und Melkiten.⁸ – Eine Frage wird hier nicht gestellt: Wie die orientalischen Christen selbst ihre Spaltungen im Zusammenhang mit dem Islam gesehen haben. Ich belasse es in diesem Rahmen dabei, die Frage wenigstens benannt zu haben. Sodann geht aus der Geschichte, die wie ein abstruses Echo der Ringparabel (in ihrer Urfassung bei dem ostsyrischen Katholikos Timotheos im 8./9. Jh.) erscheint, hervor, dass die einzelnen Kirchen des Nahen Ostens nicht nur aus christlicher Warte, sondern auch von den Muslimen nach ihren christologischen Bekenntnissen unterschieden wurden.

II.

Diese dogmengeschichtliche Einteilung der orientalischen Kirchenwelt ist bis heute weithin üblich und sie ist sicherlich auch sachgemäß. Aber sie reicht wohl nicht ganz aus, um ein vollständiges Bild von den verschiedenen christlichen Identitäten im Nahen Osten zu bekommen.⁹ In unserem Überblick über die

⁸ Vgl. J. Loop, Johann Heinrich Hottinger: Arabic and Islamic Studies in the Seventeenth Century, Oxford 2013, 211f.; dort noch eine weitere Fassung des Stoffes bei al-Qarāfi.

⁹ Im Folgenden greife ich teilweise zurück auf: K. Pinggéra, Orientalisches Christentum – eine konfessionskundliche Hinführung, Religion und Gesellschaft in Ost und West 42,4 (2014)

plurale Welt des orientalischen Christentums sollen neben den dogmatischen Streitigkeiten der Alten Kirche auch folgende Aspekte eine Rolle spielen: die Unionen mit der römischen Kirche sowie unterschiedliche ethnische Selbstdefinitionen. Ferner ist mit zu bedenken, dass in den meisten Ländern des Nahen Ostens Kirchenmitgliedschaft auch die Zugehörigkeit zu einer eigenen Rechtsgemeinschaft bedeutet. Es scheint, dass erst im Zusammenspiel dieser verschiedenen Aspekte die Kirchen des Orients ihr Profil gewinnen.

a) *Der Verlust der Kircheneinheit in der Alten Kirche*

Über der Frage, wie von Christus zugleich als wahrem Gott und als wahrem Menschen zu sprechen sei, ist die Einheit der Alten Kirche zerbrochen. Die Entscheidung des reichskirchlichen Konzils von Chalcedon 451 lautete: In der einen Person des Erlösers ist von *zwei* Naturen auszugehen, der göttlichen und der menschlichen, die weder miteinander vermischt, noch voneinander getrennt seien. Gegen diese Lehre formierte sich besonders in Syrien und in Ägypten breiter Widerstand. Brüskiert mussten sich jene Kreise fühlen, die sich im Anschluss an den Kirchenvater Cyrill von Alexandrien († 444) zu der *einen* Natur des inkarnierten Gottessohnes bekannten. Freilich war Cyrill in seiner christologischen Begrifflichkeit nicht ganz eindeutig, so dass sich auch die Chalcedonenser auf ihn berufen konnten.¹⁰ Zumindest für die damaligen Akteure war der Zank um eine oder zwei Naturen in Christus keine bloße Wortklauberei. Dahinter verband sich die ernsthafte Sorge um das Heil. So ist es auch nicht zu einer Aussöhnung mit den Dissidenten gekommen. Das energische Festhalten Kaiser Justinians (527–565) an Chalcedon führte dazu, dass sich die Konzilsgegner eigene Kirchenstrukturen schaffen mussten. Im Laufe des 6. Jahrhunderts entstanden gewissermaßen Untergrundkirchen, die

12–14. Grundlegend bleibt: W. Hage, *Das orientalische Christentum* (Die Religionen der Menschheit 29,2), Stuttgart 2007. Siehe auch die Einzeldarstellungen von Konfessionskirchen in: A. O'Mahony/E. Loosley (Hrsg.), *Eastern Christianity in the Modern Middle East*, London 2010 und Chr. Lange/K. Pinggéra (Hrsg.), *Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte*, Darmstadt 2011. – An seither erschienener Überblicks- und Handbuchliteratur zu einzelnen Kirchen bzw. Kirchenfamilien seien (in Auswahl) genannt: D. Wilmshurst, *The Martyred Church. A History of the Church of the East*, London 2011; K. Merten, *Das äthiopisch-orthodoxe Christentum. Ein Versuch zu verstehen* (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte 44), Berlin 2012; G. Gabra, *Coptic Civilization. Two Thousand Years of Christianity*, Cairo 2014; J. Önder, *Die syrisch-orthodoxen Christen: Zwischen Orient und Okzident*, Glane/Losser 2015; J. Binns, *The Orthodox Church of Ethiopia. A History*, London 2017; D. King (Hrsg.), *The Syriac World*, London 2018.

10 Vgl. H. van Loon, *The Dyophysite Christology of St Cyril of Alexandria* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 96), Leiden 2009.

sich gleichwohl als die rechtmäßigen Erben der „einen heiligen, katholischen und apostolischen Kirche“ betrachteten.

Dass man dieses Erbe der Reichskirche absprach, wurde augenfällig, als man eigene Patriarchen weihte. Bis heute bestehen jeweils zwei Patriarchatskirchen von Alexandrien und Antiochien, der alten Metropole Syriens: Neben den beiden byzantinisch-orthodoxen Kirchen stehen auf der nicht-chalcedonensischen Seite die Koptische Orthodoxe und die Syrische Orthodoxe Kirche. Für den Außenstehenden sollte sich dabei die Frage verbieten, welche der beiden Traditionen nun die ursprüngliche Sukzession der ersten Bischöfe von Alexandrien und Antiochien fortführt. *Beide* Traditionen nehmen für sich in Anspruch, auf die Anfänge zurückzuführen. Es widerspräche dem Selbstbewusstsein der Miaphysiten zutiefst, würde man unterstellen, sie seien erst im 6. Jh. „gegründet“ worden. Die früher geläufige Bezeichnung „Jakobiten“ ist eben deswegen aufgegeben worden, weil sie insinuiert, die betreffenden Kirchen seien erst im 6. Jh. durch die Tätigkeit des Mönches und Bischofs Jakob Baradaïos entstanden.

b) *Die miaphysitische Kirchenfamilie*

Wegen ihres Festhaltens an der „einen Natur“ (*mia physis*) ist es sachgemäß, die nicht-chalcedonensische Kirchenfamilie als „miaphysitisch“ zu bezeichnen. Zur Unterscheidung der Konfessionen hat sich auch folgende Terminologie eingebürgert: „östlich-orthodox“ für die Chalcedonenser und „orientalisch-orthodox“ für die Miaphysiten. Zur miaphysitischen Kirchenfamilie zählt neben der Koptischen und Syrischen Orthodoxen Kirche auch die Armenische Apostolische Kirche, die das Bekenntnis zu der einen Natur Christi auf einem Landeskonzil im Jahr 555 angenommen hat. Von Alexandrien aus war schon im 4. Jahrhundert das Christentum ins äthiopische Reich gekommen. Von Ägypten her wurde dann auch das miaphysitische Bekenntnis nach Äthiopien gebracht. So zählt auch die Äthiopische Orthodoxe Kirche, die von der koptischen Mutterkirche erst 1959 in die volle Unabhängigkeit entlassen worden ist, zur miaphysitischen Kirchenfamilie. Dasselbe gilt für die Eritreische Orthodoxe Kirche, die ihre Unabhängigkeit von Äthiopien erst 1998 erlangte. Schließlich hat sich im 16./17. Jahrhundert ein beträchtlicher Teil der Thomaschristen an der Südspitze Indiens der Jurisdiktion des syrisch-orthodoxen Patriarchen unterstellt. Etwa die Hälfte dieser syrisch-orthodoxen Thomaschristen hat sich von dem im fernen Syrien residierenden Patriarchen losgesagt und bildet seit 1975 eine selbständige Kirche, die Malankarische Orthodoxe Syrische Kirche.

Aufgrund ihrer disparaten Entstehungsgeschichte besaß diese Kirchenfamilie weder gemeinsame Strukturen noch ein zentrales Oberhaupt. Aber es war wohl immer ein Bewusstsein der Zusammengehörigkeit vorhanden. Erst

1965 ist es auf die Initiative des äthiopischen Kaisers Haile Selassie zu einem offiziellen Treffen der miaphysitischen Kirchen gekommen. Seit den 1960er Jahren treten sie in ökumenischen Bezügen als eine Kirchenfamilie auf. Die Einheit im Dogma vermag ethnische Schranken zu überwinden. Seit einigen Jahren erleben wir, wie Flüchtlinge aus Eritrea in Deutschland mangels eigener Priester ganz selbstverständlich Gottesdienste der syrischen und der koptischen Kirche besuchen und dort die Sakramente empfangen, obwohl ihnen der jeweilige Ritus und die Kirchensprache fremd sind und sie mit den Gemeindegliedern nicht durch ein gemeinsames Volkstum verbunden sind. Es ist eindrucksvoll, dass das Bewusstsein, zur selben Kirche zu gehören, alle diese Fremdheitserfahrungen überwindet, übrigens auch von Seiten der gastgebenden Gemeinden.

c) *Ökumenische Fortschritte*

Vor allem den Bemühungen der Wiener Stiftung *Pro Oriente* ist es zu verdanken, dass es im Blick auf das Konzil von Chalcedon zu erstaunlichen ökumenischen Konsensen gekommen ist.¹¹ Eine moderne Dogmenhermeneutik hat zu der Einsicht geführt, dass unterschiedliche Glaubensformeln nicht notwendigerweise einen substantiellen Dissens im Glauben bedeuten müssen. Die orientalisch-orthodoxen Kirchen führten sowohl mit den Östlich-Orthodoxen als auch mit den Katholiken ökumenische Lehrgespräche. Es konnte darin Übereinstimmung erzielt werden, dass *beide* christologischen Sprechweisen (eine Natur/zwei Naturen) bei rechter Interpretation legitimer Ausdruck des Persongeheimnisses Christi sind. Für den orientalisch/östlich-orthodoxen Dialog ist hier auf das Dokument von Chambésy 1993 zu verweisen. Zwischen den einzelnen orientalisch-orthodoxen Kirchen und Rom ist es zu bilateralen Konsenserklärungen gekommen, so erstmals mit der Syrischen Orthodoxen Kirche 1984.

Zu echten Kirchenunionen ist es aufgrund dieser Konsenserklärungen aber nicht gekommen. In einigen Fällen hat es immerhin pastorale Vereinbarungen gegeben. Was trotz der christologischen Konsense trennt, sind wohl nach wie vor die konträren Erinnerungskulturen. Im Umfeld und im Gefolge von Chalcedon werden von der einen Seite als Heilige verehrt, die auf der anderen Seite als Häretiker verurteilt werden (und *vice versa*). Man kann in koptischen Kirchen zuweilen frisch gemalte Ikonen antreffen, die den heiligen

11 Vgl. zum gesamten Dialoggeschehen Th. Hainthaler, *Christological Declarations with Oriental Orthodox Churches*, in: G. D. Dunn/W. Mayer (Hrsg.), *Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium* (Supplements to *Vigilia Christianae* 132), London 2015, 426–453.

Bekennermönch Samuel von Qalamun (ca. 597–695) zeigen, wie er gerade dabei ist, eine Schriftrolle zu zerreißen. Auf der Rolle ist meist gut erkennbar zu lesen: „Tomus Leonis“. Ich vermute nicht, dass Auftraggeber und Maler solcher Ikonen die Theologie Leos des Großen noch einmal verdammen wollten. Es geht ihnen wohl vielmehr darum, die identitätsstiftenden Verehrung dieses Heiligen fortzuführen. Im Synaxar wird in jedem Jahr am 8. Kihak gelesen, welche Qualen dem Mönch Samuel von den Chalcedonensern zugefügt wurden und wie er dennoch am miaphysitischen Bekenntnis festhielt.¹²

d) *Die ostsyrische Kirche*

In den ökumenischen Konsens wurde folgende Kirche nicht einbezogen: die Apostolischen Kirche des Ostens (auch: Assyrischen Kirche). Diese Kirche, die ihr Stammland im Irak hat, geht zurück auf die christliche Mission in Mesopotamien in den ersten Jahrhunderten. Dogmatisch ist sie von allen übrigen Konfessionen getrennt. Seit dem 5. Jahrhundert bekennt sie sich zu einer christologischen Lehrweise, die auf die antiochenische Schultradition zurückgeht, die von der Reichskirche (zu der die mesopotamischen Christen nie gehört haben) allerdings verworfen wurde. Stärker als in Chalcedon, und erst recht stärker als in der miaphysitischen Tradition, wird hier der bleibende Unterschied zwischen Göttlichem und Menschlichem in Christus betont. Die Gegner haben diese Lehre und ihre Anhänger nach einem verketzerten antiochenischen Theologen des 5. Jahrhunderts als „nestorianisch“ verhöhnt. Da es sich nicht um eine Selbstbezeichnung handelt – die Kirche des Ostens legt darauf Wert, schon lange vor Nestorius bestanden zu haben! –, sollte der Begriff nicht länger Verwendung finden. Heute hat sich für diese christliche Tradition die Bezeichnung „ostsyrisch“ eingebürgert. Das Pendant „westsyrisch“ wird analog für die Syrische Orthodoxe Kirche verwendet. Nur die römisch-katholische Kirche hat in einer Erklärung von 1994 einen christologischen Konsens mit den Ostsyrern festgestellt. Östlich- und orientalisches-orthodoxe Kirchen halten die Ostsyrer, zumindest offiziell, noch immer für Häretiker.

Gerade dieser Umstand hat protestantische Theologen früher dazu verleitet, eine besondere Nähe zur ostsyrischen Kirche zu behaupten. Diese Kirche ohne Papst, aber auch ohne die Bilderverehrung der anderen orthodoxen Kirchen, schien manchmal sogar der geeignete Kandidat zu sein, um die sogenannten „Nestorianer“ zu Verbündeten in der Mission der Muslime zu machen. Ein

12 Es ist natürlich ein Anachronismus der Vita, wenn die „neue Lehre“, die von Monotheleten gewaltsam in die ägyptische Wüste gebracht wurde, ausgerechnet aus dem Tomus Leonis bestanden haben soll. Vgl. A. Alcock, Art. ‚Samuil of Qalamoun, Saint‘, in: *Coptic Encyclopedia* 7 (1991) 2092f.

Aufruf der evangelischer Theologen Gustav Diettrich und Otto Wendt aus dem Jahr 1906 betont, dass die ostsyrische Kirche „doch eine rechte christliche Kirche [sei], mit vollbewusstem Bekenntnis zur Gottheit Jesu Christi und zur Versöhnung durch sein Blut, frei von den Irrtümern der römisch-katholischen und der griechisch-katholischen [gemeint ist die griechisch-orthodoxe] Kirche“. Bei aller geistigen und materiellen Not sei „noch Leben in dieser Kirche, gottgewirktes, ernstes, christliches Leben“.¹³ Die wieder zu einem lebendigen Glauben erweckten „Nestorianer“ könnten an die große Geschichte ihrer Mission anknüpfen und zu besonders geeigneten Glaubensboten für die Muslime werden. Deswegen sollte das evangelische Deutschland diese Kirche unterstützen. – In dieser Kirchenfreundschaft wurden die Ostsyrer zu reinen Projektionsflächen eigener, westlich-protestantischer Wunschilder und Ziele. Die Geschichte hat gezeigt, dass die Ostsyrer von solchen „Partnern“ im Westen, die sie zu ihrem „smallest ally“ machten,¹⁴ letztlich ins Verderben geführt wurden. Instrumentalisierungen orientalischer Christen, und zwar jeglicher Art, sollten heute der Vergangenheit angehören.

e) *Unionen*¹⁵

Verdoppelt wurde diese an sich schon bunte Kirchenwelt durch das Bestreben Roms, die getrennten Kirchen des Ostens mit sich zu vereinen. In der Regel gelang es freilich nicht, eine Ostkirche als Ganze zu gewinnen. Eine Ausnahme bildet die Maronitische Kirche, ein Zweig des syrischen Christentums. Ansonsten konnten nur Teile der Hierarchie und des Kirchenvolkes zur Anerkennung des päpstlichen Primates bewegt werden.

Als Pendant zur Syrischen Orthodoxen Kirche gibt es eine Syrisch-Katholische Kirche (dauerhafte Errichtung eines Patriarchates 1781). Den drei östlich-orthodoxen Patriarchaten von Antiochien, Alexandrien und Jerusalem steht seit 1724 die Melkitische Griechisch-Katholische Kirche gegenüber. die Chaldäische Kirche, das Mitte des 16. Jahrhunderts gegründete Pendant zu den

13 Zitiert nach K. Pinggéra, Die Liebesarbeit an den Nestorianern in Kurdistan. Evangelische Wahrnehmungen eines alten Zweiges des orientalischen Christentums zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in: M. Tamcke (Hrsg.), Orientalische Christen und Europa. Kulturbegegnung zwischen Interferenz, Partizipation und Antizipation (Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca; 41), Wiesbaden 2012, 59–70, hier 65.

14 W. Wigram, Our Smallest Ally. A Brief Account of the Assyrian Nation in the Great War, London 1920.

15 Vgl. A. O'Mahony (Hrsg.), The Catholic Church in the Contemporary Middle East, London 2010, sowie die entsprechenden Kapitel in: A. Mykhaleyko, Die katholischen Ostkirchen (Die Kirchen der Gegenwart 3), Göttingen 2012. Aus der neueren Literatur sei wenigstens hingewiesen auf: K. Girling, The Chaldean Catholic Church. Modern History, Ecclesiology and Church-State-Relations, London 2018.

Ostsyren. Die Armenisch-Katholische Kirche hat ihre Wurzeln in Aleppo um 1740, ein koptisch-katholisches Patriarchat in Ägypten wurde 1895 errichtet.

Auch wenn die lateinische Kirche in Gestalt ihrer Orden und die protestantischen Missionen – die hier wenigstens kurz genannt werden sollen – im 19. Jahrhundert auf dem Bildungssektor Großes geleistet haben, konnten sie, wenn man vom Heiligen Land absieht, doch nur wenig einheimische Christen für sich gewinnen. Anders sieht es aus, wenn man die vielen Angehörigen der römisch-katholischen Kirche zum Christlichen Orient hinzurechnet, die als Gastarbeiter in die Golfstaaten und nach Saudi-Arabien gekommen sind. Dann erscheint das orientalische Christentum als eine wachsende Größe!¹⁶

f) *Religionsnationen*

Bei einer Aufzählung der verschiedenen Kirchen muss man sich bewusst machen, dass die Kirchenmitgliedschaft im Nahen Osten das Leben des einzelnen wesentlich stärker bestimmt als in modernen westlichen Gesellschaften. Der Grund dafür liegt in der traditionellen rechtlichen Stellung von Nichtmuslimen im islamischen Staat.¹⁷ Muslime haben Juden und Christen, den „Leuten des Buches“ (*ahl al-kitab*), nur unter bestimmten Bedingungen ein Existenzrecht eingeräumt. Sie wurden dadurch zu eigenen rechtlichen Subjekten, freilich zu Ausnahme-Subjekten im sunnitischen Staat. Ihre Führung wurde in die Hände der geistlichen Hierarchen gelegt. Aus Hierarchen wurden Ethnarchen. Insbesondere wurde den Bischöfen das Personenstandsrecht überantwortet, das jene Rechtsmaterien umfasst, bei denen man die nichtmuslimischen Untertanen dem islamischen Recht nicht gut unterwerfen konnte. Hier behielten Juden und Christen ihr konfessionelles Sonderrecht. In Ländern wie Syrien, Libanon, Jordanien, Israel fungieren die Bischöfe in personenstandrechtlichen Angelegenheiten nach wie vor als Richter und legen dabei ihr jeweiliges Kirchenrecht zugrunde.

In diesem Rahmen konnte das Bewusstsein entstehen, als Christ einer bestimmten Konfession auch zu einer Art „Nation“ zu gehören. Freilich war dabei noch nicht eine Nation im westlichen Sinne als Kultur- oder Willensnation gemeint, sondern an eine, was paradox klingen mag, „Religionsnation“.

16 Vgl. P. Hinder/S. Biallawons, Als Bischof in Arabien. Erfahrungen mit dem Islam, Freiburg i.Br. 2016.

17 Das Standardwerk hierfür ist nach wie vor: A. Fattal, Le statut légal des non-Musulmans en pays d'Islam Beirut 1958 (21995).

g) *Ethnische Zuschreibungen*

Was aus theologischen Streitigkeiten zur Gründung eigener Kirchen geführt hatte, was durch das islamische Recht weiter verfestigt worden war, das hat ab dem 19. Jahrhundert noch eine weitere, eine ethnische Note erhalten. Auf der Suche nach ihrer Identität gingen die einzelnen kirchlichen Gemeinschaften unterschiedliche Wege. Manche Kopten entdeckten sich als die eigentlichen Nachfahren der Pharaonen.¹⁸ Immerhin hatte sich als Kirchensprache der letzte Ausläufer des Altägyptischen (das Koptische) erhalten. Damit begriff man sich bewusst nicht als Araber, obgleich das Arabische die Muttersprache war. Nicht ohne den Einfluss westlicher Missionare lernten sich die Ostsyrer als Nachfahren der alten Assyrer verstehen.¹⁹ Die ostsyrische Kirche hat das Wort „assyrisch“ im 20. Jahrhundert sogar als Selbstbezeichnung übernommen. In beiden Fällen wird unterstrichen, dass die Christen lange vor den muslimischen Arabern im Lande waren, ja die eigentlich angestammte Bevölkerung Ägyptens bzw. Mesopotamiens seien. Dabei kann gelegentlich der Eindruck entstehen, als wären die Muslime allesamt Einwanderer von der arabischen Halbinsel und nicht auch die Nachkommen der autochthonen, freilich zum Islam konvertierten Bevölkerung.

Von den Ostsyrern ist der assyrische Nationalgedanke auch auf die Chaldäer und die Syrisch-Orthodoxen übergeschwappt, konkurriert dort freilich mit der Vorstellung, Angehörige der ebenso alten „aramäischen“ Nation zu sein. Für den Außenstehenden ist es oft unverständlich, mit welcher Bitterkeit sich die verschiedenen Lager bekämpfen. Hier wird um eine Identität gerungen, die nicht nur an theologischen Formeln der Spätantike hängen soll, sondern die auch eine eigene Kultur und ein eigenes Volkstum miteinschließt. Die Zukunft wird zeigen, wie sich die Konstruktion von Nationalgeschichten weiter entwickeln wird (damit kein Missverständnis aufkommt: *Jedes* nationale Narrativ – auch im Westen – verdankt sich einer Konstruktionsleistung!). In der westlichen Diaspora lassen sich erste Tendenzen beobachten, die ethnische Identität von der Kirchenzugehörigkeit zu entkoppeln. Der Kulturverein tritt hier neben die Kirchengemeinde.

Eine andere Option hat die östlich-orthodoxe Kirche von Antiochien gewählt.²⁰ Sie ist nur in konfessionellem Sinne als „griechisch-orthodox“ zu

18 Vgl. J. van der Vliet, *The Copts: „Modern Sons of the Pharaohs“?*, *Church History and Religious Culture* 89 (2009) 13–20.

19 Vgl. A. Becker, *Revival and Awakening. American Evangelical Missionaries in Iran and the Origins of Assyrian Nationalism*, Chicago 2015.

20 Vgl. R. Panzer, *Identität und Geschichtsbewußtsein. Griechisch-orthodoxe Christen im Vorderen Orient zwischen Byzanz und Arabertum (Studien zur Zeitgeschichte des Nahen Ostens und Nordafrikas 3)*, Hamburg 1998.

bezeichnen. Ansonsten betont sie seit dem 19. Jahrhundert ihre Arabizität. Mitglieder dieser Kirche und ihres katholischen Pendant, der Melkitischen Kirche, waren führende Repräsentanten der arabischen Erneuerungsbewegung (*an-nahda*). Sie standen Pate bei der Idee eines vom „türkischen Joch“ befreiten arabischen Volkes, das in einem laizistischen Staat vereint sein sollte. Für Christen musste die Idee eines Staatswesens, dessen Bürger nicht mehr über die Religion, sondern ihre Nationalität definiert waren, besonders erstrebenswert erscheinen. Offiziell vertreten wurde bzw. wird dieses Ideal in Syrien und Irak durch die beiden Diktaturen der Baath-Partei – gerade deswegen hat es heute viel von seiner Überzeugungskraft eingeübt.

Ein vertieftes Verständnis des orientalischen Christentums wird diese verschiedenen identitätsbildenden Komponenten im Auge behalten müssen. Die Fragen nach einer Zukunft aus Herkunft, nach der Bewahrung eines reichen geschichtlichen Erbes wird man sinnvoller Weise nur *zusammen* mit Christen der orientalischen Kirchenfamilien stellen können. Anders geraten westliche Beobachter leicht in die Gefahr, ihre Glaubensgeschwister in liturgie- und theologiegeschichtliche Museen zu sperren. Aber das orientalische Christentum ist allen Schicksalsschlägen zum Trotz eine lebendige Größe und ist nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch in der Gegenwart verwurzelt.

Bibliographie

- A. Alcock, Art. ‚Samuil of Qalamoun, Saint‘, in: Coptic Encyclopedia 7 (1991) 2092f.
- A. Becker, Revival and Awakening. American Evangelical Missionaries in Iran and the Origins of Assyrian Nationalism, Chicago 2015
- D. Benga, David Chytraeus (1530–1600) als Erforscher und Wiederentdecker der Ostkirchen. Seine Beziehungen zu orthodoxen Theologen, seine Erforschung der Ostkirchen und seine ostkirchlichen Kenntnisse, Gießen 32008
- E. Benz, Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart (Orbis Academicus III/1), München 1952, 399–408
- J. Binns, The Orthodox Church of Ethiopia. A History, London 2017
- W. Engels, Die Wiederentdeckung und erste Beschreibung der östlich-orthodoxen Kirche in Deutschland durch David Chytraeus (1569), Kyrios 4 (1939/40) 262–285
- A. Fattal, Le statut légal des non-Musulmans en pays d’Islam, Beirut 1958 (21995)
- G. Gabra, Coptic Civilization. Two Thousand Years of Christianity, Cairo 2014
- K. Girling, The Chaldean Catholic Church. Modern History, Ecclesiology and Church-State-Relations, London 2018

- W. Hage, *Das orientalische Christentum (Die Religionen der Menschheit 29,2)*, Stuttgart 2007
- Th. Hainthaler, *Christological Declarations with Oriental Orthodox Churches*, in: G. D. Dunn/W. Mayer (Hrsg.), *Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium (Supplements to Vigilia Christianae 132)*, London 2015, 426–453
- B. Heyberger, *Les chrétiens du Proche-Orient. De la compassion à la compréhension*, Paris 2013, 8f
- P. Hinder/S. Biallawons, *Als Bischof in Arabien. Erfahrungen mit dem Islam*, Freiburg i.Br. 2016
- H. Kaufhold, *Die Wissenschaft vom Christlichen Orient. Gedanken zur Geschichte und Zukunft des Faches*, in: P. Bruns / H. O. Luthe (Hrsg.), *Vom Euphrat an die Altmühl. Die Forschungsstelle Christlicher Orient an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt (Eichstätter Beiträge zum Christlichen Orient 1)*, Wiesbaden 2012, 15–214, hier 36f.
- D. King (Hrsg.), *The Syriac World*, London 2018
- Chr. Lange/K. Pinggéra (Hrsg.), *Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte*, Darmstadt 2011
- J. Loop, *Johann Heinrich Hottinger: Arabic and Islamic Studies in the Seventeenth Century*, Oxford 2013
- K. Merten, *Das äthiopisch-orthodoxe Christentum. Ein Versuch zu verstehen (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte 44)*, Berlin 2012
- A. Mykhaleyko, *Die katholischen Ostkirchen (Die Kirchen der Gegenwart 3)*, Göttingen 2012
- A. O'Mahony (Hrsg.), *The Catholic Church in the Contemporary Middle East*, London 2010
- A. O'Mahony/E. Loosley (Hrsg.), *Eastern Christianity in the Modern Middle East*, London 2010
- J. Önder, *Die syrisch-orthodoxen Christen: Zwischen Orient und Okzident*, Glane/Losser 2015
- R. Panzer, *Identität und Geschichtsbewußtsein. Griechisch-orthodoxe Christen im Vorderen Orient zwischen Byzanz und Arabertum (Studien zur Zeitgeschichte des Nahen Ostens und Nordafrikas 3)*, Hamburg 1998
- K. Pinggéra, *Die Liebesarbeit an den Nestorianern in Kurdistan. Evangelische Wahrnehmungen eines alten Zweiges des orientalischen Christentums zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, in: M. Tamcke (Hrsg.), *Orientalische Christen und Europa. Kulturbegegnung zwischen Interferenz, Partizipation und Antizipation (Göttinger Orientalforschungen, I. Reihe: Syriaca; 41)*, Wiesbaden 2012, 59–70
- K. Pinggéra, *Orientalisches Christentum – eine konfessionskundliche Hinführung, Religion und Gesellschaft in Ost und West 42,4 (2014) 12–14*

- W. Smidt, Abba Gorgoryos – ein integrierter und ernsthafter Mann. Der Besuch eines äthiopischen Gelehrten in Thüringen 1652, in: K. Volker-Saad/A. Greve (Hrsg.), Äthiopien und Deutschland. Sehnsucht nach der Ferne, München – Berlin 2006, 48–58
- J. van der Vliet, The Copts: ‚Modern Sons of the Pharaohs‘?, *Church History and Religious Culture* 89 (2009) 13–20
- H. van Loon, The Dyophysite Christology of St Cyril of Alexandria (Supplements to *Vigiliae Christianae* 96), Leiden 2009
- D. Wendebourg, Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581 (*Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 37), Göttingen 1986
- W. Wigram, *Our Smallest Ally. A Brief Account of the Assyrian Nation in the Great War*, London 1920
- D. Wilmshurst, *The Martyred Church. A History of the Church of the East*, London 2011

Christians under the Ummayyads and the Abbasids. An Overview of some Encounters

Herman G. B. Teule

Introduction

Within only a period of ten years after the death of Mohammed (632), the central lands of what is to-day the Arab world came under Muslim authority. The disastrous Battle of Yarmuk (636) was the prelude to the loss of the great cities of the East Roman Empire: Aleppo, Damascus, Antioch, Edessa (to-day: Urfa), Kallinikos (Raqqqa), Jerusalem and finally Alexandria in Egypt. Three months later of the same year, the army of the rival Sassanid Empire was also trampled underfoot and its capital Seleucia-Ctesiphon taken by the Muslims. It is difficult to give an explanation for this rapid expansion. Both Empires were certainly weakened by their decades-long struggle against each other. In the case of the East-Roman Empire, another factor may have been the internal Christian rivalry, members of the persecuted non-Chalcedonian or “non-orthodox” Churches considering the new rulers as liberators from the Byzantine repression. This of course did not imply that these Christians accepted *Islamic* authority. In these early days of a nascent Islam, the Arabs were just new rulers, certainly better than the repressive Byzantines.

For the leaders of the new Empire, it was of course important to regulate the relationship with their Christian subjects, in some regions of the East-Roman Empire the majority of the population. The first agreements or contracts were still very general. For example, the so-called “Assurance of Safety”, given by the Caliph ‘Umar b. al-Khaṭṭāb (634–644) to the Chalcedonian Patriarch of Jerusalem Sophronios, promises freedom of religion and guarantees the preservation of life and possessions, including churches, with in return the payment of the *jizya*-tax. This short document can be considered as a first and lenient draft of what in later periods came to be known as a *dhimma*-treaty.¹

1 For the text, see A. El-Awaisi, “Umar’s Assurance of Aman to the People of Aelia (Islamic Jerusalem): a critical analytical Study of the Greek Orthodox Patriarchate’s Version”, *World Journal of Islamic History and Civilization* 2.3 (2012), pp. 128–236 and M. M. Kazmouz, *Multiculturalism in Islam*, Aberdeen, 2011 (PhD), pp. 155–162.

Under the Ummayads

Less than twenty-five years later (661), the founder of the hereditary Ummayad-Dynasty moved the centre of the Islamic world from Arabia to Damascus. Syria had a large Christian population, speaking Greek and Syriac, with also some Christian tribes expressing themselves in Arabic. It is understandable that the Muslim rulers were interested in knowing more about the religion of their Christian subjects. This is the background of one of the first encounters between a local Muslim leader and a representative of the Christian community. The discussion took place in Emesa (Homs), where the governor of the city asked the Jacobite patriarch John I (d. 648) a set of interesting questions which shed some light on how Christians and Muslims viewed each other. Though the report of this encounter as we have it now – preserved in a sole manuscript written in 874, so more than 200 years after the event took place, in a period that this kind of encounters had become normal – certainly contains elements which can only be explained as later interpolations, it still betrays something of the freshness or the naïveté of the first discovery of each other. The Emir asks the patriarch why the Christians have four Gospels, an understandable question in a period when Muslims were struggling with the standardization of their own holy scripture. He is also puzzled by the internal Christian rivalry, the Christians in Syria being divided between adherents of the Council of Chalcedon and so-called miaphysites, rejecting it. To the question whether Christ is God, the Patriarch has no other answer than a quotation from a text similar to the Christian Creed, which we may assume was not understood by the Emir. Apparently, the Patriarch was not aware of the great distance between the intellectual world of Islam and Christianity. In this sense, both men did not really meet, remained within their own intellectual and cultural framework.²

Another important document written in the Ummayad Period is the Treatise on Islam by the Greek Church Father John of Damascus. It is found in a general theological handbook, the *Fountain of Knowledge*, the second part of which is devoted to heresies, the false beliefs, as a preliminary to what is right, orthodoxy. Islam occupies here the 100th and last place. The text is important,

2 Text edited and translated by M. Ph. Penn, “John and the Emir. A New Introduction, Edition and Translation”, *Le Muséon* 121 (2008), pp. 65–91. For other editions/translations, see B. Roggema, “The Disputation of John and the Emir” in: D. Thomas e.al. (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History* (CMRBH) I, Leiden, 2009, pp. 781–85. Cf. J. Jakob, *Syrisch-Christentum und frühes Islam. Theologische Reaktionen in Syrisch-sprachigen Texten vom 7. bis 9. Jahrhundert*, Salzburg, 2018, pp. 43–47 (PhD, to be published in *Insbrucker theologische Studien* 95 (2020)).

because on account of the great stature of John of Damascus it shaped the image of Islam in the Byzantine and European world for several centuries. John considers Mohammed as someone who “invented his own heresy” after an encounter with an Arian monk and on the basis of some knowledge of the Old and New Testament. Apparently, the Greek church Father still considers Islam from a Christian frame of reference. In addition, his description of Islam is highly polemical. Mohammed is seen as a false prophet (*pseudo-profêtês*) and the Koran as a book worthy of laughter, not to be taken seriously.³ Though the text contains some elements reflecting actual discussions between Christians and Muslims of the first half of the 8th century (the Muslim accusation that the Trinitarian dogma equates *shirk*, the veneration of the Cross, a suggestion that Christians intentionally misread the Prophets, which in later times would be called *tahrîf al-ma`na*), it is again no genuine discussion between two parties. The vehement tone is possibly a reaction to the initiative of the Caliph `Abd al-Malik, who commissioned the construction of the Dome of the Rock on the Temple Mount in Jerusalem, completed in 692–3 CE. The Dome has an unmistakably religious significance: it was built on the place where Mohammed would have started his Nightly Journey to Heaven (*mi`rāj*), but especially it served Islamic propaganda; modeled after the pattern of Byzantine Church constructions, it functioned as a symbol of the victory over the Byzantines. The famous inscriptions – citations from the Qur`an emphasizing that Jesus was only a servant of God – picture an Islamic Jesus defying the Christian dogma of “Jesus, Son of God”.⁴ It was more over a period which saw the issuing of the so-called *Shurūt `Umar*, the Conditions of `Umar, often ascribed to the second of the rightly guided Caliphs, but rather composed around the period of the Umayyad Caliph `Umar b. `Abd al-`Azīz (717–720). This document replaced earlier and more lenient agreements between the Muslims and conquered territories such as the *Assurance of Safety* discussed above and consist of a series of restrictive measures regarding the position of the Christians in an Islamic society.⁵

3 Cf. R. Le Coz, *Jean Damascène. Ecrits sur l'Islam*, Sources Chrétiennes 383, Paris, 1992, pp. 209–227 (with Greek text taken from of the standard edition by P. Kotter, *Liber de Haeresibus*, Berlin, 1981, pp. 60–67).

4 For the Middle Eastern *Sitz im Leben* of John of Damascus, see S. H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, Princeton – Oxford, 2008, S. Noble/A. Treiger, *Introduction* in S. Noble/A. Treiger (eds.), *The Orthodox Church in the Arab World 700–1700, An Anthology of Sources*, DeKalb, 2014, pp. 16–19 and G. N. Awad, *Umayyad Christianity. John of Damascus as a contextual example of identity formation in early Islam*, Piscataway, 2018 (though several arguments put forward by Awad are not convincing).

5 Cf. M. Levy-Rubin, *The Pact of `Umar*, in: Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History I, Leiden 2009, pp. 360–364 and Kazmouz, *Multiculturalism*, pp. 200–205.

At the end of the 7th century `Abd al-Malik decreed that Arabic – replacing Greek – would become the official language of the Administration. This decision was of course an incentive for Christians to use Arabic, certainly in the more central lands of Islam. Though in the previous times there were some Christian tribes whose first language was Arabic (some of them are mentioned in the report of the encounter of Patriarch John I with the Emir of Homs), now Greek, Syriac and Coptic Christians started to learn the official language. It is the first step in a process that soon would lead to the creation of an Arabic literature of Christian scope and content, a process that would be intensified in the Abbasid Period.

The Abbasid Period (750–1258)⁶

The year 750 saw the end of the Ummayyads and the rise of a new dynasty, the Abbasids, called after `Abbās ibn `Abd al-Muṭallib, an uncle of the prophet Mohammed. The second Caliph of the Dynasty, al-Manṣūr, ordered the construction of a new capital (762), commonly called Baghdad. For more than 500 years, Iraq would become the centre of the Islamic World, though the political situation dramatically changed in the 10th century, when dynasties in Syria, Egypt and Anatolia, eroded the power of the central authorities. For this reason, it is useful to distinguish between the First and Second Abbasid Period.

First Abbasid Period

Immediately after the foundation of Baghdad, the East-Syriac or “Nestorian” Patriarch Timothy I took the decision to move the patriarchal residence from Seleucia-Ctesiphon, the ancient Sassanid Capital to Baghdad. It was the starting point of decades of good relations between Christians and the Islamic authorities, in the first place the Nestorians, but also the Chalcedonians and the so-called Jacobites.

In the eyes of the first Caliphs, Baghdad was more than only a political capital. The city should develop into the cultural and scientific centre of the Islamic world. The Caliph al-Mahdi had already invited Patriarch Timothy to translate

⁶ The first to approach the history of Middle Eastern, especially Syriac Christianity from the perspective of Abbasid rule is J.-M. Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad (749–1258)*, CSCO 420, Louvain, 1980.

the *Topica* of Aristotle from Syriac into Arabic.⁷ Apparently he was aware of the multilingualism of the Christians, whose knowledge of Greek and Syriac gave them access to a much broader intellectual horizon than in the case of many Muslims of the initial years of the Abbasid caliphate. It was in this period that the Christians started to write in Arabic, firstly for contacts with or to reach out to the Muslims, but somewhat later also for internal Christian use, for example in the liturgy. The importance of this development, Christians assuming Arabness, cannot be minimized. In later periods, not covered by this article, an Arab profile becomes part of the identity construction of the Christian community of the Middle East or at least of some Christian communities to the extent even that they feel that it is their vocation to be Arab Christians.⁸ In this respect, the study of Christian Arabic literature of the earlier period is not merely an academic exercise, but contributes to understanding the Christians' insertion into the Middle Eastern Society.

One of the first to write in Arabic was Theodore Abū Qurra, the Chalcedonian Bishop of Ḥarrān, whose floruit should be dated to the end of the 8th and the beginning of the 9th century.⁹ His literary work reflects the linguistic situation of his community. He wrote in Greek, Arabic and Syriac, though only works in the first two languages have been preserved. Unfortunately, little is known about his life. As bishop of Ḥarrān he lived somewhat outside the intellectual milieu of Baghdad, though the anonymous Syriac Chronicle "ad annum 1234" depicts him as negotiating with the Caliph al-Ma'mūn, one of the patrons of the famous *Bayt al-Ḥikma* (House of Wisdom), who passed through the city during his anti-Byzantine campaign. The same Chronicle even mentions a "long discussion" both men had "concerning the faith of the Christians".¹⁰ One of the intriguing texts written by Theodore is his short treatise *On the Characteristics of the True Religion*, a reflection on the signs of veracity of a messenger of God. Though Islam is never mentioned explicitly, it is clear that in his eyes Mohammed falls short of being a true prophet: his message lacks universality, is not confirmed by miracles and is exclusively preached in Arabic, ignoring

7 On Timothy, see V. Berti, *Vita e Studi di Timoteo I, Patriarca Cristiano di Baghdad*, Paris, 2009. On his participation in the translation of the *Topica*, p. 177.

8 I refer to the famous book of J. Corbon, *L'Église des Arabes*, Paris 1977 (2007²); cf. A. Fleyfel, *La théologie contextuelle arabe. Modèle libanais*, Paris, 2011 and M. Aoun, *Le christ arabe. Pour une théologie chrétienne arabe de la convivialité*, Paris, 2016.

9 Cf. J. Lamoreaux, *Theodore Abū Qurrah*, Provo, 2005, pp. xi–xviii.

10 Cf. *Anonymi auctoris chronicon ad A.C. 1234 pertinens* II, ed. J.-B. Chabot, Paris, 1920, p. 23; transl. A. Abouna, Louvain, 1974, p. 16.

other languages.¹¹ In the capital itself and elsewhere, such veiled allusions were not necessary. Christians and Muslims could publicly disagree with each other and we have many examples of open and frank discussions between members of the two religions. I would argue that the first Abbasid Period can be characterized as a period of dialogue, with instances where people even reflect on the ways how to speak to each other.

A first example is the encounter between a Chalcedonian monk from Tiberias, Abraham, and the Islamic governor of Jerusalem, `Abd al-Raḥmān ibn `Abd al-Malik, a historical personage of the beginning of the 9th century. The Arabic report of the encounter opens with a description how the governor was worried about the situation of the Christians, about their great numbers and especially the fact that they possessed science, philosophy, medicine and literature (*adab*), in opposition to the Muslims.¹² This passage reflects the situation in contemporary Baghdad, where Christians were the leading intellectuals, active as translators of philosophical and medical texts at the Bayt al-Ḥikma, other institutions or even privately and in this sense transmitters of science and philosophy from the Greek and Syriac tradition to an Arab and Muslim readership. Significant in this respect is the opinion of Ḥunayn ibn Ishāq (809–873), one of the great Nestorian translators, who considered Syriac as a superior scientific language compared to Arabic.¹³ To pursue the issue further, the governor starts a conversation with the monk Abraham, who had come to Jerusalem for religious purposes, but was invited to the palace of the governor. Interestingly, before entering into the subject (“what is the true religion?”), both men establish the rules for their conversation and they agree on the necessity of “liberating their souls”, when talking to each other. One could speak of a *kenosis* of the soul or putting aside prejudices as a pre-condition for further discussions. In the same way, the Muslim convert Abū al-Ḥasan `Ali ibn Sahl Rabbān al-Ṭabarī (d. c. 860), a man with a Nestorian background, formulates in his Book of Religion and Empire (*k. al-dīn wa l-dawla*) some guidelines

11 English translation in Lamoureaux, *Abū Qurra*, pp. 55–57; Arabic original edited by I. Dick, “Deux traités”.

12 Text edited and translated by G. Marcuzzo, *Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec `Abd al-Raḥmān al-Hāshimī à Jérusalem vers 820*, Beyrouth, 2010², pp. 262–263.

13 Cf. B. Roggema, *Ḥunayn ibn Ishāq*, in: Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History I, Leiden 2009, p. 769; H. Teule, “The Theme of Language in Christian-Muslim Discussions” in the `Abbāsīd Period: Some Christian views”, in: D. Pratt e.al. (eds.), *The Character of Christian-Muslim Encounter. Essays in Honour of David Thomas*, Leiden, 2015, pp. 85–94, esp. p. 90.

for interreligious “dialogue”: courtesy, no offensive language, clarity and especially “proofs” or logical argumentation.¹⁴

Frankness and openness are also characteristic of the famous disputation (*drāshā*) between patriarch Timothy I and the caliph al-Mahdī, the most ancient report of which is preserved in Syriac.¹⁵ One of the main themes is the prophethood of Mohammed. The Patriarch has no difficulty in asserting that he cannot accept Mohammed as a prophet, because such an acceptance would be incompatible with his own Christian tradition; the Caliph listens to his argumentation and adduces arguments to counter him. To the latter’s question ‘if in your eyes Mohammed is not a prophet, what do you really think of him?’, Timothy then gives a somewhat unexpected answer: *Mohammed walked in the path of the prophets*, in other words, is similar to the prophets, since like the prophets of the Old Testament, he proclaims the unicity of God, holds them off from idolatry and polytheism and calls his people to performing good works. Timothy even does not hesitate to compare him with Abraham and Moses. This approach is of course in sharp contrast with that of John of Damascus, living in a different environment. Timothy was capable of finding the right words, on the one hand remaining faithful to his own convictions, on the other praising what he thought should be appreciated in the religion of his interlocutor.¹⁶

14 Text edited and translated by A. Mingana, *The book of religion and empire. A semi-official defense and exposition of Islam written ... by Ali Tabari*, Manchester, 1922 (transl.) and 1923 (ed.), pp. 2–5.

15 Edited and translated by M. Heimgartner, *Timotheus I, Ostsyrischer Patriarch. Disputation mit dem Kalifen al-Mahdī*, CSCO 631/2, Louvain, 2011. The fact that the report of this encounter, undoubtedly conducted in Arabic, is preserved in a letter to a personal friend, written in Syriac, confirms the authenticity of the encounter, reflecting the true opinion of the Patriarch. The text was extremely popular, both in Syriac and in one of the Arabic translations. About the latter, see S. Kh. Samir/W. Nasry, *The Patriarch and the Caliph. An Eighth-Century Dialogue between Timothy I and al-Mahdī*, Provo, 2018, pp. xxxvi–xlix. For a recent discussion of this encounter see Ch. Tieszen, “Can you find anything praiseworthy in my Religion. Religious Aversion and Admiration in Medieval, in: Christian-Muslim Relations”, in: Pratt, *The Character of Christian-Muslim Encounter*, pp. 126–144, esp. pp. 132–136.

16 The idea that Mohammed could play some role in God’s plan with mankind is found in several other treatises composed in the Abbasid Period, for example the *Kitāb al-Majdal* (Book of the Tower) by the Nestorian `Amr b. Matta (11th cent.) and the Chalcedonian Paul of Antioch (probably 12th cent.), who both positively describe how Mohammed brought the message of *tawhīd* to the people of pagan Arabia; for b. Matta, see S. Khalil, “The prophet Muḥammad as seen by Timothy I and other Arab (sic!) Christian authors”, in: D. Thomas, *Syrian Christians under Islam. The First Thousand Years*, Leiden, 2001, pp. 75–106, esp. pp. 84–85; for Paul of Antioch, see H. Teule, “Paul of Antioch’s Attitude towards the Jews and the Muslims”, in: B. Roggema e.al. (eds.), *The three Rings. Textual*

These are not the only examples where Christians and Muslims challenge each other to explain and justify their beliefs. An important astrologer and scholar Ibn al-Munajjim, a member of the inner circle of the Caliph, invites the translator Ḥunayn ibn Ishāq to give the motives why he does not convert to Islam.¹⁷ A comparable invitation is given by `Abdallah b. Isma`il b. al-Hāshimi to his Christian friend `Abd-al-Masīḥ b. Ishāq al-Kindī in the period of al-Ma'mūn. Al-Kindi answers with an elaborate and detailed refutation of central Islamic beliefs, attacking the Muslim idea of the splendor and the inimitability of the Qur'ān (*i`jāz*) and denouncing the lack of morality of Mohammad, his raids (*ghazawāt*) and sexual depravity.¹⁸ At first sight, it seems as if nothing has changed compared to the period that John of Damascus wrote his refutation of Islam and its prophet. This is however ignoring the fact that Al-Kindī wrote his treatise not in Greek and thus for a Christian readership only, but in Arabic and composed as an answer to an invitation of a Muslim friend. Unlike John of Damascus, al-Kindī's criticism – and we have to recognize that in some pages it is formulated in a virulent and strident way – was written in a setting of encounter or dispute. The composition of the correspondence – the relatively short invitation by the Muslim compared to the long Christian answer – and the parallelism of the names have brought a number of researchers to the assumption that the correspondence is a literary device, composed by a Christian, using the fictitious Muslim invitation as a stepping stone for formulating his criticism.¹⁹ Recent research however seems to confirm the historicity of the Muslim interlocutor, which makes the acceptance of a genuine epistolary exchange, a form of encounter, more probable.²⁰ This character of encounter is even reinforced when al-Kindī emphasizes that the Arabic language functions as a sort of common ground between him and his correspondent. Despite all his criticism, he insists that he and al-Ḥāshimī both belong to the community of the Arabs: “we are partners (*shurakā'*)”, namely in the Arabic language!²¹

Studies in the historical triologue of Judaism, Christianity and Islam, Louvain, 2005, pp. 91–110, esp. p. 98.

17 S. Kh. Samir/P. Nwyia, *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munaǧǧim, Ḥunayn Ibn Ishāq et Qusṭā Ibn Lūqā*, PO 40, Turnhout 1981.

18 Edited and translated by G. Tartar, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mūn (813–834). Les Épîtres d'al-Hāshimī et al-Kindī*, Paris, 1985 (the edition of the Arabic is part of Tartar's PhD thesis at the University of Strasbourg, 1977, but was never published).

19 Cf. L. Bottini, *The Apology of al-Kindī*, in: *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History I*, Leiden 2009, pp. 585–594, especially p. 587.

20 Cf. J. Fathi, *Le prince déchu*, PhD thesis, Louvain, 2020 (in press, Beyrouth, 2020).

21 Cf. Teule, *The theme of Language*, p. 89.

Several other examples could be given.²² Important however is that these encounters were not merely the initiative of some good-willing individuals, but were institutionalized, organized by circles of scholars and supported by the highest levels of society. Scholars and religious leaders of various backgrounds, Christians, Muslims belonging to different theological schools, unbelievers and Jews met to discuss doctrine in well-structured Sessions (*majālis*). Interestingly, the underlying principle of the discussions should be rational argumentation. Reasoning on the basis of Scripture would not be allowed because of its limited validity for only those participants who accept the authority of such a Scripture. The description of a Session made by a Muslim observer²³ which would have taken place by the end of the 10th century confirms the idea of openness as found in less institutionalized encounters, be it physical or written ones. Strength of argument and openness are also the main characteristic of the debate between Abū Qurrah and some Muslim scholars before al-Ma'mūn, recorded (and interpolated) by a later anonymous chronicler.²⁴

By way of a conclusion to this paragraph on the First Abbasid Period, it is worthwhile to refer to a small book published in 2009 by the then Chaldean Metropolitan of Kirkuk (Iraq), at present the Chaldean Patriarch Louis Rufa'īl Sako, much concerned about Muslim-Christian dialogue.²⁵ This book is an anthology of texts written between 800 and the beginning of the 11th century. The aim of the publication is to make this period of exchange and encounter better known to the Muslim readership of his diocese, especially the imams of the various mosques of Kirkuk, as a source of inspiration for to-day.

Second Abbasid Period

In the middle of the 10th century, we witness some important changes in the political landscape. The Byzantines came back to the Middle East and

22 For a chronological survey, see many *lemmata* in: Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History I, Leiden 2009. Further, for example: S. Griffith, *Islam, Syriac interactions with*, in: G. Kiraz e.al. (eds.), *Gorgias Encyclopaedic Dictionary of the Syriac Heritage* (GEDSHE), Piscataway, 2011, pp. 219–224; for the early Syriac tradition, Jakobs, *Syrisch-Christentum und frühes Islam* (supra, footnote 2).

23 See Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, p. 64; id., “The Monk in the Emir’s *Majlis*. Reflections on a popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic Period” in H. Lazarus-Yafeh e. al. (eds.), *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, Wiesbaden, 1999, 13–65.

24 D. Bertaina, *The Debate of Abū Qurra*, in: Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History I, Leiden 2009, pp. 556–564; Griffith, *The Monk in the Emir’s Majlis*, pp. 40–44.

25 L. Sako, *Christian-Muslim Dialogue. Theological Approaches in the Arabic Language in the Abbasid Period*, Kirkuk, 2009 (in Arabic).

reconquered Antioch. This Byzantine *Reconquista* (with all the religious undertones belonging to this term) posed of course the question of the loyalty of the Chalcedonian Christians in Islamic territory. The same question reemerges, now also for the non-Chalcedonian Christians when after the departure of the Byzantines after the Battle of Manzikert (1071), the crusaders set foot on Arab soil and established four new European “states”, the Kingdom of Jerusalem, the principality of Antioch and the counties of Edessa and Tripoli, with important Christian populations. Still, it is difficult to maintain that the presence of the Crusaders put an end to the natural relationship between Christians and Muslims. There were of course tensions and there was warfare, and at instances a certain Christian sympathy towards the Europeans becomes visible in certain writings, but a strong anti-Muslim crusader rhetoric developed only in later times. For example, the Syriac Chronicle “ad annum 1234”, mentioned above, is sometimes very critical of the “Franks”, their tyrannical behavior or their oppression of the poor and of the local Christians.²⁶

From an intellectual perspective, the Second Abbasid Period is quite different from the previous centuries. In 1026, the town of Nisibis was the scene of a meeting between the local Nestorian Metropolitan Elias and a Muslim official. Both men discussed the traditional issues of Christian-Muslim dialogue such as Trinity and Incarnation. At a certain point, however, the Bishop defends the superiority of Syriac, which in his eyes was more suitable for scholarship than Arabic.²⁷ When however we have a closer look at Elias’ own literary output,²⁸ it appears that he himself preferred Arabic to Syriac. As a matter of fact, his arguments for the superiority of Syriac are borrowings from Ḥunayn b. Iṣḥāq’s *Book of Diacritical Points* (*k. al-nuqaṭ*). What was true however of the times of the illustrious Nestorian translator of the 9th century (see above), was no

26 On the attitude of the anonymous author towards the Crusaders compared to other Syriac sources, see H. Teule, “The Chronicle up till the year 1234 (Maktab zabnē d-ʿal sharbē ʿōlmōnōyē w-ʿedtōnōyē ʿadamō la-shnat 1234 la-mshihō; Chronicon ad annum 1234 pertinens)”, in: A. Mallet (ed.), *Franks and Crusades in Medieval Eastern Christian Historiography*, Turnhout, 2020 (in press). See also *supra* note 10.

27 For an English translation of the relevant passage of the report of this encounter, see D. Bertaina, “Science, syntax, and superiority in eleventh-century Christian–Muslim discussion: Elias of Nisibis on the Arabic and Syriac languages”, *Islam and Christian-Muslim Relations* 22 (2011), pp. 197–207; for the Arabic text, S. Khalil Samir, “Deux cultures qui s’affrontent. Une controverse sur l’iʿrāb au XI^e siècle entre Elie de Nisibe et le vizir Abū l-Qāsim”, *Mélanges de l’Université St. Joseph* 49 (1975/6), pp. 619–649 (reprinted in Samir Khalil Samir, “Foi et culture en Irak au XI^e siècle : Elie de Nisibe et l’islam”, *Collected Studies Series CS 544*, Variorum reprint, Aldershot, 1996, XI).

28 J.-P. Monferrer-Sala, *Elias of Nisibis*, in: *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History II*, Leiden 2010, pp. 727–741; B. Ebeid, *La Tunica di al-Masih. La cristologia delle grandi confessioni cristiane dell’Oriente nel X e XI secolo*, Roma 2018, pp. 413–416.

longer valid in the times of Elias. To describe the new reality, it is useful to quote the opinion of one of the greatest representatives of this later period, the West-Syriac or Jacobite scholar and Bishop Gregory Bar `Ebrōyō (Latinized: Barhebraeus, 1226–1286). In his Syriac civil or secular Chronicle (as opposed to his ecclesiastical Chronicle), he writes:

There arose among them (sc. the Muslims) philosophers, mathematicians and physicians who surpassed the Ancients (sc. the Greeks) in the subtlety of their intellect. Placing them not on another foundation than on Greek basements, they perfected the buildings of the sciences (...) so that we, from whom they received knowledge (or wisdom) through the translators – all of whom were Syrians – are now forced to ask them for it.²⁹

One sees the difference in perspective: Christians, once the transmitters of science to Muslims, their teachers, now becoming their students. What does this mean?

A first point is that Muslim science and philosophy or even culture in general now set the standards in scholarly thinking. This leads to the development that several Islamic works of scholarship are going to be translated into Syriac or integrated into the works of Christian thinkers. It is again Barhebraeus who is a key representative of this development with a number of literal translations of works by Avicenna (for example his medical canon) or paraphrasing adaptations of a great variety of Islamic scientists, historiographers and others. Islamic literary works also appealed to Christian authors. The Nestorian Metropolitan of Nisibis `Abdisho` bar Brikhā used the popular and witty *maqamāt* of the Arab poet and author al-Ḥarīri as model for a serious Syriac theological work, *The Paradise of Eden*. This was a highly artificial enterprise, which he justifies by the necessity he feels to show that Christians are capable of the same literary achievements as the Muslims. This is also the rationale behind several of his other writings: a canonical handbook (canon law not being inferior to Islamic *fiqh*) or an Arabic translation of the Gospel lectionary imitating the style of the Qur'an.³⁰ These examples among many suffice to show that the Islamic cultural or Islamicate world was a shared space between Christians and Muslims, which led to a new dynamism within the

29 Translation by H. Takahashi, *Barhebraeus: A Bio-Bibliography*, Piscataway, 2005, p. 101.

30 For Bar Brikhā, see S. Rassi, *Justifying Christianity in the Islamic Middle Ages. The Apologetic Theology of `Abdisho` bar Brikhā (d. 1318)*, PhD Oxford, 2015 (to be published, 2020) and Z. Pasa/S. Rassi (eds.) with a forthcoming volume on Bar Brikhā, (*Orientalia Christiana Analecta*, Rome, 2020). For the *Paradise of Eden*, H. Younansardaroud, *Ktābā d-Ḥarīrī d-`Abdisho` bar Brikhā (gest. 1318)*, Edition, Übersetzung und Kommentar (Hab. Thesis, Berlin, in press; I thank Dr Younansardaroud for making the text available to me).

Syriac literature of both East- and West-Syrian Christians, to the extent even that some scholars speak of a Syriac Renaissance.³¹ Barhebraeus even goes a step further, beyond the cultural realm. In his *Ethicon*, a spiritual Handbook for Christians composed in 1279, and his *Book of the Dove*, a reworking of the *Ethicon* for solitaries without access to a spiritual director, he does not hesitate to use the spiritual insights and experiences of the Islamic author Abū Ḥāmid al-Ghazālī, even in cases where he could have easily found material within his own Christian tradition. This implicitly means that the Syrian Bishop recognized some genuine religiosity in the writings of Ghazali, whose spiritual interpretation of the Islamic ritual he praises (no outward ablutions, but cleansing of the heart!) and in whose spiritual growth he recognizes something of his own development.³² The most beautiful pages of the *Ethicon* are those where he speaks of the love of God and the mystic union with words borrowed from both the Christian and Islamic tradition.³³

Conclusion

In both Abbasid Periods, as opposed to the Umayyad times, Christians and Muslims lived in the same intellectual and cultural world, reaching out to each other, at times disagreeing, at times appreciating. In a certain way, one can speak of a shared space, be it that there is a marked difference between the First and the Second Period, the first being characterized by a certain transmission from the Christian to the Islamic world, the second by transmission in the opposite direction. Unfortunately, this belonging together came to an end, not in the crusader period as it is sometimes thought, but rather in the aftermath of the fall of Baghdad in 1258. The ensuing Mongol Period is the beginning of centuries of estrangement (in different ways), where Christians and Muslims continued to live together in the same physical space, but estranged from one another, the Christians of the Arab world becoming more and more Europe oriented.

31 H. Teule, *Renaissance, Syriac*, in: Gorgias Encyclopaedic Dictionary of the Syriac Heritage, pp. 350–351.

32 H. Teule, *Bar`Ebroyo*, in: Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History IV, Leiden, 2012, pp. 588–609.

33 H. Teule, “L’amour de Dieu dans l’oeuvre de Bar`Ebroyo”, in: CERO (ed.), *Dieu Miséricorde. Dieu Amour. Actes du colloque VIII Patrimoine Syriaque*, Antélias, 2003, pp. 259–275.

Bibliography

- Anonymi auctoris chronicon ad A. C. 1234 pertinens* II, ed. J.-B. Chabot, Paris, 1920; transl. A. Abouna, Louvain 1974
- M. Aoun, *Le christ arabe. Pour une théologie chrétienne arabe de la convivialité*, Paris 2016
- G. N. Awad, *Umayyad Christianity. John of Damascus as a contextual example of identity formation in early Islam*, Piscataway, 2018
- D. Bertaina, *The Debate of Abū Qurra*, in: D. Thomas e.al (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History I*, Leiden 2009, pp. 556–564
- D. Bertaina, “Science, syntax, and superiority in eleventh-century Christian–Muslim discussion: Elias of Nisibis on the Arabic and Syriac languages” in *Islam and Christian-Muslim Relations* 22 (2011), pp. 197–207
- V. Berti, *Vita e Studi di Timoteo I, Patriarca Cristiano di Baghdad*, Paris, 2009
- L. Bottini, *The Apology of al-Kindī*, in: D. Thomas e.a. (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History I*, Leiden 2009, pp. 585–594
- J. Corbon, *L'Église des Arabes*, Paris 1977 (2007²)
- B. Ebeid, *La Tunica di al-Masīh. La cristologia delle grandi confessioni cristiane dell'Oriente nel X e XI secolo*, Roma 2018, pp. 413–416
- A. El-Awaisi, “Umar’s Assurance of Aman to the People of Aelia (Islamic Jerusalem): a critical analytical Study of the Greek Orthodox Patriarchate’s Version”, *World Journal of Islamic History and Civilization* 2.3 (2012), pp. 128–236
- J. Fathi, *Le prince déchu*, PhD thesis, Louvain, 2020 (in press, Beyrouth, 2020)
- J.-M. Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad (749–1258)*, CSCO 420, Louvain, 1980
- A. Fleyfel, *La théologie contextuelle arabe. Modèle libanais*, Paris, 2011
- S. H. Griffith, “The Monk in the Emir’s *Majlis*. Reflections on a popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic Period”, in: H. Lazarus-Yafeh e. al. (eds.), *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, Wiesbaden, 1999, 13–65
- S. H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, Princeton – Oxford, 2008
- S. H. Griffith, *Islam, Syriac interactions with*, in: G. Kiraz e.al. (eds.), *Gorgias Encyclopaedic Dictionary of the Syriac Heritage* (GEDSHE), Piscataway, 2011, pp. 219–224
- M. Heimgartner, *Timotheus I, Ostsyrischer Patriarch. Disputation mit dem Kalifen al-Mahdī*, CSCO 631/2, Louvain, 2011
- J. Jakob, *Syrisch-Christentum und frühes Islam. Theologische Reaktionen in Syrisch-sprachigen Texten vom 7. bis 9. Jahrhundert*, Salzburg, 2018, pp. 43–47 (PhD, to be published in *Insbrucker theologische Studien* 95 (2020))
- S. Khalil Samir, “Deux cultures qui s'affrontent. Une controverse sur l’i‘rāb au XI^e siècle entre Elie de Nisibe et le vizir Abū l-Qāsim”, *Mélanges de l’Université St Joseph* 49

- (1975/6), pp. 619–649 (reprinted in Samir Khalil Samir, “Foi et culture en Irak au XI^e siècle: Elie de Nisibe et l’islam”, *Collected Studies Series CS 544*, Variorum reprint, Aldershot, 1996, XI)
- S. Khalil, “The prophet Muḥammad as seen by Timothy I and other Arab (sic!) Christian authors”, in: D. Thomas, *Syrian Christians under Islam. The First Thousand Years*, Leiden, 2001, pp. 75–106
- P. Kotter, *Liber de Haeresibus*, Berlin, 1981
- J. Lamoreaux, *Theodore Abū Qurrah*, Provo, 2005
- R. Le Coz, *Jean Damascène. Ecrits sur l’Islam*, Sources Chrétiennes 383, Paris, 1992
- M. Levy-Rubin, *The Pact of ‘Umar*, in: D. Thomas e.al. (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History I*, Leiden 2009, pp. 360–364
- M. M. Kazmouz, *Multiculturalism in Islam*, Aberdeen, 2011 (PhD)
- G. Marcuzzo, *Le dialogue d’Abraham de Tibériade avec ‘Abd al-Raḥmān al-Hāshimī à Jérusalem vers 820*, Beyrouth, 2010², pp. 262–263
- A. Mingana, *The book of religion and empire. A semi-official defense and exposition of Islam written ... by Ali Tabari*, Manchester, 1922 (transl.) and 1923 (ed.), pp. 2–5
- J.-P. Monferrer-Sala, *Elias of Nisibis*, in: D. Thomas e.al. (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History II*, Leiden 2010, pp. 727–741
- S. Noble/A. Treiger, *Introduction*, in: S. Noble/A. Treiger (eds.), *The Orthodox Church in the Arab World 700–1700, An Anthology of Sources*, DeKalb, 2014
- Z. Pasa/S. Rassi (eds.) with a forthcoming volume on Bar Brikha, (*Orientalia Christiana Analecta*, Rome, 2020)
- M. Ph. Penn, “John and the Emir. A New Introduction, Edition and Translation”, *Le Muséon* 121 (2008), pp. 65–91
- S. Rassi, *Justifying Christianity in the Islamic Middle Ages. The Apologetic Theology of ‘Abdisho’ bar Brikhā (d. 1318)*, PhD Oxford, 2015 (to be published, 2020)
- B. Roggema, *Hunayn ibn Ishāq*, in: D. Thomas e.al. (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History I*, Leiden 2009, p. 769
- B. Roggema, “The Disputation of John and the Emir”, in: D. Thomas e.al. (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History I*, Leiden, 2009, pp. 781–85
- L. Sako, *Christian-Muslim Dialogue. Theological Approaches in the Arabic Language in the Abbassid Period*, Kirkuk, 2009 (in Arabic)
- S. Kh. Samir/P. Nwyia, *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munaḡḡim, Hunayn Ibn Ishāq et Qusṭā Ibn Lūqā*, PO 40, Turnhout 1981
- S. Kh. Samir/W. Nasry, *The Patriarch and the Caliph. An Eighth-Century Dialogue between Timothy I and al-Mahdī*, Provo, 2018
- H. Takahashi, *Barhebraeus: A Bio-Bibliography*, Piscataway, 2005
- G. Tartar, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma’mūn (813–834). Les Épîtres d’al-Hāshimī et al-Kindī*, Paris, 1985

- H. Teule, *Bar`Ebroyo*, in: D. Thomas e.al. (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History IV*, Leiden 2012, pp. 588–609
- H. Teule, *Renaissance, Syriac*, in: G. Kiraz e.al. (eds.), *Gorgias Encyclopaedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway 2011, pp. 350–351
- H. Teule, “L’amour de Dieu dans l’oeuvre de Bar`Ebroyo”, in: CERO (ed.), *Dieu Miséricorde. Dieu Amour. Actes du colloque VIII Patrimoine Syriaque*, Antélias, 2003, pp. 259–275
- H. Teule, “Paul of Antioch’s Attitude towards the Jews and the Muslims”, in: B. Roggema e.al. (eds.), *The three Rings. Textual Studies in the historical triologue of Judaism, Christianity and islam*, Louvain, 2005, pp. 91–110
- H. Teule, “The Theme of Language in Christian-Muslim Discussions” in the `Abbāsid Period: Some Christian views”, in: D. Pratt e.al. (eds.), *The Character of Christian-Muslim Encounter. Essays in Honour of David Thomas*, Leiden, 2015, pp. 85–94
- H. Teule, “The Chronicle up till the year 1234 (Maktab zabnē d-`al sharbē `ōlmōnōyē w-`edtōnōyē `adamō la-shnat 1234 la-mshihō; Chronicon ad annum 1234 pertinens)”, in: A. Mallet (ed.), *Franks and Crusades in Medieval Eastern Christian Historiography*, Turnhout, 2020 (in press)
- Ch. Tieszen, “Can you find anything praiseworthy in my Religion. Religious Aversion and Admiration in Medieval Christian-Muslim Relations”, in: D. Pratt e.al. (eds.), *The Character of Christian-Muslim Encounter. Essays in Honour of David Thomas*, Leiden, 2015, pp. 126–144
- H. Younansardaroud, *Ktābā d-Pardaysā da-`den von `Abdišō` Bar Brīkā* (gest. 1318), Edition, Übersetzung und Kommentar (Hab. Thesis, Berlin, in press)

Bemerkungen zum Status der Nichtmuslimen im Osmanischen Reich

Haçik Rafi Gazer

Die Vielfalt der Nichtmuslime im Osmanischen Reich

Zwischen dem 14. und 20. Jahrhundert war das Osmanische Reich ein Vielvölkerstaat, dessen Bewohner sich zu unterschiedlichen Religionen bekannten. Das Herrscherhaus war mehrheitlich nach der sunnitisch-islamischen Konfession der hanafitischen Rechtsschule ausgerichtet. Neben der Mehrheit der Bevölkerung, die muslimisch geprägt war, bildeten auch Christen und Juden eine namhafte Gruppe. Sowohl bei den Juden als auch bei den Christen herrschte ebenfalls eine sehr große sprachliche und kulturelle Vielfalt. Bereits seit der byzantinischen Zeit lebten in Kleinasien, Griechenland und auf dem Balkan griechischsprachige Juden der Romanioten, dazu kamen Aschkenasim aus Deutschland und Frankreich und die Ladino bzw. judeo-espanyol sprechende Sephardim aus Spanien. Auch in den von den Osmanen eroberten arabischen Provinzen lebten Juden, die Mustaribas. Ähnlich vielfältig stellte sich die Situation der Christen dar. Neben orientalischen, orthodoxen, römisch-katholischen, anglikanischen Kirchen und Gemeinden lebten Angehörige der reformatorischen Kirchen und Mitglieder zahlreicher freikirchlicher Traditionen auf dem Territorium des Osmanischen Reiches.

Da es im folgenden Beitrag um die Darstellung des Status der Christen im Osmanischen Reich geht, sollen die verschiedenen christlichen Kirchen im Einzelnen kurz in Erinnerung gerufen werden. Zur byzantinisch-slavischen Kirchenfamilie sind das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, das Rum-Orthodoxe Patriarchat von Antiochien, das Griechisch-Orthodoxe Patriarchat von Alexandrien, das Griechisch-Orthodoxe Patriarchat von Jerusalem, die Orthodoxe Kirche von Zypern, die Orthodoxe Kirche von Griechenland, die Mönche des Hl. Berg Athos, das Bulgarisch-Orthodoxe Patriarchat, das Rumänisch-Orthodoxe Patriarchat, das Serbisch-Orthodoxe Patriarchat und das Georgisch-Orthodoxe Patriarchat zu nennen. Eine eigene Kirchenfamilie bilden die Orientalisch-Orthodoxen Kirchen der vephesischen Kirchen des Ostens, der Armenischen-Apostolischen Kirche, der Koptischen-Orthodoxen Kirche, der Syrischen-Orthodoxen Kirche mit ihren je unierten Zweigen u. a. der Armenisch-Katholischen Kirche, der Koptisch-Katholischen Kirche, der Syrisch-Katholischen Kirche und der Chaldäischen

Kirche. Darüber gab es zahlreiche Kirchen, deren Angehörige in das Osmanische Reich eingewandert waren.¹ Sie waren in römisch-katholischen, anglikanischen und reformatorisch geprägten Kirchengemeinden beheimatet. Im 19. Jahrhundert kamen protestantische Missionsgesellschaften in das Gebiet des Osmanischen Reiches und gründeten eigene Kirchengemeinden. Die genannten zahlreichen nichtmuslimischen Untertanen und Bewohner des Osmanischen Reiches wurden vom osmanischen Staat über Jahrhunderte hinweg in unterschiedlicher Weise verwaltet und kontrolliert.²

Der Status der Nichtmuslimen im Osmanischen Reich

Im Osmanischen Reich beruhte das Rechtssystem für alle Untertanen auf dem islamischen Recht der Scharia. Die Bevölkerung war nach Muslimen (Müslümanlar) und Nichtmuslimen (Gayrimüslimler) aufgeteilt. Es gab eine differenzierte Kategorisierung der Nichtmuslime. Sie wurden in religiöser Hinsicht auf Grundlage ihrer Schriften und Traditionen wiederum zwei Gruppen zugeordnet. Zur ersten Gruppe zählten Angehörige der Buchreligionen (Ehli Kitap) also Juden und Christen. Zur zweiten Gruppe der Nichtmuslimen zählten die Polytheisten/Heiden (müşrikler). In beiden nichtmuslimischen Gruppen herrschte, wie für die christlichen Gruppen bereits beschrieben, ethnische, sprachliche und kulturelle Vielfaltigkeit. Sie wurden, wie übrigens auch muslimische Völker, auf dem Territorium des osmanischen Staates auch im Hinblick auf ihren politischen Status in zwei Kategorien unterteilt, in die Harbiler, deren Völker sich mit den Osmanen im Krieg befanden und die Ehli Ahd, die sich mit den Osmanen in Frieden befanden.

Die christlichen Völker und Gruppen, die mit den Osmanen in Frieden lebten (Ehli Ahd) wurden in zwei weitere Gruppen unterteilt:

-
- 1 B. Eryılmaz, Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi, İstanbul 2¹⁹⁹⁶; Y. Ercan, Osmanlı yönetiminde gayrimüslimler. Kuruluştan Tanzimat'a kadar sosyal, ekonomik ve hukukî durumları, Ankara 2001; M. Rahn, Die Entstehung des Armenischen Patriarchats von Konstantinopel, Münster 2002; C. Seyfeli, İstanbul Ermeni Patrikliği. Kuruluşu ve tarihten günümüze idari yapısı, Ankara 2005; R. G. Hovannisian/S. Payaslian (Hrsg.), Armanian Constantinople, Costa Mesa 2010.
 - 2 Ch. A. Frazee, Catholics and Sultans The Church and the Ottoman Empire 1453–1923, Cambridge 1983; R. Marmara, Bizans İmparatorlugundan Günümüze İstanbul Latin Cemaati ve Kilisesi, İstanbul 2006; F. Cetin, Batılı Seyyahlara Göre İstanbullu Gayrimüslimler (1553–1673), İstanbul 2012.

1. Zu den Dhimmis oder Zimmis zählten die Menschen, die ursprünglich auf dem Territorium des Osmanischen Reiches lebten und ihre jüdische oder christliche Religion ausübten. Sie hatten dem osmanischen Staat die sogenannte Cizye (Kopfsteuer) zu entrichten. Auf eigenen Wunsch, in der Regel über Konversion, konnte dieser Status aufgehoben werden. Im Falle des Verrats oder Aufstandes gegenüber dem osmanischen Staat konnte auch von Seiten des Staates dieser Status aberkannt werden. In diesem Fall war dieser Vorgang mit Strafen verbunden. Wenn Dhimmis/Zimmis das Osmanische Reich verließen, wurden sie für tot erklärt, gegebenenfalls wurde damit auch ihre Ehe für beendet erklärt und das Erbe an die Angehörigen verteilt.
2. Den Müstemenler war die Ausübung ihrer Religion gewährt. Alle Ausländer zählten dazu und wurden auch „Fremde Nichtmuslime“ (yabancı Gayrimüslimler) genannt. Sie waren in der Regel von den Cizye befreit. Sie wurden dann steuerpflichtig, wenn sie zwischen dem osmanischen Staat und ihrem jeweiligen Heimatstaat vereinbarten Vertragszeitraum hinaus weiter im Osmanischen Reich lebten. Dann änderte sich ihr Status vom „Ausländer“ zu „Zimmi“.³

Die Dhimmis und ihrer Steuerauflagen im Osmanischen Reich

Wie bereits erwähnt baute das Rechtssystem für alle Untertanen des Osmanischen Reichs auf das Islamische Recht der Scharia. Das Dhimmi-System, in dem die Rechte und Pflichten der Nichtmuslime geregelt wurden, soll im Folgenden in seinen Auswirkungen auf die Christen etwas ausführlicher dargestellt werden. Rechte und Pflichten der Christen waren genau geregelt. Die Christen hatten als Nichtmuslime (Gayrimüslim) im Osmanischen Reich auf Grund ihrer Nichtzugehörigkeit zur islamischen Religion besondere Auflagen betreffs ihrer Kleidung, ihres Haus- und Sakralbaus und der öffentlichen Ausübung ihrer Religion. Sie wurden auch auf Grund ihrer Zugehörigkeit zur christlichen Religion von der Ausübung bestimmter Berufe ausgeschlossen.

3 K. Binswanger, Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im Osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts. Mit einer Neudefinition des Begriffs Dimma, München 1977; B. Braude/B. Lewis (Hrsg.), Christians and Jews in the Ottoman Empire, The Functioning of a Plural Society, Vol. I. The Central Lands; Vol. II. The Arabic-Speaking Lands, New York 1982; G. Bozkurt, Alman – İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında. Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839–1914), Ankara 21996; Ercan, Osmanli (vgl. Anm.1); Th. Kahl/C. Lienau (Hrsg.), Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in süd-osteuropäischen Peripheriegebieten, Berlin 2009.

Die größte Benachteiligung bestand für die Christen aber in den schon angedeuteten Auflagen im Bereich des Steuerwesens. Demnach mussten die Dhimmi Steuern zahlen. Zum einen war das die Cizye (Kopfsteuersteuer/Schutzsteuer) zum anderen die Haraç (Bodensteuer) sofern sie sich in der Landwirtschaft betätigten. Die beiden Begriffe wurden manchmal auch synonym verwendet. Als Grundlage für diesen zusätzlichen Tribut der Nichtmuslime diente der Koran. In Sure 9 Al Taube/Tövbe (Umkehr) werden in den Versen 1 und 37 die Beziehungen zwischen Moslems und Polytheisten bzw. Christen geregelt. Es wird von der Entrichtung der Cizye gesprochen. Nichtmoslems haben Tribut zu zahlen, ansonsten werden sie bekämpft. Wie im Folgenden dargestellt werden wird, war es eine der Hauptaufgaben der christlichen Patriarchen und deren Metropolit von ihren Kirchenmitgliedern (Raiya/Herde; Taife/Stamm; Cemaat/Gemeinde) als christliche Untertanen, bzw. Schutzbefohlenen (Dhimmi) die Cizye einzuziehen und dem osmanischen Staat abzuliefern.

Nur leiblich und seelisch gesunde erwachsene, volljährige und freie Männer waren verpflichtet diese Steuer nach einem dreistufigen System von Steuerklassen zu zahlen. Ausgenommen waren Frauen, Kinder, Ältere, Behinderte und zunächst auch Mönche und Geistliche. Seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert mussten die Geistlichen dann auch die Steuer zu entrichten. In der Regel musste die Steuer zwischen dem 1. und 31. des Monats März abgeliefert werden. An manchen Orten wiederum wurde sie über das ganze Jahr verteilt auch in Raten am ersten Tag jeden Monats eingezogen.

Für die Christen veränderte sich in der osmanischen Zeit durch die beschriebenen zusätzlichen finanziellen Steuerlasten ihre gesamte Lage. Dazu gehörte auch ihr Bild von ihrer Kirche. Die eigene Kirche musste gegenüber ihren Gläubigen immer mehr als Finanzbehörde in Erscheinung treten. Der Patriarch, bzw. die Metropolit selbst standen ständig unter dem Druck als Kirche die Steuer abzuliefern. Häufig waren die geistlichen Amtsträger in sogenannten Almosenreisen in Richtung Russland aber auch in den rumänischen Fürstentümern unterwegs. Die Steuerschulden belasteten das Kirchenvolk und das Mönchtum. Zunehmend erlebten sie dadurch, dass sie anders als im byzantinischen Reich kaum Handlungs- Entwicklungs- und Gestaltungsmöglichkeiten als Kirche hatten.

Es kann die These aufgestellt werden, dass diese aus der vorosmanischen Zeit stammende Praxis des „Dhimmi-Systems“ auch den Rahmen für die Gestaltung des Verhältnisses zwischen Muslimen und Nichtmuslimen im Osmanischen Reich vor allem nach der Eroberung Konstantinopels 1453 geprägt und in den folgenden Jahrhunderten als „Vorbild“ für das sogenannte „Millet-Systems“ gedient hat.

Millet-System – die Notwendigkeit der Klärung eines Begriffs

Bei der Darstellung des Rechtstatus der Nichtmuslime im Osmanischen Reich wurde und wird immer noch mit dem Stichwort „Millet-System“ gearbeitet.⁴ Das Verhältnis zwischen Nichtmuslimen und dem osmanischen Staat verlief im multireligiösen und multiethnischen Osmanischen Reich, das sich über drei Kontinente erstreckte, je nach Region und Zeit unterschiedlich.

Das Stichwort „Millet System“ ist ein Schlagwort, das seit Generationen von Forschern und Forscherinnen verwendet wird, um den Rechtstatus und die Rechtspraxis gegenüber Nichtmuslimen im Osmanischen Reich zu beschreiben. In zahlreichen Darstellungen entsteht dadurch ein verzerrtes Bild über den „tatsächlichen“ Rechtstatus der Nichtmuslime, so als ob es in der 700 jährigen Geschichte des Osmanischen Reiches ein statisches „Millet-System“ gegeben hätte. Die Klärung der Begriffsgeschichte steht als Forschungsaufgabe immer noch aus. An dieser Stelle kann auf die für die Behandlung des Themas vorhandenen, sehr reichhaltigen osmanischen Archivquellen hingewiesen werden. Die staatlichen Archive werden von der Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, von der Generaldirektion der Staatarchive des Ministerpräsidenten der Republik Türkei betreut und geleitet. In Istanbul befindet sich die Abteilung mit den Archivbeständen aus der osmanischen Zeit. In Ankara finden sich die Archivbestände aus der Zeit der Republik. Diese zwei Archive stehen Wissenschaftlern weitgehend offen. Die Bestände werden laufend erschlossen und Forschern zugänglich gemacht.

Für die angemessene Beschreibung und Darstellung des „Millet-Systems“ sind u. a. folgende Bestände in den osmanischen Archiven in Istanbul von Bedeutung: Signatur ha 989 Numaralı Divân-ı hümayûn Katalogundaki Gayr-ı Müslim Cemâtlere Ait Defterler (A.DVNS.GMC.d) Register der nicht-moslemischen Gemeinden im kaiserlichen Staatsrats Katalog.⁵ Diese Defters (Register) enthalten Dokumente über den Zeitraum von 1236–1337/1820–1918 über die Kirchen, Synagogen, Friedhöfe, Schulen und Waisenhäuser der nicht-moslemischen Gemeinden. Die Register der nicht-moslemischen Gemeinden enthalten Dokumente über die Rechte (Privilegien) der nichtmoslemischen

4 Zur Begriffsklärung vergleiche B. Hendrich, *Milla – millet – Nation: Von der Religionsgemeinschaft zur Nation? Über die Veränderung eines Wortes und die Wandlung eines Staates*, Frankfurt am Main 2003; M. Kurz, *Christen unter islamischer Herrschaft: die zimmerverwaltung im Osmanischen Reich*, in: Th. Kahl/C. Lienau (Hrsg.), *Christen und Muslime* (vgl. Anm.3), 85–96; M. Ursinus, *Art.: Millet*, in: H. Sundhausen/K. Clewing (Hrsg.), *Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*, Wien 2016, 604–606.

5 T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü *Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, Ankara 2010, 46–47.

Gemeinden im Osmanischen Reich sowie zahlreiche Urkunden, die für deren Geistliche ausgestellt wurden.

Dabei sind Dokumente zu finden, die Informationen über die Rechte der Bischöfe in ihren Zuständigkeitsgebieten sowie über ihre Rechte und Pflichten gegenüber den staatlichen Behörden. Es sind Dokumente über das Griechische Patriarchat und die seiner Jurisdiktion unterstehenden Metropolen, das griechische Patriarchat von Jerusalem, das Patriarchat von Antiochien, das Erzbistum Zypern, das Patriarchat von Alexandrien, das Armenische Patriarchat von Istanbul, das Armenische Patriarchat von Jerusalem, das Armenische Katholikosat von Sis, das „Nestorianische“ Patriarchat, das Syrische-orthodoxe Patriarchat sowie das Armenisch-katholische Patriarchat.

hb Kilise Defterleri Bab-1 Asafi Defterleri katalogundaki Kilise Defterleri, Gayr-1 Müslümlere Ait Dini ve Hayrı Yer Defterleri (Register der nichtmoslemischen Gemeinden gehörenden sakralen Bauten und Wohlfahrtsstätten). H. 1327 / M 1822 1 Defter (1 Register), H. 860–1340/ M 1456–1922 10 Defter (10 Register). Hier sind Dokumente über Sakralbauten und Wohlfahrtsstätten der nichtmoslemischen Gemeinden gesammelt.⁶

31. Piskoposluk Kalemî Defterleri (Register der bischöflichen Kanzleien).

Der Evamir-1 Maliye Kalemî, der dem Bab-1 Defter untergeordnet war, enthält Eintragungen der Kirchen, Klöster und Synagogen sowie Eintragungen über die Erlasse und Beschlüsse der Patriarchen und Metropolen, sowie die Berâts (Amtsurkunden) und Pişkeş über die Patriarchen, Klöster und Kirchen innerhalb des Osmanischen Reiches. Dieser Fonds enthält Dokumente aus dem Zeitraum 1015–1207/1606–1792. Es sind insgesamt 31 Findbücher. Sie enthalten 4813 Akten (eine Akte enthält ca. 100 Dokumente).⁷ Darüberhinaus werden auch zahlreiche Bestände ediert, die auch Materialien für die Klärung bieten.⁸

6 A.a.O., 47–48.

7 A.a.O., 294.

8 I. Binark (Hrsg.), 12 Numaralı Mühimme Defteri (978–979/1570–1572) Özet-Transkripsiyon ve İndeks I, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayın Nu: 33 Dîvân-ı Hümâyû Sicilleri Dizisi: IV., Ankara 1996; ders., 12 Numaralı Mühimme Defteri (978–979/1570–1572) Özet-Transkripsiyon ve İndeks II, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayın Nu: 33 Dîvân-ı Hümâyû Sicilleri Dizisi: IV., Ankara 1996. Vgl. auch Istanbul Ahkam Defterleri, Istanbul Ticaret Tarihi 1 (1742–1779) Istanbul Külliyyatı III, Istanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları No: 50 Istanbul Araştırmaları Merkezi Yayınları No:3, Istanbul 1997; Istanbul Ahkam Defterleri Istanbul Vakif Tarihi (1742–1764), Istanbul Külliyyatı V, Istanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları No: 58 Istanbul Araştırmaları Merkezi Yayınları No:11, Istanbul 1998; Istanbul Ahkam Defterleri Istanbul da Sosyal Hayat 2 (1755–1765), Istanbul Külliyyatı IX Istanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları No: 62 Istanbul Araştırmaları Merkezi Yayınları No:17, Istanbul 1998.

In den Beständen sind die tahrir defterleri (Protokollbücher) von Bedeutung. Sie enthalten die umfangreichen Steuerregister verschiedener Provinzen seit dem späten 16. Jh. Diese Bestände sind digitalisiert aber nur ein Drittel des jeweiligen Bestands können Benutzer in Kopie erhalten. Einige Bestände dieses Archivs wurden bereits über die Provinzen Bitlis und Diyarbakir ediert. In allen diesen exemplarisch genannten Archiven sind Dokumente vorhanden, die für die Darstellung des „Millet-Systems“ sehr relevant sind.

Für eine umfangreiche Darstellung des Rechtsstatus der Nichtmuslime müsste neben der Erforschung dieser osmanischen Quellen auch in nicht-osmanischen Quellen dem Konstrukt des „Millet-Systems“ nachgegangen werden. Der Entwicklung des Begriffes „Millet“ muss vom 14. bis zum 20. Jh. also im Verwaltungs- und Staatsapparat nachgegangen werden. Zu untersuchen sind allerdings auch die kirchlichen Quellen des Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel, des Armenisches Patriarchat von Konstantinopel, des Syrisch-orthodoxen Patriarchats, des Chaldäischen Patriarchats, der Armenischen-katholischen Kirche, aber auch der Anglikanischen Kirche, der Niederländisch Reformierten Kirche, des Lateinischen Patriarchats sowie das Material in den zahlreichen Archiven der in Istanbul ansässigen Orden, St. Antonius (Franziskanerkonventualen), St. Maria Draperis (Kloster der Franziskaner), St. Peter und Paul (Kloster der Dominikaner), St. Ludwig (Kloster der Kapuziner), Kloster der Assumptionisten, St. Paul (deutsche Katholiken), Salesianer Kloster, St. Georg (Kloster der österreichischen Lazaristen).

Millet-System oder İltizam-System?

Millet-System

Beim sogenannten „Millet-System“ soll es sich nach Darstellung, die in der Literatur häufig zu finden ist, um ein System zur Verwaltung und Kontrolle der Garyrimüslimler also Nichtmuslime im Osmanischen Reich handeln. Es wird festgehalten, dass der osmanische Staat mit den Dhimmis nicht individuell verkehrte sondern kollektiv über die Repräsentanten der jeweiligen Millets (Religionsgemeinschaft). Der millet başı in Gestalt eines Patriarchen oder Oberrabbiners war als osmanischer Verwaltungsbeamten und zugleich als Repräsentanten ihrer Religionsgemeinschaft gegenüber dem Staat verantwortlich. Weiter hin wird festgehalten, dass den Millets im Rahmen dieses Systems die freie Kultausübung gewährt worden sei. Die Millets hätten sich auch über ihre kirchlichen Organisationen als Autonomiebereich in rechtlichen und administrativen Fragen wie der kirchlich-konfessionellen Rechtsprechung, der Erziehung (Bildungswesen, Wohlfahrtswesen) und vor allem im Erbrecht und

Familienrecht selbständig organisiert und selbständig agiert. Die Einsetzung dieses „Millet-Systems“ wird in der Amtszeit von Fatih Sultan Mehmed II. also nach der Eroberung Konstantinopels angesetzt, d.h. als eine Art der Fortsetzung des Modells gesehen, das für Zimmis ausgeübt worden war.

İltizam-System

Bei der Verwendung des Begriffs „Millet-System“ wird allerdings in den letzten Jahren der Versuch unternommen, ihn zu revidieren. Dabei wird vor allem auf das Fehlen des Begriffs Millet verwiesen. Denn bis zum 19. Jh. fehlt in den osmanischen Quellen das Wort Millet als Kollektivbezeichnung für die christliche Zimmis. Kenanoğlu ersetzt den Begriff „Millet-System“ durch „İltizam“ und stellt in seiner sehr umfangreichen Studie das Modell İltizam überzeugend vor.⁹

Beim Stichwort İltizam handelt es sich um ein Besteuerungssystem der öffentlichen Einnahmen im Osmanischen Reich. Der osmanische Staat versteigerte die Besteuerungsrechte an höchstbietende Personen. Sie wurden Mültezim genannt. Das Amt des Mültezims konnte vom osmanischen Sultan auch gegen Bezahlung an Bewerber verpachtet werden. Diesen Personen wurden bestimmte Gebiete zugewiesen. Sie verfügten über das Recht in diesen Gebieten die staatlichen Steuern einzunehmen. Sie lieferten die vereinbarte Summe dem Staat ab und behielten gegebenenfalls höhere Einnahmen für sich. Das İltizam-System umfasste Landsteuern, städtische Steuern und die Steuer auf die Produktion bestimmter Güter wie Wein und Salz. Dieses System wurde während der Regierungszeit von Sultan Mehmed II. Mitte des 15. Jhs. eingesetzt. In den folgenden Jahrhunderten war es weit verbreitet und wurde bis zum ersten Drittel des 19. Jhs. praktiziert. Um die Finanzen des osmanischen Staates zu sichern, gab es auch noch andere Formen der Steuereintreibung. Sehr verbreitet war z. B. auch das „Tımar-System“, in dessen Rahmen die Sipahis (Soldaten) in einer Region die Steuern einzogen und dem Staat ablieferten.

Im Laufe des 15. und 16. Jhs. entstand in der osmanischen Armee immer mehr Bedarf nach Bargeld. Neben herkömmlichen Soldaten (Sipahis) wurden nun Yeniçeris als Elitesoldaten in Kriegen eingesetzt. Durch neue Waffentechnik hatte sich die Kriegsführung in Europa geändert. Nun mussten andere Art von Soldaten bei kriegerischen Auseinandersetzungen eingesetzt werden. Für die Bezahlung der Yeniçeris, brauchte der Staat immer größere Mengen von Bargeld für Armee und Verwaltung. Sie verursachten vor allem seit dem 17. Jh. immer höhere Kosten. Die Kriege konnten nur von einer Armee geführt werden, in der die Soldaten regelmäßig Gehälter bezogen. Der Staat brauchte

⁹ M. Kenanoğlu, Osmanlı Millet Sistemi. Mit ve Gerçek, Istanbul 2004.

also ständig frisches Geld. So wurde das Eintreiben von Steuern regelrecht ein großes Geschäft. Die Mültezims mussten dem osmanischen Staat die Steuereinnahmen in der Regel jährlich im Voraus bezahlen. Dies führte wiederum auch dazu dass sie selbst Kredite aufnehmen mussten. Um die staatliche Liquidität zu gewährleisten setzte man das Taxationssystem İltizam ein. In der Forschung wird angesichts der Erforschung dieses Steuersystems deshalb zunehmend von einem İltizam-System (Verpachtungssystem) gesprochen. Auf Grund des neu erschlossenen Quellenmaterials wird die herkömmliche Bezeichnung „Millet System“ für den Status der nichtmuslimischen Buchreligionen zu überdenken sein.

In das Taxationssystem wurden im Laufe des 15. Jhs. die christlichen Kirchen und deren Oberhäupter einbezogen. Die Patriarchen dienten in der Regel als geistliche Oberhäupter ihrer Gemeinden und Kirchengemeinschaften und waren zugleich „Steuerbeamte“ mit festen vorgeschriebenen Aufgaben. Damit wurde auf das bereit vorhandene System zurückgegriffen, dass die im Rahmen des islamischen Rechts der Scharia vorgeschriebene Kopfsteuer Cizye von den Kirchenoberhäuptern eingezogen und dem Staat abgeliefert worden war. Mit dem „İltizam-System“ war jetzt dennoch auch für die Kirchenoberhäupter ein neuer Rahmen gegeben. Mit der Übertragung des staatlichen Finanzsystems an sie entstand für die Patriarchen ein neues regelrechtes „Geschäftsmodell“. Ihr Arbeitsschwerpunkt verlagerte sich zunehmend vom theologischen-juristischen hin zum finanziellen Bereich. Im osmanischen Staat wurde der Status eines Patriarchen als Kirchenoberhaupt Cemaatbaşı genannt. Sie hatten weltliche und geistliche Ämter, Funktionen sowie Aufgaben.

Die Patriarchen durften in bestimmtem Umfang selber richten und Urteile sprechen über Personen, die in religiösen Angelegenheiten straffällig geworden waren, die z. B. die Fastengebote nicht hielten und ihren religiösen Pflichten nicht nachkamen. Das Ehe- sowie Erbrecht wurde auch vom Patriarchat aus geregelt. Ebenfalls war es Aufgabe der Patriarchen Kleriker zu entlassen und zu befördern. Diese Rechte und Pflichten wurden bei der Amtseinsetzung des amtierenden Patriarchen in den Beraats festgeschrieben.

In der Zeit von Mitte des 16. bis Mitte des 17. Jhs. expandierte das Osmanische Reich kräftig nach Osten und nach Süden aber auch nach Westen. Gerade in dieser Zeit ab dem ausgehenden 16. und im 17. Jh. nahmen aber die Missbrauchsfälle bezüglich des Einzugs der Steuern zu. Im Rahmen des İltizam-Systems wurde das Amt des Patriarchen im Osmanischen Reich nach einem Pachtverhältnis Mukataa vom osmanischen Staat verpachtet. Der Patriarch und die Metropoliten mussten vor ihrer Amtsübernahme dem Sultan eine Abgabe, Pişkeş, abliefern. Damit waren diese Ämter auf Dauer käuflich geworden. Zusätzlich zu den Abgaben, Pişkeş musste der Patriarch selbst

qua Amt jährlich eine weitere Abgabe zahlen. Diese Praxis hatte zur Folge, dass es im Laufe des 16. und 17. Jhs. zu häufigen Amtswechseln und zu Diskontinuität in der Leitung der Kirchen kam. Die wirtschaftlich einflussreichen Kauffamilien der Amiras, die armenische Oberschicht, wurden für Wahl und Amtseinsetzung des Patriarchen maßgebend.

Der Patriarch musste vertrauenswürdig und staatstreu sein. Ausländern war die Übernahme des Patriarchats nicht gestattet. Nicht nur der Amtsinhaber musste im Osmanischen Reich geboren sein, auch sein Vater musste bereits Angehöriger des osmanischen Staates gewesen sein. Solange der Patriarch nicht in Konflikt mit dem osmanischen Staat kam und nicht gegen die kirchliche Ordnung und deren Riten verstieß, durfte er lebenslanglich im Amt bleiben. Dies war allerdings sehr selten der Fall. Aus Alters- oder Krankheitsgründen traten Patriarchen auch selber zurück.

Der Patriarch konnte vom Sultan auf Beschwerde der Gemeinden entlassen werden. Gründe waren unter anderem Bestechlichkeit z. B. bei der Einsetzung von Metropoliten oder Versäumnisse bei Finanzpflichten oder der Vorwurf, Aufstände gegen den osmanischen Staat organisiert und angestiftet zu haben. Zusammenfassend ist festzuhalten, dass der Staat sich das Recht vorbehielt, Patriarchen ein- und abzusetzen und sie anschließend in der Regel in das Landesinnere abzuschicken. Der Staat hatte damit die Möglichkeit Einfluss auf viele Vorgänge im Patriarchat auszuüben.

Dem Patriarchen wurde von Seiten des osmanischen Staates ein Yeniceri als Begleiter zur Verfügung gestellt. Weitere Personen genannt (Yasakçı/Hizmetçi) begleiten die Metropoliten, die aus den Provinzen zur Abrechnung der Steuer nach Istanbul kamen. Sie hatten im Patriarchat ein eigenes Zimmer, Kolluk genannt. Diese staatlich ernannten Personen waren auch bei der Auslieferung von Geistlichen beteiligt, gegen die ein kirchliches Disziplinarverfahren lief. Die Metropoliten des Patriarchats waren also ebenfalls finanziell in der Pflicht gegenüber dem Staat. Vor ihrem Amtsantritt mussten auch sie Pişkeş zahlen. Die Metropoliten hatten selber keinen Stellvertreter und mussten ihre Aufgaben in ihren Amtssitzen allein bewältigen. Nur dem Patriarchen in Istanbul war es prinzipiell gewährt Metropoliten auszuwählen, um den Patriarchen zu unterstützen. Manche Amtsgeschäfte konnten nur in Zusammenarbeit des Patriarchen mit einem Metropolit abgewickelt werden. Der Staat ließ aber nicht immer eine entsprechende Ernennung zu. Über die staatlichen Begleitpersonen konnte der osmanische Staat sich in die inneren Angelegenheiten des Patriarchats sowie die der Metropoliten jederzeit einmischen. Diese Entwicklung ist bis heute zu beobachten.

Das „İltizam-System“ brachte es mit sich, dass um das Amt der armenischen Patriarchen ein finanzieller Konkurrenzkampf ausbrach. Es häuften sich Fälle,

in denen um das Amt des Patriarchen bzw. Mültezim finanziell konkurriert wurde. Diejenigen Personen, die dem osmanischen Staat die höchste Pachtsteuer bezahlen konnten, bekamen das Amt übertragen. Folge davon war, dass im Armenischen Patriarchat in den Jahren 1641 bis 1650 sieben Patriarchen ein- und abgesetzt wurden. Kurzfristig übernahmen sogar Laien die Amtsgeschäfte des Patriarchats. Von 1660 bis 1715 innerhalb von 55 Jahren wurden 21 Personen insgesamt 34 Mal zum Patriarchen ein- und wieder abgesetzt. Die Bewerber boten dem osmanischen Staat zwischen 100.000 bis 400.000 Akçe für das Amt an. Innerhalb eines Jahrzehnts 1641 bis 1650 wurden sieben Patriarchen ein- und abgesetzt. Nur in seltenen Fällen waren die Amtsabsetzungen durch Krankheiten oder durch Altersgründe bedingt. Im Folgenden wird ein kurzer Überblick über die Amtszeiten der armenischen Patriarchen von Konstantinopel im 17. Jh. aufgestellt, um die Praxis des käuflichen gewordenen Patriarchats im Rahmen des İltizam-Systems zu belegen.

Die Amtszeiten: Hovhannes III., 1600–1601; 1610–1611; 1621–1623; 1631–1636 (4. Amtsperiode), Grigor II., 1601–1608; 1611–1621, 1623–1626, 1626–1629, 1633–1636, (5. Amtsperiode), Zakarya I., 1626–1631, 1636–1639 (2. Amtsperiode), Tavid Arevelktsi, 1639–1641, 1643–1644, 1644–1649, 1650–1651, (4. Amtsperiode), Kirakos I., 1641–1642, Chatschadur I., 1642–1643, Thomas II., 1644, 1657–1659 (2. Amtsperiode), Yegyazar 1651–1652, Hovhannes IV., 1652–1655, Mardiros II., 1659–1660, Ghazar I., 1660–1663, Hovhannes V., 1663–1664; 1665–1667, (2. Amtsperiode), Sargis III., 1664, 1665, 1667–1670, (3. Amtsperiode), Sdebanos II., 1670–1673, Hovhannes VI., 1674–1675, Andreas I., 1675–1676, Karapet II., 1676–1679, 1680–1681, 1681–1684, 1686–1687, 1688–1689, (5. Amtsperiode), Sargis IV., 1679–1680, Teotoros I., 1681–1681; 1687–1688, (2. Amtsperiode), Yebrem 1684–1686, 1694–1698, 1701–1702, (3. Amtsperiode), Hacadur II., 1688, Mateos I., 1692–1694, Melkisetek II., 1698–1699, 1700–1701, (2. Amtsperiode), Mikhitar I., 1699–1700, Avedik I., 1702–1703; 1704–1706, (2. Amtsperiode), Kalusd I., 1703–1704, Nerses 1704, Martiros III., 1706, Mikael 1706–1707, Sahag I., 1707; 1708–1714, (2. Amtsperiode), Hovhannes VII., 1707–1708, Hovhannes VIII., 1714–1715¹⁰.

10 D. Kiliç, Tarihten Günümüze İstanbul Ermeni Patrikhanesi, Ankara 2008, 75–99.

Tanzimat

Mit den Reformbestrebungen, die durch die Fermane Tanzîmât Hatt-ı Şerîf¹¹ von Gülhâne vom 3. November 1839 und Hatt-ı Hümayûn¹² vom 18. Februar 1856 vorangetrieben wurden, traten einige Veränderungen im Rechtsstatus der Nichtmuslimen im Osmanischen Reich ein. Durch die von Tanzimat und Islahat gewährten Rechte seitens des osmanischen Staates sollten die Nichtmuslime den Muslimen gleichgestellt werden. Es kam zu Veränderungen im Bereich der Bildung, der Justiz sowie im Staatsdienst.

Innerhalb des Osmanischen Reiches waren bis dahin die Nichtmuslime von den politischen Rechten ausgeschlossen gewesen. Sie konnten nicht im staatlichen Dienst tätig sein und auch nicht in der Armee. Insgesamt durften Nichtmuslime bis zur Tanzimat-Zeit auch keine höheren staatlichen Schulen besuchen. Mit den 1840er und 1850er Jahren waren die Prinzipien der Gleichstellung aller Untertanen unabhängig von der Zugehörigkeit zur einer Religion proklamiert worden, aber die Umsetzung im einzelnen dauerte einige Jahrzehnte, da es Widerstand von Seiten der Moslems gab. Ab 1841 hatten die Christen Zugang zu höheren Militärschulen. Hier wurden sie als Ärzte und Apotheker ausgebildet und dienten anschließend in der osmanischen Armee in der medizinischen Versorgung der Soldaten. Auch im Bereich der Justiz erfolgten Reformen. Mit der Tanzimat endete die Praxis der Todesstrafe bzw. Exilierung, die ohne Gerichtsurteil vollstreckt werden konnte.

Die Patriarchen verloren mit der Tanzimat einige Rechte. Bis dahin konnte sie Laien und Geistliche, die ungehorsam waren oder gegen die religiösen Vorschriften verstießen unabhängig bestrafen, z. B. exilieren. Auch das Steuerrecht änderte sich. Ab 1. März 1840 sammelten die Patriarchen die Steuern nur noch für zwei weitere Jahre. Die Cizye-Steuern waren damit abgeschafft. Ab 1842 wurden die Steuer von staatlichen Stellen eingenommen.

Die Laien bekamen mehr Rechte bei der Leitung und Verwaltung der Angelegenheiten der Gemeinden. Die nichtmuslimischen Gemeinschaften bekamen zur Regelung ihrer internen Angelegenheiten sogar eigene „Verfassungen“ mit je eigenen Parlamenten. So regelte seit 1862 für das Ökumenische Patriarchat Rum Patrikliği Nizamı, seit 1863 für das armenische Patriarchat Ermeni Patrikliği Nizamı sowie ab 1865 Hahamname Nizamı für die

11 H. İnalçık/M. Seyitdanlıoğlu (Hrsg.), Tanzimat. Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu, Ankara 2011. Tanzîmât Hatt-ı Şerîf: Reformedikt von Gülhâne leitet die Reformperiode der Tanzîmât (Verordnungen) ein.

12 Hatt-ı Hümayûn, Reformedikt mit weitreichenden Garantien für nichtmuslimische Untertanen.

Jüdische Gemeinschaft die administrativen und religiösen Angelegenheiten dieser nichtmuslimischen Untertanen.

Zwar weckten nach der Amtsübernahme durch Sultan Abdul Hamid II. am 31. August 1876 in den folgenden Monaten weitere Entwicklungen Hoffnung auf grundlegende Veränderungen z. B. das Inkrafttreten der ersten osmanischen Verfassung am 23. Dezember 1876. Sie garantierte noch umfassendere Reformen für alle Untertanen des Reiches. Diese Verfassung blieb zwar nach der Schließung des Parlaments ab Spätsommer 1878 faktisch in Kraft aber praktisch herrschte Sultan Abdul Hamid bis 1908 als absolutistischer Herrscher über das Reich. Erst nach 30 Jahren wurde die Verfassung am 1. August 1908 wieder in Kraft gesetzt. Das Parlament, in welchem auch neben 26 Griechen 14 Armenier und 4 Juden vertreten waren, nahm seine Arbeit wieder auf. Doch auch dieses Parlament wurde nach wenigen Monaten vom Sultan Abdulhamid II. am 13. April 1909 aufgelöst. Die überwiegende Zahl der Bevölkerung stand hinter dieser Entscheidung des Sultans und verlangte noch 1909 die Rückkehr zur Scharia. Am 24. April 1909 marschierten jungtürkische Truppen nach Istanbul ein und das Parlament beschloss in den folgenden Tagen die Absetzung des Sultan Abdulhamid II. In den folgenden Jahren kam es zu keinen wesentlichen Veränderungen. Der eingetretene Balkankrieg und der Erste Weltkrieg brachten größere Katastrophen mit sich und ein Ende aller Reformbemühungen. Nicht nur die Hoffnung der Nichtmuslime auf ein gleichberechtigtes Leben in ihren angestammten Lebensumfeld wurden zunichte gemacht, sondern weitestgehend ihre gesamte Kultur und Lebensgrundlage.

Bibliographie

- T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi, Ankara ³2010, 46–47
- I. Binark (Hrsg.), 12 Numaralı Mühimme Defteri (978–979/1570–1572) Özet-Transkripsiyon ve İndeks I, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayın Nu: 33 Dîvân-ı Hümâyû Sicilleri Dizisi: IV., Ankara 1996
- I. Binark , 12 Numaralı Mühimme Defteri (978–979/1570–1572) Özet-Transkripsiyon ve İndeks II, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayın Nu: 33 Dîvân-ı Hümâyû Sicilleri Dizisi: IV., Ankara 1996
- K. Binswanger, Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im Osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts. Mit einer Neudefinition des Begriffs „Dimma“, München 1977
- G. Bozkurt, Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasî Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839–1914), Ankara ²1996

- B. Braude/B. Lewis (Hrsg.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire, The Functioning of a Plural Society*, Vol. I. The Central Lands; Vol. II. The Arabic-Speaking Lands, New York 1982
- F. Çetin, *Batılı Seyyahlara Göre İstanbullu Gayrimüslimler (1553–1673)*, İstanbul 2012
- Y. Ercan, *Osmanlı yönetiminde gayrimüslimler. kuruluştan Tanzimat'a kadar sosyal, ekonomik ve hukukî durumları*, Ankara 2001
- A. H. Eroğlu, *Osmanlı Devletinde Yahudiler (XIX. Yüzyılın Sonuna Kadar)*, Ankara 2003
- B. Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi*, İstanbul 21996
- Ch. A. Frazee, *Catholics and Sultans The Church and the Ottoman Empire 1453–1923*, Cambridge 1983
- M. Genç, Art.: İltizam, in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* Bd. 22, 154–158
- R. E. Güllü, *Ermeni Sorunu ve İstanbul Ermeni Patrikhanesi (1878–1923)*, Ankara 2015
- B. Hendrich, *Milla – millet – Nation: Von der Religionsgemeinschaft zur Nation? Über die Veränderung eines Wortes und die Wandlung eines Staates*, Frankfurt am Main 2003
- R. H. Hewsen, *Östlicher Mittelmeerraum und Mesopotamien: Armenisches und Georgisches Christentum (1878–1914)*, Tübinger Atlas des Vorderen Orients B 9 25. Wiesbaden 1990
- R. G. Hovannisian/S. Payaslian (Hrsg.), *Armanian Constantinople*, Costa Mesa 2010
- H. İnalçık/M. Seyitdanhoğlu (Hrsg.), *Tanzimat. Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Ankara 2011
- İstanbul Ahkam Defterleri*, İstanbul Ticaret Tarihi 1 (1742–1779) İstanbul Külliyyatı III, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları No: 50 İstanbul Araştırmaları Merkezi Yayınları No: 3, İstanbul 1997; İstanbul Ahkam Defterleri İstanbul Vakıf Tarihi (1742–1764), İstanbul Külliyyatı V, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları No: 58 İstanbul Araştırmaları Merkezi Yayınları No: 11, İstanbul 1998; İstanbul Ahkam Defterleri İstanbul da Sosyal Hayat 2 (1755–1765), İstanbul Külliyyatı IX İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları No: 62 İstanbul Araştırmaları Merkezi Yayınları No:17, İstanbul 1998
- Th. Kahl/C. Lienau (Hrsg.), *Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in süd-osteuropäischen Peripheriegebieten*, Berlin 2009.
- Z. Karaca, *İstanbul'da Osmanlı Dönemi Rum Kiliseleri*, İstanbul 1995
- P. Kawerau, *Amerika und die orientalischen Kirchen, Ursprung und Anfang der Amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens*, Berlin 1958
- Ö. Kaya, *Tanzimat'tan Lozan'a Azınlıklar*, İstanbul 2004
- M. Kenanoğlu. *Osmanlı Millet Sistemi Mit ve Gerçek*, İstanbul 2004
- H.-L. Kieser, *Der verpasste Friede, Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei 1839–1938*, Zürich 2000
- D. Kılıç, *Tarihten Günümüze İstanbul Ermeni Patrikhanesi*, Ankara 2008, 75–99

- Kl. Kreiser/Chr. K. Neumann, *Kleine Geschichte der Türkei*, Stuttgart 2003.
- M. Kurz, *Christen unter islamischer Herrschaft: die zimmi-Verwaltung im Osmanischen Reich*, in: Th. Kahl/C. Lienau (Hrsg.), *Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten*, Berlin 2009, 85–96
- E. Macar, *Cumhuriyet Döneminde İstanbul Rum Patrikhanesi*, Istanbul 2003
- R. Marmara, *Bizans İmparatorluğu'ndan günümüze İstanbul Latin cemaati ve kilisesi*, Istanbul 2006
- K. Merten, *Untereinander, nicht nebeneinander. Das Zusammenleben religiöser und kultureller Gruppen im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts*, Berlin 2014
- Chr. Pschichholz, *Zwischen Diaspora, Diakonie und deutscher Orientpolitik. Deutsche evangelische Gemeinde in Istanbul und Kleinasien in osmanischer Zeit*, Stuttgart 2011
- M. Rahn, *Die Entstehung des Armenischen Patriarchats von Konstantinopel*, Münster 2002
- C. Seyfeli, *İstanbul Ermeni Patrikliği. Kuruluşu ve tarihten günümüze idari yapısı*, Ankara 2005
- M. Ursinus, Art.: Millet, in: H. Sundhausen/K. Clewing (Hrsg.), *Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*, Wien 2016, 604–606

The Church in the Middle East. The Future of Christians in the Region

Antoine Audo

Introduction

We are living here in Syria, our ninth year of war (2011–2019). And according to political and military comments, we are not yet at the end of the tunnel! If we want to reflect on the future of Christians in the Middle East, we cannot ignore the strategic, economic and religious interests that encompass the entire region, both regionally and internationally. In this arena, Syria has represented for the past ten years a force of military and social resistance (unity pole) as well as ethnic, religious and regional claims (division pole). Talking about the Middle East at the regional level cannot exempt us from first of all looking at the religious divisions between Sunnism and Shiism. To speak of Syria, Iraq, Turkey and Iran without recalling the Kurds' demands for their state would be to ignore the history of a people and a whole region. Talking about the Church and the future of Christians in the Middle East therefore leads us to situate ourselves at the heart of this race for power and identity claims, whether religious, ethnic or regional.

To develop our reflection, we will start with social observations generated by the war in Syria. We will examine the changes and their meanings in the future, both in Christian and Muslim circles, seeking to better understand the attractions and dangers of modernity and globalization.

Then, in a second part with a theological reflection, we will use an article by Bishop Jean-Marc Aveline showing the importance of the reflection of theologian Paul Tillich in the field of the theology of religions in the modern world. This major part of our presentation is read from the questions that modernity poses to Islam and Eastern Christianity.

In the third part, we will return to Benedict XVI's Apostolic Exhortation, "*Ecclesia in Medio Oriente*", written in 2012 after the Synod for the Oriental Churches. It will help us to situate the Eastern Church today, at the heart of all its crises.

Finally, in a fourth part, we will focus on the human sciences, and especially Arabic language and literature, as places and means to promote areas of dialogue, mutual respect and human brotherhood.

I. Social Observations

A first observation is the vertiginous fall in the number of Christians in Syria and Iraq, due to the war in these two countries as well as the regional situation. This war has led to the displacement of populations within each country. We are talking about 7 million displaced people inside Syria, 5 million in neighboring countries and 2 million emigrants to the West! With regard to these displacements, we are already aware of the scale of the crisis at the local, regional and international levels. This demographic change is deeply disruptive both psycho-religiously and economically. This war, which leads to fear and separation, is widening gaps, but at the same time it is evoking reactions of solidarity and compassion among both Christians and Muslims.

a) *Muslims*

When we look at the way Muslim women dress, we notice a tendency to be modern with the adoption of universal fashion, the wearing of tight trousers, shirts and make-up. On the other hand, we are increasingly noticing the habit of covering our heads in an aesthetic way, highlighting the beauty of the face. Covering your head means attaching yourself to a religious identity (especially Sunni or Shia) but it should be stressed that the veil represents for a Muslim woman the protection of the Law (the Shariah).

On the other hand, in popular circles, the “niqab” which covers the whole face, except the eyes, sometimes, is both identity and protection in the name of the Law.

Young people exempted from military uniform (1960–2000) also adopt ultra-modern and universal clothing: jeans, espadrilles, caps, shaved hair, with the wearing of a beard which has an ambivalent meaning and represents either the symbol of Islam or an anarchist tendency. This brief description is intended to show how globalization and modernity are entering our societies and causing religious and cultural transformations or shocks.

Finally, with regard to this observation by Muslims in Aleppo and Syria, we can see, despite the Muslim extremism of armed groups, that the majority of Muslims in Syria respect Christians for their human and professional qualities and value their presence in the country. Many people say that Syria would not be what it is without Christians. Certainly, the humanitarian work carried out by Christian NGO's has contributed to a greater awareness of this significant and non-discriminatory Christian presence.

b) *Christians*

When we talk about Christians, from Aleppo and the whole of Syria, we see that, despite the particularities of each country and each Church in the region – there are many Eastern, Catholic and Orthodox churches – there is a common denominator that brings them closer together, because they are all marked by the phenomenon of globalization and coexistence with Muslims.

A first general attitude is the desire to survive, given the decline in the number of Christians. Thus, we notice as two reactions: the first is the withdrawal of identity to the rite, the confession of faith; the second, less perceptible but very present, is that of solidarity and communion, with the organization of humanitarian aid in the service of the most vulnerable. While being rooted in particular ethnic-liturgical affiliations (Armenians, Byzantines, Syriacs; Catholics, Orthodox, Evangelists), Christians are more exposed to the questioning of secularization. At the last Synod of the Catholic Church in Aleppo, young Scout leaders did not hesitate to state that half of the leaders of the city's 17 troops call themselves atheists or agnostics and criticize the authority of the Church, bishops or priests. In addition, we see that some young people choose to stand up in opposition to the government, while the churches in general defend it.

Emigration to the West is an attraction for all Syrians, especially Christians seeking stability, work, education and social security. The Church in general respects the choice of individuals and families, but does everything possible to ensure a Christian presence today and tomorrow. And this is the great challenge whose consequences we cannot predict.

On the basis of all the above, and in particular the experience of the violence of war, the instrumentalization of religions in the service of strategic and economic policies at the service of the questions of Christians and especially Muslims in the face of modernity and the phenomenon of secularization, it is absolutely necessary to develop a theological vision capable of giving a backbone to Christians in the Middle East so that they can move from a regime of separation to a regime of communion, as promoted by the Second Vatican Council.

A re-reading of the thinking of the German Protestant theologian Paul Tillich, made by Bishop Jean-Marc Aveline, and applied to our situation as Christians in the Middle East should enable us to move forward towards new horizons of reconciliation and peace, at the regional and international levels.

II. Theological Approach

In response to all the above, namely the description of the situation of Christians in Syria, which is very particular but similar to that of Christians in

the region, we would like to use a philosophical-theological approach in order to establish a Christian theology of religions. Indeed, the phenomenon of globalization and secularism, the effervescence of Islam, the phenomenon of migration and the affirmation of identity, are all tangible elements perceived on a daily basis in this Middle East which is the subject of our debate; and all await a Christian response, a vision or even a “backbone” allowing Christians to stand up and announce a word of hope, reconciliation and peace.

To do this, the use of an article by Bishop Aveline: “Paul Tillich and the theology of religions” (Pathways to Dialogue 37, pp. 173–194) will allow us to enrich our approach. Auxiliary Bishop of Marseille, Director of the Catholic Institute of the Mediterranean and currently President of the Council for Dialogue with Islam in France, Bishop Jean-Marc Aveline, in his reading of the theology of religions according to Paul Tillich, a leading theologian of the 20th century, can open up perspectives for theological reflection and pastoral attitudes before us Eastern Christians. However, the geopolitical context of France, a former colonial country, should not be neglected, nor that of Marseille, the second largest city in France with a large Muslim community. We therefore consider that such theological reflection can help us to provide some elements of response to our situation as Christians in the Middle East in search of a future worthy of their history and vocation.

To approach Paul Tillich’s reflection synthesized by Jean-Marc Aveline’s analysis, let us begin by quoting a paragraph from the German theologian’s article “*The importance of the history of religions for systematic theology*”:

In the depths of every living religion there is a point where religion as such loses its importance and what it is moving towards, breaks its particularity and elevates it to spiritual freedom that gives it a vision of the presence of the Divine in other expressions of the ultimate meaning of human existence. This is what Christianity must discover in the current encounter between the world’s religions.

This conclusive statement by Paul Tillich leads us to summarize his theological approach in J-M Aveline’s article. In the theologian’s approach, we will explain the aspects that affect our situation as Eastern Christians in Arab-Muslim environments in the region.

1) Paul Tillich seeks to think theologically about the relationship of Christianity with religions. To do so, it is based on a dynamic concept of revelation, which is based on the affirmation of dialectical unity among religions, which implies both a broad concept of religion, including secular culture, and a dialectical determination of the fundamental elements of religious experience. Here we can draw attention to the importance of secular culture, and in our Middle

Eastern context, Arab culture as a vector of Islam, and the importance of Muslim mysticism as a fundamental element of spiritual experience. In addition, Paul Tillich underlines the Christological paradox in which the double tension inherent in Christianity is rooted, on the one hand between the universal and the concrete, and on the other hand between religion and the negation of religion. In our Middle East context, how can we proceed so that this Christological paradox, a fundamental scandal for Islam, becomes a place of questioning and growth on the mystery of God and man!

Moreover, in Muslim societies, how to present the relationship between the individual and the universal, not as an immediate affirmation but rather as a journey of faith and freedom. Finally, religion and the negation of religion can be a place of mutual recognition and progress towards communion.

2) In a second point, we can highlight the political dimension of inter-religious relations, which is more necessary than ever in the contemporary context. Indeed, the question of inter-religious dialogue is increasingly raised at the political level. Theology will therefore have to be ever more careful not to allow itself to be locked into a certain conception of an inter-religious dialogue that would be only one of the vectors of social peace against the backdrop of economic globalization in the form of a new “quasi secular religion”! It must denounce the ambiguities of the expression “inter-religious dialogue” in the sense that it refers both to the role that public authorities would like religions to play in order to contribute to social peace; it also refers – which is far from being the same thing – to the attitude that believers, in the name of their faith, intend to adopt towards people of other religions than their own. The first meaning is based on a socio-political theory of the religious (cf. Islam); the second, on a theological and pastoral reflection (unfortunately absent in our Eastern Churches). A theology of religions that is not sufficiently attentive to this ambiguity risks losing the distance and freedom to say something other than what is right to say, in the hushed space of “politically correct”.

In this reflection on the link between religion and politics, Paul Tillich’s thinking can help Eastern Christians to better appreciate their vocation in a Muslim context. An attitude of non-identification between the two domains can contribute to the creation of spaces of freedom, where a personal voice can emerge, inviting Muslims to dialogue.

3) Finally, Jean-Marc Aveline draws an important conclusion from his analysis of Paul Tillich’s theological contribution. He writes:

Modernity, in its justified criticism of religious heteronomy, is a crucible that returns each religion to the essence of its message, at the cost of renouncing any desire for power. It also reveals the fact that man is more spontaneously religious than believing, more concerned about “securing for himself the good graces of God” than trusting in a “promise that surpasses himself”, more inclined to inscribe himself, without thinking too much about it, in the parental or social linearity of the surrounding religion, than quick to rise, to leave his country and the places of his fathers, listening to a call sometimes more tenuous than the murmur of the wind.

In short, this is a call to a process of conversion to the Gospel that Christians should offer to their brothers and sisters who are also hungry for God.

Thanks to Paul Tillich’s approach and the presentation made by Jean-Marc Aveline, we wish to question the meaning of the secular Christian presence of Christians in Arab-Muslim societies.

Will we have the courage to situate this religious reality shaken by modernity and will we be able to provide answers of faith and breakthroughs of hope and peace?

III. The Synod of the Catholic Church in the Middle East

After having quickly studied the thought of a Protestant theologian and the analysis of Bishop Aveline on the theology of religions, we can find in Benedict XVI’s Apostolic Exhortation, “*Ecclesia in Medio Oriente*”, orientations that will help us in our approach to dialogue and conversion today. This Exhortation was published on September 14, 2012, following the Synod of the Catholic Church in the Middle East. First of all, it is distinguished by its brevity. It is composed, as usual, of an introduction and a conclusion, as well as three main parts. Certainly all parties are developing the central idea of the Synod “*The Catholic Church in the Middle East, Communion and Witness*”.

In the first part, the Pope first and foremost develops a long reflection on ecumenism (numbers 11 to 17), emphasizing the spiritual ecumenism promoted by Vatican II, as well as the ecumenism of service, emphasizing the role of the World Council of Churches in the Middle East. Then, and in this same part, from paragraph 19 to paragraph 30, the Pope deals with the question of inter-religious dialogue.

The Holy Father speaks, first of all, of the relations between Christians and Muslims, in an objective way, which affirms the Christian faith and at the same time recognizes the religious value of the other. In this context, he reminds

Christians of their biblical roots, showing how Christ brings them into the faith of the chosen People when at the same time the person of Jesus as Christ and Savior is the cause of separation. Speaking of Muslims, the Pope reread "*Lumen Gentium*" and "*Nostra Aetate*" in the light of the Synod. It highlights the human and scientific contribution of Christians to the civilizations of Middle Eastern countries. The Exhortation speaks frankly of equality, citizenship and religious freedom that leads us to reconsider the anthropological relationship with religion and God (No. 27):

Religious tolerance exists in a number of countries, but it does not have much effect since it remains limited in its field of action. There is a need to move beyond tolerance to religious freedom. Taking this step does not open the door to relativism, as some would maintain. It does not compromise belief, but rather calls for a reconsideration of the relationship between man, religion and God. It is not an attack on the "foundational truths" of belief, since, despite human and religious divergences, a ray of truth shines on all men and women.[22] We know very well that truth, apart from God, does not exist as an autonomous reality. If it did, it would be an idol. The truth cannot unfold except in an otherness open to God, who wishes to reveal his own otherness in and through my human brothers and sisters. Hence it is not fitting to state in an exclusive way: "I possess the truth". The truth is not possessed by anyone; it is always a gift which calls us to undertake a journey of ever closer assimilation to truth. Truth can only be known and experienced in freedom; for this reason we cannot impose truth on others; truth is disclosed only in an encounter of love.

The second part is central and deals with questions internal to the Catholic Church: how to live communion and witness in a practical way. The Exhortation is intended for all categories of persons and gives instructions to each group, namely: Patriarchs (39–40) Bishops (41–44) Priests, deacons and seminarians (45–50) Consecrated life (51–54) Laity (55–57) Family (58–61) Youth and children (62–65).

While the second part dealt with the different categories of people, emphasizing the task of *communion* of each group, the third part will insist on the aspect of *witness*, noting the means that the Church, from the beginning, puts in our hands so that we can be witnesses and evangelizers. All these ecclesial treasures are there to be rediscovered, shared among Christians and put at the service of all. This part begins by emphasizing the place of the *Word of God* in the biblical countries (68 to 74; cf. no. 70–71) and its importance for East and West. Then (75 to 81), we have a whole development on *the liturgy*, the Eucharist and the sacraments, with particular attention to the need for a profound renewal:

Throughout history the liturgy has been an essential element in the spiritual unity and communion of the faithful in the Middle East. Indeed, the liturgy is an outstanding witness to the apostolic Tradition as preserved and developed in the particular traditions of the Churches of East and West. A renewal of liturgical texts and celebrations, where necessary, could enable the faithful to draw more deeply from the liturgical tradition and its biblical, patristic, theological and spiritual riches[74] through their experience of the Mystery to which these give access. Such a renewal must of course be undertaken, to the extent possible, in cooperation with those Churches which are not in full communion, yet are also heirs to the same liturgical traditions. The desired liturgical renewal must be based on the word of God, on the proper tradition of each Church, and upon the new insights of Christian theology and anthropology. It will bear fruit if Christians become convinced that the sacramental life introduces them deeply into the new life in Christ (cf. Rom 6:1–6; 2 Cor 5:17) which is the source of communion and witness. (n° 75).

In this section, centered as we have said on the witness of the Church in the Middle East, several other areas are highlighted as ways of living the Christian faith and proclaiming it. In paragraphs 82 to 84, the Exhortation develops at length the place of prayer and pilgrimage in personal life. It is not a question of social practices but of a personal relationship with Christ who transforms the hearts of men from within. The witness therefore derives from the contemplation of the figure of Christ in prayer:

The Special Assembly of the Synod of Bishops for the Middle East forcefully emphasized the need for prayer in the life of the Church; through prayer the Church allows herself to be transformed by her Lord, and each member of the faithful allows Christ to live within him or her (cf. Gal 2:20). As Jesus himself showed when he withdrew to pray at decisive moments in his life, the effectiveness of the mission of preaching the Gospel, and thus of Christian witness, has its source in prayer. Through openness to the working of God's Spirit, believers, by their personal and communal prayer, enable the riches of love and the light of hope within them to break through to the world (cf. Rom 5:5). May the desire for prayer grow among the Pastors of the People of God and among the faithful, so that their contemplation of the face of Christ may increasingly inspire their witness and their actions! Jesus taught his disciples to pray unceasingly and not to be discouraged (cf. Lk 18:1). Situations of human suffering caused by selfishness, injustice or the thirst for power can lead to weariness and discouragement. That is why Jesus tells us to pray constantly. Prayer is the true "tent of meeting" (cf. Ex 40:34), the privileged place of communion between God and man. Let us not forget the meaning of the name of the Child whose birth was proclaimed by Isaiah and who brings salvation: Emmanuel, "God-with-us" (cf. Is 7:14; Mt 1:23). Jesus is our Emmanuel, the true God in our midst. Let us fervently call upon him! (n° 82).

Similarly, in No. 83, the Exhortation emphasizes pilgrimage as an experience of conversion and the search for God. Here too, Benedict XVI develops a theme that is very dear to him, that of transformation, which becomes a following of Christ:

As the land of biblical revelation, the Middle East soon became a major goal of pilgrimage for many Christians throughout world, who came to be strengthened in faith and to have a profoundly spiritual experience. Theirs was a penitential journey which expressed an authentic thirst for God. Today's pilgrimages to the lands of the Bible need to recover this primordial insight. Marked by a spirit of penitence aimed at conversion and by the desire to seek God, and walking in the earthly footsteps of Christ and the apostles, pilgrimages to the holy and apostolic places, if undertaken with intense faith, can become an authentic path of discipleship (*sequela Christi*). They also provide the faithful with a powerful visual experience of the richness of biblical history, which evokes before their eyes the great moments of God's saving plan. It is fitting that pilgrimages to the biblical sites should be complemented by pilgrimages to the shrines of the martyrs and saints in whom the Church venerates Christ, the wellspring of their martyrdom and their holiness. (No. 83).

From paragraph 85 to paragraph 91, there is a long development concerning the transmission of the faith and the new evangelization. Indeed, the desire for our churches to be missionary churches was a great concern of the Synod Fathers. For this reason, in No. 88, the Exhortation explicitly reminds the Oriental Churches of the duty to rediscover the missionary impulse that was at the origin of their own development:

As heir to the apostolic outreach which brought the Good News to distant lands, each of the Catholic Churches present in the Middle East is also called to renew its missionary spirit by training and sending forth men and women proud of their faith in Christ crucified and risen, and able to proclaim the Gospel courageously both in the region and throughout the diaspora, and even in other countries around the world.[81] The Year of Faith, which is linked to the new evangelization, if lived with intense conviction, will provide an excellent incentive for Churches of the region to evangelize themselves and to consolidate their witness to Christ. To make known the Son of God who died and rose again, the sole Saviour of mankind, is an essential duty of the Church and a grave responsibility for all the baptized. "God desires everyone to be saved and to come to the knowledge of the truth" (cf. 1 Tim 2:4). As she takes up this urgent and demanding task in a culturally and religiously pluralistic context, the Church is aided by the Holy Spirit, the gift of the risen Lord who continues to sustain his disciples, and the treasury of great spiritual traditions which are a sure guide to all who seek God. I encourage each ecclesiastical jurisdiction and all religious institutes and ecclesial movements to develop an authentic missionary spirit which will serve as a sure pledge of spiritual renewal. In carrying out this work, the Catholic Church in the Middle East can count on the support of the universal Church. (n° 88).

Finally, this part concludes, in No. 93, with a reminder of the fundamental place of the *Catechism of the Catholic Church* and *the Social Doctrine of the Church*.

In conclusion of our reflection on Benedict XVI's Apostolic Exhortation, "*Ecclesia in Medio Oriente*", we see that the Holy Father looks in the face, without fear but with love and confidence, the tragic political and economic situations of the countries of the Middle East. He asks each and everyone to build Peace, God's gift to humanity through the death and resurrection of Christ. Despite all the difficulties, all the conflicts internal to the Churches or external, we do not feel any polemical spirit in this text; on the contrary, the Pope invites us to a respectful personal conversion, where everyone can find himself challenged, encouraged to be himself, to let himself be drawn by the Spirit for the good of all!

IV. Arabic Culture, a Path of Communion

After our meditation on the Exhortation of Benedict XVI, let us return more precisely to the contribution of the cultural civilization of the Arab world. In this chapter, we will therefore study the role of Christians in society and the world of culture, as well as cultural values and the place of Arabism and Islam as a path to communion. Indeed, no one can deny the intrinsic link between the Muslim religion and the Arabic language. A good dozen Koranic verses insist on the fact that the Koran is written in Arabic. This language has become in a way and because of the Koran, a sacred language that is revered of course by Arabs but also by Muslims in general. Through it, they can access the heart of their faith.

Having said that, we should add that with the advent of Islam, the Arabic language being a Semitic language, Eastern Christians who spoke mainly Aramaic, also a Semitic language, could easily learn Arabic which several Christian tribes already spoke before Islam. By this we mean that Christians, by their vocation of wanting to be with others and for others, have appropriated the Arabic language and made it a language of their culture, while maintaining linguistic particularities specific to their liturgies or ethnic groups.

In the great periods of the influence of Arab culture and civilization, Christians represented religious particularities and at the same time contributed to the development of this civilization and science, in the various fields, in particular that of the translation work of Greek philosophy or that of medicine. We mean that even today the field of cultural Arabism, which includes Islam, can still be a vast field of Christian humanist creativity within this culture. In fact, today the human sciences can offer us approaches that revitalize Arab culture from within and invite it to studies that are more critical than

ideological of sociological and religious reality. Arab Christians or Christians of Arab culture have an Eastern sensibility and are determined to maintain their Christian identity, in communion with their fellow citizens through all the richness of this culture.

What are the conditions for this new Arab humanism or for what we nowadays want to call a cultural Arabism?

By this we mean an Arabism that is not nationalist, as was the case in the 19th and 20th centuries, nor an Arabism that is absorbed, as some fundamentalists wish, by religious dogmatism. By using the human sciences with dignity and by taking a respectful look at Islam and its relationship to the Arabic language, Christians can represent places of openness and prosperity for all.

This attitude that Eastern Christians seek is based first of all on a double negation, that of considering oneself as “dhimmi”, protected by Islam, and that of placing oneself above Muslim societies in the name of a superiority of faith or civilization that would spontaneously place them on the side of the West or globalization.

This double negation leads them to an affirmation that helps them to express their identity as Eastern Christians from the Arab culture. Indeed, we have just highlighted the intrinsic relationship between Islam and the Arabic language, to such an extent that we can speak that for Muslims there is an identification between Islam and Arab. However, when Arab Christians take Arab culture seriously as humanism, as a way of inhabiting the world and speaking of the Absolute of God, they can only introduce otherness into this culture. For Christians, it is no longer a question of an immediate identification between Islam and Arabism, but rather of an opening to otherness and thus to the universal. Christians, through a serious and respectful approach to Arab culture, based on the human sciences, can contribute to the modernization of Islam and facilitate a critical and positive approach to modernity. Being an otherness is a path of humility for Eastern Christians and frees them from the temptation of fear, imprisonment, discouragement and emigration, as well as the desire to identify with all that is Western power, superiority and unconditional and irresponsible security.

A re-reading of the contribution of Eastern Christians in the evolution of Arab and Muslim civilization can allow us to consider ways of openness, trust and conversion. We cannot, within the limited framework of a limited article, dwell on the contribution of Arab Christians in the periods of the Umayyad (640–750), Abbasid (750–1258) or finally the “Renaissance”, “*Al Nahda*” (19th and 20th centuries). In this great debate between faith and reason, between Islam and culture, Christians have not said everything – and who could do it – but they have opened up spaces of freedom and communication between faith

and reason in the Arab-Muslim fabric. Arab culture, which immediately identifies itself with the Koranic revelation, – an Arab Koran –, should be approached with great respect and seriousness that allow, when the time comes, to speak a word of truth and to find authentic paths to the universal.

This otherness, which is experienced as a dynamic of freedom distinct from an attitude of “*dhimmi*” and a complex of superiority and alienation towards the West, is in itself a place of dialogue and not of conflict. Indeed, Muslims, especially those who devote themselves to philosophy and theology, find in this Arab and Eastern Christianity a place where they can think about their own faith and Koranic tradition. By challenging our “falsified” Scriptures, by seeking the historical context of the Koranic narratives from the Bible and the Gospels, they cannot do without rational criticism. Finally, this Christian otherness, instead of being provocative, unfaithful, “associationist”, could become a spiritual and human experience at the same time.

In addition, some Muslims may be troubled by the fact that Arab Christianity has resisted since the advent of Islam in the 7th century. Others, fewer in number, are attracted by an Arab Christianity that bears witness to a personal relationship between man and God and between men, a relationship rooted in the Gospels. Hasn't the mystical tradition of Islam sought to meet God, beyond all dogmatism, thus becoming a place of dialogue and communion?

Let us return to the humanities. Anthropology, sociology, psychology, exegesis based on literary criticism of texts, are all fields where the mind can exercise a critical reading of human realities in order to be able to say a word that conveys more precision and therefore truth.

It is true that these disciplines are taught in our universities, but we believe that they very often remain at a theoretical level and lack practical application, for fear of criticism that could undermine static representations of religious and political truth. All these movements of young people and masses in search of dignity, freedom and justice want to say to corrupt regimes: “*We want greater rigor which can only be achieved through real science.*” They also say the same to the modernity and globalization that are knocking on their door and that they now encounter every day in front of their small screen: “*We want to be citizens of the world, like everyone else, and at the same time remain worthy of ourselves!*”

The cultural Arabism already possessed by Christians and Muslims in the Arab world is a place rich in new energies. To please the Arabs, we should not buy their oil but rather appreciate their human wealth mysteriously hidden in their rich Arab heritage. Arab Christians, children of these lands, know by instinct and empathy all the thirst of the Arab-Muslim world and are well placed to speak with confidence and to find ways of justice and peace for all.

In conclusion to this section, here are some proposals that clarify in a more practical way the vocation of Eastern Christians at the heart of cultural Arabism today.

- 1) It is certain that in the face of modernity and globalization, the Arab-Muslim world feels threatened and losing confidence in itself and in others. In this context, Eastern Christians, instead of marginalizing themselves and choosing the path of emigration, are called, when re-reading their history, to seek, for themselves and their societies, paths of trust, thus refusing any confinement in a “victim” psychology. To do so, they must free themselves from their fears and be sincere about their relationship with Europe and the United States, seeking to explain to the West the expectations of Muslims and to Islam the problem of rational modernity.
- 2) This leads us to say that we, as Christians, should not first of all think about strategies that resist the development of Islam, but on the contrary, in multicultural societies, we are supposed to create multidimensional dialogues and engage effectively in the evolution of Islam and its modernization, in a spirit of friendship and trust. Moreover, this socio-cultural evolution can only be achieved in an attitude of working together. Finally, true Islam should understand that it cannot modernize itself without peace with Christians. This path of peace will lead Islam to free itself from all the complexes of fear of the other.
- 3) Eastern Christians can, together with Muslim thinkers, re-read Arab philosophical history, emphasizing the rational and critical dimension. Through this work of the spirit, to which many Christians have contributed, the Muslim world will regain its national and universal unity, which will help it to free itself from fundamentalism and from the call to violence leading ever more to death. In the history of the Chaldean Church and the Society of Jesus, we have eminent figures of the Renaissance, namely Fr. Louis Cheikho (1859–1927) and Fr. Paul Nwiya (1925–1980).
- 4) Eastern Christians can contribute to the emergence of a multi-religious society by encouraging dialogue and thus allowing an objective knowledge of the other’s religion. In this way, Muslims and Christians can seek a secular democracy by using a new language, that of “the civilization of living together”, within cultural Arabism.
- 5) From all that we have just put forward, the vocation of Christians of the Christian East would be to become bridges, or better a model of communion between the West and the Muslim world. This is indeed the call of the Synod that we quoted in the introduction to this article.

We would like to close our reflection on the role of Eastern Christians within Arab culture by quoting the conclusion of Olivier Roy’s article, published in “Le Monde” on February 12, 2011. Indeed, after an insightful analysis of all the

popular movements that cross the Arab world, the author invites us to be attentive to what Arab culture can still tell us today:

... What is happening today shows that local actors have themselves learned the lessons of their own history. We are not finished with Islam, of course, and liberal democracy is not the “end of history”, but Islam must now be considered as part of its empowerment in relation to a culture known as ‘Arab-Muslim’ which, no more today than yesterday, has not been closed in on itself.

Conclusion

We are coming to the end of our reflection and are trying to draw some conclusions from it. This is a difficult but essential task to envisage a meaningful future for the Church in the Middle East.

The Second Vatican Council (1962–1965) and the Synod of the Catholic Church in the Middle East (2010) represent for the Eastern Catholic Churches a theological and pastoral richness to be shared with all Christians, especially Orthodox, and even with Muslims. This theological and pastoral heritage is not afraid to open its doors and stimulate Christians to live their faith in the world, with others and for others. The acceptance of the positive values of modernity (freedom of conscience, human rights, the social doctrine of the Church, ecumenical dialogue and inter-religious dialogue) allows us to see God at work in our humanity. Sharing this experience as Eastern Christians is a way to overcome our fears and enrich our lives in an attitude of mutual recognition and respect. Here, we bear witness, especially in the face of Muslims, that we are capable of being men of faith, of prayer, of men who respect otherness, and also capable, despite our weaknesses, of seeking the gratuity of God’s love, of respecting the determinations of the Law of Islam, to indicate the Face of God manifested in Christ, who died and rose again for all!

It seems to us that the future of Christians in the Middle East would consist in freeing themselves from any will of power seeking to identify with the strongest. It would be a question of following Christ, of serving him, of loving him in and by humanity thirsty for justice and freedom. We should also not give in to the instrumentalization of religions, ethnic groups and politics.

And all this is, in fact, what the Muslim world expects from Christians.

In addition, the human sciences, applied to Arab literature, Koranic exegesis and mystical tradition, are all avenues for reflection in which Christians can contribute to promoting freedom of conscience, the common good and peace. In this way, Christians will be able to share their spiritual richness in the service of the people and societies to which they belong.

Le printemps égyptien et les coptes

Fadel Sidarouss

o – Approches

Il est utile de signaler dès le départ que l'approche propre à cette intervention est celle d'un *théologien*, non d'un historien, sociologue, politologue ou journaliste. Elle mène donc une réflexion d'ordre spirituel et théologique sur les événements socio-politiques du « printemps égyptien », dans la mesure où, comme l'affirme le fondateur du *Personnalisme*, d'inspiration chrétienne, « l'événement sera notre maître intérieur » (Emmanuel Mounier), y découvrant « un lieu spirituel », comme on le dit aujourd'hui, c'est à dire un appel du Seigneur à comprendre ce qui se passe et à y reconnaître un appel à s'engager : savoir lire « les signes des temps », ou encore être attentif au « *kairos* », c'est-à-dire au « temps favorable ».

La question est donc : *quel est le rôle des Coptes d'Égypte dans « le printemps égyptien »* du 25 janvier 2011, lequel s'est prolongé jusqu'au 30 juin 2013 ? En fait, comme je le montrerai, ils ont vécu ce qu'ont vécu leurs compatriotes musulmans : l'événement, à l'origine, n'avait pas de couleur confessionnelle, mais nationale et patriotique. Une tournure confessionnelle s'est progressivement glissée et a pris une forme politique islamiste avec l'arrivée au pouvoir des Frères Musulmans en 2012, précédée d'une certaine connivence avec les forces armées.

Je ne m'attarderai pas beaucoup sur cela, mais plutôt sur le rôle que les Coptes ont pu jouer et celui qu'ils peuvent encore jouer à l'avenir. Sur cette base, mon intervention prendra la forme suivante :

I – après une brève description de *la situation passée* ;

II – je mentionnerai *des réactions critiques* sur les événements ;

III – et projeterai un regard vers *l'avenir*, déterminant ainsi les grandes lignes *d'un engagement copte*.

I – Les composantes du Printemps égyptien : regard sur son passé

Différents niveaux d'analyse sont à considérer :

1– *Vis-à-vis de la Nation*

Les manifestations, dans les rues et les places publiques de différentes villes, ont été l'expression *d'une unité nationale* (*Wahda wataniyya*)¹ effective où se sont retrouvés ensemble chrétiens et musulmans, jeunes gens et jeunes filles, riches et pauvres, cultivés et analphabètes ... : on faisait ainsi, pour la première fois, une réelle expérience de la *Citoyenneté* (*muwâtana*)² égyptienne commune, alors que la Constitution (§ 2) et les discours officiels affirment que l'Islam est la religion de l'État (*dîn ad-daoula*), basée sur les principes de la Loi islamique (*char'â islâmiyya*)³. Il va sans dire que l'ambiguïté de la Constitution a été voulue pour satisfaire les diverses factions de la Nation et comme pour rassurer les Chrétiens que le pays les prend en considération. Les manifestants ont aussi vécu une *véritable solidarité, entraide, convivialité, respect (des femmes notamment, sans harcèlement)...*, signes authentiques de l'identité nationale, mis en valeur précisément dans de telles circonstances.

2– *Vis-à-vis du pouvoir politique*

Les manifestations avaient pour objectif premier le « départ » (*rahîl*) du Président et de son régime, en exercice depuis une trentaine d'années grâce à des élections falsifiées. C'était une réelle *libération de la parole*, muselée jusqu'ici, que les manifestations affirmaient, que la presse défendait et que les revendications rappelaient. S'est ainsi exprimée une nette offensive contre *la corruption, la non-démocratie, l'injustice sociale, le despotisme, le népotisme,*

1 Cette expression est devenue un slogan de l'État, attestée dans la dernière Constitution (§ 4, 2014), fondée sur l'égalité, la justice, l'égalité des chances de tous les Citoyens, mais pour laquelle il n'agit pas concrètement. On reconnaît par contre que l'Église Catholique et les Églises Protestantes y ont œuvré, depuis le XIX^e siècle, dans trois secteurs vitaux, au service de l'ensemble de la population, progressivement sans distinction religieuse : *l'enseignement* (écoles), *la santé* (hôpitaux et dispensaires) et *le développement* (associations caritatives et de développement à proprement parler). Quant au secteur politique, une *certaine unité nationale* s'est produite au cours du XX^e siècle, à différents moments de la lutte contre l'impérialisme (1882, 1919) et dans la participation commune à la vie politique, par exemple dans le parti politique national *Al-Wafd* (1918–1952), ainsi que dans différents gouvernements, parlements, syndicats ... ; elle a resurgi spontanément lors du « printemps ».

2 Pour la première fois, ce concept est affirmé dans la Constitution, au § 1. Il sera repris à maintes reprises dans différentes circonstances par des autorités diverses, notamment dans le fameux document de *La fraternité humaine* (*al-ukhuwwa –l- insâniyya*), conjointement signé par le Pape François et le *Shaykh al Azhar*, à l'issue de leur rencontre à Abou-Dhabi, les 3–5 Février 2019. Le terme « minorité » est prohibé et remplacé par « citoyenneté » ; « la liberté de conscience », elle, est mentionnée. Il va de soi que la pratique de ces notions, nouvelles et positives dans un document officiel, montrera si cela a été compris de la même manière d'un côté et de l'autre (cf. *infra*).

3 Toutefois, la Constitution, au § 3, reconnaît les principes de la Loi des Juifs et des Chrétiens.

la pérennité du pouvoir, la non crédibilité de l'autorité dans sa parole et ses promesses, d'où la crise de confiance aigüe entre le peuple et le pouvoir ... Enfin, des revendications d'ordre économique ont été exprimées avec véhémence : pain / travail / avenir.

3- *Vis-à-vis des autorités religieuses*

Les autorités religieuses ont été critiquées par les manifestants, car aux débuts du printemps, elles ne savaient pas si le mouvement de contestation allait s'imposer ou être évincé – ce qu'elles préconisaient – auquel cas ces autorités, chrétiennes et musulmanes, auraient perdu l'alliance avec l'État. Le mouvement des foules, pour une première fois, a critiqué l'*Azhar* et les *Églises* pour n'avoir pas pris position en faveur de la révolution qui se déroulait. Ce n'est qu'à la lumière du succès de celle-ci que les autorités religieuses, ainsi d'ailleurs que les chancelleries, changeront de politique, en l'approuvant.

4- *Vis-à-vis de l'autorité parentale*

Dans la mouvance des différentes protestations, *la cohésion familiale* traditionnelle, une véritable valeur sociétale, a commencé à être mise en question par les jeunes, dont l'intensité de leurs critiques a varié selon la diversité des milieux socio-culturels. La *res publica* a progressivement pris le pas sur l'autorité du *pater familias*, sur l'autorité patriarcale. Il s'est avéré que la famille n'était pas outillée pour savoir comment agir et réagir face à ce phénomène dépassant les cas individuels.

5- *Vis-à-vis des autorités éducatives*

L'autorité du Maître', incontestée jusque récemment encore, surtout dans les milieux traditionnels, a été, elle aussi, mise en question et objet de risée dans les médias (spécialement le *Facebook*), lesquelles jouissent d'une influence considérable, dans un phénomène de mondialisation s'affirmant de plus en plus. Les éducateurs ne peuvent ignorer ce phénomène qu'ils subissent et dont ils pâtissent jusqu'à ce jour, ne sachant pas comment réagir face au phénomène et face à la fougue de la jeunesse.

6- *Vis-à-vis de la société*

Les us et coutumes, la tradition et l'identité se transforment progressivement, notamment par la culture du numérique (*Facebook, Twitter, YouTube ...*)

II – Evolutions et Réactions sur le Printemps

Face à ces composantes du ‘printemps’, demandons-nous comment elles ont été perçues et quel a été le cours des évolutions. Je signalerai certains points qui intéressent plus directement notre sujet :

1– *Politiquement*

La révolution a connu *un véritable succès impressionnant, insoupçonné et inespéré*, par la démission forcée du Président de la République, malgré sa forte résistance ; elle a été réclamée avec une insistance et une persévérance incroyables. Il est à remarquer qu’aucune distinction confessionnelle n’a été à l’origine de ce succès, mais bien au contraire, l’unité de *la Nation (Watan)* et la primauté de *la Citoyenneté (Muwâtana)*, deux notions qui sont à encourager et renforcer, car elles n’ont pas de couleur confessionnelle.

Ce n’est que dans un deuxième temps que l’élément religieux est intervenu, lorsque *les Frères Musulmans* ont présenté un candidat aux élections présidentielles en 2013 et ont remporté leur première victoire depuis leur fondation (1929), par l’élection de leur candidat. Les résultats ont-ils été falsifiés ? Plusieurs le pensent ; d’autres estiment que ce sont les premières et seules élections vraiment démocratiques de l’histoire moderne de l’Égypte. Toujours est-il que, concernant les Coptes, leur discrimination n’a fait qu’augmenter : s’ils étaient auparavant marginalisés, ignorés ou refusés, ils n’étaient pas persécutés à proprement parler ; or dans cette phase, des actes de violence se sont perpétrés à différents endroits du pays : destruction d’églises, profanation d’institutions chrétiennes, radicalisation du discours religieux, intimidation des chrétiens par le rapt de jeunes filles pour les marier à des Musulmans, voire des exemples de martyrs,... Tout cela n’a fait qu’augmenter le taux d’émigration, notamment des Coptes pour préserver l’avenir de leurs enfants, en plus de l’acuité de la situation économique⁴.

L’Armée, gardienne de l’intégrité du pays, a alors agi en recueillant 30 millions de signatures réclamant la destitution du Président élu, après quelques mois de son accession au pouvoir (2013) ; elle a, du coup, elle-même repris le pouvoir (depuis 1952, avec cette très brève interruption islamiste). On comprend aisément à quel point les Coptes, plus encore que les Musulmans, ont appuyé ce geste et ont concouru à la réussite du candidat de l’Armée aux élections présidentielles de 2014, oubliant ainsi les incidents violents et meurtriers à leur encontre durant les manifestations du printemps égyptien, à Maspero,

4 On oublie facilement la définition que donnait Albert Camus de la démocratie : « La démocratie n’est pas la loi de la majorité, mais la protection de la minorité » (Carnets III, 1958).

près de la TV nationale ; on a alors parlé de « deux aspects du fascisme », politique et militaire (Alâa el-Aswânî, *J'ai couru vers le Nil*, Paris 2018)⁵. L'actuel Président veillera d'ailleurs à entretenir son pouvoir et sa popularité en s'appuyant sur le pouvoir religieux : *l'Azhar et les Églises*, avec toute l'ambiguïté que cela représente : l'instrumentalisation et la récupération du religieux, point commun avec ce qui se passait avant la révolution. Les partis politiques et les syndicats ont échoué à attirer les jeunes qui auraient pu s'intégrer ainsi à la vie politique du pays ; mais ils n'étaient guère préparés à le faire, car depuis la Révolution de 1952, toutes ces instances étaient inefficaces face à l'Union socialiste, parti unique des Présidents successifs.

2- *Sociologiquement*

Pour plusieurs groupes, ce mouvement a été considéré comme une réelle *Révolution populaire* qui mettait à l'ombre la Révolution militaire des Officiers Libres de 1952. On n'a pas manqué de la comparer à Mai 1968 en France : un mouvement de révolte des jeunes en réaction contre l'ensemble de la société où ils vivent, une libération de la parole.

D'autres groupes avaient le sentiment diffus que ce 'printemps' n'était qu'*un mouvement passager*, ce que la suite des événements confirmera d'ailleurs. On a ainsi entendu un Premier Ministre demander avec sarcasme, face au *sitting* dans les places publiques: « Que veulent ces jeunes ? Un *Hide Park* pour s'exprimer ? Nous pouvons le leur assurer ».

D'autres encore ont reproché à la Révolution *l'absence d'une pensée* à la base, qui l'aurait inspirée, soutenue, guidée, lui aurait permis de durer et d'engager de véritables réformes structurelles, sociales, politiques, économiques (aussi a-t-on parlé du passage « du printemps arabe à l'hiver économique ») ... ; or cela n'a pas eu lieu.

D'autres enfin ont constaté qu'il n'y avait *pas de tête* pour mener le mouvement ; cette absence soulève en effet un grand point d'interrogation : qui a mené ce mouvement de foule, qui a pris naissance de manière impromptue?

Enfin, le romancier 'Alâa el-Aswânî estime que la révolution « n'a pas trouvé de *traduction politique* ».

5 Il faut avouer que seule l'Armée a permis à l'État de ne pas sombrer dans le chaos créé non seulement par les Frères Musulmans, mais aussi par le Ministère de l'Intérieur et la Police, corrompus durant le régime précédent. En cela, l'Égypte diffère de ce qui s'est passé et se passe encore dans les pays arabes où l'Armée n'est pas autant gardienne de la pérennité de l'État et de la défense de la Nation. Ce point d'honneur a fait oublier que l'Armée a sacrifié le Président déchu, quoique lui-même militaire, pour se maintenir au pouvoir, et même qu'elle s'est rapprochée des Frères Musulmans durant le début des événements.

Il faut avouer que *la démocratie* souhaitée aurait dû faire l'objet d'une transposition de l'expérience occidentale en ce domaine à celui d'une *démocratie inculturée*, propre à la culture de la région – comme par exemple l'institution d'un Conseil de Sages –, ce qui n'a jamais fait l'objet d'un quelconque intérêt⁶. Par ailleurs, il est connu que la chute des dictatures n'est pas automatiquement suivie par la chute du régime.

3–*Religieusement*

Les relations confessionnelles ont bénéficié d'un accord commun : la fondation de « *la Maison de la famille égyptienne* » (*Bayt al 'âila al masriyya*) : comité regroupant les différentes confessions, autour du *Shaykh al-Azhar* – la grande autorité religieuse musulmane dans le pays et dans le monde islamique –, afin de traiter ensemble les problèmes communs pour le bien de l'Égypte. L'avenir montrera son efficacité et son impact, car, comme tout projet de ce genre, il risque de perdre toute crédibilité en devenant un organe officiel manipulé par l'État, comme cela semble le devenir.

Un texte intéressant, en date du 8 janvier 2012, sous l'impulsion de *Shaykh el-Azhar*, émanant de lui et d'une élite cultivée, sur « *les libertés fondamentales* » en Égypte et dans la *Umma* arabe et islamique, reconnaît « les révolutions de libération qui ont donné un élan aux libertés et ont ravivé la Renaissance (*Nahda*) » et affirme « la liberté de religion, la liberté des idées et de l'expression, la liberté de la recherche scientifique, la liberté de la créativité littéraire et artistique...[, où se retrouvent le discours culturel sensé et le discours religieux illuminé]. En expliquant « la liberté sous l'impulsion religieuse », il parle de « citoyenneté (*muwâtana*) basée sur l'égalité totale des droits et des devoirs », « l'égalité des chances », « le droit à la pratique religieuse », en refusant toutes sortes de « contrainte », de « persécution » et de « discrimination » religieuses ; il reconnaît « le pluralisme » et « le droit à la différence ».

Si ce message a été jugé 'progressiste' grâce à certaines avancées sur la liberté, le dialogue et l'ouverture, on ne peut cependant pas ignorer qu'il n'y est aucunement question de « *liberté de conscience* » (droit d'un Musulman à devenir

6 S'il fallait comparer la notion de *démocratie* dans l'Islam / l'Occident, on pourrait tenter de signaler les éléments différents suivants : *Théocratie / Démocratie* ; Unité grâce au Califat / Pluralisme politique ; Loi divine / Lois humaines ; Discours monolithique / Discours pluriel ; Consensus (*Ijmâ'*) / Majorité ; *Dhimmitude*, Tolérance envers l'autre, différent / Égalité des citoyens, Respect de l'autre, différent ; Religion du Père : autorité / du Fils : relation, dialogue, contrat social ; *Al Islâm hua –l hall* / Paix et cohésion sociales ; *Wilâyat al-Fakîh* / Laïcité ... (inspiré de Me. Nabil Khalifé, intervention à l'occasion du Congrès du Secrétariat Général des Ecoles Catholiques international (OIEC) et régional (MENA), ND du Mont, Farka, Liban, Avril 2012).

chrétien ou juif ; droit d'un converti à l'Islam de retourner à sa religion d'origine), ni de possibilité à un non-Musulman d'épouser une Musulmane, sans devoir impérativement devenir lui-même Musulman ..., deux points essentiels revendiqués de tout temps par les Chrétiens (on parle alors d'« identités interdites ») et formellement refusés par toutes les instances musulmanes, du fait même que la Constitution affirme que l'Égypte est un pays musulman régi principalement par les principes de la loi islamique (§ 2)⁷. Par ailleurs, un tel débordement de paroles iréniques sombre facilement dans la rhétorique et prend le pas sur les réalisations concrètes de la Citoyenneté, dont le concept même n'a jamais été analysé, ni fait l'objet d'une quelconque planification politique. Finalement, une ambiguïté plane dans la Constitution ; en un sens elle est voulue et ne peut être évitée, pour rassurer toutes les tendances opposées au sein de la Nation.

Il est aussi souvent fait appel au *renouvellement du discours religieux*, prôné, entre autres, par l'actuel Président de la République. Le discours précité, précédé lui-même d'un autre de la même autorité de l'*Azhar*, en date du 10 janvier 2011 (quelques jours avant la révolution), ouvre des pistes de libertés. Toutefois, tous ces discours sont formellement religieux et n'arrivent pas à se libérer de la tutelle de la religion; en plus du fait qu'ils sont composés par des Musulmans seuls, sans participation chrétienne, ce qui diminue de leur valeur, voire de leur crédibilité. Aussi est-il réclamé non pas un renouvellement du 'discours' religieux, mais de la 'pensée' religieuse, surtout dans des problèmes critiques : philosophiques, anthropologiques, politiques, cléricalisme, inter-confessionnalisme, modernisme, mondialisme ou globalisme, sans parler du phénomène de sécularisation, de laïcisation, d'indifférence religieuse ... : comment *réfléchir* ces tendances, de manière objective, rationnelle et non subjective et affective ?

4- Actuellement

Malgré le changement du Président, ainsi que deux votes sur la Constitution (2012 et 2014), réélaboree avec beaucoup de participants de divers bords et tendances, avec des changements substantiels, dont la diminution des prérogatives du Président et la limitation de ses mandats à deux seulement (de 4 ans chacun)⁸ ; malgré aussi les projets de développement d'envergure initiés

7 Il est à noter que l'Égypte est un des rares pays arabes à avoir signé le N° 18 des Droits Universels de l'Homme, concernant précisément 'la liberté de conscience'. Quant à son application concrète, elle est en contradiction avec sa signature.

8 Au moment où je compose mon intervention, le Parlement a retravaillé la Constitution qui a à peine 5 années d'existence. On comprend bien que le scénario est de revenir au passé, notamment en ce qui concerne les mandats et leurs durées, ainsi que les prérogatives du

par l'actuel Président ... ; malgré cela, on expérimente un retour à l'avant printemps, notamment en ce qui concerne *la liberté d'expression* : surveillance de l'État sous prétexte de la haute sécurité de l'État et du citoyen ; on revient ainsi à ce que l'on reprochait à la Police d'être davantage au service du pouvoir, qu'au service du peuple, en recourant de nouveau à la violence et à la torture, à la défiance et à la suspicion ; et cela malgré les tentatives du Président de réunir les jeunes dans des Congrès internationaux et de procéder à de grands projets de construction (dont le nouveau canal de Suez, la nouvelle capitale du pays ...) ; en ce qui concerne aussi *le pouvoir quasi absolu du Président*, malgré les limites que lui a assignées la Constitution, le pouvoir qui est en place demeure présidentiel⁹. Ce retour en arrière est teinté d'une profonde déception, d'une grande amertume et d'une immense incertitude quant à l'avenir, surtout chez les Coptes, face à l'avortement du 'printemps', dans lequel ils s'étaient retrouvés à égalité avec les Musulmans, mais dont on ne parle presque plus.

Si l'on voulait être optimiste, on pourrait estimer que *des éléments importants ont changé* : la vision de la femme, des islamistes, du régime patriarcal ... On pourrait aussi considérer que les révolutionnaires représentent *les jeunes de la Nation*, soit 60% de la population de moins de 40 ans ; dans 10 ans, les contre-révolutionnaires auront disparu, selon le romancier 'Alâa el-Aswânî.

III – Éléments d'un engagement copte

Tentons maintenant de transcender le 'printemps' pour envisager sereinement *l'avenir du pays et de la région*, ainsi que le rôle que peuvent jouer particulièrement les Chrétiens d'Égypte (la plus grande Communauté dans la région : 5 à 10 millions) et d'une manière générale les Chrétiens d'Orient. Je m'inscris, à cet effet, dans une triple tradition. Tout d'abord dans la ligne de *la Renaissance (Nahda) arabe* des XIX^e et XX^e siècles : celle-ci a été le fruit des Chrétiens syro-libanais qui ont lancé le défi de prouver que l'on pouvait être de culture arabe sans être nécessairement musulman ; à cause des persécutions ottomanes et dans une monoculture moyenne et proche-orientale ambiante étroitement religieuse, ils ont dû émigrer en Égypte, terre de liberté¹⁰, ainsi

Président de la République. La Constitution perd ainsi de sa crédibilité : elle devient un outil politique entre les mains du pouvoir, plutôt qu'un organe constituant l'État ou qu'une référence transcendant *la* politique.

9 On a été surpris que le Président actuel, lors d'un des Congrès qu'il organisait, a pu dire que le 'printemps' représentait « une erreur de diagnostic et une erreur de solution ».

10 Deux événements politiques et culturels majeurs : d'une part, l'indépendance de l'Égypte vis-à-vis du pouvoir ottoman, grâce à Mohamed Ali, aux débuts du XIX^e siècle ;

que vers les pays d'Outre-Mer. Par ailleurs, je me reconnais dans le mouvement du *Personnalisme chrétien*¹¹, dans une culture environnante de 'communautarisme' privilégiant la Communauté (*Al-Umma*), aux dépens de la suprématie de la personne et des relations intersubjectives. Enfin, je partage la conviction de ceux qui estiment que « les véritables révolutions sont les révolutions de *l'esprit* » (Nicolas Berdiaev), car la pensée permet un certain recul – « la distance d'un jet de pierre » (Luc 22, 41) – et un certain sens critique, nécessaires pour une pensée anthropologique et une programmation politique réfléchies. Pascal ne recommandait-il pas : « Pour bien *agir*, il nous faut travailler à bien *réfléchir* » ?¹²

Si traditionnellement, on reconnaît *le désengagement socio-politique des citoyens égyptiens*, ainsi que la dépolitisation de la culture égyptienne, sauf lors d'événements nationaux majeurs, alors à ce moment un véritable engagement se produit¹³. Aujourd'hui, après un engagement lors des événements du 'printemps', on assiste à un retour au désengagement : la persévérance n'est

d'autre part, l'ouverture de l'Égypte grâce aux missions en France, après l'expédition de Bonaparte en Égypte. Ce projet d'ouverture et de modernisation culturelles a été contré par l'apparition, au XX^e siècle, de courants fondamentalistes (*Usûliyya*) et de retour aux Anciens (*Salafîyya*) : le Wahhabisme en Arabie Saoudite, les Frères Musulmans en Égypte, le Kazzafisme en Lybie. Mon analyse personnelle m'amène à fonder ce refus de l'ouverture sur le passé arabo-musulman lui-même, lorsque, du temps des Abbasides dans le *Machreq* du IX^e siècle, la philosophie dogmatique *Ash'arite* a supplanté la philosophie d'ouverture et de rationalité *Mu'tazilite* ; ce qui s'est répété au Moyen-Âge dans le *Maghreb* contre l'ouverture à la raison de philosophes tels que *Averroès* et *Ibn Khaldûn*. Au XX^e siècle, le scénario se répète encore, avec le projet de 'Réforme' (*Islâh*) inauguré par *Mohamed Abdo* et *Gamal ed-dîn el-Afghânî*, mais ayant avorté. Cette peur d'affecter l'identité arabo-musulmane à cause de l'altérité du nouveau et du différent, mériterait de plus amples recherches et analyses. Cf. *infra* ce que je dis sur l'influence de la rationalité que peuvent avoir les Chrétiens.

- 11 Cette philosophie considère la personne humaine existant « pour soi » et « pour autrui » comme valeur fondamentale, d'où la reconnaissance de l'autre, différent, son respect, le dialogue et la collaboration avec lui. Cela affirme le couple indissociable identité / altérité que je mentionnerai ultérieurement.
- 12 Au moment où je rédigeais cette intervention, le Président affirmait au 6^{ème} Congrès des Jeunes : « Nous changerons la structure de l'État par les *idées* » (Université du Caire, le 28-07-18).
- 13 La première moitié du XX^e siècle a connu des mouvements nationaux dans lesquels toute la population, chrétienne et musulmane, s'est engagée. De même, lors de mouvements confessionnels, *a fortiori* la participation était grande. Avec la révolution militaire de 1952, les mouvements nationaux ont été dictés par le régime : contre l'impérialisme britannique par exemple, en faveur de la nationalisation du Canal de Suez (juillet 1956), contre la triple et lâche agression (israélienne, britannique et française : en octobre 1956)... A partir de la Révolution de 1952, en effet, tous les partis, syndicats, mouvements ... ont été supprimés et remplacés par un parti unique fantoche, celui de l'État.

sans doute pas un point fort de « la personnalité de base » égyptienne. La révolution de janvier 2011 aura certes marqué une nette évolution en faveur d'un engagement politique réel, mais cela ne s'est guère poursuivi, car une révolution requiert du souffle et de la persévérance, une pensée qui guide et des leaders qui l'exécutent, ce dont n'a pas joui le 'printemps' égyptien. De plus, l'on ne peut vivre longtemps en état de révolution, surtout si l'on n'est pas spontanément porté vers la chose publique et que l'on vit dans un climat de crise économique endémique¹⁴. Dans de telles conditions, la situation se retourne plus aisément contre les Coptes qui prévoient alors d'émigrer, aussi bien pour trouver un travail adéquat, que, plus fondamentalement, pour assurer l'avenir de leurs enfants.

Dans ce contexte, *un engagement commun, d'ordre culturel et sociologique*, mais *inspiré par la religion*, – facteur puissant en Égypte –, peut-il prendre la relève et présenter *une vision anthropologique et un projet de société* d'inspiration chrétienne¹⁵? Cela n'est pas certain. Mais peut-être le penseur doit-il avoir le courage de réfléchir cet *engagement*, cette *vision* et ce *projet*, en jetant la bouteille à la mer, dans l'espoir qu'elle soit un jour ou l'autre recueillie, précisément dans la mesure où la pensée mène l'humanité, plus que le politique, l'économique, voire le religieux. Réfléchissons donc ensemble et jetons la bouteille à la mer.

1– *Le sens politique*

La participation des Coptes à la vie politique du pays, par leur insertion dans les partis, les syndicats, le parlement, ainsi que leur participation aux élections nationales ..., bref dans ce qui constitue un État moderne, est un élément de première importance, surtout dans la culture de désengagement politique atteignant toutes les couches de la société. Les autorités religieuses ne cessent de le rappeler lors des événements politiques. Revient à notre esprit le mot de Pie XI, grand ami des Chrétiens d'Orient : *La charité politique* est « le champ le plus vaste de la charité¹⁶ » (1927). Le modèle politique dans l'histoire moderne et contemporaine de l'Égypte en est la deuxième moitié du XIX^e et la première moitié du XX^e siècles, durant lesquelles Chrétiens et Musulmans participaient

14 Les difficultés socio-économiques poussent les individus vers une privatisation de leurs problèmes, plutôt que vers un engagement commun pour la chose publique.

15 On pourrait parler aussi du registre économique, familial, moral ..., mais nous nous contenterons des deux aspects complémentaires : la vision anthropologique et le projet sociétal.

16 Pie XI, « L'action catholique et la politique. Discours à la Fédération universitaire italienne », 18 décembre 1927, in: La documentation catholique, tome 23, n° 506, 8 février 1930, col.357–358.

ensemble aux mêmes combats nationaux et visaient l'édification d'une Nation moderne¹⁷.

Dans ce sillage, s'inscrit *un projet de société* fondé sur la notion de *citoyenneté*, non de la *dhimmitude*¹⁸ et cela en intégrant la minorité chrétienne dans la majorité musulmane, sans discrimination, mais sans absorption non plus ; *la société civile* (*mujtama' madanî*) non religieuse, ni étatique, ni militaire ; *la sécularité* (*al - 'almana*) visant la distinction du religieux / politique ; *la non-violence*, dont l'Islam, selon le Pape Benoît XVI, devrait en rendre compte (aux côtés de la rationalité), car « les identités meurtrières »¹⁹ ne sont pas un simple danger, mais elles façonnent insidieusement les relations au 'différent' ; *le pluralisme* (*at-ta'addudiyya*), évitant tout pouvoir monolithique de totalisation de sens ... *Société civile* et *Citoyenneté* : deux maîtres mots pour un projet de société respectant les deux factions de la Nation.

En définitive, il s'agit d'*humaniser la société égyptienne*, par un témoignage de vie évangélique, à l'instar des Frères Musulmans qui visent bien plus qu'une prise de pouvoir, à savoir l'islamisation de la société. C'est sur ce fond d'humanisation de la cité²⁰, que peut s'édifier une anthropologie saine.

17 Il est à rappeler qu'après la Révolution militaire de 1952, toutes les activités des syndicats et des partis politiques ont été suspendues. Le seul lieu public possible autorisé est devenu la religion – la mosquée et l'église –, élément qui distingue et sépare et n'unifie pas les factions d'une même Nation ; on comprend dès lors les incidents confessionnels depuis ce temps et jusqu'à nos jours, qui ne sont pas sensiblement différents, la cause essentielle demeure toujours dans une Egypte religieuse.

18 Le système *dhimmi* préconisait, dans l'Islam primitif, la protection des Chrétiens par les Musulmans, à certaines conditions, dont le paiement de la *gizia* (ou tribut, capitation). En principe, ce principe de relations entre Musulmans et Chrétiens a été aboli en Egypte au XIX^e siècle, par le *Khédive Ismaïl* ; toutefois, il ne l'est pas encore totalement, des résidus demeurant vivants : la tolérance (*tasâmuḥ*), avec son net accent de paternalisme, au lieu de la justice ; l'instrumentalisation de la religion par les autorités étatiques, au lieu de la nette distinction entre les pouvoirs religieux et politique ; la demande d'autorisation pour construire une église ... Pour la Noël copte de 2019, le soir du 6 janvier, le Président inaugurerait, dans la nouvelle capitale du pays, une mosquée et une cathédrale non loin l'une de l'autre ; dans son discours, le *Shaykh el-Azhar* a affirmé que l'Islam avait toujours défendu les Chrétiens et continuera à le faire ; autre exemple de 'tolérance' et de récupération, par l'État et par la majorité religieuse, de la religion, en l'occurrence les deux religions.

19 Voir : A. Maalouf, *Les Identités meurtrières*, Paris 2001.

20 C'est à dessein que je parle d'« humanisation » et non d'« évangélisation », car évangéliser c'est d'abord rendre plus humaines les relations entre les personnes, les institutions, les structures ... Le fameux adage de Saint Irénée – « Dieu s'est fait Homme afin que l'Homme devienne Dieu » – aurait avantage à se lire ainsi : « Dieu s'est fait Homme, afin que l'Homme devienne *plus humain* ».

2– *Le sens anthropologique*

Dans le prolongement de la *Nahda* arabe des XIX^e et XX^e siècles, ainsi qu'en vertu de mon appartenance au *Personnalisme*, j'estime capital de promouvoir cinq domaines qui me semblent caractériser une approche de l'Homme qui soit d'inspiration chrétienne, dans notre culture d'inspiration islamique :

A– Le sens de *la personne humaine* –dans une société traditionaliste de type communautariste et individualiste –, en centrant la société, la politique, la religion, le monde des affaires, la technique ... sur la valeur primordiale de la personne qui en est à la fois la source, la référence et la fin ultimes. C'est ce noyau dur – intégrant « subjectivité », « unicité », « singularité », « irréductibilité », « inviolabilité » de la personne humaine « non inventorable », qui permet le respect de la vie, de la dignité de la personne humaine, la défense de la nature et du cosmos menacés, l'éducation pour le progrès de la personne, la reconnaissance des handicapés et des malades, des enfants et des vieillards, les avancées de la technologie et de l'économie au service de l'homme ... Peu de débats publics, encore moins de pensée claire, ont lieu aussi bien au sujet de la valeur de la personne humaine, qu'au sujet des moyens utilisés.

B– Le sens de *l'altérité*, dans une société où prévaut une culture fortement identitaire qui inspire tous les domaines de la vie personnelle et commune ; une identité qui cache le plus souvent ses réactions meurtrières. Face à cela, il est vital de favoriser « la reconnaissance de l'autre, différent » (Hegel) et de faire appel au « droit à la différence »²¹. Dans une philosophie du « visage », il s'agit non pas de « dévisager » l'autre, mais de l' « envisager » (Emmanuel Lévinas). Et dans une philosophie des consciences, il s'agit de « la réciprocité des consciences » (Maurice Nédoncelle), autre dénomination de l'« intersubjectivité » (Maurice Merleau-Ponty). On est loin de l'adage de Socrate : « Connais-toi toi-même ».

Finalement, c'est *le couple identité / altérité* qui est pertinent, aussi bien au niveau intellectuel et théorique, qu'au niveau pratique des moyens utilisés. L'identité ne s'en trouvera ainsi que plus enrichie et non menacée ou affaiblie. Il y a en fait une identité plurielle, fruit d'une altérité plurielle : « Soi-même

21 Dans une perspective islamique, la différence entre les hommes et les peuples est voulue par Dieu (voir p.e. Quran 10:99 et 30:22) ; aussi, cultiver le respect de la différence peut-il se justifier et être fondés en Islam. Dans une perspective chrétienne, elle est une réalité d'ordre anthropologique profane.

comme un autre », selon le titre suggestif d'un des ouvrages de Paul Ricœur²². Seules les identités faibles redoutent l'altérité²³.

C– Le sens de *la rationalité* dans une culture ambiante arabo-musulmane qui doit en rendre compte, comme le suggérait le Pape Benoît XVI. La raison informe aussi bien la vie courante que les sciences religieuses et humaines. Elle se traduit dans un refus de toutes sortes de fondamentalisme, intégrisme, fanatisme, monolithisme ..., en prônant, au contraire, le pluralisme, l'ouverture, l'universalité, le sens critique ..., dans la mesure où la raison humaine intègre ces éléments, en permettant une vision objective de la réalité et non idéologique ou subjective.

D– Le sens de *la famille*, dans une société traditionnelle, est un facteur d'intégration sociétale et personnelle ; en Égypte, elle représente une cellule fondamentale qui est certes à encourager. Toutefois, Jésus présente, à ses côtés, une autre conception non moins essentielle, basée sur les notions d'*amitié*, de *fraternité*, de *célibat* qui sont à promouvoir dans notre culture arabo-musulmane, différente à cet égard²⁴.

E– Le sens du *profane*, dans une culture spiritualiste, religieuse, traditionaliste, voire fondamentaliste ..., comme la vit l'Égypte. Finalement, toute culture est faite pour la personne et sa dignité humaine, non l'inverse. A cet effet, il est crucial de promouvoir l'art, la littérature, les sciences, les médias, les technologies ..., en sortant de la sphère étroite et étouffante du religieux incurvé sur lui-même, en ouvrant sur l'humain. Les pharisiens et les légistes ne sont pas uniquement des figures du passé, mais aussi du présent. Discerner entre le but et les moyens est une véritable nécessité dans la société, une véritable ascèse dans la réflexion. L'Évangile se vit au quotidien, au cœur des masses, au cœur de l'événement qui est, rappelons-le, « notre maître intérieur », comme l'affirmait Emmanuel Mounier, et au cœur de la réalité comme le vivait Jésus de Nazareth trente ans durant, en sanctifiant ainsi la vie humaine ordinaire.

F– Le sens de *l'histoire* dans ses trois moments – le passé, le présent et l'avenir – sans privilégier le passé, comme on a tendance à le faire, source d'intégrisme et de dogmatisme, de refus du progrès et de peur d'un élan vers le nouveau.

22 Paris 1990.

23 Dans une de mes études sur les Coptes et le Monde Moderne, j'aboutissais à une triple menace suble par les Coptes : la Modernité, les autres Églises et l'Islam.

24 Cf. dans la Bibliographie personnelle, l'article *ad hoc*.

- possible que pour une élite ; toutefois, étant donné la ferme conviction que c'est la pensée qui mène le monde, pareil dialogue peut avoir largement sa place dans la cité.
- d) *la rencontre spirituelle* est, elle aussi, un lieu de dialogue d'un haut niveau de vie spirituelle. Il y en a eu dans le pays, mais elle n'a malheureusement pas persévéré ; cela mériterait une étude approfondie des motivations et des difficultés²⁵.
- e) le dialogue proprement *théologique* (biblique, dogmatique, moral ...), lequel, dans l'Égypte actuelle, n'est guère possible, les esprits n'étant pas encore prêts à s'y engager.
- f) demeure le dialogue « *comparatif* »²⁶, lequel consiste à méditer ce qui, chez l'autre, différent de soi, est digne de louange, pour s'en inspirer et le découvrir dans sa propre religion.

Conclusions

Si une certaine déception plane aujourd'hui à l'horizon de l'Égypte, seule peut l'aider à surmonter la situation une conviction profonde, spirituelle et religieuse, que nous appelons volontiers *espérance*. L'espérance n'est guère un frêle et illusoire espoir, mais un véritable *engagement* : « Espérer, c'est s'engager », comme le rappelait Jean-Paul II aux libanais devant une situation guère plus enviable que la nôtre ; l'espérance permet de ne pas perdre confiance en Dieu et donc en l'homme, dans les autres. Certes l'analyse entreprise est utile pour comprendre ce que l'on vit, mais elle n'a de sens que si elle aboutit à un plan de *réflexion* menant à *l'action* ; c'est ce que j'ai tenté de faire en présentant une sorte de programme pour une *société profane* fondée sur une *citoyenneté* à part entière. Finalement, six maîtres mots résument bien la démarche que nous avons entreprise : espérance / engagement ; réflexion / action ; société profane / citoyenneté.

25 Par exemple, la confrérie de « la fraternité religieuse » (*al-Ikhâ' ad-dînî*), regroupant des Chrétiens et des Musulmans discutant de sujets communs, priant même ensemble. Par contre, j'organise, de mon côté, des retraites spirituelles islamo-chrétiennes, durant lesquelles sont proposés, à la méditation personnelle, des textes des Saintes Ecritures respectives, de la mystique et de la littérature ; puis des partages de l'expérience spirituelle ont lieu ; s'y dessine aussi une certaine forme d'accompagnement spirituel, assuré par des personnes formées à cela. L'expérience est prometteuse.

26 Fondé en Europe, il y a une trentaine d'années, sur « la théologie comparative ». Mohammad as-Sammâk estime que le dialogue est « l'art de chercher la vérité dans l'autre, différent ».

Bibliographie

I – Bibliographie générale

- Alaa al-Aswani, J'ai couru vers le Nil, Actes Sud, Arles 2015
- Chr. Bellon, La démocratie d'inspiration chrétienne – Une ouverture politique à l'épreuve du temps, dans : *Etudes*, décembre 2015, 53–64
- Ph. Capelle-Dumont, Orientaux chrétiens : quelle issue ? Analyses géopolitiques, témoignages ecclésiaux, décisions politiques, Cerf, Paris, 2014
- L. Guirguis, Les Coptes d'Égypte – Violences communautaires et transformations politiques (2005–2012), Coll. « Terres et gens d'Islam », IISMM, Karthala, Paris, 2012
- A. Laurent, Les Chrétiens d'Orient vont-ils disparaître ? Entre souffrance et espoir, Salvator, Paris, 2008
- G. Pietri, La tolérance et le droit à la liberté, dans : *Etudes*, février 2012, 209–219
- J. J. Perennes OP, Chrétiens d'Égypte – Des lueurs d'espoir au sein de la tourmente, dans : *Spiritus*, 220, septembre 2015, 263–269
- id., Les Coptes d'Égypte au défi de la citoyenneté, dans : *Revue Défense nationale*, mai 2015, 69–73
- QANTARA 105, Dossier L'avenir incertain des chrétiens arabes, Institut du Monde Arabe, Automne 2017
- M.-H. Robert/M. Younes (éd.), La vocation des chrétiens d'Orient – Défis actuels et enjeux d'avenir dans leurs rapports à l'Islam, Editions Karthala, Paris, 2015
- J. Spiegel, Construire la démocratie, Propos recueillis par François Euve SJ, dans : *Etudes*, Mai 2016, 29–39
- * الأب فيكتور أسود اليسوعي، علم لاهوت الأديان في منظوره "السياسي"، *المشرق*، 2/1996/70، ص 363–368.
- * الأب وليم سيدهم اليسوعي، يوميات كاهن في زمن الثورة – لاهوت التحرير بالمصري، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، القاهرة 2015.

II – Bibliographie personnelle

- Église Copte et Monde Moderne, Thèse présentée à la Faculté de Théologie de l'Université Saint Joseph, Beyrouth, 1978. Résumé dans : *Proche-Orient Chrétien*, 30, 1980, 211–265
- * المجتمع في ميزان الكنيسة، سلسلة "الإيمان والحياة"، مطبوعات الآباء اليسوعيين في مصر، القاهرة، 1979.
- En collaboration avec P. M. Martin et C. Van Nispen, Les nouveaux courants dans la communauté copte orthodoxe, dans : *Proche-Orient Chrétien*, 40, 1990, 245–257
- * الإنسان، ذلك السر العظيم، سلسلة "دراسات لاهوتية"، دار المشرق، بيروت، 2004، الفصل 1 و 4 و 7.

L'Égypte chrétienne, Traditions, Défis et Espérances, dans : *Églises au Moyen-Orient : défis et espérances*, Cahiers de l'Orient chrétien 3, CEDRAC, Beyrouth, 2005, 15-31

Pour une Théologie contextuelle dans l'Orient arabe contemporain, dans : *Quo Vadis, Theologia Orientalis ? Actes du Colloque « Théologie Orientale : contenu et importance »* (TOTT), 'Ain Traz, Avril 2005, CEDRAC, Université St. Joseph, Beyrouth, 2008, 215-237

Le Renouveau de l'Église Copte Catholique aux prises avec son identité et son altérité, *Proche-Orient Chrétien* 60, 2010, 298-313

The Renewal of the Coptic Catholic Church : Grappling with Identity and Alterity. A Theologian Perspective, dans : O'Mahony and J. Fannery (eds.), *The Catholic Church in the Contemporary Middle East. Studies for the Synod for the Middle East*, London, Melisende, 2010, 139-151

Éléments d'Anthropologie Copte, *Proche-Orient Chrétien* 61, 2011, 45-59.

* ملاحح من الأثروبولوجيا القبطية (1) و(2)، *صديق الكاهن* 2/2011/51 و 3: ص 19-21 و 12-15.
* المسيحية الشرقية بين العلمنة والعلمانية، وتجاوزهما، *المشرق*، بيروت 1/2012، ص 79-91.
* كنيسة مصر اليوم، بين رسالتها النبوية والملكية والكهنوتية، *المشرق*، 1/2013/87، ص 53-65.

L'Église d'Égypte, Peuple de Prophètes, de Rois et de Prêtres – Lecture théologique de la Révolution de Janvier 2011, *Proche-Orient Chrétien* 63, 2013, 64-84

* علم لاهوت الأديان، سلسلة "دراسات لاهوتية"، دار المشرق، بيروت، 2013.

* نحو خطاب لاهوتي-إنساني سياقي، قيد الطبع.

Le rôle des Chrétiens dans la culture arabo-musulmane de l'Égypte contemporaine, *Proche-Orient Chrétien* 64, 2014, 272-290. Reproduit dans Marie-Hélène Robert (*supra*), 89-111

Église et État dans l'Égypte moderne et contemporaine, dans : Research Group on International Affairs, Universität München, Rome, 2016

* من "العائلة" البشرية إلى "الأخوة" الشاملة، *صديق الكاهن* 1/2016/56.

Christen in Syrien vor und im Bürgerkrieg

Martin Tamcke

Der Bürgerkrieg in Syrien hat mehr verändert als nur Bauten und Infrastruktur zu zerstören. Und all seine Zerstörungen gingen zudem einher mit Klärungen. Das folgt der Logik von Kriegen seit je. Den Christen, die in der Opposition aktiv waren und teilweise noch sind, werden schmerzliche Einsichten zugemutet werden, da ihre Ziele – etwa ein demokratisches Syrien nach westlichem Vorbild – sich nicht realisieren lassen werden, jedenfalls nicht so, wie sie sich das vorgestellt haben. Den Christen, die im Einverständnis mit dem syrischen Staat dessen Staatlichkeit mitgestalten werden – allein schon durch ihre Präsenz und völlig unabhängig von ihren sehr verschiedenen Optionen zum Verhältnis von Staat und Kirche – obliegt es, nun Freiräume in der Gesellschaft zu entwickeln.

Syrien erlebte ein explosives Bevölkerungswachstum (1922: 1.510.319; 1932: 2.132.732; 1960: 4.565.321; 1970: 6.304.685; 1981: 9.171.622; 2004: 17.793.000).¹ 1925/26 lebten im Teilstaat Syrien vorwiegend Sunniten (899.686), daneben Christen (127.146), Schiiten (73.415) und Juden (13.147), im Teilstaat Latakia vorwiegend Alawiten (180.748), daneben Sunniten (52.778) und Christen (43.815) und im Teilstaat Gabal Duruz vorwiegend Drusen, daneben Christen (6.968) und wenige Sunniten (674). Von den 19,4 Millionen Einwohnern Syriens im Jahr 2008 waren 14,6 Millionen Sunniten, 2,4 Millionen Alawiten und Schiiten, 0,5 Millionen Drusen und 1,9 Millionen Christen. Ich nenne diese – zumeist

1 Im Folgenden Zahlenangaben gemäß meinen früheren Arbeiten dazu und zur kirchlichen Vielfalt in Syrien; vgl. besonders M. Tamcke, *Religion in Syrien*, in: M. Porsche-Ludwig/J. Bellers, *Handbuch der Religionen der Welt Band 2 (Afrika und Asien)*, Nordhausen 2012, 1269–1274; ders., *Christen. Vielfalt der Kirchen (Syrien)*, in: *Blutvergießen in Syrien. Haben Minderheiten eine Zukunft im Vielvölkerstaat?*, pogrom 43, 272 (2012), 28–29; ders., *Nach der Rebellion. Zur Lage und Zukunft syrischer Christen (Kirchen in Syrien)*, Forum Loccum 32, 4 (2013), 8–15; ders., *Glossar: Die christlichen Kirchen in Syrien*, in: *Referat für Menschenrechte, Migration und Integration der Evangelischen Kirche in Deutschland (Redaktion durch Sabine Dreßler), Fürbitte für bedrängte und verfolgte Christen, Sonntag Reminiszere, 8. März 2020, Im Fokus: Syrien*, Hannover 2019, 80–85; ders., *Die christlichen Kirchen in Syrien*, in: E. Haaks/Gustav-Adolf-Werk e.V., *„Hilf mir vor meinen Verfolgern!“*, An der Seite bedrohter evangelischer Christen in Syrien, Leipzig 2018, 10–13; ders., *Vom Genozid bis zur Gegenwart. Zur Situation der syrischen Christen*, in: Chr. Ohm (Evangelische Kirchengemeinde Nordrügen), *Situationen, Vorträge aus dem Kirchen- und Musiksommer 2016, Altenkirchener Hefte 2, Altenkirchen/Putbus 2017*, 14–31; ders., *Syria*, in: M. A. Lampport (Hrsg.), *Encyclopedia of Christianity in the Global South*, Vol. 2, Lanham 2018, 769–772.

offiziellen Quellen entstammenden Zahlen – nicht, weil ich sie für gesichert halte, wohl aber, weil sie eine Vorstellung geben zum Religionsproporz im Land und Anhaltspunkte bieten für die Einschätzung mancher zum Teil sehr weit davon entfernter Aussagen aus einzelnen Gemeinschaften. Zahlenspiele zum Prozentsatz der Christen, die noch im Lande sind, möchte ich nicht mit eigenen Zahlen befeuern. Othmar Oehring, einer der aktivsten Politikberater für diese Region und jahrelang vor Ort für die Konrad-Adenauer-Stiftung tätig, sprach jüngst in einem Artikel von höchstens 700.000, möglicherweise aber auch nur 300.000 Christen, die sich noch im Lande befinden.²

Tatsächlich habe ich bei allen Vorträgen zu dieser Frage unterschiedliche Zahlen von dazu Auskunft erteilenden Fachleuten oder solchen, die sich selbst dazu ernannten, präsentiert bekommen. Bis eines Tages in vermutlich ferner Zukunft neutral Zahlen zu den Religionen in Ländern wie Syrien erhoben werden können (wenn dies überhaupt einmal möglich wird), müssen wir mit diesen oft subjektiven oder politischen Motiven sich verdankenden Aussagen leben. Etwas zur Befindlichkeit des jeweils Vortragenden sagen sie in jedem Fall aus, zuweilen auch zur Befindlichkeit der christlichen Gemeinschaften im Land. Dennoch lassen sich schon jetzt Aussagen machen. Es wird weniger Christen im Land geben. Auch die Zahlenangaben zu den Angehörigen der christlichen Gemeinschaften vor der Revolution gingen auseinander. Auch da beteilige ich mich nur ungern an Zahlenspielen. Zu den prominentesten Quellen, denen eine relative Glaubwürdigkeit zugetraut wird, gehören die von Hannelore Müller, die jeweils ihre Quellen konkret benannte.³ Um die genannten 300.000 bis 700.000, die im Lande verblieben sind, wenigstens mit den Zahlen davor kurz zu konfrontieren: Zum rum-orthodoxen Patriarchat von Antiochia gehörten direkt vor dem Krieg bis zu 1.000.000 Gläubige in Syrien – so die optimistischen Zahlenangaben – (1970: 450.000). Sitz des Patriarchates ist Damaskus. Dieses Patriarchat setzt die Tradition der byzantinischen Kirche auf syrischem Boden fort und zeichnet sich besonders durch die Verwendung der arabischen Sprache aus. Seit 1899 leiten Araber die Kirche. Bis dahin hatte der griechische Klerus die Kirchenleitung inne. Weltweit gehören nach optimistischen Schätzungen 2,7 Millionen Gläubige zu dieser Kirche. Das ist allen Kirchen in Syrien eigen: die Diaspora ist weit größer als die verbliebene Restgemeinschaft im Orient. Die Jugendbewegung der Rum-Orthodoxen strahlte auf die Erneuerung der gesamten Orthodoxie

2 Vgl. O. Oehring, Sehnsucht nach der Vorkriegszeit, Zur Situation der Christen in Syrien, in: Die politische Meinung, hrsg. von der Konrad-Adenauer-Stiftung, 63. Jahrgang, Nr. 553, 2018, 101–104.

3 Vgl. H. Müller, Religionen im Nahen Osten, Band 1, Wiesbaden 2009.

aus und ist eine vitale Quelle gegenwärtiger Religiosität. Zahlreiche Schulen, karitative Einrichtungen und neu besiedelte Klöster erwuchsen aus diesem Impuls. Fast übereinstimmend gehen alle Beobachter davon aus, dass diese Kirche besonders drastisch von der kriegsbedingten Abwanderung betroffen ist. Auskünfte dazu reichen bis zu lediglich 250.000 im Land verbliebenen Gläubigen. Durch Zuwanderung von Überlebenden des Völkermords von 1915 war die armenische Kirchengemeinschaft die drittgrößte des Landes (200.000, seit 1970 verdoppelt). Sie gehört weithin zum Patriarchat von Antelias (dem großen Haus von Kilikien), allerdings gehört der in Damaskus residierende Bischof zum Katholikate der Armenier in Etschmiadzin. Auch sie hat drastisch unter der Abwanderung zu leiden. Allein Armenien nahm 25.000 Armenier aus Syrien auf, deren Integration in die armenische Gesellschaft nur teilweise gelang. Es ist aber einer der kleineren Anteile armenischer Migranten, der nach Armenien auswanderte. Die syrisch-orthodoxe Kirche hatte 1999 150.000 Gläubige, zum Vergleich: 1995 89.400; 1970 80.000. Infolge der weitgehenden Vernichtung der syrisch-orthodoxen Kirche siedelten viele Überlebende nach 1915 aus der Südosttürkei nach Syrien über. 1923 wurde der in Mardin befindliche Patriarchatssitz zunächst nach Homs und 1959 nach Damaskus verlegt. 1996 wurde das Kloster Saydnaya nördlich von Damaskus als neues Zentrum gegründet. Zur Assyrischen Apostolischen Kirche des Ostens gehören heute schätzungsweise 15.000 Gläubige, andere Angaben reichen bis zu 27.000. Ihre Gläubigen waren zumeist unter erheblichen Opfern grausamen Verfolgungen entronnen: Mitte des 19. Jahrhunderts bei innerkurdischen Konflikten, im Ersten Weltkrieg dem Völkermord 1915 in der Türkei und den türkisch besetzten Regionen des Iran, in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts bei den Massakern von Semile im Irak, schließlich infolge der Bedrängung assyrischer Christen im Irak und dann durch die Besetzung ihrer Region am Khabur durch den IS. Von all ihren Gemeinden, zu denen etwa Shabo Talay vor Jahren noch vor Ort forschen konnte⁴, soll nach Auskunft der Kollegin Rima Nasrallah nur noch eine mit ihrer Kirche funktionieren, die wesentlich aus Älteren besteht.⁵ Fast aus allen Kirchen liegen Erlebnisberichte für die Zeit

4 Vgl. Sh. Talay, Bericht über die Lage der Apostolischen Kirche des Ostens in Syrien, in: M. Tamcke/A. Heinz, *Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen*. Ausgewählte Vorträge des deutschen Syrologen-Symposiums vom 2.–4. Oktober 1998 in Hermannsburg, *Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte* 9, Münster 2000, 447–467.

5 Vgl. Mitteilung Rima Nasrallahs während der Konferenz in Göttingen. Ausgewählte Beiträge zur Konferenz: M. Tamcke/Cl. Rammelt, *Thinking about Christian Life in the Turmoil of the Middle East, Insights and Reflections from East and West*, 6th International Consultation of

des Krieges in deutscher Übersetzung vor⁶, für die assyrischen Christen weise ich auf den Bericht eines Flüchtlings aus Tal Goran, einem Dorf in der Region Al-Hassake in Nordostsyrien hin, der einen Einblick in die Situation und die Bedingungen seiner Flucht gibt.⁷ Alle genannten Kirchengemeinschaften zeichnet ihre historische Traumatisierung durch Genozide und Pogrome aus, was sie im Konfliktfall eher mobilisiert und schneller alarmiert als andere.

Zur katholischen Kirchenfamilie gehören die Melkiten (2008: 284.000; 1970: 100.000), die Maroniten (2008: 49.000, 1970: 25.000), die durch Pogrome 1866 besonders in Damaskus stark dezimiert und in die Flucht gedrängt wurden, die Syriener (2008: 62.00, 1970: 20.000), zu denen das berühmte Moseskloster als spirituelles Zentrum gehört, wo wir nur noch beten können, dass Bruder Paulo vielleicht doch nicht ermordet wurde, die Armenisch-Katholischen (2008 21.500; 1970: 22.000), die Chaldäer (2007: 15.000, 1970: 6.000) und Lateiner (ca. 15.000).

Die Zahl der Protestanten ist nur für die etablierten Großkirchen halbwegs zu erheben (organisiert in: Armenisch-Evangelische Union; Assyrisch-Evangelische Gemeinde; Nationale Evangelische Synode) und hat Wurzeln etwa in der Missionsarbeit amerikanischer Presbyterianer. Ihre Zahl dürfte bei 25.000 liegen. Zur Situation der etablierten Protestanten gibt besonders eine Publikation aus dem Jahr 2018 Aufschluss.⁸ Die charismatischen und pfingsterischen Kirchen werden nicht erfasst. Bereits zu Zeiten von Hafiz al-Assad wurden die Adventisten als vermeintlich pro-israelische Organisation verboten, ihre Pfarrer teilweise inhaftiert und die Gemeindezentren geschlossen und noch vor dem Bürgerkrieg gab es ein Verbot der protestantisch-freikirchlichen Hausgemeinden.⁹ Unter politischen Druck gerieten beispielsweise stark

„Study in the Middle East“ (SIMO) and Near East School of Theology (NEST), Universitätsdrucke im Universitätsverlag Göttingen, Göttingen, April 24–27, 2019.

6 Einen eindrücklichen Bericht zu Aleppo etwa bieten: I. Alsabagh, *Hoffnung in der Hölle*. Als Franziskaner in Aleppo, Freiburg 2017; J. Mourad/A. Guillem, *Ein Mönch in Geiselhaft*. Fünf Monate in den Fängen des Islamischen Staates, Hildesheim 2019. Eine Verarbeitung in Form eines „Romans“ bieten: S. Arsalan/A. Weber, *Aus Syrien geflüchtet*. Ein autobiografischer Jugendroman, Mülheim an der Ruhr 2018.

7 A. Mirza, „Barfuß sind wir an den Chabour gekommen, barfuß sind wir gezwungen wieder zu gehen“ *Flucht, Vertreibung und Geiselhaft der assyrischen Christen aus Tal Goran (Al-Hassake, Nordsyrien)*. Persönlicher Bericht des Abdo Mirza und seiner Familie. Berichtet von: Franz-Rudolf Müller. Herausgegeben vom Assyrischen Kulturverein e.V. Saarlouis, *Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte*, Band 60, Münster 2019.

8 Vgl. Haaks/Gustav-Adolf-Werk e.V., „Hilf mir vor meinen Verfolgern!“.

9 Vgl. Tamcke, *Religion in Syrien*, 1269–1274; Tamcke, *Syria*, 769–772. Hier auch Hinweise auf das Folgende. Zu den Zahlen auch: Müller, *Religionen im Nahen Osten*, Band 1.

politisch motivierte Veranstaltungen der Assyrer und fast das gesamte Spektrum der protestantischen Freikirchen.

Die Mehrheit der Christen trug das System Assad mit, nicht unbedingt, weil er für sie der adäquate Führer gewesen wäre, aber doch, weil sie keine wirkliche Alternative zu ihm sahen. Die Vertreter dieser Mehrheit stützen auch heute das Regime, da es die einzige relativ verlässliche Stütze im Land für christliche Existenz blieb. Die führenden Christen im Kontext der Opposition waren zumeist säkularisiert und handelten weniger aufgrund kirchlicher Bindungen als aufgrund politischer Optionen. Dieser Unterschied galt während der gesamten Dauer des Systems. Es war in Syrien leichter eine Kirche zu bauen als eine NGO zu gründen.

Die massive Reduktion christlicher Existenz in Syrien wird einerseits dazu führen, dass sie auf Dauer zunächst geringere Bedeutung haben wird für die Gestaltung der Gesellschaft. Das ist schmerzhaft und zudem ein herber Verlust für die Menschen des Landes, unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit. Es kann aber auch sein, dass die Christen trotz dieses Bedeutungsverlustes noch einmal eine wichtige Rolle in der syrischen Gesellschaft spielen können, wenn es ihnen gelingen sollte, sich überzeugend – womöglich sogar alle christlichen Gemeinschaften vereinigend – neu aufzustellen. Dazu ist eine Option ein engeres Zusammengehen mit dem syrischen Staat unter der Führung von Assad. Eine andere Option wäre der Versuch, gesamtgesellschaftliche Verantwortung zu übernehmen unter Einschluss besonders auch der sunnitischen Bevölkerungsmehrheit und dabei bewusst in Rechnung zu stellen, dass hier die wichtigste Herausforderung ist, fundamentalistischen Antworten auf die Misere im Land nicht ausschließlich militärisch, sondern auch argumentativ offensiv zu begegnen und dazu auch das aufzubauende Schul- und Hochschulsystem zu nutzen. Momentan gibt es beachtliche Initiativen hierzu, aber zugleich – und das ist niemandem vorzuwerfen, sondern zunächst einfach schlicht zu konstatieren – sind sie alle deutlich getragen von einem jeweils partikularen Ansatz, der bestenfalls die religiös Anderen auch im Blick hat, etwa wenn muslimische Kinder zum Beispiel in den Schulen der protestantischen Gemeinden in Syrien oft deutlich die Mehrheit stellen gegenüber den Kindern aus dem christlich-protestantischen Milieu.

Noch vermag ich nicht zu sehen, dass die Not zu einer wirklich nachhaltigen und belastbaren Ökumene geführt hätte, die Katholiken, die verschiedensten Protestanten und die beiden orthodoxen Kirchenfamilien bewusst umfassen würde, schon gar nicht im Hinblick auf protestantische Freikirchen oder die Assyrische Apostolische Kirche des Ostens. Ich bin da ein wenig pessimistisch, insofern ich an entscheidenden Stellen einschlägige Voten bei offiziellen Anlässen zur Kenntnis zu nehmen hatte. Auch dies ist nicht als moralischer

Vorwurf zu verstehen, sondern als ein Versuch einer nüchternen Bestandsaufnahme, die allen christlichen Entitäten Rechnung tragen möchte. Dass hier das innerchristliche Spiel der Kräfte und Mächte etablierter Kirchen wesentlich für die nächste Phase für diesen Anteil der syrischen Gesellschaft mit ausschlaggebend sein wird, ist eine Binsenweisheit, und dabei auf demokratischen Prinzipien westlicher Vorstellungen zu beharren, die der seit Jahrhunderten gewachsenen Struktur der christlichen Gemeinschaften – oft deutlich patriarchalisch geprägt – nicht unbedingt entspricht, wäre eine fahrlässige Fehleinschätzung der Lage. Wie schwer den Wortmeldungen zu Syrien gerecht zu werden ist, möchte ich kurz an dem Beispiel des offenen Briefes diskutieren, den der syrisch-orthodoxe Patriarch Mor Ignatius Aphrem II am 26. Februar 2018 an den Generalsekretär des Weltkirchenrates, Reverend Dr. Tveit, sandte. Ihm könnten zahlreiche andere Beispiele aus anderen Kirchen an die Seite treten, aber dieser Brief erreichte eine internationale Resonanz und soll darum auch für die anderen Kirchenoberhäupter, Kirchen und Glaubensgemeinschaften stehen.

Schon oft hatte der Patriarch sich ähnlich geäußert. Im zweiten Satz des Briefes war er bereits bei der Sache, der erste enthielt nicht mehr als eine fromme Grußformel:

We are deeply appalled by your statement on Syria, issued on February 26, 2018. You mention 550 victims killed in Eastern Ghouta including more than 130 children. However, you neglect to mention hundreds of civilians including many children killed by the mortars and missiles coming from Eastern Ghouta, especially when most of these mortars have long targeted areas populated by Christians from churches which are members of WCC.¹⁰

Gewalt der einen Seite wird hier mit Gewalt der anderen Seite aufgerechnet. Der Patriarch sah sich dazu veranlasst, weil er in dem Protest des Weltkirchenrates gegen das gewaltsame Vorgehen der Regierungstruppen in Ost-Ghouta eine tendenzielle Äußerung sah. Mit der ihm eigenen Entschiedenheit bei Statements dieser Art ruft er, so könnte man seine Absicht interpretieren,

¹⁰ Der Text ist mittlerweile kaum noch zugänglich, ist aber noch immer in vollständiger Form öffentlich abrufbar unter: His Holiness Patriarch Mor Ignatius Aphrem II, Open Letter to Rev. Dr. Olav Fykse-Tveit (2. März 2018), URL: <https://www.facebook.com/MorIgnatiusAphremII/posts/1520066261424468> (abgerufen am 10. Februar 2020); der den Protest auslösende Text des Weltkirchenrates findet sich unter: World Council of Churches, Statement on Syria (26. Februar 2018), URL: <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/statement-of-the-wcc-general-secretary-on-syria-26-february-2018> (abgerufen am 10. Februar 2020). Alle Zitate des Offenen Briefes des syrisch-orthodoxen Patriarchen folgen dem Text, wie er auch jetzt noch bei Facebook einzusehen ist.

zu einem Gesinnungswechsel beim Weltkirchenrat auf. Minimalziel seines offenen Briefes war sicher, den Protest des Weltkirchenrates zu hinterfragen und auch, ihn in Frage zu stellen. Die Strategie des Patriarchen zielt dabei nicht auf völligen Dissens und nicht darauf, die Fakten zu den Kämpfen um Ost-Ghouta zu bestreiten.

Targeting of civilians on all sides should be indeed condemned. Your statement clearly shows a biased position concerning what is happening in Syria in general, and in Damascus in particular. As a Council of Churches representing its members including those of us who live in Syria, your statement should have been apolitical, more pastoral and reflecting the position of the great majority of Christians in Syria. It is obvious that your information on what is happening in Syria lacks accuracy and objectivity. Such an unbalanced statement will be used as a political tool serving a political vision of Syria's future which does not necessarily express the views of the majority of the Syrian people including Christians. We remind you that the local churches continue to witness for Christ and seek to serve all the Syrians in a Christian spirit despite the daily danger. We feel that the way WCC is dealing with the churches in Syria is that of exclusion and indifference towards the voice of the churches. Therefore, we hope that the World Council of Churches once again becomes the voice of the suffering churches in Syria and to convey to the entire world the reality of what they are going through. We pray that the conflict in Syria ends soon and that peace and security prevail so that all Syrians may live in harmony and contribute together to the rebuilding of their country and the future of their children.¹¹

Die Vorgänge um Ost-Ghouta haben durchaus paradigmatische Züge für den Verlauf und die Folgen, die er auf die im Lande lebenden Christen hatte und hat. Die Schlacht um Ost-Ghouta am nordöstlichen Stadtrand von Damaskus hatte bis Ende April 2018 weltweit große Aufmerksamkeit gefunden.¹² Sie ist nicht zu denken ohne ihre Parallelerscheinungen in Damaskus. In dem Gebiet Ost-Ghouta lebten um die 400.000 Menschen. Hinzu kam zu diesem Zeitpunkt eine enorme Präsenz regierungsfeindlicher Rebellen. Die im Raum Damaskus agierenden Rebellengruppen beschossen seit Spätherbst 2017 von ihrem Gebiet aus die östlichen Stadtteile von Damaskus mit Kurzstreckenraketen und Mörsergranaten, richteten erheblichen materiellen Schaden an und töteten und verletzten viele Zivilisten. Betroffen war die überwiegend von

11 Vgl. Open Letter to Rev. Dr. Olav Fykse-Tveit (2. März 2018).

12 Im deutschsprachigen Raum bietet den schnellsten Einstieg: G. Arnold, Die Schlacht um die Ost-Ghouta und die Not der Christen im Raum Damaskus, in: Th. Schirmacher/M. Klingenberg/M. Warnecke (Hrsg.), Jahrbuch Verfolgung und Diskriminierung von Christen 2018, Jahrbuch zur Christenverfolgung, Frankfurt 2018, 148–181. Die hier zusammengestellten Berichte basieren hauptsächlich auf Pressepublikationen und Internet-Recherche.

Christen bewohnte Altstadt und angrenzende Viertel mit starken christlichen Bevölkerungsanteilen.

2011 hatte sich hier friedlicher Protest gegen die Regierung geregt. Die harte Reaktion der Regierung führte zur Verschärfung des Widerstands und zum bewaffneten Kampf. In der Hauptstadt kam es zu Terroranschlägen auf Objekte der Regierung und erstmals von Seiten der Regierung zum Einsatz von Kampfbombern gegen Rebellenviertel. Die Rache der Aufständischen traf auch die Christen im Osten von Damaskus, so wurde die melkitische Kirche St. Kyrillos eines der ersten Opfer. Einer der Priester, Pater Georges Aboud, blieb am Ort, musste aber mit ansehen, wie etwa ein Drittel der Gemeindeglieder (rund 1000 Familien) v.a. nach Deutschland auswanderten. Autobomben und Raketeneinschläge auf die Christenviertel mehrten sich. Bischof Armash Nalbandian berichtete zum Anschlag auf die Bushaltestelle vor der armenischen Kirche für Kinder, die aus der Schule kamen. Vier Kinder im Alter von sechs und sieben Jahren starben, einer der Busfahrer starb. Bischof Armash Nalbandian sprach von täglich 20 bis 30 Granaten, die auf das Christenviertel gefallen seien. Die armenische Sarkis-Kirche, die rum-orthodoxe Heilig-Kreuz-Kirche, die melkitische Kyrillos-Kirche, die Franziskanerkirche, die maronitische Kathedrale, selbst das melkitische Patriarchat waren Ziele von Attacken. Kirchen aller Konfessionen wurden getroffen.

Die christlichen Gemeinden im Osten der Ghouta (etwa die rum-orthodoxe St. Elias-Kirche, die griechisch-katholische Kirche der Jungfrau des Friedens) wurden 2012/2013 von Regierungstruppen beschossen. Immer häufiger übernachteten viele Christen in Damaskus. Nach einer Explosion im Gebäude des staatlichen Geheimdienstes im Oktober 2012 mit vielen Toten verließen alle Christen die umkämpfte Region in Richtung Damaskus. Die Folge: Gebiete, in denen Christen als kleine Minderheit unter Muslimen lebten, sind heute ohne christliche Präsenz. Das religionsgeographische Mosaik Syriens ist heute ein anderes als vor dem Krieg und die religiös gemischten Regionen, in denen Christen als Minderheiten unter Muslimen siedelten, haben praktisch als gemischt besiedelte Gebiete aufgehört zu existieren, was ein nachhaltiges Problem für die künftige religiöse Koexistenz im Lande darstellt.

Der Brief des Patriarchen nun wirbt für die Regierung Assad und das Gefühl der Angewiesenheit der Christen auf Assad angesichts radikalislamischer Bedrohung. Tatsächlich wachsen verständlicherweise antiwestliche Ressentiments unter den Vertretern der christlichen Glaubensgemeinschaften. Ob die Verschiebungen in Syrien hinsichtlich der Regionen, in denen Christen siedeln, noch einmal revidiert werden können oder aber bereits das neue Mosaik religiöser Fragmentierung im Land zeigen, kann noch offen gelassen werden, wird sich aber im Laufe der enormen Aufbauarbeiten, die begonnen haben,

schon bald erweisen. Verständlicherweise ist wenig Mut vorhanden, in nunmehr geschlossen sunnitische Bevölkerungsgebiete als Christ zurückzuziehen.

Der Weltkirchenrat hatte seine Erklärung am 26.02.2018 zwei Tage nach der wirkungslosen UN-Resolution 2401 (Waffenruhe) veröffentlicht.¹³ Die Erklärung stellt fest, dass die Fortsetzung der Militäroffensive gegen die Zivilbevölkerung moralisch nicht hinnehmbar sei und nach internationalem Recht und humanitärem Völkerrecht verwerflich sei. Der syrisch-orthodoxe Patriarch ergriff am 2. März mit seinem Offenen Brief die Gelegenheit, öffentlich sich an den Generalsekretär des ÖRK zu wenden, um hier sein ganzes Gewicht für einen Wechsel der westlichen Sichtweisen auf Syrien zu erreichen. Tatsächlich zeigt er eine Perspektive für die Kirchen in Syrien auf: politische Abstinenz bei Nähe zur Regierung. Die Geschehnisse in Ost-Ghouta werden von ihm nicht geleugnet, aber sein Primat gehört verständlicherweise den christlichen Opfern in Damaskus. Das ist auch Ausdruck der gegenwärtigen Fragmentierung der syrischen Gesellschaft. Unabhängig von den offensichtlichen politischen Differenzen in den Sichtweisen der Vorgänge in Syrien stellt sich die Frage, wie hier von der auf der religiösen Fragmentierung aufbauenden

13 Vgl. Statement on Syria (26. Februar 2018). Der vom Generalsekretär Olav Fykse-Tveit unterschriebene Text:

„The World Council of Churches (WCC) is deeply appalled by and condemns the dramatic escalation of military actions against civilians in the Eastern Ghouta of Damascus, Syria, which has led to more than 550 innocent civilians being killed, including more than 130 children as well as women and elderly people, not to mention the thousands of injured, and those who are still buried under the rubble.

The WCC is saddened and shocked to note that this is still happening despite the Security Council resolution 2401 adopted unanimously on 24 February 2018, imposing an immediate humanitarian ceasefire. The continuation of the Syrian army military offensive targeting civilians and preventing access of humanitarian aid to a civilian population, who has been under siege for the last five years, is morally and ethically unacceptable and condemnable by all norms and virtues, as well as by international law and international humanitarian law.

The WCC has always condemned the targeting of civilians by all parties to the conflict, and therefore we are urgently calling the UNSC, and particularly those countries that have direct influence on the ground to immediately put an end to the tragedy that has been going on for so long in the Eastern Ghouta of Damascus, and recently in Efrin, as well as in other besieged regions.

Our hearts and prayers are with all those in Syria who are suffering from war and violence, from injustices and oppression, and from being forgotten by the international community. We ask God to comfort all those who have lost their beloved ones. We affirm that we stand in solidarity with the suffering people of Syria and hope that their aspirations for freedom and human dignity will be reached soon through putting an end to this absurd war and engaging in the political process led by the UN in accordance with relevant UNSC resolutions.“

Sicht zu einer Sicht vorzustoßen ist, die das Wohl aller im Land – also auch der sunnitischen Bevölkerungsmehrheit – sich zum Anliegen macht und wie der Weg der Heilung der Gesellschaft beschritten werden kann, damit die schöne Metapher des Patriarchen nicht an der harten Arbeit im Bereich der Heilung und des spirituellen Wiederaufbaus aller religiösen Fragmente der Gesellschaft scheitert, „so that all Syrians may live in harmony and contribute together to the rebuilding of their country and the future of their children.“¹⁴

Bibliographie

- I. Alsabagh, *Hoffnung in der Hölle. Als Franziskaner in Aleppo*, Freiburg 2017
- G. Arnold, *Die Schlacht um die Ost-Ghouta und die Not der Christen im Raum Damaskus*, in: Th. Schirmacher/M. Klingenberg/M. Warnecke (Hrsg.), *Jahrbuch Verfolgung und Diskriminierung von Christen 2018*, *Jahrbuch zur Christenverfolgung*, Frankfurt 2018, 148–181
- S. Arsalan/A. Weber, *Aus Syrien geflüchtet. Ein autobiografischer Jugendroman*, Mülheim an der Ruhr 2018
- A. Mirza, „Barfuß sind wir an den Chabour gekommen, barfuß sind wir gezwungen wieder zu gehen“ *Flucht, Vertreibung und Geiselhaft der assyrischen Christen aus Tal Goran (Al-Hassake, Nordsyrien). Persönlicher Bericht des Abdo Mirza und seiner Familie. Berichtet von: Franz-Rudolf Müller. Herausgegeben vom Assyrischen Kulturverein e.V. Saarlouis, Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, Band 60*, Münster 2019
- J. Mourad/A. Guillem, *Ein Mönch in Geiselhaft. Fünf Monate in den Fängen des Islamischen Staates*, Hildesheim 2019
- H. Müller, *Religionen im Nahen Osten*, Band 1, Wiesbaden 2009
- O. Oehring, *Sehnsucht nach der Vorkriegszeit, Zur Situation der Christen in Syrien*, in: *Die politische Meinung*, hrsg. von der Konrad-Adenauer-Stiftung, 63. Jahrgang, Nr. 553, 2018, 101–104
- Sh. Talay, *Bericht über die Lage der Apostolischen Kirche des Ostens in Syrien*, in: M. Tamcke/ A. Heinz, *Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen. Ausgewählte Vorträge des deutschen Syrologen-Symposiums*

14 Open Letter to Rev. Dr. Olav Fykse-Tveit (2. März 2018). Der Patriarch steht mit seiner Meinung nicht allein, wie auch eine Erklärung der Patriarchen in Syrien unterstreicht: *Statement of the Meeting of the Heads of the Christian Churches in Damascus* (12. August 2019), URL: <https://syriacpatriarchate.org/2019/08/statement-of-the-meeting-of-the-heads-of-the-christian-churches-in-damascus> (abgerufen am 10. Februar 2020).

- vom 2.–4. Oktober 1998 in Hermannsburg, Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 9, Münster 2000, 447–467
- M. Tamcke/Cl. Rammelt, Thinking about Christian Life in the Turmoil of the Middle East, Insights and Reflections from East and West, 6th International Consultation of „Study in the Middle East“ (SIMO) and Near East School of Theology (NEST), Universitätsdrucke im Universitätsverlag Göttingen, Göttingen, April 24–27, 2019
- M. Tamcke, Nach der Rebellion, Zur Lage und Zukunft syrischer Christen (Kirchen in Syrien), Forum Loccum 32, 4 (2013), 8–15
- ders., Religion in Syrien, in: M. Porsche-Ludwig/J. Bellers, Handbuch der Religionen der Welt Band 2 (Afrika und Asien), Nordhausen 2012, 1269–1274
- ders., Christen. Vielfalt der Kirchen (Syrien), in: Blutvergießen in Syrien, Haben Minderheiten eine Zukunft im Vielvölkerstaat?, pogrom 43, 272 (2012), 28–29
- ders., Vom Genozid bis zur Gegenwart. Zur Situation der syrischen Christen, in: Chr. Ohm (Evangelische Kirchengemeinde Nordrügen), Situationen, Vorträge aus dem Kirchen- und Musiksommer 2016, Altenkirchener Hefte 2, Altenkirchen/Putbus 2017, 14–31
- ders., Syria, in: M. A. Lamport (Hrsg.), Encyclopedia of Christianity in the Global South, Vol. 2, Lanham 2018, 769–772
- ders., Die christlichen Kirchen in Syrien, in: E. Haaks/Gustav-Adolf-Werk e.V., „Hilf mir vor meinen Verfolgern!“, An der Seite bedrohter evangelischer Christen in Syrien, Leipzig 2018, 10–13
- ders., Glossar: Die christlichen Kirchen in Syrien, in: Referat für Menschenrechte, Migration und Integration der Evangelischen Kirche in Deutschland (Redaktion durch Sabine Dreßler), Fürbitte für bedrängte und verfolgte Christen, Sonntag Reminiszere, 8. März 2020, Im Fokus: Syrien, Hannover 2019, 80–85

Oriental Christianity: Perspectives from the Past for the Future

John Roland Akiki

Introduction

Christianity in Lebanon is the first and last title of the epic freedom in the Middle East. Believers in Christ have been in existence before the advent of Christianity and the establishment of the Apostolic Church. Jesus' passing through in Lebanon was not as fleeting and spontaneous as the Gospels infer, but there is much evidence that supports the fact that he had followers in Galilee, Tyre and Sidon. In addition to healing the Canaanite woman's daughter and the possibility that his first miracle was in Cana of Lebanon, nothing can refute the proposition that he on more than one occasion passed through this quiet, safe area that allows for both lovers and believers to contemplate and glorify the Creator God Our Father.

On the other hand, the geography that delineated the borders of the Lebanese mountain, i.e. the Mountain of Cana, in the days of Christ, wasn't limited to the town of Naqoura (the current border with Palestine), but went further, beyond Acre to reach lines of contact and beyond Mount Carmel of Galilee, even from the time of the annexation of the two Jewish kingdoms: the kingdom of Israel in the north and the Kingdom of Judah in the south. (This is a historic extension that refutes the project of the geographical expansion of the current Israeli regime.)

Between Mount Carmel and Hermon there exists a natural extension of terrain and of spirituality: Mount Hermon contains more than just a spiritual heritage, a temple and a tower. It is the mountain that links three borders, Lebanon, Syria and occupied Palestine. It has been regarded as a sacred mountain since ancient times, and was even mentioned in the epic of Gilgamesh, the Old Testament, and the transfiguration of the New Testament where the Lord revealed himself to his three disciples after Peter's declaration that he was "the Messiah of God" and the voice of the Father commanded them to obey his Son and hear His Word. (Luke 9: 18–36).

In fact, the geographical low between the two chains of Anti-Lebanon and Mount Lebanon is a natural historical path through which caravans passed through for generations and witnessed the fiercest battles and conquests

known throughout history. It is only natural and logical that Jesus himself took this path and after him his disciples in their mission of preaching, which is parallel to the coastal road across Acre, Sidon and Tyre up to Tripoli, Tarsus and Laodicea. What is important is that which is confirmed by the historical evidence of the existence of mausoleums, religious centers and prophets' tombs along the length of the plain and the surrounding mountains.

Thus, the Lebanese Church is apostolic and has seen the passage of the apostles and missionaries for decades and decades, leaving their mark and their spiritual fragrance on the territory of this country reaching Antioch in the north where believers were first called Christians. Our Patriarchal Church, as you know, is the Church of Antioch firstly and secondly for the rest of the East.

In this context, I am pleased to share with you our latest research work in Kaslik on the project *The Bible and Lebanon* in cooperation with the Bible Society¹. God willing, we will soon publish a new version of the Bible containing explanations and interpretations of sites, maps, roads, structures and burial sites for prophets buried in Lebanon. These sites still bear their names to this day and are honored by various Lebanese communities.

Indeed, to date, 34 sites have been counted, along with the interest of natural land types of trees, plants and others: (Tomb number 6: Noah, Zebulun [Karak], Ahliab [Sujud – South], Shamgar [Tabnin – South], Safanya [‘Arsal, Safi hill], Jacob [Niha, Chouf]; (Shrines 6: Jonah, Elijah, and Shimon ...); (Places of pilgrimage for the apostles of Peter [Byblos and Tripoli] and Paul [Saida Chamber and Tabarja Bay]; Mount of Transfiguration Hermon and Evangelical Sites in Tyre and Sidon (Lady of Mantara, [Magdushah]).

From this point of view, we do not exaggerate in saying that the land of Lebanon is a holy land, and yet even more important than our land and its sanctity is Jesus himself, followed by his disciples and other early believers. The blood shed by the martyrs adds a sweet fragrance to the sanctification of the land from the first centuries until today.

1 The text of the Research Cooperation Agreement between the Holy Spirit University – Kaslik and the Bible Society, item 1 and 2: “Preparation and production of a special edition of the Bible referring to texts that mention the geographical locations and the sites of religious traditions in Lebanon, Lebanese customs and traditions, and existing flora and fauna In Lebanon, with scientific commentary. This edition is called “The Bible and Lebanon”. This Agreement regulates all details of participation. The text adopted by the edition of “the Bible and Lebanon” is intended to be a joint Arabic translation of which a second party has intellectual property rights, which has been accepted by the Council of Catholic Patriarchs and Bishops in Lebanon. (Special archive of the University Research Center).

Christian Churches in Lebanon

The Maronite Church

The Maronite Church was established near Antioch in Syria in the late 6th century and was established in the vicinity of Saint Maron Monastery following his teachings. Al-Mas'oudi² notes the establishment of the Maronite Church in the Al 'Assi valley around the year 680, perhaps a century ago, during the reign of the Byzantine Emperor Maurice (582–602), before the beginning of the Islamic call in the year 610³. The fact that they were subject to persecution forced them to flee to Lebanon, which became their stronghold and their global center. Indeed, it is a Syriac monastic Church, Maronite Antiochian. Some are trying to promote the idea that the Maronite Church officially became part of the Eastern Catholic Churches (Uniates) from the year 1182, while correspondence with the Holy See, older than this date, shows that the Maronite Chalcedonians were in full communion with Rome since the founding of the Church (Letters between the Antiochian Fathers led by Theodoret, Bishop of Cyrus, biographer of St. Maron, and Pope Leo the Great). It is therefore an Antiochian, Chalcedonian, Catholic, Syriac, Oriental and National Church. It is a “Syriac Church of Antioch with a special liturgical heritage” as determined by the Maronite Patriarchal Synod (2006).

Eastern Orthodox Church

The Eastern Orthodox Church was founded by Peter and Paul the Apostles according to its ecclesiastical tradition. It is based in Damascus in Syria and is the second largest Christian denomination in Lebanon. It is a Byzantine Church and historically Church is one of the four Patriarchates: Jerusalem, Antioch, Constantinople, and Alexandria (an educated and high class inhabited the city).

The Roman Catholic Melkite Church

This Church was founded after its dissociation from the Orthodox Church in 1724, when Bishop Cyril IV founded the Confraternity of the Savior near

2 Mass'oudi (283–346 until the migration; 896–957 AD) is a leading geographer of the theory of genetic deviation. One of the most famous Arab scientists. Known as the Herodotus of the Arabs. He was one of the first to gather both history and scientific geography in a great work, “gold promoters and mineral”, a work which remains a reliable reference for us because in it he identifies the Maronites.

3 K. Salibi, *A House with many Mansions*, I.B. Tauris, 2011, “Introduction”, 88.

Sidon – Lebanon in the late 17th century. It is like the Orthodox in terms of ritual and culture. The church uses Arabic and Greek in its rituals, and it is the third largest in Lebanon.

Armenian Apostolic Church

One of the oldest Churches in the world. Armenia is the first country in the world where Christianity is the official religion, and this was declared in year 301. The Church of Cilicia was the main center of the Armenian Church, religiously, nationally, culturally and educationally. The Patriarch was the supreme leader (head of nation, Ethnarch) for his people. Armenians started arriving in Lebanon (1915–1918) after the massacres that were committed against them by the Turks. Armenians were involved in the national fabric economically and politically and they are represented in parliament and in the government. The Patriarchal Seat is in Antelias.

Armenian Patriarchal Catholic Church

The Armenian Catholics defend their old Catholic faith and reject the claim that Patriarch Ardziyevian was the founder of the Armenian Catholic Church in 1741 and that it was confirmed by Pope Benedict XIV. Armenian Catholics reserve the title of an “Armenian Catholic Church Uniates,” and prefer to say that “it is in perfect communion of faith with the Catholic Church ... It is the heir to the Armenian Church established by St. Gregory the Illuminator and preserved by the Saints Nerses, Isaac (Sahak), Mesrop and their followers. As a result, the national Armenian Catholics in the Ottoman Empire have followed the Centralized authority: the first in Constantinople and the second in Bzommar – Lebanon. The situation remained thus until 1866, when these two centers were consolidated in Bzommar.

The Syriac Orthodox Church

The Syriac Orthodox Church is an Orthodox Church of Antioch, based in Damascus. Most of the origins of the Church’s sons in Lebanon go back to Tur ‘Abdin in Turkey who fled to escape from the massacres.

Chaldean Church

It is part of the Eastern Church and is based in Iraq. The Chaldean Church was founded in Lebanon about 150 years ago. The first Chaldean priest who came to Lebanon to take care of the community’s affairs is the late Metropolitan Yusuf Yunan al-Tawil, who was sent by His Beatitude the Patriarch of the Mercy Triangle Abed Yashou’ Khayat, in 1895.

The number of the Chaldean community in Lebanon is estimated at 10,000, most of them in Beirut and the others in the areas of Tripoli, Jounieh, Byblos and Zahle.

Evangelical (Protestant)

The presence of the evangelists in Lebanon dates back primarily to the English and American missionaries during the 19th and 20th centuries. They are divided into denominations, comprising approximately 1% of the population and living mainly in Beirut.

Assyrian Church of the East

Historically concentrated in Mesopotamia. The Assyrian Church is a historical and ideological extension of the Eastern Church, sometimes known as Nestorianism. The existence of the Church is relatively recent, mainly due to the Christians of Iraq who fled to Syria and Lebanon to escape killing and displacement after the 2003 Iraq war.

Table 8.1 Table of churches recognized constitutionally

| | Church | Establishment | Pertinence | Ranking by number | Patriarchal Center | Ritual manifestation |
|----|----------------------------|--|--|-------------------|-----------------------------|---|
| 1. | Maronite Church | Apostolic Church and then independent in 702 | Antioch and all the east | First in Lebanon | Bkerki | Syriac - and Catholic Arabic |
| 2. | Rum Orthodox Church | Apostolic Church | Antioch and all the east | Second | Damascus | Byzantine - Greek and Arabic |
| 3. | Melkite Church | Catholic Apostolic Mission since 1724 | Antioch and all the East, Alexandria and Jerusalem | Third | 'Ain Trez and Rabwi Lebanon | Byzantine Melkite-Catholic - Greek and Arabic |

Table 8.1 Table of churches recognized constitutionally (*cont.*)

| | Church | Establishment | Pertinence | Ranking by number | Patriarchal Center | Ritual manifestation |
|-----|--|---|---------------------------------|--------------------------|---|-----------------------------|
| 4. | Armenian Orthodox Church | Apostolic Armenia is a Christian country from 301 AD | Etchmadzine and Cilicia | Fourth | Antelias 1930 | Cilicia – Armenia |
| 5. | Armenian Catholic Church | 1741 | Cilician in communion with Rome | Fifth | Bzommar and Achrafieh – Beirut | Armenian – Catholic |
| 6. | Syriac Orthodox Church | Eastern Antioch | Eastern Church | Sixth | Damascus – Al 'Atshana – Lebanon | Syriac – orthodox Arabic |
| 7. | Syriac Catholic Church | 1662 | Syriac Antioch | Sixth | Diocese of Antioch Patriarchate, Beirut | Syriac – catholic Arabic |
| 8. | Assyrian Church | In Lebanon after 2003 | Eastern Church | | Baghdad | Eastern Syriac |
| 9. | Chaldean Church | In Lebanon in the middle of the 19th century | Eastern Church | | Baghdad | Chaldean – Catholic Arabic |
| 10. | Latin church | 16th century + | Western church | | Beirut | English – Arabic |
| 11. | Evangelical Church (Protestant) | 19th and 20th century | Different | Seventh | Beirut | English – Arabic |
| 12. | Coptic Church (2) | | | | Beirut, Sin el Fil | |

Christianity in Lebanon before Islam

If the autonomy of the Phoenician cities, according to Saliba, was terminated with the Persian occupation of the Levant, this continued with Hellenism, after Alexander the Macedonian eliminated the Persians, and the coastal region and Mount Lebanon became part of the Seleucid kingdom. Its capital, Antioch, continued to play this role for Lebanon with the Romans despite the transfer of Roman administrative influence from Rome to Byzantium – Constantinople, (New Rome) modern day Istanbul, where the Christian Orthodox faith was determined for the first time (Nicaea 325, Chalcedon 451, Constantinople 680, all modern day cities in Turkey)⁴.

It is enough historically to read the Synaxarion, or the Book of the Saints and the Martyrs, to dwell on more than one Christian martyr who refused to give up on his beliefs and faith in Christ. This is the greatest evidence of the Christian faith which existed in the mountain of Lebanon, the mountainous region and coastline along the eastern Mediterranean. These Martyrs of Tyre, Sidon and Byblos are in addition to the many archaeological works on Christian monuments since the first century, although most of them were destroyed along with the construction of other structures or temples above it.

The first church in Lebanon, historically confirmed, is the Church of “the Mother of God”, in Tyre, which is mentioned by Eusebius of Caesarea (265–339) in his book ‘Church History’ (Eusèbe de Césaire, Histoire ecclésiastique). Also, Cassius, Bishop of Tyre and Tyrannius, may also be the oldest intact Maronite Church, the St. Mama Church in Ehden of the 8th century, as well as the monastery of Mar Maroun al-Assi and the Patriarchate centers moved from Byblos to Qannoubine to Bkerki.

Christians of Lebanon during the Roman Empire between the Third and Fourth Centuries

The first persecution of Christians began in the third century. According to Septem Severus 202 AD in his book *The Martyrs of Palestine*, Eusebius of Caesarea tells us how Tyrannius, Bishop of Tyre, and Zenobius, priest of Saida, “glorified the Word of God with their patience until martyrdom.”

After Christianity became the religion of the empire with Constantine in the fourth century and the Church began to manage and organize its affairs, we notice that each Phoenician province had a bishop to a city: Acre, Tyre, Sidon, Beirut, Byblos, Batroun, and Tripoli. Beyond the mountains, the Phoenician city of Baalbek also had its bishop, although it was administratively subordinated to Damascus. All the Christian dioceses in these cities were a civil part

4 Op. cit., K. Salibi, p. 5.

of the diocese of the East, represented by the bishop of Antioch, who played a Patriarchal role among the four first Patriarchates (Jerusalem, Alexandria, Antioch, Constantinople).

Islamic Conquest

With the Islamic conquest, starting from the year 21 AH, i.e. 631 AD, along with the withdrawal of the Byzantine forces in 641 and the beginning of the conquests, there was an awareness of the region's privacy and respect for its beliefs, especially with regards to monasticism and asceticism⁵.

The Umayyads ruled the Levant (661–750) with their capital Damascus; the Abbasids (750–1258) and their capital Baghdad, and the Levant remained under the rule of their Mardaites allies; the Fatimids (909–1171); the Seljuks (1058–1157) and their capital Isfahan of Persia and their base of authority in the Levant was Aleppo; the Ayyubids (1183–1250) and their capital Cairo; the Mamluks (1261–1517) and their capital Cairo; the Ottomans (1516–1922) and their capital Istanbul. In all these eras, and since the eleventh century, Christians remained in the *Wadi Al-Assi*, Orontes valley until they gradually moved to Mount Lebanon and joined their original brethren there.

With regard to the political and social situation, Mount Lebanon has been known for its natural and human beauty. It has always maintained a kind of independence in decision-making, which was handed over by the victorious rulers throughout the ages. The Maronites were inspired by the Phoenicians, who left their mark on geography in the spirit of pride and honor, as well as for their love of the land in its mountains and cities and their attachment to the culture of freedom and their openness to the other, refusing to be closed off from others.

5 “[...] And when you have won a victory over your enemies, don't kill women or children or the aged and do not slaughter beasts except for eating. And break not the pacts which you make. [...] **You will come upon a people who live like hermits in monasteries, believing that they have given up all for God. Let them be and destroy not their monasteries.** [...] And you will meet other people who are partisans of Satan and worshippers of the Cross, who shave the center of their heads so that you can see the scalp. Assail them with your swords until they submit to Islam or pay the Jizya. I entrust you to the care of Allah”. *The Sword of Allah: Khalid bin al-Waleed, His Life and Campaigns*, page no: 576 by Lieutenant-General Agha Ibrahim Akram, Nat. Publishing. House, Rawalpindi (1970). Waqidi: p. 4. & Akram, Agha Ibrahim. *Islamic Historical General Khalid Bin Waleed*. Lulu Press, Inc.

Maronites in Lebanon

The Maronites have maintained a presence in Lebanon before and after Islam. Parallel to the establishment of Saint Maron's Monastery and its ecclesiastical neighborhood on *Al-Assi, Orontes River* in the suburbs of Aleppo (specifically Brad), St. Maron's student Ibrahim established a similar monastery on the edge of *Al-Assi* spring in the foothills of the Hermel Mountains in northeastern Lebanon.

Indeed, because the Maronite Church is the largest Church and that most attached to its land, for they are known as "The Christian people who made a homeland," according to the Austrian Orientalist Mgr. Mislin (19), it played a key role in the creation of the Greater Lebanon after the French Mandate, which ended four hundred years of Ottoman occupation of the region.

One of the characteristics of Ottoman rule, especially in the second half of the year, was the great role of the Maronites in their self-governance of the mountain. The Al 'Assaf Sunnis used the Al Hobeich Maronites and handed them over to the administration of their affairs. The Al Khazen handed over this role to the politics of the Lebanese mountain between the 17th and 19th centuries. Also, in particular, the days of the great Maronite Prince Bashir al-Shihabi who played a collective central role despite the dissatisfaction of the Druze. Finally, the rule of *Qaimaqâmiyatayn* (establishment of two simultaneous governance) of the Druze and Maronite dynasties, which failed, forced the Ottomans to change to the *Mutasarrifate* system in Mount Lebanon where sons ensure international guarantees under a Christian Ottoman rule appointed by Istanbul with the consent of the guarantor European powers⁶.

It is also established that before the Ottomans, the Maronites knew secular men who took over the reins of self-rule, such as the *Muqaddams*⁷ of Bsharri during the Mamluk rule, and they provided the necessary protection for the spiritual leaders who had sought refuge in the Qannoubine Valley (Qâdishah, the Holy Valley) following the persecutions they had suffered because of their support of the Crusaders especially after the martyrdom of Patriarch Hjoula who was executed by Muslims in Tripoli under the charge of infidelity and adultery⁸.

6 Op. cit., K. Salibi, p. 16.

7 It is known that the sponsors are those local leaders in Mount Lebanon who led their areas and were affiliated with the Church, according to Ibn al-Qula'i. cf.: Ibid., K. Salibi, p. 92.

8 Ibid., K Salibi, p. 101.

In this context, I join his E. Prof Farid El Khazen to summarize a little bit the role of the Maronite in the emergence of Lebanon as an independent national State:

Since the sixteenth century the Maronites have been in the movement of a continuous rise in ecclesiastical, political, economic, social and educational affairs in terms of initiative and communication with others.

If the Maronites were in the early days of their church establishment simply a monastic community, as though it was the “parish of the Patriarch”, and later as an ecclesial group in communion with the Holy See, they became, in the nineteenth and early twentieth centuries, a political (or politicized) group which carried a national project, represented by the demand for the establishment of the State of Greater Lebanon; and they spoke the political language of that era in the post-World War I period, at the time of the emergence of entities of its national state (État – nation)⁹.

The cultural role played by Christians in general and the Maronites in particular since the sixth and seventeenth centuries may have had a profound impact on deepening the meaning of national independence, freedom and sovereignty. Since the arrival of the Latin missionaries to the East, the establishment of the Maronite school in Rome (1584), the printing of the first book in the Middle East in the monastery of Kozhaya – the Holy Valley (1610), the beginning of the school under the *Sindiana* (Oak trees) and the monasteries until the establishment of the Philosophical and theological institutes, and the establishment of the first two universities in the East, American Evangelical University (1866) and the Jesuit Catholic University of St. Joseph (1875), a great generation of intellectuals began to take care of leadership and society and to spread Western culture in its surroundings.

Among these, there are senior Maronite Church graduates from the Maronite College in Rome, such as Al-Sama’ani, Douiehi, Hasrouni and others, as well as the great men of Lebanon and Independence, graduates from the Sagesse University (1875), USJ and American University.... In this context, it is worth noting that the first to speak about homeland and patriotism,¹⁰ in

9 Address by the Ambassador of Lebanon to the Vatican, Farid Al-Khazen, on the occasion of the visit of His Beatitude, Bishop Bishara Boutros-Ra’i, and the Maronite Church to meet His Holiness, Rome, 22/11/2018, (special archive).

10 “Al-Boustani spoke about the nation and put a slogan on the front page of the journal *Al-Jinan*,” Love of the nation is Faith.” The ‘master’ was the first to call for a civil state, a state that stands in the middle of atheism and faith; he overcame atheism and was faithful, and he did not adhere to religion and aspired to secularization. He separated religion and state, and applied this when he established the national school, which as one of its first tasks was teaching national affiliation and educating the coming generations. While

the shadow of the occupied states and empires, was the 'Master' Boutros al-Bustani (1813–83), the owner of the "*Da'irat al ma'aref*", the first Arabic encyclopedia, and the "*Muḥit al Muḥit*" dictionary for which he received the third Magidi Medal from the Ottoman Sultan.

This pioneering cultural movement in Lebanon is of great importance especially since it was the real nucleus of the Arab Renaissance making Beirut an Arab culture capital for decades. To date, Catholic schools and higher institutes, despite the financial straits, continue to attract the large number of students in Lebanon to its distinctive high level (from 1,076,000 pupils, 192,000 pupils in Catholic schools, 23% of whom are Muslim; official education: 334,536 pupils with a 31.07%; private non-free: 565,593 with a 52.51%, free: 140,312 pupils with 13.03%, UNRWA: 36 thousand and 375 pupils with 3.37%).

French Mandate – Greater Lebanon – Republic of Lebanon

After the fall of the Ottoman Empire in 1918, and after the decisions of San Remo's Conference in 1920, the British and the French divided the Syrian territories. France gained Mount Lebanon and its relations with the Maronite Church and the people were strengthened and it responded to the pressure of these clergy and people to annex the entire Lebanese territory within the state of Greater Lebanon in its current limits. They were put under the pressure of the Maronites because of their special attachment to land and heritage – the Maronite Patriarchate (*Mar Elias Hoyek*) played a central role in this particular issue.

After the Geneva Conference of 1921, France handed over the declaration of independence to Syria and Greater Lebanon and Palestine¹¹. It also helped the restructuring of the state in accordance with a new constitution and the Declaration of the Republic of Lebanon in 1926. It returned and put an end to its presence in Lebanon after the Second World War in 1943, and so Lebanon became an independent country and a founding member of the League of Arab States and the United Nations.

the missionaries and religious schools were distributed throughout the country, Boustani dared to establish the national school in his beloved city of Beirut, and this to refine students in a single national unit, regardless of their sectarian affiliations."

The idea of establishing a national school came immediately after the events of the bloody mountain in 1860.

11 A. Ḥokayem, *Du Grand Liban à la République libanaise: consolidation constitutionnelle d'une entité controversée 1921–1926*, PUSEK, 2017, p. 21.

The Peculiarities of the Lebanese Regime, the “Maronite Politics”

The makers of the independence, in the private sector, agreed on a unique political system that was equal in its sectarian distribution to the general political and administrative centers in the country. It was called the National pact of 1943¹², inspired by Article 95 of the Constitution (1920). On one hand, it reassures the Christians of the Arab and Islamic demographics sweeping extension, while on the other hand it considers the Muslims' fears of being caught up with the Christian West, which was then under French mandate.

In the period of independence, the Maronites, who constituted about 53% of the country's population, were given the first presidency with wide powers in foreign policy and security. The Sunnis were given the executive branch in the Council of Ministers and the Shiite the legislative power in Parliament, leaving the Druze dreaming of the presidency of the Senate, which even now has not seen the light of day. This sectarian division remained an honorary covenant among the sect's leaders, some of whose pillars may have been shaken but did not fall and proved to be useful in the bitter experience during and after the civil war.

12 “After World War I and the defeat of the Ottomans by the Allied Powers, the League of Nations granted France mandate authority over Greater Syria, an area that included present-day Lebanon. As a result of Lebanon's years under the French Mandate (1920–43), the Constitution enacted in 1926 is fashioned after that of the French Third Republic. Article 95, however, is unique in that it provides for “balanced” confessional representation in government. In 1943 the provisions of this article were spelled out more clearly by unwritten agreements between Maronite and Sunni leaders. These agreements came to be known as the National Pact. The balancing advocated in the *National Pact* was meant to be provisional and was to be discarded as the nation moved away from confessionalism.” <http://countrystudies.us/lebanon/74.htm>

“The National Pact (al Mithaq al Watani), an unwritten agreement, came into being in the summer of 1943 as the result of numerous meetings between Bshara el Khuri (a Maronite), Lebanon's first president, and the first prime minister, Riyad as Sulh (also cited as Solh), a Sunni. At the heart of the negotiations was the Christians' fear of being overwhelmed by the Muslim communities in Lebanon and the surrounding Arab countries, and the Muslims' fear of Western hegemony. In return for the Christian promise not to seek foreign, i.e., French, protection and to accept Lebanon's “Arab face,” the Muslim side agreed to recognize the independence and legitimacy of the Lebanese state in its 1920 boundaries and to renounce aspirations for union with Syria. The pact also reinforced the sectarian system of government begun under the French Mandate by formalizing the confessional distribution of high-level posts in the government based on the 1932 census' six-to-five ratio favoring Christians over Muslims. Although some historians dispute the point, the terms of the National Pact were believed to have been enunciated by the first cabinet in a statement to the legislature in October 1943.” <http://countrystudies.us/lebanon/77.htm>.

The Lebanese, with the uniqueness of the emerging Arab regimes at the time to this day, and as a country without a single religious character, maintained, with the preamble of the Lebanese Constitution of 1926, which was amended in 1991 – 95, paragraph C, which outlines the identification of a political system in which freedom is the sole and universal belief:

“C) Lebanon is a parliamentary democratic republic based on respect for public liberties, especially the freedom of opinion and belief, and respect for social justice and equality of rights and duties among all citizens without discrimination.”

“**Article 9:** There shall be absolute freedom of conscience. The state in rendering homage to God Almighty shall respect all religions and creeds and shall guarantee, under its protection, the free exercise of all religious rites provided that public order is not disturbed. It shall also guarantee that the personal status and religious interests of the population, to whatever religious sect they belong, shall be respected”

With this jurisprudence, Lebanon is moving away from the Arab atmosphere and the concept of supreme religious tolerance, which is generous to certain religious sect in the second or third degree, to emphasize the sacred right of every sectarian component to express its religion freely, in a homeland that is for all without exception and under a protective political and judicial system that preserves the rights of all and demands their duties.

We had to wait until 2019 to get two documents issued from two important references in the Islamic world that spoke of this equality in religious freedom. And the importance of dialogue in the culture of civilizations¹³.

13 *Historic Mecca Document, items to establish the values of peace and coexistence* (Mecca 30 May 2019)

- Denouncing the **odious condescension**. The document stressed that religious and cultural diversity in human societies does not justify conflict, but rather calls for a **positive civilizational partnership**. It has also called for a **civilized dialogue** as it is the best way to reach a proper understanding with each other, to identify the participants, to overcome obstacles to coexistence and to overcome related problems.
- Believing that diversity does not justify extremism and racism, but rather bridges human harmony, love and tolerance.
- The document also stressed the need to invest in the cultural and religious diversity of societies in the establishment of a civilizational partnership that creates effective communication which is capable of establishing the principles of cooperation and solidarity, achieving growth and progress in the interests of societies and improving the lives of individuals.
- In the same document, the participants rejected the link between religion and the wrong political practices, arguing that the combination of the two distorts the true

The Taif 1998 – 1990 the Sunni Politics

Despite the catastrophic demographic change of the Christians between 1974 and 1999, and in an attempt to stop the internal fighting and the demographic wound of migration, caused mainly by Christians in this black era, the Taif Agreement was established, which maintained the general administrative form of the political system by gnawing away at some of the powers of the Lebanese Republic President in favor of the Presidency of the Minister Council.

What is important is that, despite the diminishing number of Christians, Muslims have been keen with regards to the partnership and the spirit of the Pact; as the Prime Minister Rafik Hariri insisted then on full equality in the

religion in the minds of the receptor, even those who do not belong to this religion, which exacerbates anti-Islam and manifestations of racism of all kinds.

<https://akhbarelyom.com/news/newdetails/2859529/1/%D8%AA%D8%B9%D8%B1%D9%81%20%D8%B9%D9%84%D9%89%20%D8%A8%D9%86%D9%88%D8%AF%20%D9%88%D8%AB%D9%8A%D9%82%D8%A9%20%20%D9%85%D9%83%D8%A9%20%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%83%D8%B1%D9%85%D8%A9%20%20%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%AE%D9%8A%D8%A9%20%D9%84%D8%A5%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D8%A1%20%D9%82%D9%8A%D9%85%20%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%20%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D8%A7%D9%8A%D8%B4>, viewed in 14th October 2019

<https://www.almowaten.net/2019/05/%D8%AA%D8%B9%D8%B1%D9%81-%D8%B9%D9%84%D9%89-%D8%A8%D9%86%D9%88%D8%AF-%D9%88%D8%AB%D9%8A%D9%82%D8%A9-%D9%85%D9%83%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%83%D8%B1%D9%85%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%A7%D8%B1%D9%8A/>, viewed in 14th October 2019

The document of human brotherhood for world peace and coexistence, Abu Dhabi, 4 February 2019

2. Freedom is the right of every human being: belief, thought, expression and practice; pluralism and differences in religion, color, sex, race and language are the wisdom of God's will; God has created human beings and made them a fixed asset for the rights of freedom of belief, freedom of difference and for the coercion of people over a particular religion or specific culture or for imposing a civilized approach that is not accepted by the other.
4. Dialogue and understanding, the dissemination of a tolerance's culture, acceptance of the other and coexistence among people will contribute to containing many of the social, political, economic and environmental problems that will besiege a large part of humanity.
5. Dialogue between believers means meeting in the vast space of common spiritual, human and social values, and investing this in spreading the highest morals and virtues advocated by religions and avoiding sterile debate.

<https://al-ain.com/article/the-document-of-human-brotherhood-pope-francis-al-azhar-sheikh>, viewed on 14th October 2019 (text in Arabic).

administrative distribution and the representation of the people¹⁴. Lebanon witnessed, with the Taif agreement, the political phase of Hariri which was the epitome of Sunni politics in Lebanon after the Maronite political period which lasted from independence until the outbreak of the 1990 fratricide war.

14 An overview of the Lebanese system according to the main website of the Republican Palace, Baabda (after Taif) "The Lebanese regime: Lebanon is a parliamentary democratic republic that declared its independence in 1943. It is an area of 10452 km2 and is situated on the eastern coast of the Mediterranean Sea, headed by the President of the Lebanese Republic, who is the head of state and the symbol of the country's unity. He ensures respect for the Constitution and preserves the independence and territorial integrity of Lebanon; he is also the Supreme Commander of the Armed Forces.

The Lebanese regime is based on the principles of separation and balance of powers, and the authorities exercise their responsibilities to cooperate among themselves.

A legislative parliament of 128 deputies, whose members are directly elected by the people for a four-year term, is elected by the legislature. The Council elects among them a president for a similar term.

The judiciary have courts of varying degrees and terms of reference in which independent judges carry out their functions, and issue their decisions and rulings, which shall be executed in the name of the Lebanese people.

The economic system in Lebanon is free of private initiative and private ownership. It is led by a private sector that plays a key role in various areas of the economy, primarily the services sector and the financial banking sector, which form 70% of the country's national income."

In terms of preserving the spirit of the Pact, among the Taif's decisions in 1990 to work on abolishing the political sectarianism, but even reaching this stage maintains the spirit of the Pact as they are in terms of the following:

<http://www.presidency.gov.lb/Arabic/LebaneseSystem/Pages/OverviewOfTheLebaneseSystem.aspx>, viewed on 14th October 2019

"I. General Principles A. Lebanon is a sovereign, free, and independent country and a final homeland for all its citizens.

B. Lebanon is Arab in belonging and identity. It is an active and founding member of the Arab League and is committed to the league's charter. It is an active and founding member of the United Nations Organization and is committed to its charters. Lebanon is a member of the nonaligned movement. The state of Lebanon shall embody these principles in all areas and spheres, without exception.

C. Lebanon is a democratic parliamentary republic founded on respect for public liberties, especially the freedom of expression and belief, on social justice, and on equality in rights and duties among all citizens, without discrimination or preference.

D. The people are the source of authority. They are sovereign and they shall exercise their sovereignty through the constitutional institutions.

E. The economic system is a free system that guarantees individual initiative and private ownership.

F. Culturally, socially, and economically balanced development is a mainstay of the state's unity and of the system's stability.

G. Efforts (will be made) to achieve comprehensive social justice through fiscal, economic, and social reform.

Shiite Politics

After the martyrdom of Hariri, the political Shiite stage began and Hezbollah won preeminence as it dominated the Shiite decision, even though it left a wide range of power for its arch ally and leader of the Amal movement, Speaker of Parliament Nabih Berri. Since Israel's failure in making Hezbollah submit after the 2006 war and its failed bet on discarding them nationally, its people and from the Christian arena, and after the events of May 2007, in Lebanon (the party's harassment of the Sunni of Beirut), and the participation of the party in the Syrian war from 2012–2013 until 2018, it became known that Hezbollah, which before this stage was interested in military resistance against the Israeli enemy had abandoned the internal political stratum to the ally in the Amal movement, and thus the situation changed after 2007 and the party engaged seriously in internal political work, marking the beginning of Shiite politics.

H. Lebanon's soil is united, and it belongs to all the Lebanese. Every Lebanese is entitled to live in and enjoy any part of the country under the supremacy of the law. The people may not be categorized on the basis of any affiliation whatsoever and there shall be no fragmentation, no partition, and no repatriation [of Palestinians in Lebanon].

I. No authority violating the common co-existence charter shall be legitimate."

The Taif Agreement, This agreement, which ended the civil war in Lebanon, was negotiated in Ta'if, Saudi Arabia, in September 1989 and approved by the Lebanese parliament on 4 November 1989.

"PART SIX FINAL AND TEMPORARY PROVISIONS – **Article 95** (As amended by the Constitutional Law of November 9, 1943 and by the constitutional law of September 21, 1990) The Chamber of Deputies that is elected on the basis of equality between Muslims and Christians shall take the appropriate measures to bring about the abolition of political confessionalism according to a transitional plan. A National Committee shall be formed, headed by the President of the Republic, it includes, in addition to the President of the Chamber of Deputies and the Prime Minister, leading political, intellectual, and social figures. The tasks of this Committee shall be to study and propose the means to ensure the abolition of confessionalism, propose them to the Chamber of Deputies and to the Ministers council of ministers, and to follow up the execution of the transitional plan. During the transitional phase: a. The sectarian groups shall be represented in a just and equitable manner in the formation of the Cabinet. b. The principle of confessional representation in public service jobs, in the judiciary, in the military and security institutions, and in public and mixed agencies shall be cancelled in accordance with the requirements of national reconciliation; they shall be replaced by the principle of expertise and competence. However, Grade One posts, and their equivalents shall be excepted from this rule, and the posts shall be distributed equally between Christians and Muslims without reserving any particular job for any sectarian group but rather applying the principles of expertise and competence."

<https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/en/lb/lb018en.pdf>

There is also the issue of abolishing political sectarianism, which the constitution refers to as a stage that is reached only through political and patriotic growth patriotism; this issue the Shiite party has been striving hard to promote to the point where it is dedicated to strengthen its primacy so that this point in hand may serve their best interests as a religious majority capable of imposing their own electoral conditions in order to attain whom it desires for the three presidential seats.

Thus, the position of the Christians was almost uniform (except for some members of the left-wing parties) in achieving the elimination of political sectarianism before reaching the exclusion of them in the constitutional texts. This is due to the superiority of sectarian affiliation on the basis of the national affiliation. The biggest proof of the evasion of Muslim communities and their lack of sincerity in this matter is the dilemma of the civil marriage law, which is totally rejected, in form and substance, on their part, while Christians have no objection to accepting it on the condition that it is obligatory for all.

Political Settlement 2018

With the end of the Syrian war and the re-positioning of the Hezbollah party in Lebanon and after a two and a half year vacancy of the presidential post along with the mounting internal and external pressures (economically and politically) led by the US against Hezbollah through the imposing of various sanctions, it was highly important to develop the idea of moving to a new phase which requires concessions and compromises, so as to avoid the experience of civil war, a reality undesired by all Lebanese parties.

Therefore, a compromise was made so that General Michel Aoun, Hezbollah's ally, could attain the first Presidential seat and Saad Hariri the third presidential seat and Nabih Berri to keep his second presidential seat, in conjunction with modernizing the Electoral Law so as to approve the transition from the Major Elections Law (1960 Act) to a Proportional Election (Law 2018). This was in the interest of all as it respected a real and actual equality in true representation, meaning that each sectarian component is given the power to choose its deputies and representatives in parliament.

Before 2018, Christians were unable to deliver more than 50 percent of their representatives to the legislature, and oftentimes less than this. They, with the exception of the al-Matan and Kesrouan-Jbeil districts, are scattered throughout the country, and are a minority among a majority of Shiites, Sunnis and

Druze¹⁵. The electoral lists were then drawn up and chosen based on the interests of local leaders, so that Christians could win in the lists of others, but their political decisions are committed to the decisions and policies of those leaders who hold regional powers. Indeed, the results of the Proportional Election Law of 2018 saw 85% of the Christians representatives win their seats in parliament (54/64 deputies). [64 Christian deputies, 34 of whom are Maronites, followed by the Greek Orthodox with 14 seats, Roman Catholics with eight seats, Armenians with six, Evangelicals with one, in addition to a seat for minorities]. If we have not yet reached the ideal phase of parliamentary representation, as desired by Christians, these are the possibilities and positions available under a leader-led sectarian policy that is both non-national and cross-sectarian.

In this, and after the previous three political stages, we ask ourselves what exactly has been achieved in Lebanon as both a Nation and an Identity. I add my voice to His Excellency the Ambassador Al-Khazen to clarify:

There must be a word to be said about Maronite politics, with no guilt nor wrangling. In the context of what was known as Maronite politics, Lebanon has enjoyed the most liberal, and open political and economic system in comparison with the Arab regimes around us and most of the Third World countries. (Farid Al-Khazen, himself)

In addition, Lebanon's people has enjoyed an affluence that was not available in any other Arab country when the national currency, the Lebanese pound, was one-third of the US dollar and two French francs, and the middle class made up more than the 40 percent of the population. Although Lebanon did not maintain this superiority during Sunni policy, i.e. the Hariri phase (1999–2005), nor during Shiite policy (2006–2018), will its political idea of supporting the three pillars in producing an independent and pioneering national policy succeed, and in so doing restore and stabilize Lebanon's financial, political and public security as well as its cultural and democratic leadership? This is what we hope and what the coming days will show.

Conclusion

In the end, are now experiencing the geographic expansionist delusion that engulfs Israeli memory and imagination at the expense of the people of the

¹⁵ Unfortunately, for known political reasons, there is no official census in Lebanon after 1932. All current studies are approximate, sometimes based on electoral lists.

land and their rights, and in the sight and ears of European conscience, which has not yet been liberated from the guilt complex in the face of Jewish enmity, and also the fragmentation and fighting that has hit the Arab world today, in addition to the destructive war on the influence that exists among Sunni components: the reference of Al-Azhar, Al Medina and Turkey, and between all of them, the influence of the Shiite and its regional extension. In addition to the West's economic interests in the region which it considers as its top priority, and the feverish race between the great powers to control the oil and gas fields and supplies, Lebanese Christians remain in danger. No matter how diverse and varied the statistical studies are, the human demographic demise is only getting worse¹⁶. The Christian, steadfast in his land, still believes in his transcendental mission in terms of his witness to freedom and human values, but he may not hold out for long with what is happening currently especially with the presence of two million Palestinian, Syrian and Iraqi refugees on his land. The support of Lebanon's Christians and their unique political system is only serious and fruitful firstly in politics (by avoiding the threat of settlement and through the support of international forums of its policy), secondly in economics (by creating jobs and encouraging Western investments) and thirdly

16 Most individual statistical studies may agree that the percentage of Christians in Lebanon ranges from 38% to 40%. According to the CIA World Factbook, Christians make up 39% of the Lebanese people and Muslims 59.7%. The first and last official census was in 1932, with a clear majority of Christians representing 53%. Currently, there are no official statistics, but rather individual studies and attempts because all the minority components in Lebanon reject this measure because of its direct impact on political and social representation in the Lebanese Republic.

According to the recent electoral delisting regulations, 38.22% represents the Christians and 61.62% the Muslims in Lebanon.

On the other hand, there is a disparity in the Western statistics regarding the political orientation of some research centers such as the large difference between La Croix (39%) and Les Clés du Moyen Orient (40%) and Le Figaro (18.7%).

Contrary to the prevailing opinion in the country about Lebanese immigration, the evolution of the ratios is quite different from what is being practiced. It is clear that the percentage of the Christians' emigration has been declining since 1985 and after Taif, while the migration of both Sunni and Shia Muslims has begun to increase. Comparative studies have been conducted by Peter Labaki published on Lebanon 24 website and another by the book of the annual World Religions 2018, according to the following table:

Table 8.2 Proportion of Lebanese Emigrants since 1975 to 2011

| Religion | 1975–1984 | 1985–1990 | 1992–2007 | 2008–2011 | 1975–2011 |
|------------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|
| Christians | 78% | 17% | 39.4% | 41% | 46.6% |
| Muslims | 22% | 83% | 60.6% | 59% | 53.4% |

through encounter (by supporting its pact system and activating mutual respect among all its components).

Helping Lebanon in these three systems is a help to all Christians in the Middle East because they consider Lebanon the last card and the last refuge for their free existence in the region. This is the last Syriac, Chaldean and Assyrian prayer. I have witnessed, heard and seen it in my annual visits, for 8 years, in Ankawa, Bartella, Qush, Qaraqoche, Ba'shika, Karamlis, Ba'quba and other Mosul villages.

Indeed, by helping the Christians to live their mission in its fullness, this ensures within it that assistance is guaranteed to the remaining religious and ethnic minorities in the region, and this through its demonstration of a peaceful and successful model of coexistence in its unique harmonious democracy.

Bibliography

- H. Badr et al. (éd.), *Christianity, A history in the Middle East*, Beyrouth: Middle East Council of Churches, 2005.
- X. Baron, *Histoire du Liban: des origines à nos jours*, Paris: Tallandier, 2017.
- F. H. Boustany, *Une histoire du Liban de 4000 ans av. J-C. à 2000 ans a.d.*, Beyrouth: Ad' Da'irat, 2015.
- P. J. Dandini, *Voyage du Mont Liban*, [Texte imprimé], traduit de l'italien par R. S. P., Paris: Louis Billaine, 1675.
- B. Daou, *Histoire religieuse, culturelle et politique des Maronites*, Beyrouth: Le Livre préféré, 1985.
- B. Dib, *Histoire du Liban des origines au XX^e siècle*, Paris: Philippe Rey, 2006.
- M. Haddad, *Le Liban, milieu et population*, Beyrouth: Uni printing press, 1981.
- W. Harris, *A History of Lebanon 600–2011*, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Histoire des Maronites*, Beyrouth: Librairie Orientale, 2001.
- A. Hokayem, *Du Grand Liban à la République libanaise: consolidation constitutionnelle d'une entité controversée 1921–1926*, Kaslik: PUSEK, 2017.
- I. Khalifé, *Des étapes décisives dans l'histoire du Liban*, Beyrouth, [s.n.], 1997.
- Chr. Lochon, *Chrétiens du Proche-Orient: grandeur et malheurs*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Jean Maisonneuve, 2016.
- Y. Mouawad, *Maronites dans l'histoire: de Rebus Maronitarum*; préface d'Henry Laurens, Beyrouth, l'Orient des livres, 2017.
- P. Naaman, *Théodore de Cyr et le monastère de Saint Maroun: les origines des Maronites: essai d'histoire et de géographie*, Kaslik: CEDLUSEK, 1987.
- Les maronites et le Liban: étapes historiques: des plaines de l'Apamène au Mont Liban*, Kaslik: CEDLUSEK, 2005.

- M. Murat, *Chrétiens au Liban*, Paris: Fleurus, 1986.
- Ed. Rabbath, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel, Essai de synthèse*, Librairie orientale, Pub. UL, 1973.
- K. Rizk, *Le Mont-Liban au XIX^e siècle de l'Emirat au Mutaşarrifîya: tenants et aboutissants du Grand-Liban*, Kaslik: USEK, 1994.
- K. Salibi, *A House with many Mansions*, London: I.B. Tauris, 2011.
- F. Traboulsi, *A History of Modern Lebanon*, Second Edition, London: Pluto Press, 2012.
- د. وهيب ابي فاضل، لبنان في مراحل تاريخه الموجزة، أنطوان، 2003

Vingt perspectives d'action pour demain

Antoine Messarra

Quel est le programme opérationnel à la suite de Déclarations récentes, émanant d'instances religieuses, universitaires et culturelles arabes, à propos des libertés religieuses, la citoyenneté, le vivre-ensemble, l'unité plurielle et la sauvegarde du tissu pluraliste arabe ? Les cinq Déclarations récentes les plus pertinentes à la suite de conférences et de rencontres sont :

- la Déclaration d'Al-Azhar sur « La citoyenneté et le vivre-ensemble » du 1/3/2017,
- la Déclaration de Beyrouth à la suite du Congrès de Notre-Dame University sous le patronage du Patriarche Cardinal Béchara al-Rai du 1/7/2017¹,
- la Déclaration de Beyrouth sur les libertés religieuses de l'Association islamique de bienfaisance des Makassed à Beyrouth du 20/6/2015,
- la conférence de l'Université américaine du Caire en coopération avec Ibn Khaldoun Center for Development Studies des 23–24/4/2017.
- la « Déclaration sur la fraternité humaine », proclamée par le Pape François et Cheikh al-Azhar, le 4/2/2019, aux Emirats arabes unis.

A la suite de la Conférence d'Al-Azhar du 1/3/2017, un comité libanais de suivi a été formé à l'initiative du président Fouad Siniora en vue de la mise en œuvre de ces déclarations.

L'Institut d'études islamo-chrétiennes, dont le 40^e anniversaire a été célébré, à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth avait antérieurement publié, en six volumes, la somme des déclarations durant plus d'un demi-siècle (1954–2012) sous la direction du P. Augustin Dupré Latour, du Dr. Hisham Hashabé et de Juliette Haddad².

Ces documents préludent à l'organisation de la rencontre, le 10/11/2017, à l'Université Saint-Joseph à l'occasion du 40^e anniversaire de l'Institut d'études islamo-chrétiennes et dans le cadre du programme de la Chaire Unesco d'étude comparée des religions, de la médiation et du dialogue à l'USJ pour les années 2015–2019.

1 Notre Dame University – NDU, *l'ân al-Azhar ilâ l'ân al-Louaizé* (De la Déclaration d'al-Azhar à la Déclaration de Louaizé), Beyrouth : Publications de NDU, 2017, 136 p.

2 Au. Dupré La Tour/H. Nashabe/J. Haddad (dir.), *Déclarations communes islamo-chrétiennes, 1954–2012*, Institut d'études islamo-chrétiennes, Beyrouth : Université Saint-Joseph, 5 vol. 1995–2012.

Une rencontre avait été organisée à l'Hôtel Monroe, les 19-20/9/2017, sur le thème : « Le soutien à l'unité plurielle dans les sociétés arabes », à l'initiative de Ibn Khaldun Center for Development Studies, et la participation du Comité libanais de suivi, et la coordination de la Chaire Unesco à l'USJ et de la Fondation libanaise pour la paix civile permanente. Cette rencontre s'est caractérisée par son objectif de produire un programme d'action ou, mieux, un *mode d'emploi* des documents fondamentaux précités.

Tous ces documents déterminent les principes et finalités, ce qui est fort nécessaire. Il fallait un mode d'emploi ou, mieux, selon l'expression de Denis de Rougemont : *Penser avec les mains* (1935), mode d'emploi de la part d'institutions religieuses, universitaires et éducatives et d'acteurs sociaux.

Il faudra distinguer en ce qui concerne la gestion démocratique du pluralisme religieux et culturel entre quatre niveaux, dans la pensée et l'action, les niveaux *institutionnel, juridique, culturel, et politique*.

« La Déclaration sur la fraternité humaine », proclamée par le Pape François et Cheikh al-Azhar aux Emirats arabes unis le 4/2/2019, se distingue des Déclarations antérieures, et depuis les années 1950, à propos du dialogue interreligieux, les rapports islamo-chrétiens, la tolérance, le pluralisme, et les valeurs partagées. Le document se situe, au 21^e siècle, au rang de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 à propos de la civilisation humaine, la religion, la fraternité et la paix mondiale.

1 Une Déclaration sur les droits de l'homme au XXI^e siècle : la civilisation, la religion, la fraternité et la paix mondiale

La Déclaration s'élève au-dessus de la problématique religieuse conventionnelle et des rapports interreligieux et islamo-chrétiens. Son obsession : l'avenir de la civilisation humaine au 21^e siècle, la contribution de la religion à la paix mondiale, et la fraternité humaine. Il s'agit d'une Déclaration, fondamentale et fondatrice, en vue d'une étape renouvelée pour trois raisons au moins.

1. *Politologie de la religion*

Après le recul des idéologies conventionnelles du passé : capitalisme, communisme, socialisme ..., les religions sont exploitées en tant qu'idéologies de mobilisation politique pour alimenter des guerres au nom de la religion. Il s'agit de politologie de la religion, sans rapport avec la religion et la foi. Raymond Aron, en 1944, mettait en garde contre l'instrumentalisation de la religion :

« Les mythes, les religions seront désormais maniées scientifiquement par des élites cyniques³. »

Le phénomène n'est pas nouveau, mais prend aujourd'hui ampleur et généralité pour plusieurs raisons : le besoin d'une idéologie de mobilisation politique, le fait que les religions comportent une forte charge valorielle dans ses rapports avec l'identité et le destin personnel et national, et le fait que les religions soulèvent des problèmes dogmatiques non négociables. Ce qui est dit dans l'Évangile : « Donnez à César ce qui est à César », n'est pas le seul passage essentiel. Le début du récit n'a pas retenu l'attention de commentateurs : « Ils envoyèrent sournoisement des espions, rapporte Saint Luc, qui feignirent d'être justes, afin de le prendre en défaut dans ses paroles, et ainsi le livrer au pouvoir et à l'autorité du procureur »⁴.

Les envoyés n'étaient pas venus se renseigner à propos d'un problème de philosophie politique ou de droit public, problème qui ne les intéresse pas, mais exploiter la charge conflictuelle du politique dans un but autre que celui manifestement déclaré. Il s'agit, dans le cas présent, d'une instrumentalisation de la religion dans un but de pouvoir. Jésus n'a pas répondu à la question-piège. S'il avait répondu par une « conférence » sur le temporel et le spirituel, les envoyés se seraient arrêtés sur un mot pour l'incriminer. Il y a là un besoin, non d'étudier la dimension organisationnelle des rapports entre temporel et spirituel, mais de mener une enquête policière pour découvrir : Qui a envoyé ces espions ? Quel est leur but ? Qui les a payés ? Peut-être sont-ils de bonne foi, mais des milieux pervers les ont envoyés pour poser une question dont l'apparence est religieuse, mais dont le latent est le pouvoir.

Dans le Coran, le terme *munâfiqûn* (imposteurs) figure plus de vingt fois. Qui sont les *munâfiqûn* ? Des lexiques les définissent comme étant les « hérétiques » (*kuffâr*) ou ceux qui ont maintenu des rapports avec les adversaires de l'islam ! Les imposteurs envahissent aujourd'hui tous les temples et espaces, profitant des moyens modernes de communication et de manipulation auprès de populations qui souffrent d'une vacuité valorielle et assoiffées de sens.

La Déclaration fournit une autre approche en ce début du XXI^e siècle à propos de trois problèmes : remise en question d'une terminologie politico-religieuse d'autrefois, adoption d'une attitude d'extrême lucidité, engagement par des exégètes, religieux, croyants et acteurs sociaux, d'une démarche à l'encontre

3 R. Aron, *L'Homme contre les tyrans*, Paris : Éditions de la Maison française, 1944, p. 21.

4 Luc XV, 20–26; Mt XXII, 15–22; Mc XII, 13–17.

de l'imposture, et approche des problèmes de civilisation, de foi, de fraternité et de paix mondiale.

2. *La foi, source de toutes les religions*

La Déclaration verse dans le problème de la foi, qui n'a ni religion, au sens restrictif institutionnel, ni temporalité limitée. La foi répond au questionnement humain universel sur la vie, la mort, la souffrance, l'amour l'au-delà.... Les réponses sont universelles, variées, concordantes ou divergentes. Allons-nous nous élever au niveau de la foi transcendante ? Teilhard de Chardin écrit : « Tout ce qui s'élève converge. » Les religions sont des institutions humaines, nécessaires pour la transmission du message, mais elles ont besoin en permanence de se ressourcer dans leur spiritualité fondatrice, ce qui ne signifie pas l'unité des religions ou volonté de les unifier, mais l'exigence de ressourcement permanent.

3. *Civilisation boussolée*

La Déclaration est proclamée à un âge où des acquis de la civilisation sont contestés et où de nouvelles notions émergent, celles notamment de postvérité et de transhumanisme. La Déclaration est une nouvelle Charte du XXI^e siècle, complémentaire à la Charte universelle des droits de l'homme de 1948, en ce qui concerne les problèmes suivants : la civilisation, les religions, la paix mondiale, la fraternité. Il s'agit en conséquence d'un *vade mecum* pour les nouvelles générations, au moins à propos de quatre problèmes :

- La *foi* dans ses dimensions spirituelles et ses sources qui rassemblent et ne cloisonnent pas.
- La *paix*, et non des guerres au nom des religions.
- La *fraternité* humaine.
- La *civilisation* et la sauvegarde de ses acquis.

Autrefois, fascisme, nazisme, communisme athée ... ont tué l'homme désormais dépouillé de toute valeur intrinsèque, comme le montre Henri de Lubac⁵. Qu'est-ce que l'islam musulman et non plus idéologie de mobilisation conflictuelle et islam-isme ? La chrétienté, c'est Jésus et non christian-isme. Le sionisme (et nous ne parlons pas de la religion) aurait propagé une idéologie qui transforme Dieu en spéculateur et propriétaire foncier en Palestine. Quant au reniement de sociétés occidentales du patrimoine chrétien, il provoque une vacuité valorielle auprès de la nouvelle génération, vacuité que s'empressent de combler des courants simplistes, fanatiques et terroristes.

5 H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris : Spes, 1943.

La Déclaration nous ramène au dialogue de Jésus avec la Samaritaine et la « prière en esprit ». C'est l'islam de la miséricorde (*rahma*). A quoi servirait la recherche sur des valeurs communes islamo-chrétiennes ? Ce qui importe, c'est la hiérarchie des valeurs. La valeur suprême dans la hiérarchie des valeurs en islam est la miséricorde. La justice sans miséricorde est injuste, selon l'adage romain : *summum jus, summa injuria*. La piété (*taqwa*), c'est pour implorer la miséricorde. La liberté (*hurriya*) risque de dévier de sa finalité et sollicite la miséricorde. La tolérance (*tasâmuḥ*) sans miséricorde est une politesse sociale.

Celui qui vit les profondeurs de la foi connaît et vit la fraternité humaine. Nous étions à la grande mosquée d'*Ispahan* dont l'acoustique avait été aménagée, il y a plusieurs siècles, par un Libanais de Jabal Amel, Bahâ' el-Dîn al-Amilî. Au centre de la grande mosquée, nous étions plus de trente personnes, chrétiens et musulmans, quand le guide prononce : « Dieu est grand ... ». La voix se répand dans tout l'édifice avec pureté et écho cosmique infini au point que tous fondent en larmes. Dans des moments de condoléances, quand des versets du Coran sur la miséricorde sont clairement lus, je me trouve inondé d'un océan de bonté divine. En Thaïlande, j'ai été subjugué par le visage lumineux d'un prêtre bouddhiste tout habité par Dieu.

2 Terminologie et application : Approche renouvelée et authentique

La Déclaration aux Emirats arabes unis porte désormais à dénier toute approche utopique de la politique en tant que pouvoir dans ses rapports avec la religion. Jésus transmet un message d'amour : « Mon royaume n'est pas de ce monde ». Il a été condamné parce qu'il représente, d'après l'establishment politique et religieux, une menace. Quand il entre à Jérusalem, suivi d'une foule, c'est trop ! Mon royaume n'est pas de ce monde ! Et que fait cette foule de « partisans » ?

Quant au Prophète Mahomet, évitant le même sort, il a été guide religieux et politique. Les rapports vont au mieux possible. Mais après de Prophète ? Il y a une exigence en islam de distinguer entre *mu'âmalât* (prescriptions organisationnelles) et *'ibâdât* (versets spirituels). Les amendements dans nombre de Constitutions arabes depuis 2010 emploient l'expression de *makâsid al-shari'a* (finalité de la charia)⁶.

6 A. Messarra, « Les nouveaux changements constitutionnels dans le monde arabe en matière de libertés religieuses et culturelles. Fondements pour la justice constitutionnelle de demain », dans : A. Messarra (dir.), *La gestion démocratique du pluralisme religieux et culturel* (Le Liban en perspective arabe et comparée), Préface de Salim Daccache, s.j., Beyrouth,

Même dans des Facultés de droit dans le monde arabe, on confond législation (*tashrîʿ*) et *sharʿa* (prescription religieuse). Les prescriptions religieuses sont source valorielle (*qiyamiyya*) de législation, et non source exécutoire (*ijrâʿiyya*), en ce sens qu'on ne peut empêcher ou imposer à une personne telle ou telle action qu'en vertu d'une loi positive, émanant d'un pouvoir législatif, issu lui-même d'une élection libre et équitable, et dont l'application est garantie par une magistrature indépendante⁷.

Toute anthropologie du droit montre que la loi a émergé pour la protection contre l'abus du pouvoir politique, et aussi contre l'abus de la religion quand elle devient pouvoir. Le verset du Coran : « Pas de contrainte en religion » est le fondement du principe de légalité.

La Déclaration sur la fraternité humaine inaugure une nouvelle page fondatrice pour la paix entre les nations en ce début du XXI^e siècle⁸ où on tue au nom de Dieu, notamment au Moyen-Orient, et où « les religions sont maniées scientifiquement » par des *munâfiqîn* (imposteurs). La Déclaration nous pose le questionnement suivant : Qu'est-ce que la religion juive non sioniste ? Qu'est-ce que l'islam musulman non islam-iste ? Qu'est-ce que la chrétienté en tant que Jésus incarné ?

3 Le pluralisme juridique

Des approches à propos des notions de *zimma* (protection), pluralisme, égalité ... en islam et dans des sociétés arabes en général, manquent souvent de repères, alors que la référence scientifique réside dans la théorie du pluralisme juridique dont l'une des principales sources historiques est l'islam, à la différence de la tradition juridique occidentale et de la théorie du monisme juridique.

Chaire Unesco d'étude comparée des religions, de la médiation et du dialogue, Beyrouth : Presses de l'USJ, 2019, pp. 207–240.

7 R. Jarjour/A. Messarra/A. A. Habib (dir.), *al-Masâdir al-dîniyya li-huqûq al-insân* (Les sources religieuses des droits de l'homme), Beyrouth : Conseil des églises du Moyen-Orient, 2 vol., 2001 et 2006.

Dans le même sens : République Arabe d'Égypte, Assemblée du peuple, *Majmûʿat a'mâl jalsât majlis al-shaʿb bi-shaʿn al-qânûn raqm 100 li-sanat 1985* (Recueil des actes des séances de l'Assemblée du Peuple concernant la loi no 100/1985), procès-verbaux des séances no 96, 97, 98 des 30/6/1985 et 1/7/1985, 4^e législature, 1^{re} session ordinaire, 1985, 10 p. Présentation et analyse de ce document, dans : A. Messarra, *Le Pacte libanais* (Le message d'universalité et ses contraintes), Beyrouth : Librairie Orientale, 2^e éd. 2002, pp. 183–192.

8 R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris : Calmann-Lévy 1962.

En France, à la suite des massacres de la Saint-Barthélemy (23-24/8/1572), on propage la devise : « Une foi, une loi, un roi⁹ ». Des protestants sont alors expulsés de France ! Le pluralisme juridique peut être modernisé en conformité avec les valeurs religieuses et les normes universelles de la démocratie et des droits de l'homme.

Tout aménagement d'autrefois est rétrograde s'il est appréhendé d'après les mutations et critères d'aujourd'hui. Le fer à repasser du passé était rétrograde, alimenté au charbon, alors qu'il est devenu électrique et à vapeur, tout en conservant son identité, son authenticité et sa finalité. Qui dans des universités arabes comprend, enseigne et développe la théorie du pluralisme juridique et ses applications à la lumière du patrimoine constitutionnel musulman et arabe dans la gestion du pluralisme religieux et culturel¹⁰ ?

4 Liberté et égalité sont antinomiques sans fraternité

La fraternité est au cœur de la crise du XXe siècle après des expériences historiques multiples et réitérées en ce qui concerne la triade : liberté, égalité, fraternité. Les expériences historiques du capitalisme, du socialisme, du communisme ... montrent que liberté et égalité, même dans les meilleures conditions juridiques d'égalité des chances, sont antinomiques. La liberté engendre par essence de l'inégalité, du fait que certains sont et veulent être plus entreprenants, créatifs, appliqués, studieux ... Quant à l'égalité que la loi imposerait, elle freine et limite la liberté. Impossible de corriger le décalage qui va de plus en plus s'accroître, même dans des pays où la démocratie est dite consolidée, sans la fraternité. Depuis des années, et au plus haut niveau de la théorie juridique, on pense à des conditions de promotion de la fraternité ou ce qu'on appelle aussi solidarité¹¹.

Que faire ? Il est nécessaire de créer un Observatoire pour le suivi de la Déclaration en vue de recenser de bonnes pratiques en conformité avec la

9 E. Labrousse, *Une foi, une loi, un roi* (La révocation de l'Edit de Nantes), Paris : Payot/Labor et Fides, 1985, 231 p; J. Garrisson, *L'Edit de Nantes et sa révocation* (Histoire d'une intolérance), Paris : Seuil, 1985.

10 A. Messarra (dir.), *La gestion démocratique du pluralisme religieux et culturel ...* (voir note 6).

11 ACCPUF (Association des Cours Constitutionnelles ayant en Partage l'Usage du Français), *La fraternité*, 3^e Congrès, Ottawa, 2003 (<https://accf-francophonie.org/publication/aces-du-3eme-congres/>; vue: 04.05.2020); A. Supiot, *La solidarité, Enquête sur un principe juridique*, Paris : Odile Jacob, 2015.

Déclaration sur la fraternité humaine, car il s'agit de propager un autre discours et des actions concrètes normatives qui suscitent la contagion et l'exemplarité.

L'adoption par le Liban de la fête de l'Annonciation, le 25 mars, en tant que fête nationale, constitue une concrétisation du Liban message, expression de la foi qui s'élève et de la fraternité humaine.

5 Vingt propositions d'action

La Déclaration d'Al-Azhar du 1/3/2017, proclamée personnellement par l'Imam d'Al-Azhar à la clôture de la Conférence des 28/2–1/3/2017, et la Déclaration sur la fraternité humaine, constituent un tremplin dans le cadre des universités, centres de recherche, institutions religieuses, civiles, culturelles, éducatives, et plus généralement les relations islamo-chrétiennes dans des domaines fondamentaux.

Le document de synthèse élaboré à l'Institut d'études islamo-chrétiennes à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, à la lumière des récentes Déclaration, comporte vingt propositions d'action sur quatre niveaux d'action : institutionnel, juridique, culturel, et politique.

A. Au niveau institutionnel

1. *Intégrer ces documents au cœur des institutions*

Il s'agit d'introduire ces documents, émanant pour la plupart d'institutions religieuses, dans la praxis de ces institutions. Les institutions religieuses, gérées par des personnes, pourraient dévier de leurs sources spirituelles. Elles ont un besoin permanent de se ressourcer. Ce qu'a écrit Mgr Georges Khodr sous le titre : « Critique de l'institution religieuse » témoigne d'une foi profonde et d'un grand courage¹².

B. Au niveau juridique

2. *Révision des systèmes juridiques dans les sociétés arabes*

Dans quelle mesure ces systèmes, surtout dans les Constitutions, les législations sur les libertés religieuses, les droits fondamentaux, et surtout les droits de participation et de non discrimination sont-ils compatibles avec les normes

¹² *An-Nahar*, 21/11/2003.

universelles de la démocratie, des droits de l'homme et les jurisprudences constitutionnelles comparées, surtout en ce qui concerne le statut personnel, les libertés religieuses, l'égalité et la participation dans la vie publique ?

Il s'agit dans cette perspectives d'approfondir la distinction entre les *ibâdât* (spiritualité) et les *mu'âmâlât* (organisation de la société). Comment expliciter cette distinction en vue d'une adaptation aux mutations et sans violation des finalités (*maqâsid*) de la sharia, mais en conformité avec ces finalités, sinon comment régler des litiges en ce qui concerne les droits de la famille, de la femme, de l'égalité, du droit successoral et autres problèmes de la vie courante ... ? Une telle approche correspond parfaitement à l'exigence du *tafakkur* qui figure plusieurs fois dans le Coran (« repenser, reprendre sa pensée », suivant les termes de Paul Valéry) ?

3. *L'émergence du principe de légalité dans l'islam et dans l'histoire du monde arabe*

Cette émergence, phénomène anthropologique naturel et universel, a souvent été occultée. Il en découle des confusions, même chez des spécialistes et dans des travaux académiques, entre *sharia* et *tashrî'* (prescription religieuse et législation). La loi en tant que texte exécutif, positif et impératif, est une production exclusivement humaine, dont les sources certes sont religieuses, philosophiques, idéologiques ... L'approche historique et pragmatique en vue de l'acculturation du droit débouche sur des conséquences profondes pour l'écriture de l'histoire du monde arabe, la socialisation du droit et l'éducation à la citoyenneté.

4. *Le patrimoine musulman et arabe de gestion du pluralisme religieux et culturel*

Ce patrimoine, non enseigné dans les universités, dénigré par une idéologie aliénée et aliénante du nation-building, fourré par des intellectuels et académiques hantés par un complexe d'infériorité dans les slogans du confessionnalisme, communautarisme, sectarisme ... est en déphasage avec les exigences variées et multiples de gestion du pluralisme religieux et culturel dans le monde d'aujourd'hui.

C. **Au niveau culturel**

5. *La hiérarchie des valeurs en islam*

On ne peut continuer à étaler en vrac des valeurs par-ci et par-là dans l'islam et à produire, avec de bonnes intentions, des manuels de pédagogie interculturelle

pour la connaissance mutuelle, sans vivre et approfondir le problème central de la hiérarchie des valeurs en islam.

A quoi sert-il si des époux ont cent valeurs communes, mais l'épouse pardonne alors que l'époux est rancunier ? Au sommet de la hiérarchie des valeurs en islam, c'est la *rahma* (miséricorde). En effet, la justice (*'adl*) sans miséricorde frôle l'injustice (*summum jus, summa injuria*, suivant l'adage romain). La tolérance (*musâmaha*) sans miséricorde devient complaisance et politesse sociale. La piété, (*taqwa*), c'est pour solliciter la miséricorde. La liberté (*hurriya*) peut dévier de sa finalité et retrouve sa rectitude dans la miséricorde. Amour chrétien et miséricorde musulmane sont les deux expressions d'une même valeur transcendante.

6. *Repenser le contenu de l'enseignement religieux dans tous les pays arabes*

Cet enseignement propage souvent un dogmatisme clos aux dépens de la spiritualité profonde dans des écoles musulmanes et chrétiennes, ce qui rebute les jeunes ou mobilise ceux parmi eux les moins aptes à l'esprit critique¹³.

7. *Les programmes de théologie et du fikh*

Il ressort de nombre de travaux dans plusieurs pays arabes que ces programmes doivent désormais déborder la pure scolastique, devenir pluridisciplinaires et porter un regard éclairé, celui de la foi, par rapport aux problèmes de notre temps.

Des *Khotbas* du vendredi sont-ils des moments de prière ou, comme il se pratique des fois, des réprimandes, des cris et vociférations ? Le Pape François insiste à plusieurs reprises, en ce qui concerne les chrétiens, sur la modestie dans les prêches et le discours religieux.

8. *Clarifier la terminologie*

La crise du discours fait perdre la boussole et est source de malentendu.

9. *La convivialité concrète*

Tous les programmes qui favorisent la rencontre, l'échange et les espaces de rencontres consolident l'unité plurielle.

10. *La fécondation éducative*

Toute politique publique sans exception n'a pas de chance de durabilité à défaut de fécondation éducative.

¹³ Cf. notamment : Cl. Assaf, « Pour avoir profané une statue de la Vierge, ils sont condamnés à ... lire le Coran », *L'Orient-Le Jour*, 12/2/2018.

11. *La citoyenneté pragmatique et composée*

La citoyenneté est souvent brandie comme un slogan, alors qu'il s'agit de réfléchir ses composantes dans une société plurielle.

12. *Des programmes contre la violence*

Il y a dans les sociétés arabes, des sources de violence plus abondantes que les puits de pétrole. Les programmes scolaires de Littérature, de Philosophie et d'Histoire, tels qu'enseignés dans les écoles et universités, exigent une relecture en vue d'en dégager les valeurs humaines, à l'encontre de la propension aux genres littéraires du *Hijâ'* et du *Madh*.

13. *Quelle scientificité aujourd'hui ?*

On confond souvent entre la foi et l'accaparement de la vérité. Qu'on pratique la modestie scientifique. Cela doit englober tout enseignement, les sciences de la nature et les sciences humaines.

14. *Les droits de la femme*

Toute évolution en ce qui le concerne les droits de la femme aura des répercussions positives sur la famille, l'éducation, la vie publique et la paix sociale.

15. *Qu'est-ce que la foi ?*

Qu'est-ce que la religion ? Les religions institutionnelles sont humaines et nécessaires pour la transmission du message, mais elles pourraient dévier à défaut d'un ressourcement permanent. La foi cherche à répondre au questionnement humain, qui n'a ni temps ni lieu, à propos du sens de l'univers, la vie, la souffrance, la mort, l'amour ... Les réponses à ce questionnement se rencontrent en profondeur. « Tout ce qui s'élève converge », dit Teilhard de Chardin.

16. *L'information*

L'information sur les problèmes religieux et ceux qui se rattachent à la religion exige une remise en question critique et éthique.

D. *Au niveau politique***17. *Promouvoir un discours nouveau porteur en lui-même de nouveauté et d'authenticité***

Il s'agit de mettre fin au discours réactif qui, même s'il est fortement argumenté, contribue à la diffusion du discours idéologique en vogue sur le marché de l'ignorance et de l'extrémisme. Une telle perspective s'adresse surtout à des académiques, des intellectuels, des chercheurs et des journalistes qui, quand

ils sont démunis d'idées neuves et profondes, ruminent, brodent et réagissent sur ce que d'autres disent.

État « islamique », trois D de l'islam (*Dîn, dunia, dawla*, religion, vie temporelle, État), confessionnalisme, communautarisme, sectarisme ..., ces slogans propagés dans des mémoires, des thèses et des colloques, sont aussi tapageurs que vides.

18. *Chacun est responsable de son image*

L'islamophobie, l'image négative de l'islam, l'accusation d'autrui de propager une idéologie et image négative de l'islam dans le monde, c'est encore fini. Rejeter la responsabilité sur l'autre constitue une dérobade. Corriger chez les autres une image altérée, produire des livres et des manuels en vue d'une meilleure communication ..., cela ne sert qu'à se dé-responsabiliser. Toute personne est aussi responsable de son image. Frédéric Nietzsche disait à propos des chrétiens : « Pour croire en leur Sauveur, il faut qu'ils aient l'air sauvé. »

19. *Qui sont les munâfiqûn (hypocrites, imposteurs) ?*

Le terme figure près de vingt fois dans le Coran, sans que des exégètes aient largement approfondi qui sont les imposteurs, tout comme nombre de pharisiens et docteurs de la loi dans l'Évangile. Aujourd'hui, avec le recul des grandes idéologies d'autrefois, les imposteurs et marchands du temple ont envahi et envahissent tous les temples dans une politologie de la religion qui n'a rien à voir avec la religion et la foi.

20. *Des médias responsables*

On peut affirmer sans exagération que la propagation de courants de fanatisme et de barbarie est aussi l'œuvre d'un académisme aveugle qui n'aborde que des problèmes sensationnels en vogue sur le marché, et aussi de médias à l'affût des scandales et dérapages au lieu de favoriser la capacitation (*empowerment*) en informant aussi sur des exemples normatifs et bonnes pratiques.

En application de ces vingt perspectives d'action, un Observatoire des récentes Déclarations pourrait être créé en vue de l'organisation de rencontres périodiques qui se proposent, non seulement l'analyse et l'explication de ces Déclarations, mais l'inventaire périodique des *actions concrètes et normatives*, des bonnes pratiques, même si elles sont apparemment modestes, en vue d'un changement en profondeur dans les *mentalités, les politiques de gestion du pluralisme religieux et culturel* et les *comportements*.

Bibliographie

- ACCCPUF (Association des Cours Constitutionnelles ayant en Partage l'Usage du Français), *La fraternité*, 3^e Congrès, Ottawa, 2003 (<https://accf-francophonie.org/publication/actes-du-3eme-congres/>; vue : 04.05.2020)
- R. Aron, *L'Homme contre les tyrans*, Paris : Éditions de la Maison française, 1944
- R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris : Calmann-Lévy 1962
- Cl. Assaf, « Pour avoir profané une statue de la Vierge, ils sont condamnés à ... lire le Coran », *L'Orient-Le Jour*, 12/2/2018
- H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris : Union Gén. d'Éd. 1943
- Au. Dupré La Tour/H. Nashabe/J. Haddad (dir.), *Déclarations communes islamo-chrétiennes*, 1954–2012, Institut d'études islamo-chrétiennes, Université Saint-Joseph, Beyrouth, 5 vol. 1995–2012
- J. Garrisson, *L'Edit de Nantes et sa révocation* (Histoire d'une intolérance), Paris, Seuil, 1985
- R. Jarjour/A. Messarra/A. A. Habib (dir.), *al-Masâdir al-dîniyya li-huqûq al-insân* (Les sources religieuses des droits de l'homme), Beyrouth, Conseil des églises du Moyen-Orient, 2 vol., 2001 et 2006
- E. Labrousse, *Une foi, une loi, un roi* (La révocation de l'Edit de Nantes), Paris, Payot/Labor et Fides, 1985
- A. Messarra, « Les nouveaux changements constitutionnels dans le monde arabe en matière de libertés religieuses et culturelles. Fondements pour la justice constitutionnelle de demain », dans : A. Messarra (dir.), *La gestion démocratique du pluralisme religieux et culturel* (Le Liban en perspective arabe et comparée), Préface de Salim Daccache, s.j., Beyrouth : Chaire Unesco d'étude comparée des religions, de la médiation et du dialogue, Presses de l'USJ, 2019, pp. 207–240
- Notre Dame University – NDU, *i'lân al-Azhar ilâ i'lân al-Louaizé* (De la Déclaration d'al-Azhar à la Déclaration de Louaizé), Beyrouth : Publications de NDU, 2017
- République Arabe d'Egypte, Assemblée du peuple, *Majmû'at a'mâl jalsât majlis al-sha 'b bi-sha'n al-qânûn raqm 100 li-sanat 1985* (Recueil des actes des séances de l'Assemblée du Peuple concernant la loi no 100/1985), procès-verbaux des séances no 96, 97, 98 des 30/6/1985 et 1/7/1985, 4^e législature, 1^{re} session ordinaire, 1985, 10 p. Présentation et analyse de ce document dans : A. Messarra, *Le Pacte libanais* (Le message d'universalité et ses contraintes), Beyrouth : Librairie Orientale, 2^e éd. 2002
- A. Suptiot, *La solidarité, Enquête sur un principe juridique*, Paris : Odile Jacob, 2015

Wiederaufbau in Syrien – Beispiel Ma‘lūla

Werner Arnold

Im September 2013 wurde das Aramäerdorf Ma‘lūla von islamistischen Rebellen erobert. Dabei wurden mehrere Aramäer getötet, die meisten Bewohner konnten aber mitten in der Nacht in das benachbarte arabische Dorf ‘Ayn it-Tīne flüchten. Die Muslime von ‘Ayn it-Tīne, die seit Jahrhunderten freundschaftliche Beziehungen zu den Aramäern pflegen, haben die Flüchtlinge herzlich aufgenommen und so vor den Rebellen beschützt. Die aramäischen Flüchtlinge aus Ma‘lūla haben dann bei Verwandten in Damaskus und Beirut oder in den Klöstern von Damaskus und Ṣaydnāya Zuflucht gefunden.

Um den heimatlosen Aramäern zu helfen, habe ich mit Unterstützung meiner Familie und mit zahlreichen Freunden und Kollegen den Verein “Hilfe für das Aramäerdorf Maaloula” gegründet, da die meisten Flüchtlinge kein Einkommen mehr hatten und keine großen Ersparnisse. Daneben war es uns auch ein Anliegen, einen Fahrdienst einzurichten, um den Kindern, die nun in Damaskus in verschiedenen Vierteln lebten, einen gemeinsamen Unterricht in einem Kloster zu ermöglichen. Das schien uns für den Erhalt der westaramäischen Sprache von großer Bedeutung zu sein.

Im April 2015 wurde Ma‘lūla von der syrischen Armee zurückerobert. Wenige Monate später kehrten die ersten Bewohner in ihr zerstörtes Dorf zurück und begannen mit dem Wiederaufbau. Um das Ausmaß der Zerstörung zu dokumentieren haben wir eine Kamera nach Ma‘lūla geschickt mit der die folgenden Bilder gemacht wurden. (Bild 10.1 und 10.2)

Nach der Rückkehr haben wir den Bauern Mittel zum Ankauf von Saatgut zur Verfügung gestellt, um die Landwirtschaft wieder zu beleben, damit sich die Einwohner mit frischem Obst und Gemüse selbst versorgen können. Für den Wiederaufbau der Häuser hat die Regierung angeordnet, daß nur die traditionellen Materialien verwendet werden dürfen, um den Charakter des Dorfes nicht zu verändern. Aus diesem Grund hat das zuständige Denkmalschutzministerium ein Haus mit Steinen, Lehm und Holz renoviert, das als Vorbild dienen soll. Unser Verein unterstützt den Wiederaufbau, wenn er nach den Vorschriften der Ministeriums erfolgt. Die Aramäer führen die Restaurierung in Eigenarbeit und mit Nachbarschaftshilfe durch, sodaß wir nur die Materialkosten tragen müssen. Für die Renovierung eines Hauses mußten wir daher nur zwischen 1000 und 2000 Euro bezahlen, so daß wir zahlreiche Häuser wieder aufbauen konnten.

Für die Renovierung der Kirchen und Klöster haben die orthodoxe Kirche in Griechenland und eine katholische Organisation in Frankreich gesorgt. Die Häuser der Bewohner, die nach Ma'lūla zurückgekehrt sind, sind jetzt alle renoviert, es bleibt jedoch zu hoffen, daß auch noch diejenigen Aramäer zurückkehren und ihre Häuser renovieren, die heute noch in Damaskus leben. (Bild 10.3 und 10.4)

Die Marienstatue auf dem Gipfel des Felsens oberhalb des Dorfes, die die Islamisten selbstverständlich sofort zerstört haben, wurde durch eine neue ersetzt. In einem großen Geleitzug wurde die Statue ins Dorf gebracht und aufgestellt. Im Anschluß wurde dieses Ereignis zum ersten Mal nach der Zerstörung des Dorfes wieder mit einem großen Fest gefeiert. Dabei wurden auch junge Bäume auf dem Dorfplatz gepflanzt. (Bild 10.3 und 10.4)

Wichtig ist aber nicht nur, daß die Häuser repariert und Bäume gepflanzt werden, sondern daß auch die Lebensbedingungen verbessert werden. Denn nur wenn die meisten Bewohner zurückkehren, wird die westaramäische Sprache erhalten bleiben.

Die Bedrohung durch die Islamisten besteht in Ma'lūla zwar nicht mehr, und die Bewohner fühlen sich sicher. Sie wissen aber nicht, was die Zukunft bringen wird, und das Leben ist durch Stromausfälle, Heizölknappheit und hohe Lebensmittelpreise viel schwerer geworden. Das alles hat Auswirkungen auf die Familienplanung, denn seit der Rückkehr ins Dorf hat es nur sehr wenige Geburten und noch viel weniger Eheschließungen gegeben. Deshalb unterstützt unser Verein junge Ehepaare bei der Einrichtung einer Wohnung und bezahlt auch eine Erstausrüstung für neugeborene Kinder. Trotzdem übersteigt die Anzahl der neugeborenen Kinder in Ma'lūla bis heute kaum ein halbes Dutzend im Jahr.

Um den Kindern das Leben im Dorf nach all dem Schrecken wieder etwas erfreulicher zu machen, sorgen wir eine kleine Weihnachtsfeier mit Süßigkeiten und kleinen Geschenken. Zu Ostern habe wir alle Kinder neu eingekleidet und zum Schulbeginn die Kinder mit Heften und Stiften beschenkt und ihnen einen Ausflug mit dem Bus nach Blūdān bezahlt. Dieser von Wäldern umgebene Ort in den Bergen nahe der libanesischen ist ein beliebter Ausflugsort in Syrien.

In Planung ist zur Zeit auch ein Spielplatz in Ma'ūla, den wir hoffentlich bald anlegen können. Mit diesen Aktionen hoffen wir, das Leben in Ma'lūla für Familien mit kleinen Kindern attraktiver zu machen, damit noch weitere Flüchtlinge in das Dorf zurückkehren und die Heimkehrer in Ma'lūla bleiben statt ihre Zukunft in Damaskus oder Beirut sehen. Nur wenn das gelingt, wird es in Syrien auch in 100 Jahren noch ein christliches Dorf geben, in dem Aramäisch gesprochen wird.

Abbildungen

Bild 10.1 und 10.2: Zerstörtes Ma'lūla 2015 (Werner Arnold).

Bild 10.3: Ankunft und Aufstellung der neuen Marienstatue oberhalb des Dorfes (Werner Arnold).

Bild 10.4: Baumpflanzung auf dem Dorfplatz in Ma'lūla (Werner Arnold).



Abb. 10.1



Abb. 10.2



Abb. 10.3



Abb. 10.4

Als christliche Gemeinschaft in den Wirren des Nordirak

Claudia Rammelt

„Ich bin schon öfter zurückgekehrt, aber diesmal kehre ich nicht zurück.“ Das sind die Worte eines jungen Christen, der der Kirche des Ostens angehört. Er lebte in Mossul, hatte studiert und floh, als der IS kam. Viele Christen mussten binnen weniger Stunden ihre Häuser verlassen, verloren Hab und Gut, die Orte ihres Glaubens wurden zerstört, die Stätten ihrer Gebete wurden still. Seither lebt er in einem kleinen Dorf unweit von Dohuk. Dieses liegt nicht mehr in dem von der Zentralregierung verwalteten Teil des Irak, sondern ist der Autonomen Region Kurdistan zugehörig. Anmar ist einer von unzähligen Christen, die ihre Heimat teilweise zum wiederholten Male verließen. Er hat sich an einem neuen Ort eine Existenz aufgebaut und will nicht wieder in Mossul leben. Oftmals können die Menschen auch nicht an die Orte ihrer Heimat zurückkehren, weil es die Sicherheit immer noch nicht erlaubt oder aber die Häuser weiterhin vermint sind. Andere wollen nicht an Orte zurück, an denen der Nachbar zum Feind geworden ist. Ein anderer junger Christ floh nicht nur in die Gegend von Dohuk, sondern nahm den Weg bis nach Deutschland auf sich, wo er seither lebt. Er wollte versuchen, sich fern ab von der Heimat eine Existenz aufzubauen. Wie er machten sich viele Christen auf den Weg nach Europa, Amerika oder Australien, weil sie Leben in der Region nicht mehr für möglich erachten. Die einzige Antwort auf die jüngsten Ereignisse war für sie die Abwanderung. Die Zahl derer, die nach Europa oder in andere Länder des „Westens“ migrierten, ist groß. Lebten im Jahr 1987 noch 1,4 Millionen Christen im Irak, die zunehmend vor allem auch im Norden des Landes zu Hause waren, insbesondere in der Autonomen Region Kurdistan, ist optimistischen Schätzungen folgend derzeit von nicht mehr als 300.000 auszugehen.¹ Diese Zahlen lassen die Rede vom Ende des Christentums im Orient nicht mehr nur ein wohl inszeniertes Schreckensszenario sein. Auf die Realitäten vor Ort weisen neben den Zahlen und leeren Kirchenbänken steigende Zahlen Christen orientalischer Provenienz in Europa, Amerika und Australien

1 So die Zahlen der Volkszählung 1987 und gegenwärtige Schätzungen. – Vgl. M. Riemenschneider, Zur Situation der Christen in Nahost und Nordafrika, KAS-Auslandsinformationen 6/2011, 9. Das Oberhaupt der Chaldäer operiert auch mit Zahlen: <https://www.pro-orient.at/?site=ne20190201135521> [15.11.2019].

hin. Die ethno-religiöse Pluralität des Nahen Ostens ist damit einmal mehr in Frage gestellt.

In Erfahrungen von Menschen vor Ort verdichten sich die jüngsten Wirren nicht als Analyse internationaler Zusammenhänge und damit verbundener Fragen von Fluchtbewegungen und Integrationschancen. Vielmehr wird dadurch die Brisanz der Ereignisse für die Menschen deutlich, vor allem legen sie auch den Zusammenhang von Gewalt, Flucht und Religion offen (1. Als Christ in den Wirren des Nordirak. Skizzen der Ereignisse). Dieser Zusammenhang lässt meist primär das Augenmerk darauf richten, Religion als Konfliktursache zu untersuchen. Ein Blick auf die Christen in den Wirren kann einen solchen nicht negieren. Das Gegenteil ist eher der Fall, sie sind wie andere religiöse Gemeinschaften die unmittelbar Betroffenen von religiösem Fanatismus und Terrorismus im Norden des Irak geworden. Doch gerade deshalb ist der Blick zu nuancieren und nach der Bedeutung der religiösen Zugehörigkeit für die Christen im Kontext von Gewalt und Flucht selbst zu fragen (2. Religiöse Zugehörigkeit in Versprachlichungen über Flucht und Vertreibung). Historisch gewachsene Realitäten und in der Vergangenheit liegende Verletzungen können dabei nicht außer Acht gelassen werden, um gegenwärtige Zugehörigkeitsschreibungen einzuordnen.

1. Als Christ in den Wirren des Nordirak. Skizzen der Ereignisse

Im Norden des Irak² leben vornehmlich Kurden, die dem sunnitischen Islam angehören.³ Diese Dominanz wird um eine bunte ethno-religiöse Vielfalt ergänzt.⁴ Schon immer war die Region wichtiges Siedlungsgebiet der Christen. Es ist an das ehrwürdige Kloster Mar Mattai zu erinnern, in dem seit

2 Der Ausdruck „Norden des Irak“ ist hier bewusst verwendet worden und meint den geographischen Norden des Landes Irak. Politisch liegt in diesem Gebiet die Autonome Region Kurdistan, deren Grenzziehung weder eindeutig festgelegt ist und sich nach der Abhaltung des Referendums auch nochmals veränderte; genauso gehören zu dem Gebiet Teile, die von der Zentralregierung in Bagdad verwaltet werden.

3 Angesichts der Entwicklungen der letzten Jahre beschäftigen sich unzählige Studien und Artikel mit den Kurden, die an dieser Stelle nicht aufgeführt werden können. Die Evangelische Kirche im Rheinland setzte sich erst unlängst mit der Frage auseinander. – Vgl. Evangelische Akademie im Rheinland (Hrsg.), *Die Kurden – ein Volk ohne Staat*. Tagung der Evangelischen Akademie im Rheinland und des Vereins NAVEND – Zentrum für Kurdische Studien, Bonn, 4. Mai 2019, Frankfurt am Main 2019.

4 Deziert zur ethno-religiösen Vielfalt Kurdistans Th. Schmidinger, *Religionen in Kurdistan*, in: Th. Schmidinger (Hrsg.), *Kurdistan im Wandel. Konflikte, Staatlichkeit, Gesellschaft und Religion zwischen Nahem Osten und Diaspora*, Frankfurt am Main 2011, 31f.

Jahrhunderten christlicher Glaube gelebt wird. Vor allem syrisch-orthodoxe Christen und Anhänger der Kirche des Ostens gaben ihrem Glauben in diesen Gebieten Ausdruck.⁵ Daneben siedeln Jesiden vor allem im Distrikt Sindschar. Nach Lalisch, dem zentralen Heiligtum der Religionsgemeinschaft, reisen sie, um sich rituell zu reinigen und an diesem Ort zu beten.⁶ Turkmenen sind vor allem nördlich von Mossul anzutreffen.⁷ Die Shabak als Glaubensgemeinschaft siedeln zwischen Mossul und dem großen Zab und leben einen heterodoxen Glauben mit Momenten aus verschiedenen Religionen.⁸

Diese ethno-religiöse Vielfalt prägt das Gesicht des Nordens des Irak, auf dessen Gebiet im Jahr 2005 der sog. Autonomen Region Kurdistan Souveränität verliehen wurde, auch wenn deren genauer Grenzverlauf bis heute ungeklärt ist.⁹ Die Frage nach der Unabhängigkeit eines kurdischen Gebiets ist schon seit dem ausgehenden Osmanischen Reich virulent. Sie wurde aber weder durch die Mandatsmächte realisiert, noch wirklich zur Zeit der arabischen Republik Irak umgesetzt. Immer wieder kam es zu Konflikten zwischen der irakischen Regierung und „den Kurden“. Obgleich im Jahr 1970 der kurdischen Bevölkerung eine rechtliche Teilautonomie zugesichert worden war, wurden trotzdem Umsiedlungen vorgenommen, um die Bevölkerung zu arabisieren.¹⁰ Durch die Errichtung einer Flugverbotszone über dem Gebiet nach dem zweiten

5 Einen grundlegenden konfessionskundlichen Ein- und Überblick geben W. Hage, *Das orientalische Christentum (Religionen der Menschheit 29/2)*, Stuttgart 2007, auch Chr. Lange/K. Pinggéra (Hrsg.), *Die orientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte*, Darmstadt 2011, kurz und knapp M. Tamcke, *Christen in der islamischen Welt*, München 2008, 62–93. Einführend zum Christentum im Irak M. Tamcke, *Bedrängte Existenz: ein historisch-exemplarischer Streifzug zum irakischen Christentum*, Berlin 2011; knapp Th. P. Peral, *Konfessionen im Irak – Ein Überblick*, in: *Heimat oder Exil? Zur Lage der Christen im Irak*, hrsg. von ders. und Horst Oberkampff, Erlangen 2013, 68–79.

6 Neben einer Reihe englischer Publikationen zu den Jesiden einführend Ş. Tagay/S. Ortaç, *Die Eziden und das Ezidentum. Geschichte und Gegenwart einer vom Untergang bedrohten Religion*, Landeszentrale für Politische Bildung, Hamburg 2016.

7 Neben diversen Detailstudien informiert knapp die Gesellschaft für bedrohte Völker unter <https://www.gfbv.de/de/informieren/laender-regionen-und-voelker/voelker/turkmenen/> [15.11.2019].

8 Neben diversen Detailstudien informiert knapp die Gesellschaft für bedrohte Völker <https://www.gfbv.de/de/informieren/laender-regionen-und-voelker/voelker/shabak/> [15.11.2019].

9 Überblickend werden die Entwicklungen nachgezeichnet von S. Ahmad, *Vom ‚Sicheren Hafen‘ zur Autonomie. Die Entwicklung Irakisch-Kurdistans seit 1991*, in: Th. Schmidinger (Hrsg.), *Kurdistan im Wandel* (vgl. Anm.4), 159–168. Die Literatur darüber hinaus ist zahlreich und kann an dieser Stelle nicht umfassend aufgeführt werden.

10 Dazu J. D. Oberdörfer, *Die Genese des kurdischen Nationalismus im Osmanischen Reich und der Türkischen Republik*, in: Th. Schmidinger (Hrsg.), *Kurdistan im Wandel* (vgl. Anm.4), 13–22.

Golfkrieg (1991) baute die kurdische Bevölkerung die eigene Unabhängigkeit zunehmend aus. Die Positionierung der Autonomen Region Kurdistan innerhalb der „Koalition der Willigen“ während des dritten Golfkriegs (2003) und die anschließende westliche Orientierung ebneten den Weg zu größerer Autonomie, zu relativ hoher Stabilität und einer positiven wirtschaftlichen Entwicklung. Insbesondere für die Minderheiten, die nicht zwischen die Fronten des an die Oberfläche drängenden Konflikts zwischen Sunniten und Schiiten geraten wollten, wurden die Gebiete Zufluchtsort, wo sich das Zusammenleben in einem größtenteils gelungenen Miteinander vollzog.¹¹

Im Jahr 2014 verschärfte sich die Lage massiv, als die Terrororganisation Islamischer Staat offensiv im Irak und Syrien große Gebiete eroberte, um ein Kalifat zu errichten.¹² Bereits zuvor hatte ein Zersetzungsprozess eingesetzt,

11 Eine Delegation nordirakischer Priester und Bischöfe berichtete im Frühjahr 2006 in Beirut davon, dass Kirchen aufgebaut wurden. Das erfüllte die Gemeinden mit Hoffnung und Zuversicht für ihre Arbeit. – Vgl. auch M. Vogt, *Christen im Nahen Osten zwischen Martyrium und Exodus*, Darmstadt 2019, 213f.

12 Während die Literatur zum Erstarken des sog. IS und seinem Agieren Legion ist, ist die, die sich dezidiert mit den Christen in dieser Zeit auseinandersetzt überschaubarer, aber dennoch zahlreich. Sie nimmt dann tendenziöse Züge an, wenn allein auf das Motiv der Christenverfolgung abgehoben wird oder säkulare Maßstäbe an den Nahen Osten gelegt werden. Hingewiesen sei auf: M. Beck, *Zur Lage der Christen im arabischen Nahen Osten*, in: GIGA Focus Nahost 8/2010 unter https://www.giga-hamburg.de/de/system/files/publications/gf_nahost_1210.pdf; A. Knapp, *Die letzten Christen: Flucht und Vertreibung aus dem Nahen Osten*, Asslar 2016; F. Filoni, *Die Kirche im Irak: Geschichte, Entwicklung und Sendung von den Anfängen bis in unsere Zeit*, Stuttgart 2016; H.-J. Löwer, *Mit Feuer und Schwert. Wie Christen heute im Nahen Osten verfolgt werden*, Wien 2016; A. Müller (Hrsg.), *Das Kreuz unter dem Halbmond. Orientalische Christen angesichts des „Arabischen Frühlings“* (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 50), Berlin u. a. 2014, darin dezidiert ein Artikel zur Lage der Christen im Irak von H. Suermann, *Christen im Irak*, 131–150; H. Oberkampf, *Vergesst uns nicht! Zur Situation der Christen in Syrien*, im Turabdin und im Nordirak, Stuttgart 2017; eine Innenperspektive L. R. Sakko, *Marschiert endlich ein! Stoppt die Ermordung der Christen im Nahen Osten. Ein Aufschrei aus Bagdad*, Freiburg 2016. Unlängst erschien ein Buch von M. Vogt, *Christen im Nahen Osten* (vgl. Anm.11). Dezidiert mit dem Irak setzen sich auseinander: E. C. D. Hunter, *Changing Demography. Christians in Iraq since 1991*, in: D. King (Hrsg.), *The Syriac World*, London/ New York 2018, 783–796; D. Williams, *Christen des Nahen Ostens – verfolgt und vergessen* (Migration 3), Berlin 2017; Verschiedene Aufsätze beleuchten zudem die Frage nach dem Schicksal der Christen im Kontext Syrien/Irak u. a.: B. G. Casmoussa, *Die Situation christlicher Minderheiten im Irak*, in: A. Riccardi/H. Zehetmair (Hrsg.), *Bedrohtes Menschenrecht? Zur internationalen Lage der Religionsfreiheit heute*, München 2013, 73–85; genauso O. Oehring, *Eine beispiellose Flucht aus dem Nahen Osten. Christen in Syrien und im Irak*, *Herder-Korrespondenz* 71/6 (2017), 44–48; ders., *Zukunft von Christen und Jesiden im Irak: wenig Hoffnung*, in: V. Kauder/H.-G. Pöttering/A. Hassan (Hrsg.), *Glauben in Bedrängnis. Religionsfreiheit als Menschenrecht*, Freiburg 2017, 108–116; ebenfalls ders., *Zur Lage der Christen in Syrien und im Irak*, *KAS-Auslandsinformationen* 31/6 (2015),

der durch radikal islamistische Kräfte forciert worden war. Die Christen erzählen, dass sie Gelder hinterlegen mussten oder Drohungen ihnen gegenüber ausgesprochen wurden. Dr. Johanna aus Mossul verließ seine Heimatstadt bereits 2006, da er Drohungen von al-Qaida bekam. Samson floh 2007 aus dem gleichen Grund.¹³ Sie hatten gedroht, ihn zu entführen, um Lösegeld zu fordern. Mit seiner Flucht aus der Stadt kam er ihnen zuvor. Im Sommer des Jahres 2014 wurden besonders die Jesiden Opfer von Gewalt.¹⁴ Der sog. IS tötete Angehörige der schriftlosen Gemeinschaft als Ungläubige, zwang die jungen Frauen und Mädchen in die Sklaverei und die Jungen in Trainingscamps des sog. IS. Die Christen als Leute des Buches (*Ahl al-kitāb*) und damit Schutzbefohlene (*dhimmi*) wurden vor die Wahl gestellt, das Gebiet zu verlassen, zu konvertieren, Geld zu bezahlen oder getötet zu werden. Eine christliche Familie erzählt, dass ein Brief in Mossul zirkulierte, der die Christen über diese Optionen informierte. Ihnen wurde als Stichtag der 9. Juli 2014 gesetzt. Bis dahin mussten sie die Stadt verlassen haben. Die Familie floh wie viele andere auch am 8. Juli.¹⁵ Ein junger Angehöriger der Kirche des Ostens beschreibt seine Fluchtnacht aus Mossul folgendermaßen:

Als der IS kam, fingen sie mit der rechten Seite der Stadt an. Auch in den linken Teil der Stadt kamen sie. Als sie im rechten Teil anfangen, haben sie alle Wagen gestoppt. Wir konnten keine Autos mehr benutzen. Wir konnten nur noch laufen. Als der Kampf zwischen dem IS und der Armee vom linken Teil zum rechten Teil der Stadt angefangen hat, begannen die Menschen zu fliehen. Ich erhielt einen Anruf von einem Bekannten von mir, der sagte: „Anmar, da sind Autos auf der Straße.“ Ich bin nach oben gegangen und habe die Autos gesehen. Die Autos sind von rechts nach links gefahren. Ich bin zu meinem Vater gegangen und habe ihn

67–82; auch D. W. Winkler, Vertreibung, Flucht und Zerstörung: zur Lage des Christentums in den IS-kontrollierten Gebieten in Syrien und im Irak, Theologisch-praktische Quartalschrift, 165/1 (2017), 48–55. Darüber hinaus sind ansonsten interessanterweise literarische Verarbeitungen entstanden wie die von A. E. Kattan, Qasem Schneider in Beirut, Berlin 2018. Regelmäßig informiert das Schneller-Magazin über christliches Leben im „Orient“ mit verschiedenen Themenschwerpunkten. Diese Hefte sind abrufbar unter: <https://schneller-schulen.ems-online.org/> [15.11.2019].

13 Diese Informationen entstammen Berichten von Christen im März 2015 während einer Evaluationsreise humanitärer Projekte im Norden des Irak.

14 Einen Einblick in die Tragik der Geschehnisse K. Brzić u. a. (Hrsg.), Şingal 2014. Der Angriff des „Islamischen Staates“, der Genozid an den Êzîdî und die Folgen (Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien 4), Wien 2016, auch die Reporte von Human Rights Watch unter anderem der aus dem Jahr 2016 https://www.hrw.org/sites/default/files/world_report_download/wr2016_web.pdf [15.11.2019]. Darüber hinaus ist über die Ereignisse in unzähligen Zeitungsartikeln nachzulesen oder auf verschiedenen youtube-Berichten.

15 Informationen aus einem Gespräch mit den Geflüchteten selbst am 11. Mai 2017 im Dawdiya-Camp/Nordirak.

danach gefragt. Er hat gesagt, dass sie die Leute entfernen und sie heute Nacht die linke Seite einnehmen würden.

Um 1.00 Uhr nachts sind wir geflohen, und um 3.00 Uhr haben wir Teleskof erreicht. Ja, alle haben mich angerufen und mir mitgeteilt, welche Route ich nehmen soll. Normalerweise fahren die Autos mit genügend Abstand hintereinander. Aber in dem Fall bin ich meinem Vater sehr nah gefolgt, damit ich ihn nicht verliere. Ich hatte Angst und wollte, dass wir zusammenbleiben. Wir sind bis morgens wach geblieben. Wir konnten nicht schlafen. Danach sind wir zum Haus meines Onkels gefahren. Mein Großvater war da und die ganze Familie von uns, und wir haben über die Situation geredet. Nach zwei Tagen in Teleskof sind wir nach Mossul zurückgekehrt.¹⁶

Hatten die Christen darauf vertraut, von den Kurden informiert, ja im Falle eines Angriffs geschützt und verteidigt zu werden, waren die kurdischen Einheiten zuvor abgezogen.¹⁷ Das weiß nicht nur der Priester der syrisch-orthodoxen Kirche aus Baschika zu berichten, der sich bei seinem Bericht fast in Rage redet. Der multireligiöse Ort Baschika in der Niniveh-Ebene wurde im August vom sog. IS erobert.¹⁸ Als sie realisierten, dass sie dem Angriff schutzlos ausgeliefert waren, flohen die Dorfbewohner, auch der Priester. Oft informierten Christen aus anderen Orten, dass der sog. IS kommt. So berichtet ein Christ aus der mehrheitlich christlich bewohnten Stadt Bartella:

Die Kurden sagten uns, dass sie uns Christen beschützen wollten vor dem IS. Die Kurden wollten uns Bescheid sagen, sollte der IS sich nähern, damit wir flüchten konnten. Am 6. August 2014 marschiert der IS in unsere Stadt ein. Die Kurden verließen ihre Posten. Das war einen Tag bevor der IS einmarschiert ist. Das geschah nachts. Verwandte und Bekannte aus Baschika informierten uns telefonisch, dass der IS plant, in unsere Stadt einzumarschieren.¹⁹

16 Vgl. „Langsam, langsam, Stück für Stück sind sie gekommen – und jetzt sind wir draußen.“, in: C. Rammelt/J. Gehm/R. Scheler (Hrsg.), *Pluralität und Koexistenz, Gewalt, Flucht und Vertreibung. Christliche, jesidische und muslimische Lebenswelten in den gegenwärtigen Umbrüchen im Nahen Osten*, (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 59), Münster 2019, 209f.

17 Das waren auch die Hoffnung und das Vertrauen der Jesiden gewesen. Die Einheiten der Peschmerga sind ebenfalls abgezogen. – Vgl. M. Six-Hohenbalken, *Einleitung zum Schwerpunkt: Der 74. Ferman – der Genozid an den ÊzîdInnen vom Şingal*, in: *Şingal 2014. Der Angriff des „Islamischen Staates“, der Genozid an den Êzîdî und die Folgen*, 4. Zur Situation der Jesiden P. Jäger, *Gesundheit und Versorgung vertriebener jesidischer Frauen im Nordirak*, in: C. Rammelt/J. Gehm/R. Scheler (Hrsg.), *Pluralität* (vgl. Anm.16), 161–178.

18 Informationen aus einem Gespräch mit dem Priester am 10. Mai 2017 in Baschika.

19 Vgl. „Im Irak gibt es keine Freiheit der Religion“, in: C. Rammelt/J. Gehm/R. Scheler (Hrsg.), *Pluralität* (vgl. Anm.16), 216.

Die Szenarien von einer plötzlichen Flucht wegen des Einmarsches des sog. IS, die Fahrt an Kontrollpunkten von IS-Kämpfern vorbei, die bei der Flucht passiert werden mussten, sind verbunden mit Chaos und Angstmomenten. Hinter Sentenzen wie „sie hatten kurz angehalten, nachdem sie die Kontrolle des sog. IS passiert hatten und die Frau wusch sich die Hände“, verbirgt sich die Angst ums Überleben. Oft überstürzt, manchmal auch bereits Frauen und Kinder vorgeschickt, hatten sich die Menschen auf den Weg gemacht. Die Fluchtrouten sind zahlreich, verworren, je nachdem, was möglich war und wurde:²⁰

Wir flüchteten in das Gebiet von Aski Kalak und Erbil. Dort gab es ein UNESCO-Zeltlager an der Straße. Dort wurden wir bedroht. Der IS kommt. Und dort waren zu viele Flüchtlinge in diesem Zeltlager. Und danach haben wir beschlossen, nach Dohuk zu flüchten. Und danach nach Erbil.²¹

Viele der Geflüchteten verbrachten die ersten Nächte im Freien. Meist wurden sie dann in Schulen oder anderen öffentlichen Gebäuden untergebracht. Diese wurden aber bald wieder benötigt und Flüchtlingscamps entstanden.²² Sie tauchen am Horizont in unterschiedlicher Größe auf, geleitet von verschiedenen Organisationen. Der Zustand der Camps ist ganz unterschiedlich. Jedes Camp kämpft mit eigenen Problemlagen: Schulbildung, Müll, Krankheiten. Ein Eintritt ist nur möglich, wenn Papiere besorgt sind und die Aufsichtspersonen bereit sind, Türen und Tore zu öffnen.²³ In den meisten Camps leben keine Christen. Das ist bekannt. Aber es gibt Camps, die ausschließlich für Christen errichtet werden sollten. Eines davon ist das Dawdiya-Camp im Norden von Dohuk, wo mittlerweile nur noch wenige Christen leben. Für Mai 2017 sind folgende Zahlen repräsentativ: 900 Container sind aufgestellt: 717 Familien wohnen in ihnen, ca. 3814 Personen, davon sind 1854 Männer und 1960 Frauen. Im Camp leben zudem 1957 Kinder, davon 974 Jungen und 983

20 Verschiedene Fluchtrouten sind in dem Buch C. Rammelt/J. Gehm/R. Scheler (Hrsg.), *Pluralität* (vgl. Anm.16), abgedruckt, die um zahlreiche Varianten ergänzt werden könnten. – Vgl. ebd., 209, 214, 220.

21 Vgl. „Im Irak gibt es keine Freiheit der Religion“, in: C. Rammelt/J. Gehm/R. Scheler (Hrsg.), *Pluralität* (vgl. Anm.16), 216.

22 Genauere Informationen zu den Camps im Nordirak sind einer Erhebung zu entnehmen Board of Relief and Humanitarian Affairs B.R.H.A – Executive Directorate, *IDPs and Refugees in Duhok Governorate. Profile and General Information*, Dohuk 2016, generelle Informationen auch unter <http://www.brha-duhok.org/> [12.12.2019].

23 Es ist durchaus möglich, dass trotz der notwendigen Papiere der Eintritt ins Camp verwehrt wird. Das ist oft auch mit dem Verhandlungsgeschick der lokalen Partner verbunden.

Mädchen. 652 jessidische Familien haben Platz gefunden, 31 christliche, 12 kurdisch-muslimische, 4 sunnitisch-arabische, 17 Familien der Turkmenen und eine Familie der Shabak.²⁴

Tatsächlich wurden kleinere Camps auch ausschließlich für Christen errichtet; im Dorf Bahetme beispielsweise. Das Dorf, in dem vor allem Mitglieder der Kirche des Ostens wohnen, erlebte eine wechselvolle Geschichte. Durch eine Attacke von Saddam Hussein im Jahr 1997 mussten sich die Dorfbewohner einstmals in anderen Gebieten ansiedeln. 2007 konnten sie ihre Häuser durch ein Wiederaufbauprogramm der Autonomen Region Kurdistan restaurieren. 87 Familien leben in dem Dorf. Die Kinder haben die Möglichkeit, die Schule in den Klassen 1–6 zu besuchen. Während der Wirren erreichten ca. 30 christliche Flüchtlingsfamilien das Dorf. Sie wurden zunächst in der Schule untergebracht. Als diese wieder für den Unterricht benötigt wurde, organisierte man Container und am Rande des Dorfes entstand ein kleines Camp. Im Mai 2017 lebten nur noch wenige, vor allem ältere Menschen dort; im September 2018 waren die Container verwaist.²⁵ Ob die Menschen in ihre Heimatdörfer zurückgekehrt sind oder eher ausgewandert waren, war nicht in Erfahrung zu bringen. Andere Christen haben sich Wohnungen gemietet wie eine Familie aus Bartella, deren Söhne nach Deutschland geflohen waren. Sie lebten im Mai 2017 zu horrenden Mietpreisen in Erbil. Die Familie zahlte bei keinem Einkommen 600 Dollar für die sicher auch stattliche Wohnung. Mittlerweile leben aber auch Vater und Mutter in Deutschland.²⁶ Andere Familien hatten Häuser in der Amediya-Gegend von Familien bezogen, die bereits nach Amerika oder Australien ausgewandert waren. So im Dorf Upper Hisani. Ein Vater erzählt von seiner Flucht mit seiner Familie vor dem sog. IS, wie sie hierherkamen und wie er das Glück hatte, dieses Haus mieten zu können.²⁷ Es ist das tragische Schicksal dieser christlichen Dörfer, dass die eigentlichen Bewohner der Orte bereits in den Jahren zuvor gen Europa ausgewandert waren und das Dorf heute mit Binnenflüchtlings neu besiedelt wird.

24 Die Zahlen entstammen den Aufzeichnungen während eines Forschungsaufenthalts, bei dem das Lager besucht wurde (11. Mai 2017). Ähnliche Zahlen sind auch in einem Report aus dem Jahr 2016 über die Flüchtlingslager in der Region Dohuk zu lesen, in dem auch das Dawdiya-Camp aufgelistet ist. – Vgl. Duhok Governorate Board of Relief and Humanitarian Affairs B.R.H.A – Executive Directorate, IDPs and Refugees in Duhok Governorate. Profile and general information, Dohuk 2016, 102f.

25 Die Informationen entstammen dem Bericht von Bewohnern des Dorfes während verschiedener Aufenthalte im Dorf, zuletzt im September 2018.

26 Die Informationen teilte die Familie bei einem Gespräch am 15. Mai 2017 in Erbil mit.

27 Diese Informationen wurden auf einer Evaluationsreise zur Unterstützung humanitärer Projekte im März 2015 erhalten.

Das Leben gerade auch in den Camps ist von einem provisorischen Alltag geprägt. Neben Sorgen um die Grundexistenz stellt sich freilich auch die Frage nach den Kindern. Im Dawdiya-Camp beispielsweise wurde eine Schule errichtet, in der trotz aller Widrigkeiten unterrichtet wird. Das Beschaffen der Bücher liegt in der Hand der Lehrer. Sie erhalten keinerlei Unterstützung von Seiten der Regierung; genauso werden die Löhne aufgrund der schlechten ökonomischen Situation nur alle zwei Monate gezahlt. Eine bereits pensionierte Lehrerin verrichtet ihren Job ohne jede finanzielle Zuwendung. In der 1./2. Klasse wurden 60 Kinder, in der 3. 30 unterrichtet; die vierte Klasse zählt auch 30 Kinder, die 5. 48 und die sechste Klasse 42. Der Unterricht folgt dem zentral-irakischen Lehrplan, da die meisten Kinder nach diesem in ihrer Heimat unterrichtet wurden.²⁸

Christen berichten weniger von Kämpfen mit dem sog. IS oder von Fluchtkorridoren. Das liegt in den Optionen, die ihnen als Besitzer der Schrift zuteil wurden. Um die Kämpfe zwischen Jesiden und dem sog. IS im Sindschar-Gebirge rankten bereits sich mythenhafte Erzählungen. Sehr eindringlich wurde in diesem Kontext allerdings berichtet, dass es zunächst nicht Peschmerga-Einheiten waren, die einen Fluchtkorridor für die Jesiden schufen, sondern Kämpfer von Ablegern der PKK.²⁹ Schließlich waren es vor allem auch die kurdischen Peschmerga-Einheiten, die bei der Rückeroberung der Gebiete eine wesentliche Rolle spielten. Baschika beispielsweise war am 12. November 2016 mit ihrer Unterstützung befreit worden. Die Menschen kehren nur langsam zurück. Vor der Eroberung sollen 500 Menschen/100 Familien zur syrisch-orthodoxen Gemeinde gehört haben. Im Mai 2017 waren sechs oder sieben Familien zurückgekehrt. Der Priester berichtet, dass auch er zu dem Zeitpunkt noch vorzog, in Dohuk zu wohnen, denn „in der Nacht zeigt sich die Wahrheit.“³⁰ Die Menschen konnten ertragen ohne Strom und Wasser zu leben, aber die mit der Unsicherheit der Situation einhergehende Angst hielt und hält viele von einer Rückkehr zurück. Das Ausmaß dessen, was passiert war, wird in der syrisch-katholischen Kirche offensichtlich. Blinde Gewalt begegnet, Zerstörungswut, die sich gegen das christliche Gotteshaus richtete. Der Priester der Gemeinde hatte die Kirche noch nicht gesäubert,

28 Diese Informationen entstammen einer Begegnung mit den anwesenden Lehrern am 11. Mai 2017.

29 Vgl. A. Yilmaz, Gegeneinander, miteinander: Die KDP und die PKK in Sindschar, in: G. Seufert (Hrsg.), Die Kurden im Irak und in Syrien nach dem Ende der Territorialherrschaft des „Islamischen Staates“. Die Grenzen kurdischer Politik, (SWP Studie 11), Berlin 2018, 46–57.

30 Diese Informationen teilte der Priester der syrisch-orthodoxen Kirche am 10. Mai 2017 mit.

auch aus der Überlegung heraus: für wen, wenn doch die Mitglieder der Gemeinde mittlerweile in Australien oder Kanada leben.³¹

Abgründe der Rückeroberungen werden dann offensichtlich, wenn nach Badnaya geblickt wird, eine Stadt unweit von Mossul in der Ninive-Ebene, die mehrheitlich von chaldäischen Christen bewohnt wurde.³² Im Mai 2017 bewachten von den Peschmerga unterstützte christliche Milizionäre die Stadt, die erzählten, dass sich 15 IS-Kämpfer in der Stadt verschanzt hatten. Die alliierten Streitkräfte befreiten die Stadt mit Kampfjets aus der Luft mit dem Ergebnis einer größtenteils zerstörten Stadt, die im Mai 2017 nur ansatzweise von Minen befreit war. Niemand konnte deshalb bisher zurückkehren.³³ Das änderte sich zunächst auch nicht wirklich, da die Stadt nach der Abhaltung des Referendums im September 2017 wieder der Verwaltung der Zentralregierung zugeschlagen wurde, die aber die Sicherheit nicht garantieren konnte. Auch ist es den Christen aus der Autonomen Region Kurdistan nicht mehr problemlos möglich, in die Stadt zu gelangen.³⁴ Einem Bericht zu Folge wurde mit dem Wiederaufbau begonnen und im Mai 2019 kehrten zehn Familien zurück.³⁵

Die von den Kurden zurück eroberten Gebiete vom sog. IS blieben zunächst unter ihrer Kontrolle, so dass es im Jahr 2017 noch möglich war mit einem Visum der Autonomen Republik Kurdistan eigentlich zur Zentralregierung gehörige Gebiete zu bereisen. Das ist derzeit nicht mehr möglich. Durch das abgehaltene Referendum eroberten Truppen der Zentralregierung aus Bagdad die Gebiete zurück, die (wieder) ihrer Verwaltung unterstellt worden sind.³⁶ Dem von Mahmud Barzani vorangetriebenen Referendum über die Unabhängigkeit der

31 Die Kirche konnte am 10. Mai 2017 besichtigt werden. Der Besuch machte die Ausmaße der Zerstörung sichtbar.

32 Über die Stadt <https://www.ishtartv.com/en/viewarticle,35878.html> [21.11.2019].

33 Das Gespräch mit den Milizionären fand am 13. Mai 2017 statt.

34 Das war der Stand im September 2018. Während einer Evaluationsreise wurde das den Reisenden mitgeteilt, denen auch nicht möglich war, die Stadt zu besichtigen, da sie kein Visum für den zentralirakischen Teil erworben hatten.

35 Vgl. <https://www.iq.undp.org/content/iraq/en/home/presscenter/pressreleases/2019/05/30/restored-houses-bring-families-back-home-to-batnaya.html> [21.11.2019].

36 Die Folgen des Referendums erörtern u. a. N. Wörner/L. Lamberty, *Der kurdische (Alb) Traum* (KAS Auslandsinformation 1/2018, 84–99 unter https://www.kas.de/documents/252038/253252/7_dverbund_doc_pdf_460_1.pdf/5d5f9be5-ddef-015f-a2d4-f676882d66b8?version=1.0&t=1539623891089) [21.11.2019]. Das Unabhängigkeitsreferendum, der Fall von Kirkuk und die Auswirkungen auf die kurdische und irakische Politik, auch: M. Weiss, *Rückschlag auf dem Weg zur Selbständigkeit – Kurdistan-Irak vor und nach dem Unabhängigkeitsreferendum*, in: G. Seufert (Hrsg.), *Die Kurden im Irak* (vgl. Anm.29), 9–27; auch Th. Schmidinger, „Wir wollen keine Rache, wir wollen nur frei sein“: das Unabhängigkeitsreferendum in Irakisch-Kurdistan im September 2017, *Dersim* 1938 (2018), 236–255, und viele Einzelbeobachtungen mehr.

kurdischen Region war nicht kritiklos begegnet worden, selbst in den eigenen Reihen nicht.³⁷ Die Vereinigung „Jetzt nicht“ sprach sich beispielsweise dezidiert dagegen aus. Auch international erhielt das Referendum viel Kritik. Erfolg war diesem letztlich weniger beschieden: die irakische Zentralregierung erkannte es nicht an und übernahm oft auch durch Kämpfe Gebiete wieder. Christen flohen erneut. Ein Hilferuf der NGO CAPNI erreichte auch deutsche Organisationen, als Geflüchtete wieder in Alqosh festsaßen und auf Unterstützung angewiesen waren. Nunmehr ist die Ninive-Ebene zwischen einem im Norden durch die Autonome Region Kurdistan kontrollierten Teil und dem von der irakischen Regierung kontrollierten Teil im Süden und Osten aufgeteilt. Die Frage der Wiedervereinigungsmöglichkeit der Ninive-Ebene und die Wiederherstellung der natürlichen, wirtschaftlichen und sozialen Interaktion und damit zwischen den Gemeinschaften, insbesondere der Christen, ist eine offene Frage.³⁸ Das bestätigen Berichte von Familien. Sie erzählen, dass die Zentralregierung es nicht vermag, überall eigene Truppen einzusetzen, sondern auch schiitische Milizen diese Aufgabe übernehmen. Diese verfolgen wiederum eigene Ziele. Bewohner der Stadt Bartella, die von Shabak Dörfern umgeben ist, berichten, dass diese Teil der Schiiten-Milizen sind und versuchen ihren Einfluss auszunutzen, um die Stadt unter ihre Kontrolle zu bringen. Dies reicht von Diskriminierungen an Checkpoints über Landkauf in der Stadt bis hin zu mutmaßlichen Entführungen.³⁹

2. Religiöse Zugehörigkeit in Versprechungen über Flucht und Vertreibung. Fragmentarische Überlegungen

Die Erfahrungen sind gravierend. Die Brüche sind groß. Christen mussten fliehen. Auch mussten die Christen zum wiederholten Male erleben, wie ihre Gebets- und Wohnstätten zerstört wurden. Existenz wurde erneut zur bedrohten Existenz. Sie sollten keinen Platz mehr haben. Die Christen im „Orient“ haben sich mit den Folgen des Anspruchs des sog. IS auseinanderzusetzen, so dass sich die Frage aufdrängt: was bedeuten die Ereignisse und Erfahrungen für das eigene religiöse Zugehörigkeitsgefühl? Wie werden das eigene Zugehörigkeitsgefühl und Flucht verbunden?

37 Eine Meinung dazu bei Mena Watch Gespräch: Das kurdische Referendum unter <https://www.mena-watch.com/mena-analysen-beitraege/mena-watch-gespraech-das-kurdische-referendum/> [21.11.2019].

38 Vgl. E. Youkhana, Iraqi Christians between Fear and Hope, in: C. Rammelt/J. Gehm/R. Scheler (Hrsg.), Pluralität (vgl. Anm.16), 115–134.

39 So wurde es in Gesprächen auf einer Evaluationsreise im September 2018 erzählt.

Dafür ist in einem ersten Schritt zu fragen, welche Möglichkeiten der Versprachlichung sich auftun (2.1. Lebensgeschichtliche Interviews als methodisches Instrumentarium). In einem zweiten Schritt können und sollen diese Versprachlichungen in den Blick genommen werden, um in gebotener Vorsicht und in aller Vorläufigkeit einige Überlegungen anzustellen (2.2. „Ich bin Christ.“ Religiöse Zugehörigkeit in Versprachlichungen über Flucht und Vertreibung).

2.1 *Lebensgeschichtliche Interviews als methodisches Instrumentarium*

Orientierung und Grundlage dafür gibt die Methode des lebensgeschichtlichen Interviews (*Oral History*).⁴⁰ Sie ist ein Instrumentarium, was vermag, dass solche Erfahrungen überhaupt Raum und Abbildung finden. Lebensgeschichtliche Interviews bieten die Möglichkeit, eigene Erlebnisse und Wahrnehmungen zur Sprache zu bringen und sie als Quellen der Geschichte zu konservieren. Die gerade auch für die Aufarbeitung der NS-Zeit,⁴¹ aber auch Erfahrungen in der DDR⁴² genutzte Methode hat ihren Ausgangspunkt nicht nur darin, dass sie zur Anwendung gebracht wurde, weil sie den Marginalisierten eine Stimme geben wollte (solidarische Geschichtsschreibung der 70er), sondern vor allem auch, weil sie im Kontext des Erwachens der Mikro- und Alltagsgeschichte einen Platz in der historischen Wissenschaft gefunden hat.⁴³ In den kulturwissenschaftlichen Disziplinen wie Anthropologie, Ethnologie, Soziologie und Geschichte ist dieser Ansatz als *life history* bekannt.

Neben einer Vielzahl von unterschiedlichen Theorie- und Anwendungsmöglichkeiten ist das primäre Interesse dieses Betrachtungshorizonts in einer Akteur zentrierten Untersuchung verankert.⁴⁴ Der Einzelne gerät in den Blick. Dabei kann es nicht darum gehen, einzelne Geschichten idealtypisch

40 Die Literatur zur Methode Oral History ist groß. Zur Einführung u. a. J. Obertreis, *Geschichte und Konzeptionen*, in: dies. (Hrsg.), *Oral History (Basistexte Geschichte 8)*, Stuttgart 2012, 7–28; D. Wierling, *Oral History*, in: M. Maurer (Hrsg.), *Aufriß der Historischen Wissenschaften 7: Neue Themen und Methoden der Geschichtswissenschaft*, Stuttgart 2003, 81–151.

41 Beispielsweise ist zu verweisen auf die Archive der Freien Universität Berlin zum Nationalsozialismus, u. a. zur Zwangsarbeit <http://www.zwangsarbeit-archiv.de/> [05.05.2018].

42 Ein Beispiel unter <https://www.ddd-zeitzeuge.de/> [05.05.2018].

43 Vgl. J. Obertreis, *Oral History* (vgl. Anm.40), 7–28.

44 Vgl. C. Burlacoiu, „Restraining Natives from travelling all over South Africa as Native Bishops [...]“ Migration, Religionswechsel und kirchlicher Independenzismus im südlichen Afrika zwischen 1890 und 1930. Ein Forschungsprojekt, in: C. Rammelt/E. Hornung/V.-O. Mihoc (Hrsg.), *Begegnung in der Globalität. Christliche Migrationskirchen in Deutschland im Wandel*, Leipzig 2018, 168.

aufzuarbeiten oder gar zu stilisieren, vielmehr erfassen sie exemplarisch die tiefgreifenden individuellen Erfahrungen im Kontext von Flucht und Vertreibung und machen Realität und Alltag makrohistorischer Entwicklungen deutlich.⁴⁵

Grundlegend macht dies das Erzählen möglich, durch das erlebte Wirklichkeit in bekannte Kategorien gegossen wird, die Erfahrung verstehbar machen.⁴⁶ Das Erzählen bestimmt den Alltag, um sich mitzuteilen und auszutauschen über das, was erlebt und geschehen ist.⁴⁷ In der Erzählforschung ist die Kategorie *experienceable* zwar nicht unumstritten, aber zählt zu einem der Kernmerkmale des Erzählens. Als geformte Erinnerung wird das Erleben der Flucht durch die Möglichkeit des Erzählens weitergegeben. So erschließt sich ein historisches Ereignis über das Faktum an sich, auch und besonders in der Wahrhaftigkeit des gedeuteten Erlebens. Diese grundlegende historische Einsicht bedeutet nicht den Verlust von „scheinbarer Objektivität“ und den Verlust einer amorphen ungedeuteten Faktengeschichte. Diese Verlustangst wird dadurch genährt, dass durch die subjektive Wahrnehmung Ereignisse selektiv und verzerrt dargestellt werden und aufgrund von Prozessen der Versprachlichung ergänzt und erweitert werden oder um einer Leserwirkung willen die Darstellung der Geschichte im Horizont bestimmter Interessen vorgenommen wird.⁴⁸ Es geht doch aber wohl darum, dass Welt immer subjektiv wahrgenommen wird, sinnhaft grundgelegt, als eine Welt benannter oder benennbarer Dinge in eigener Perspektive.

45 Vgl. C. Burlacioiu, „Restraining Natives [...]“, 168, aber auch M. Dabag/K. Platt, Verlust und Vermächtnis. Überlebende des Genozids an den Armeniern erinnern sich, Paderborn 2016, 9.

46 Vgl. M. Martinez, Was ist Erzählen?, in: ders. (Hrsg.), Erzählen. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2017, 2.

47 Vgl. G. Adam, Erzählen, in: ders./R. Lachmann (Hrsg.), Methodisches Kompendium für den Religionsunterricht, Göttingen 1998, 137.

48 Einführend, aber gleichermaßen tiefgründig geht folgender Aufsatz auch den kritischen Anfragen an das Konzept der Augenzeugenschaft nach: R. Zimmermann, „Augenzeugenschaft“ als historisches und hermeneutisches Konzept – nicht nur im Johannes-evangelium, in: S. Luther/J. Röder/E. D. Schmidt (Hrsg.), Wie Geschichten Geschichte schreiben, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 395), Tübingen 2015, 224–234.

2.2 *„Ich bin Christ.“ Religiöse Zugehörigkeit in Versprachlichungen über Flucht und Vertreibung*

Gesammelte Erzählungen über Flucht und Vertreibung sind ein vorsichtiges Herantasten an die Methode des lebensgeschichtlichen Interviews.⁴⁹ Aufgrund ganz unterschiedlicher Schranken ist die Gattung des lebensgeschichtlichen Interviews zumeist nicht im strikten Sinne anzutreffen, viel eher sind vielfältige Mischungen aus interessierten Gesprächen über die politische Gemengelage entstanden, bisweilen ein standardisiertes Abfragen von biographischen Fakten, das im westlichen Lebensrhythmus grundgelegt ist. Deshalb ist es eher angebracht nicht von lebensgeschichtlichen oder narrativen Interviews zu sprechen, sondern es wird der Ausdruck der Versprachlichung verwendet, der weniger festgelegt ist mit methodischen Instrumentarien und Kriterien.

a) Religiöse Zugehörigkeit ist eine unabwendbare Zugehörigkeit „Ich war der einzige Assyrier in meiner Klasse.“⁵⁰, formuliert ein junger Angehöriger der Kirche des Ostens, der seit 2016 in Deutschland lebt. Seine Worte machen immer wieder deutlich, dass seine religiöse Zugehörigkeit für ihn grundlegend ist. Eine andere Person spricht von sich meist als Christ.⁵¹ Nur an einigen wenigen Stellen wird genau klassifiziert: „Ich bin Christ. Ich bin Syrisch-orthodox.“⁵² Ein anderer junger Mann aus Mossul setzt sein Christsein voraus. Für ihn bedarf es keiner besonderen Erläuterung, dass er der christlichen Gemeinschaft angehört, vielmehr beschreibt er, was seine religiöse Zugehörigkeit bedeutet.⁵³ Auch begegnet die Zugehörigkeitsbeschreibung nicht nur in der Eigenbeschreibung, vielmehr ist sie auch in der Fremdbeschreibung zentral: „Zum Beispiel, wenn die Uni war. Alle sind sie zu mir gekommen und sagen: „Warum bist du Christ, warum so?“⁵⁴ Auch ein anderer junger Mann weiß davon zu berichten: „For example: in university everyone used to call me

49 Einige der gesammelten Interviews – nicht nur von Christen – sind nachzulesen in: C. Rammelt/J. Gehm/R. Scheler (Hrsg.), *Pluralität* (vgl. Anm.16), 209–326.

50 „I was the only Assyrian Christian in my class; I was always considered as the last person.“, in: C. Rammelt/J. Gehm/R. Scheler (Hrsg.), *Pluralität* (vgl. Anm.16), 221.

51 „Im Irak gibt es keine Freiheit der Religion.“, in: C. Rammelt/J. Gehm/R. Scheler (Hrsg.), *Pluralität* (vgl. Anm.16), 214.

52 A.a.O., 219.

53 „Langsam, langsam, Stück für Stück sind sie gekommen – und jetzt sind wir draußen.“, in: C. Rammelt/J. Gehm/R. Scheler (Hrsg.), *Pluralität* (vgl. Anm.16), 209–213.

54 „Im Irak gibt es keine Freiheit der Religion.“, in: C. Rammelt/J. Gehm/R. Scheler (Hrsg.), *Pluralität* (vgl. Anm.16), 218.

„the Assyrian guy“ or „the Christian guy“ in the class.“⁵⁵ Religiöse Zugehörigkeit wird nicht ausgeblendet, ganz im Gegenteil. Sie ist grundlegend. Wie ein roter Faden durchzieht sie die Versprachlichungen. Teilweise vorausgesetzt, teilweise pauschal artikuliert, auch in konfessionskundliche Kategorien gebracht, spielt sie immer eine Rolle.

Ein Blick in die Geschichte plausibilisiert, dass Formulierungen religiöser Zugehörigkeit historisch gewachsen sind. Werden die sog. Schutzverträge der frühislamischen Zeit betrachtet, dann sind sie das historisch greifbare Ergebnis, wie der sich etablierende Islam um Identität gerungen hat in einem Umfeld, in dem der religiös Andere dominierte.⁵⁶ Was im sog. Vertrag von Umar II. (680–720)⁵⁷ kulminiert und gebündelt ist, zeigt sich aber auch in anderen Verträgen. Ein Blick auf die Kleidervorschriften verdeutlicht, dass man bestrebt war, Christen und Muslime unterscheiden zu können. Weiterer Ausdruck des Ringens sind die Religionsgespräche. Nicht selten nahmen sie apologetischen Charakter an, um zu verteidigen, was der eigenen Überzeugung wichtig erscheint. Teilweise wurde in perfiden Beweisführungen dem Anderen der Standpunkt deutlich gemacht. Die Beispiele dafür sind zahlreich.⁵⁸ Religion wird zum Differenzkriterium, ja verfestigt sich, selbst wenn die Ausbildung des Milletsystems ins 19. Jahrhundert datiert und vorher davon ausgegangen wird, dass die mit den Christen abgeschlossenen Verträge (*barat*) dem Muster osmanischer Ernennungsurkunden folgte und in das Vertragssystem des Osmanischen Reichs eingebunden waren.⁵⁹ Auch nationale Bewegungen im 19. Jahrhundert konnten diese Tendenzen nicht überwinden. Gerade während der Ereignisse um das Jahr 1915 als nationale Momente mit religiöser Identität gemischt wurden, vertiefte sich schließlich die Tatsache, in der Religion ein Differenzkriterium zu erblicken. Armenier, Syrer, Assyrer,

55 „I was the only Assyrian Christian in my class [...]“, in: C. Rammelt/J. Gehm/R. Scheler (Hrsg.), *Pluralität* (vgl. Anm.16), 221.

56 Vgl. W. Kallfelz, *Nichtmuslimische Untertanen im Islam. Grundlage, Ideologie und Praxis der Politik frühislamischer Herrscher gegenüber ihren nichtmuslimischen Untertanen mit besonderem Blick auf die Dynastie der Abbasiden (749–1248)* (Studies in Oriental Religion 34), Wiesbaden 1995, 33–45. Marlene Kurz macht vor allem das Argument der Identitätsbildung stark. – Vgl. M. Kurz, *Christen unter islamischer Herrschaft* (vgl. Anm.4), 87f.

57 Vgl. W. Kallfelz, *Nichtmuslimische Untertanen* (vgl. Anm.56), 78f.

58 Einen Eindruck davon vermittelt M. Tamcke, *Christen in der islamischen Welt* (vgl. Anm.5), 94–117. Darüber hinaus gibt es Literatur zu einzelnen Glaubensgesprächen. Prominent ist wohl das zwischen Timotheus I. (780–820/23) und dem Kalifen al Mahdi (775–785).

59 So die Argumentation von Marlene Kurz, die alle anderen Interpretationen als Mythen ansieht. – Vgl. M. Kurz, *Christen unter islamischer Herrschaft* (vgl. Anm.4), 85–96.

Pontus-Griechen wurden auf ihr Christsein festgelegt.⁶⁰ Genauso in den am Reißbrett entstandenen Ländern ist Religion bis heute differenzierend und nicht integrierend. Der Irak garantiert seinen Bürgern in der Verfassung von 2005 im Paragraph 42 das Recht auf Gedanken, Gewissens- und Glaubensfreiheit im Staat, allerdings in einem Staat, in dem die offizielle Religion der Islam ist (Paragraph 2).⁶¹ Ein Geflüchteter aus dem Norden des Irak bringt diesen Zusammenhang so zum Ausdruck: „Also im Irak gibt es keine Freiheit der Religion. Der Staat ist muslimisch.“⁶² Selbst im Libanon, der als Ort der freien Religionsausübung gilt, sind diese Differenzen nicht überwunden: „Eine große Mehrheit der Muslime hält weiterhin an der „Reinheit einer arabisch-islamischen Kultur“ fest und lehnt eine Kultur der Vielfalt ab, obwohl sie bewusst oder unbewusst im Alltagsleben andere Einflüsse aufnimmt. Beispiele sind die Erziehung und das Denken, Mischehen und das Leben in gemeinsamen Nachbarschaften, Musik, Bekleidung, Essen, Künste, Tourismus, Medien und Kommunikationsmittel. Auf der anderen Seite streben auch einige Christen des Libanons weiter danach, die Eigenart ihrer Kultur und Geschichte wie auf einer Insel zu leben. Der Libanon vermochte es bisher nicht, die verschiedenen Religionen als eine Kultur der Vielfalt in die Gesellschaft zu integrieren und einen gesellschaftlichen Zusammenhalt in der Zeit der Globalisierung etablieren. Jede Gemeinschaft bleibt distanziert von der Kultur des Anderen, wodurch die gesellschaftlichen Beziehungen immer zwischen Einvernehmen und Streit schwanken.“⁶³

Religion als Differenzkriterium ist historisch gewachsen und strukturiert Gesellschaft. Die Menschen können die Frage der religiösen Zugehörigkeit nicht ausblenden, vielmehr steht sie in einem engen Zusammenhang damit. Religion ist nicht nur eine Funktion im Leben. Jeder und jede ordnet sich einer Religion bzw. Konfessionsfamilie zu. Das ist keine Frage der eigenen Wahl, sondern wird mit der Geburt zugesprochen. Mit dieser primär sozio-politischen

60 Dazu ist die Literatur zahlreich. Klar informierend und pointiert: M. Dabag, Nationale Vision und Gewaltpolitik. Der Völkermord an den Armeniern im Osmanischen Reiche 1915/18, in: Völkermord als Thema im Unterricht, hrsg. vom Niedersächsischem Kulturministerium, Hannover 2012, 30–43.

61 Vgl. H. Suermann, Irak (Länderberichte: Religionsfreiheit 22 hrsg. von missio Aachen), Aachen 2014, 8f unter <https://www.missio-hilft.de/missio/informieren/wofuer-wir-uns-einsetzen/religionsfreiheit-menschenrechte/laenderberichte-religionsfreiheit/laenderbericht-022-irak.pdf> [06.12.2019].

62 „Im Irak gibt es keine Freiheit der Religion.“, in: C. Rammelt/J. Gehm/R. Scheler (Hrsg.), Pluralität (vgl. Anm.16), 218.

63 A.-R. Sinno, Libanon. Konfessionalismus, Multikulturalismus, nationale libanesische Identität oder religiöse Hegemonie?, in: C. Rammelt/J. Gehm/R. Scheler (Hrsg.), Pluralität (vgl. Anm.16), 72f.

Zuschreibung muss nicht zwingend ein starkes Engagement für die Glaubensgemeinschaft einhergehen noch die Zustimmung zu den religiösen Grundlagen ausgesprochen werden.⁶⁴ Religion als „eine das ganze Leben und die sozialen Grenzen mitbestimmende Wirklichkeit, die immer zugleich politisch ist“⁶⁵ zeigt sich im Nahen Osten als konstitutiver institutioneller und organisatorischer Rahmen, als kollektiv geteiltes symbolisches und soziales Wissen, aber auch als Rahmen sozialer und politischer Handlungspraxen. Das „kulturelle Gedächtnis“⁶⁶ oder „die kollektive Mentalität“⁶⁷, wie es Martin Tamcke bezeichnet, kann nicht anders als diese historisch gewachsene und gegenwärtig definierte gesellschaftliche Rolle anzunehmen. In den Versprechungen über die Erfahrung von Flucht und Vertreibung findet das seinen Niederschlag. Selbst wenn das Christsein nicht aktiv praktiziert wird, wird es als zur Person dazugehörig formuliert. Zumeist erfährt man nichts über das aktive Glaubensleben der vor allem jungen Männer. Religiöse Zugehörigkeit wird formuliert, ist notwendigerweise zu formulieren. Flucht und Vertreibung bedingen nicht eine religiöse Zugehörigkeit, aber sie fordert heraus, davon zu reden und sich zu positionieren, da die Differenz existentiell wird.

b) Religiöse Zugehörigkeit als Grund für die Flucht

Die Differenz wird als Grund für die Flucht existentiell. Erzählt wird, wie die religiöse Zugehörigkeitsbeschreibung die Flucht bedingt. Ein junger Christ fasst es so in Worte: „For NGOs yes, they think we are like terror, like spies and double agents, as they always say *Kuffar*, because we are Christians.“⁶⁸ Oder es wird gesagt: „Zudem bin ich Christ, und die verfolgt der IS.“⁶⁹ Der Zusammenhang ist markant. Immer wieder wird beides in Verbindung gebracht: Weil man Christ ist, muss man fliehen. Religiöse Zugehörigkeit ist kausal mit der Flucht verbunden. Dabei ist Flucht als Notwendigkeit zum Schutz des Lebens nicht davon abhängig, ob christlicher Glaube praktiziert wurde. Auch wurde

64 Vgl. G. Sabra, *The Protestant Reformation in the Middle East. Present Situation and Future Outlook*, *Proche-Orient Chrétien* 67 (2017), 119.

65 Vgl. M. Tamcke, *Christen in der islamischen Welt* (vgl. Anm.5), 47.

66 Dieser von Aleida und Jan Assmann geprägte Begriff ist viel diskutiert. Die dahinterstehende Debatte kann und soll nicht aufgerollt, aber zur Kenntnis genommen sein. – Vgl. A. Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 32006, Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 72013.

67 M. Tamcke, *Christen in der islamischen Welt* (vgl. Anm.5), 47.

68 „I was the only Assyrian Christian in my class [...]“, in: C. Rammelt/J. Gehm/R. Scheler (Hrsg.), *Pluralität* (vgl. Anm.16), 221.

69 „Im Irak gibt es keine Freiheit der Religion.“, in: C. Rammelt/J. Gehm/R. Scheler (Hrsg.), *Pluralität* (vgl. Anm.16), 217.

der junge Christ an der Universität in Mossul nicht angefeindet, weil er am Sonntag in die Kirche ging; genauso ist nicht die klerikale Elite besonders betroffen. Die religiöse Zugehörigkeit ist das Grundmoment auch in den Versprachlichungen der Jesiden. Ein Familienvater aus der Sindschar-Region beteuert immer wieder das gute nachbarschaftliche Verhältnis zwischen Jesiden und Muslimen und artikuliert sein Unverständnis, wie diese zur Waffe greifen konnten: „Bevor der IS kam, wussten wir es nicht. Sie haben uns besucht und wir sie auch. Man hat sich auch gegenseitig geholfen. Feindseligkeit gab es nicht. Aber nachdem der IS da war, hat er die Araber beeinflusst, als ob sie uns nicht kennen und wir ihre Feinde sind. Sie haben uns alle getötet, Kinder und Frauen. Das ist ein Verbrechen.“⁷⁰ Ein junger Mann berichtet, dass er als Jeside an der Universität in Mossul Angst und Druck ausgesetzt war: „Zum Beispiel für jesidische Mädchen: Wir waren zusammen und gingen nach Hause. Die jesidischen Mädchen trugen auch ein Kopftuch. Aber nur weil wir Angst hatten, dass wir vielleicht angegriffen werden. Es bedeutete, wenn man kein Kopftuch trägt, dass man entweder Jesidin oder Christin ist.“⁷¹

Die Christen wurden nicht als Individuen verfolgt, als Anmar oder Nisar, sondern weil sie syrisch-orthodoxe Christen oder Chaldäer oder Vertreter der Kirche des Ostens sind. Doch wird das unpersonalisierte Bekenntnis wieder zum personalisierten Schicksal. Es ist Anmar, der als Christ verfolgt wird und der sich eine neue Existenz aufbauen musste, dessen Bindungen in Mossul abgerissen sind, dessen Lebensentwurf neu zu gestalten ist. Andere suchten Schutz in Europa, hatten eine neue Sprache zu lernen und mussten sich ganz neu orientieren in einem ihnen wenig vertrauten gesellschaftlichem System. Die Versprachlichungen bilden diese persönliche Geschichte ab. Es wird erzählt, wie sie nach Dohuk geflohen sind, von der Angst, den Gesprächen bis in die Nacht über die Ereignisse. Es wird erzählt, wie der junge Christ mit seiner Familie im Camp nahe Erbil keinen Platz fand und nach neuen Möglichkeiten suchen musste. Die Versprachlichungen sind dann nicht eine Aneinanderreihung interessanter Details oder ein wohl inszeniertes „Theater“ traditioneller Gemeinschaften.⁷² Der Erzählende erscheint in diesem Kontext nicht als eine

70 „Sie waren unsere Nachbarn. Der Muslim hat den Jesiden umgebracht.“, in: C. Rammelt/J. Gehm/R. Scheler (Hrsg.), *Pluralität* (vgl. Anm.16), 230.

71 „Manchmal konnten wir nicht zur Uni gehen, weil es keine Sicherheit gab.“, in: C. Rammelt/J. Gehm/R. Scheler (Hrsg.), *Pluralität* (vgl. Anm.16), 239.

72 Vgl. Chr. Krüger-Blum, *Biografisches Theater: Ausblicke, Einblicke und Perspektiven zur kreativ-narrativen Be- und Verarbeitung von Lebensgeschichte(n) im Kontext von Flucht und Migration*, in: H. H. Behr/F. van der Velden (Hrsg.), *Religion, Flucht und Erzählung. Interkulturelle Kompetenzen in Schule und sozialer Arbeit mit Geflüchteten*, Göttingen 2018, 161–175.

heroische Figur, die Gewalt und Flucht besonders glorreich gemeistert hat oder als eine besonders zu bemitleidende Person, die für das tragische Schicksal der christlichen Restgemeinden steht. Die Versprechungen über die Flucht repräsentieren den Zusammenhang von religiöser Zugehörigkeit und Flucht und bezeugen diesen.

Die Ideologie des sog. IS forciert diesen Zeugnischarakter.⁷³ Er stellt die Frage nach der religiösen Zugehörigkeit und lässt sie zum Grunddatum für Integration oder Exklusion werden. Schmierereien in Kirchen geben Ausdruck davon. So auch in der Kirche in Badnaya: „O ihr Kreuzsklaven. Ihr habt kein Platz in Islamischenland. Entweder gehst du raus oder wir töten dich.“⁷⁴ Der sog. IS beantwortet den Zusammenhang so exklusiv, dass keinerlei Verständigung mehr möglich ist, sondern die beschriebenen Möglichkeiten für die sog. Besitzer der Schrift zu wählen sind. Wer also nicht konvertiert oder getötet werden wollte, musste fliehen. Dieser Zusammenhang ist in der Geschichte nicht unbekannt. Das sog. *nomen ipsum* wurde zum Stein des Anstoßes für die frühen Christen und konnte bei einer Anklage zur Verurteilung führen.⁷⁵ Das verschärfte sich, wenn an Judenpogrome gedacht wird, an die Verurteilung von Andersdenkenden in den verschiedenen Jahrhunderten. In allen Gesellschaftsmodellen in den verschiedenen Jahrhunderten, die Religion bzw. religiöse Überzeugung exklusiv denken und keine integrative Kraft entfalten, ist der Gebrauch von Gewalt anzutreffen oder eben Fluchtbewegungen damit verbunden.

Dem „Orient“ sind diese exklusiv denkenden Mechanismen in der Geschichte nicht unbekannt. Allzu oft verloren die Schutzverträge ihr Toleranzpotential.⁷⁶ Als Zeugen stehen die Christen in der Kontinuität zu den Ereignissen der Vergangenheit und die Erfahrungen vertiefen und verfestigen sich. Der Genozid in den Jahren 1915/16 ist das tiefgreifendste Ereignis für die religiösen

73 Die Literatur zum sog. IS ist unüberschaubar. Informierend W. Buchta, Terror vor Europas Toren. Der Islamische Staat, Iraks Zerfall und Amerikas Ohnmacht, Frankfurt am Main 2015; Chr. Günther, Ein zweiter Staat im Zweistromland? Genese und Ideologie des „Islamischen Staates Irak“ (Kultur, Recht, Politik in muslimischen Gesellschaften 28), Würzburg 2014 oder auch T. Leoni, Kalifat und Barbarei – Wie funktioniert der Islamische Staat?, Wien 2016, knapp zur Genese Guido Steinberg, Der Islamische Staat im Irak und in Syrien (ISIS) unter <https://www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/190499/der-islamische-staat-im-irak-und-syrien-isis> [06.12.2019] u.v.m.

74 Der Einblick in die Kirche wurde uns nicht gewährt. Der NGO CAPNI war es möglich, die Kirche zu betreten. Sie machten ein Foto und stellten es uns zur Verfügung.

75 So grundgelegt im Briefwechsel zwischen dem Statthalter Plinius und Kaiser Trajan (53–117). Dazu knapp R. Zippelius, Staat und Kirche: eine Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart, Tübingen 2009, 1–9.

76 M. Tamcke, Christen in der islamischen Welt (vgl. Anm.5), 24–32.

Gemeinschaften, bei dem exklusive Begründungsstrukturen unzählige Menschen in die Flucht schlugen und töten ließen. Die Idee des Turkismus, die von den Jungtürken für die Durchsetzung ihrer nationalstaatlichen Interessen genutzt wurde, hatte eindeutig formuliert, dass jenseits von „Türken“ keine anderen Identitäten zugelassen werden konnten. Das legitimierte die Massaker an Armeniern, Syrern, Assyern, Pontus-Griechen und Vertretern anderer religiöser Gemeinschaften. Der politisch klug eingefädelte und ideologisch vorgebaute Begründungszusammenhang ließ die religiöse Zugehörigkeit zum Ausschlusskriterium werden und zur Legitimation für die Ermordung unzähliger Menschen.⁷⁷ Im Irak präsent sind Begebenheiten im Jahr 1933, die im Kontext der Beendigung des englischen Mandats im Irak standen. Die als Massaker von Semile in die Geschichte eingegangenen Ereignissen fielen mindestens 315 Menschen zum Opfer; die Gesamtzahl der in dieser Zeit umgekommenen Assyrer wird auf 3000 geschätzt.⁷⁸

c) Religiöse Zugehörigkeit hofft auf Wiederherstellung

Aus den Versprechungen spricht das Verlangen, das Christsein bekennen und leben zu dürfen. Das verdeutlicht die Entrüstung, die aus den Beschreibungen des Zusammenhangs von religiöser Zugehörigkeit und Flucht hervorgeht. Im Zusammenspiel mit den Bildern der Situation vor Ort, die Gewalt, Zerstörung und soziale Not der Betroffenen vor Augen führt, wird die empfundene Ungerechtigkeit einmal mehr deutlich. Leben ist zerstört, ein Leben, das eben religiös geordnet war und in dem auch Religion den sozialen Ordnungsrahmen vorgegeben hat. Ein nach Deutschland geflohener Christ pointiert es: „Aber für mich ist wichtig: ich bin jetzt glücklich hier [das ist in Deutschland] und es gibt Sicherheit. Hier ist es sehr gut und es gibt kein Mobbing oder sowas. Und es gibt die Freiheit der Religion.“⁷⁹ Der junge Christ erlebt es als erleichternd, religiöse Zugehörigkeit frei aussprechen zu dürfen. Die stetige Betonung und das Repetieren des Zusammenhangs von religiöser Zugehörigkeit und Flucht lässt den Wunsch, die religiöse Zugehörigkeit frei ausdrücken zu dürfen, fast

77 Hingewiesen sei neben aller anderen zahlreichen Literatur erneut auf: M. Dabag, Nationale Vision und Gewaltpolitik (vgl. Anm.60), 30–43.

78 Ein historischer Rückblick einer Familie ist nachzulesen: A. Mirza, „Barfuß sind wir an den Chabour gekommen, barfuß sind wir gezwungen wieder zu gehen.“ Flucht, Vertreibung und Geiselhaf der assyrischen Christen aus Tal Goran, Persönlicher Bericht des Abdo Mirza und seiner Familie (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 60), Berlin 2019, 20ff. Zu den Ereignissen G. Yonan, Assyrer heute. Kultur, Sprache, Nationalbewegung der aramäisch sprechenden Christen im Nahen Osten, Wien 1978, 60–66.

79 „Im Irak gibt es keine Freiheit der Religion.“, in: C. Rammelt/J. Gehm/R. Scheler (Hrsg.), Pluralität (vgl. Anm.16), 218.

starr erscheinen. Letztlich schüttet diese Haltung Wasser auf die Mühlen und bestätigt, dass Religion eine rückwärtsgewandte Ressource ist: ihr kann ein starres Festhalten am Bekenntnis bescheinigt werden, das schließlich nur den Verlust beklagt, wenn formuliert wird: „Alle in Mossul lebenden Menschen waren Christen – und jetzt gibt es keinen Christen mehr in Mossul. Ja das war auch in Mossul so. Langsam, langsam, Stück für Stück sind sie gekommen – und jetzt sind wir draußen.“⁸⁰ Diese Worte klingen fast wie eine sich selbsterfüllende Prophezeiung, die nicht gewillt ist, in die Zukunft zu blicken. Andere formulieren strikt, dass eine Rückkehr in den Norden des Irak nicht möglich ist und signalisieren klar, dass sie kein Engagement in den Neuaufbau von Strukturen setzen: „Aber ich bleibe hier. Zurück in den Irak kann ich nicht gehen.“⁸¹

Wenn das, worauf sich Biographie ausgerichtet hatte, zerstört oder nur fragmentiert vorhanden ist; Gebete verstummen, Messen nicht mehr gefeiert werden an den vertrauten Orten, Jobs nicht mehr ausgeübt werden können, soziale Bindungen zerbrochen, Häuser und Dörfer zerstört sind, ist das Ausdruck eines rückwärtsgewandten Traditionalismus oder Ausdruck eines fehlenden Verantwortungsbewusstseins der Christen, Gesellschaft zu gestalten? Durch die Ereignisse, die als totaler Bruch erlebt werden, weil einer Gemeinschaft jegliche Grundlage genommen wurde, bleibt nur noch das flehentlich erscheinende Verlangen, die Ordnungszusammenhänge wiederherzustellen, die Bezüge des Lebens, die sozio-politische Ordnung. Das, was als starr erscheint und klagt, hofft auf Wiederherstellung dessen, was lebensbildend war, nicht nur als dogmatisches Bekenntnis, sondern als Ordnungszusammenhang des Lebens auch und vor allem in seiner gesellschaftlichen Dimension. Bemühungen der christlichen NGO CAPNI⁸² unterstreichen den erörterten Zusammenhang, wenn nach akuter Nothilfe Wiederaufbauprogramme der Strukturen ins Zentrum der Arbeit gestellt werden. CAPNI plant ein „Community center“ in Bartella zu bauen, das freilich Ort des Gebets ist. All diejenigen, denen christlicher Glaube als Lebensentwurf bedeutsam ist, benötigen liturgische Orte, an denen dieser Lebensentwurf gestärkt werden kann. Die Liturgie ist in orthodoxen Gemeinschaften keine leere Zeremonie. Wenn man auch nur in Ansätzen die orthodoxe Seele zu verstehen mag, dann wohl das, dass die Liturgie keine Äußerlichkeit ist, sondern der Weg der

80 „Langsam langsam, Stück für Stück sind sie gekommen – und jetzt sind wir draußen.“, in: C. Rammelt/J. Gehm/R. Scheler (Hrsg.), *Pluralität* (vgl. Anm.16), 213.

81 „Im Irak gibt es keine Freiheit der Religion.“, in: C. Rammelt/J. Gehm/R. Scheler (Hrsg.), *Pluralität* (vgl. Anm.16), 218.

82 Vgl. <https://capni-iraq.org/> [06.12.2019].

Heilsgeschichte hin zu Gott durchschritten wird. Darüber hinaus sollen aber vor allem auch Fortbildungen in Gestalt von Englischkursen an dem Community-Center stattfinden, an dem sogar Berufsausbildung möglich werden soll, an dem getanzt, musiziert wird und Handarbeiten hergestellt werden.⁸³ Möchte CAPNI nicht auch Ordnungszusammenhänge wiederherstellen, Strukturen als Orte des gesellschaftlichen Lebens wiederaufbauen, die zerstört sind?

Die verzweifelte, aber doch auch sehr realistische Aussage: „[...] , aber diesmal glaube ich, ich kehre nicht zurück!“⁸⁴ eines jungen Menschen zeigt, dass er das Vertrauen verloren hat, dass erneut in Mossul die Ordnungszusammenhänge für seine Gemeinschaft wiederhergestellt werden können und sich Gesellschaft so gestaltet, dass der derzeitige Zusammenhang von Religion, Gewalt und Flucht durchbrochen werden kann. Die Abwanderung oder der Wunsch nach Abwanderung ist weiterhin konkret für Christen, die ihr Bekenntnis nicht mehr gemeinsam sprechen können. Oft wird deshalb nur in Gegensätzen gedacht: „Dort [gemeint ist in Deutschland] habe ich die Freiheit zu wählen, vor allem aber Sicherheit für meine Familie.“⁸⁵ Oder aber: „Aber unser Patriarch sagt: „Die Christen müssen hier bleiben, weil die Orte nicht ohne Christen bleiben dürfen.“ Und die Leute sagen: „Nein, wir können hier nicht leben. Weil es immer Verfolgungen von den Muslimen gibt.“⁸⁶ Es ist die Hoffnung, dem absoluten Bruch entfliehen zu können und die Zusammenhänge an anderer Stelle wiederherstellen zu können. Wie schwer und folgenreich das ist, steht mit einem Blick auf die weltweite Diaspora allen vor Augen.

Oft stagniert deshalb die Situation innerlich wie äußerlich: Im September 2018 dachte niemand wirklich daran, zurückzukehren und hatte auch nicht die Chance. Selbst unter Priestern dominiert das Gefühl, dass es egal ist, ob die Kirche aufgeräumt wird oder nicht. Wie der Laie hat auch der Priester längst ein Visum für Amerika oder Kanada beantragt. Was in den Erzählungen über Flucht und Vertreibung zerbrochen erscheint, lässt im Tun der Menschen aber Pflanzen des Wiederaufbaus erkennen: Der junge Mann, der nicht nach Mossul zurückkehren möchte, hat ein Haus an einem anderen Ort gebaut und arbeitet daran, christliches Leben zu gestalten. CAPNI baut ein Begegnungszentrum für alle Gemeinschaften und unterlässt nicht, weiterhin humanitäre Hilfe für

83 So ein Antrag zur Unterstützung, den CAPNI bei verschiedenen Landeskirchen Deutschlands eingereicht hat.

84 „Langsam langsam, Stück für Stück sind sie gekommen – und jetzt sind wir draußen.“, in: C. Rammelt/J. Gehm/R. Scheler (Hrsg.), *Pluralität* (vgl. Anm.16), 212.

85 „Im Irak gibt es keine Freiheit der Religion.“, in: C. Rammelt/J. Gehm/R. Scheler (Hrsg.), *Pluralität* (vgl. Anm.16), 218.

86 Ebd.

jedermann zu gewährleisten. Menschen kehren langsam zurück;⁸⁷ Ostergottesdienste wurden gefeiert,⁸⁸ Kirchen sind wiederaufgebaut.⁸⁹ Religion ist dann nicht mehr eine rückwärtsgewandte Ressource, vielmehr vermag sie Strukturen wiederaufzubauen und Leben in seinen Bezügen wiederherzustellen.

3. Epilog

Die jüngsten Ereignisse haben religiöse Zugehörigkeit erneut zum Differenzkriterium erhoben, weshalb unzählige Menschen die Flucht ergriffen haben, auch die Angehörigen der christlichen Gemeinschaften. Dieser Zusammenhang ist unverrückbar in den Versprachlichungen der Christen. Sie sind Ausdruck davon. Religiöse Zugehörigkeitsbeschreibungen wurden aber durch die Ereignisse nicht erst geweckt. Das machen die Versprachlichungen auch deutlich; genauso das Verlangen, dass die religiösen Gemeinschaften als Ordnungsfaktoren des gesellschaftlichen Lebensiedereingesetzt werden und ihnen das Recht auf Religionsausübung in den vielfältigen Bezügen des Lebens ermöglicht wird. Es ist zu hoffen, dass die Gemeinschaften genau das vermögen: die Erfahrungen des Bruches zu verarbeiten und Geschichte wieder selbst in die Hand zu nehmen und damit Gesellschaft zu gestalten. Das ist freilich nur dann möglich, wenn dieses Potential anerkannt und zugelassen wird. Wenn derzeit tausende Menschen im Irak auf die Straße gehen; im Libanon die Proteste als Protest von Bürgern aller religiösen Bekenntnisgruppen anhalten, dann verstärkt sich die Hoffnung für die Gesellschaften, dass religiöse Zugehörigkeit möglicherweise nicht mehr Differenzkriterium ist und Brüche hervorruft, vielmehr diese überwindet.

87 Pro Oriente berichtet regelmäßig über das Leben auch im Norden des Irak (<https://www.pro-orient.at/News/>) [18.12.2019]. Louis Sakko, Oberhaupt der Chaldäer im Irak, spricht u. a. über den Wiederaufbau und die Schwierigkeit der Rückkehr <https://www.kirche-in-not.de/aktuelle-meldungen/2019/02-22-die-theokratischen-regime-muessen-enden-louis-raphael-i-kardinal-sako-im-gespraech-mit-kirche-in-not>, auch <https://www.kirche-in-not.de/aktuelle-meldungen/2018/08-02-irak-wuerde-kirche-in-not-nicht-helfen-ginge-nichts-voran> [06.12.2019].

88 Vgl. <https://www.pro-orient.at/?site=ne20190304162644> [06.12.2019].

89 Beispielsweise ist Kirche in Not aktiv (<https://www.kirche-in-not.de/aktuelle-meldungen/2018/08-02-irak-wuerde-kirche-in-not-nicht-helfen-ginge-nichts-voran>) [18.12.2019] in die Prozesse eingebunden, genauso aber andere Hilfsdienste.

Bibliographie

- S. Ahmad, Vom ‚Sicheren Hafen‘ zur Autonomie. Die Entwicklung Irakisich-Kurdistans seit 1991, in: Th. Schmidinger (Hrsg.), *Kurdistan im Wandel. Konflikte, Staatlichkeit, Gesellschaft und Religion zwischen Nahem Osten und Diaspora*, Frankfurt am Main 2011, 159–168
- A. Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München ³2006
- J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München ⁷2013
- M. Beck, Zur Lage der Christen im arabischen Nahen Osten, in: GIGA Focus Nahost 8/2010 unter https://www.giga-hamburg.de/de/system/files/publications/gf_nahost_1210.pdf (05.05.2020)
- K. Brzić u. a. (Hrsg.), *Şingal 2014. Der Angriff des „Islamischen Staates“, der Genozid an den Êzîdî und die Folgen* (Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien 4), Wien 2016
- W. Buchta, *Terror vor Europas Toren. Der Islamische Staat, Iraks Zerfall und Amerikas Ohnmacht*, Frankfurt am Main 2015
- C. Burlacoiu, „Restraining Natives from travelling all over South Africa as Native Bishops [...]“ Migration, Religionswechsel und kirchlicher Independenzismus im südlichen Afrika zwischen 1890 und 1930. Ein Forschungsprojekt, in: C. Rammelt/E. Hornung/V.-O. Mihoc (Hrsg.), *Begegnung in der Globalität. Christliche Migrationskirchen in Deutschland im Wandel*, Leipzig 2018, 157–172
- B. G. Casmoussa, Die Situation christlicher Minderheiten im Irak, in: A. Riccardi/H. Zehetmair (Hrsg.), *Bedrohtes Menschenrecht? Zur internationalen Lage der Religionsfreiheit heute*, München 2013, 73–85
- M. Dabag, Nationale Vision und Gewaltpolitik. Der Völkermord an den Armeniern im Osmanischen Reich 1915/18, in: *Völkermord als Thema im Unterricht*, hrsg. vom Niedersächsischem Kulturministerium, Hannover 2012, 30–43
- M. Dabag/K. Platt, *Verlust und Vermächtnis. Überlebende des Genozids an den Armeniern erinnern sich*, Paderborn ²2016
- Duhok Governorate Board of Relief and Humanitarian Affairs B.R.H.A – Executive Directorate, *IDPs and Refugees in Duhok Governorate. Profile and general information*, Dohuk 2016
- Evangelische Akademie im Rheinland (Hrsg.), *Die Kurden – ein Volk ohne Staat. Tagung der Evangelischen Akademie im Rheinland und des Vereins NAVEND – Zentrum für Kurdische Studien*, Bonn, 4. Mai 2019, Frankfurt am Main 2019
- F. Filoni, *Die Kirche im Irak: Geschichte, Entwicklung und Sendung von den Anfängen bis in unsere Zeit*, Stuttgart 2016

- Chr. Günther, Ein zweiter Staat im Zweistromland? Genese und Ideologie des „Islamischen Staates Irak“ (Kultur, Recht, Politik in muslimischen Gesellschaften 28), Würzburg 2014
- W. Hage, Das orientalische Christentum (Religionen der Menschheit 29/2), Stuttgart 2007
- E. C. D. Hunter, Changing Demography. Christians in Iraq since 1991, in: D. King (Hrsg.), The Syriac World, London/New York 2018, 783–796
- P. Jäger, Gesundheit und Versorgung vertriebener jesidischer Frauen im Nordirak, in: C. Rammelt/J. Gehm/R. Scheler (Hrsg.), Pluralität und Koexistenz, Gewalt, Flucht und Vertreibung. Christliche, jesidische und muslimische Lebenswelten in den gegenwärtigen Umbrüchen im Nahen Osten, (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 59), Münster 2019, 161–178
- W. Kallfelz, Nichtmuslimische Untertanen im Islam. Grundlage, Ideologie und Praxis der Politik frühislamischer Herrscher gegenüber ihren nichtmuslimischen Untertanen mit besonderem Blick auf die Dynastie der Abbasiden (749–1248) (Studies in Oriental Religion 34), Wiesbaden 1995, 33–45
- A. E. Kattan, Qasem Schneider in Beirut, Berlin 2018
- A. Knapp, Die letzten Christen: Flucht und Vertreibung aus dem Nahen Osten, Asslar 2016
- Chr. Krüger-Blum, Biografisches Theater: Ausblicke, Einblicke und Perspektiven zur kreativ-narrativen Be- und Verarbeitung von Lebensgeschichte(n) im Kontext von Flucht und Migration, in: H. H. Behr/F. van der Velden (Hrsg.), Religion, Flucht und Erzählung. Interkulturelle Kompetenzen in Schule und sozialer Arbeit mit Geflüchteten, Göttingen 2018, 161–175
- M. Kurz, Christen unter islamischer Herrschaft: die *zimmi*-Verwaltung im Osmanischen Reich, in: Th. Kahl (Hrsg.), Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten (Religions und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Osteuropa 11), Münster 2009, 85–96
- Chr. Lange/K. Pinggéra (Hrsg.), Die orientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte, Darmstadt 2011
- T. Leoni, Kalifat und Barbarei – Wie funktioniert der Islamische Staat?, Wien 2016, knapp zur Genese Guido Steinberg, Der Islamische Staat im Irak und in Syrien (ISIS) unter <https://www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/190499/der-islamische-staat-im-irak-und-syrien-isis> [06.12.2019]
- H.-J. Löwer, Mit Feuer und Schwert. Wie Christen heute im Nahen Osten verfolgt werden, Wien 2016
- M. Martinez, Was ist Erzählen?, in: ders. (Hrsg.), Erzählen. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2017, 2–6

- A. Mirza, „Barfuß sind wir an den Chabour gekommen, barfuß sind wir gezwungen wieder zu gehen.“ Flucht, Vertreibung und Geiselhaft der assyrischen Christen aus Tal Goran, Persönlicher Bericht des Abdo Mirza und seiner Familie (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 60), Berlin 2019
- A. Müller (Hrsg.), Das Kreuz unter dem Halbmond. Orientalische Christen angesichts des „Arabischen Frühlings“ (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 50), Berlin u. a. 2014
- J. D. Oberdörfer, Die Genese des kurdischen Nationalismus im Osmanischen Reich und der Türkischen Republik, in: Th. Schmidinger (Hrsg.), Kurdistan im Wandel: Konflikte, Staatlichkeit, Gesellschaft und Religion zwischen Nahem Osten und Diaspora, Frankfurt am Main u. a. 2011, 13–22
- H. Oberkamp, Vergesst uns nicht! Zur Situation der Christen in Syrien, im Turabdin und im Nordirak, Stuttgart 2017
- J. Obertreis, Geschichte und Konzeptionen, in: dies. (Hrsg.), Oral History (Basistexte Geschichte 8), Stuttgart 2012, 7–28
- O. Oehring, Zur Lage der Christen in Syrien und im Irak, KAS-Auslandsinformationen 31/6 (2015), 67–82
- ders., Eine beispiellose Flucht aus dem Nahen Osten. Christen in Syrien und im Irak, Herder-Korrespondenz 71/6 (2017), 44–48
- ders., Zukunft von Christen und Jesiden im Irak: wenig Hoffnung, in: V. Kauder/H.-G. Pöttering/A. Hassan (Hrsg.), Glauben in Bedrängnis. Religionsfreiheit als Menschenrecht, Freiburg 2017, 108–116
- Th. P. Peral, Konfessionen im Irak – Ein Überblick, in: Heimat oder Exil? Zur Lage der Christen im Irak, hrsg. von ders. und Horst Oberkamp, Erlangen 2013, 68–79
- C. Rammelt/J. Gehm/R. Scheler (Hrsg.), Pluralität und Koexistenz, Gewalt, Flucht und Vertreibung. Christliche, jesidische und muslimische Lebenswelten in den gegenwärtigen Umbrüchen im Nahen Osten, (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 59), Münster 2019
- M. Riemenschneider, Zur Situation der Christen in Nahost und Nordafrika, KAS-Auslandsinformationen 6/2011, 9
- G. Sabra, The Protestant Reformation in the Middle East. Present Situation and Future Outlook, Proche-Orient Chrétien 67 (2017), 112–128
- L. R. Sakko, Marschiert endlich ein! Stoppt die Ermordung der Christen im Nahen Osten. Ein Aufschrei aus Bagdad, Freiburg 2016
- Th. Schmidinger, Religionen in Kurdistan, in: ders. (Hrsg.), Kurdistan im Wandel: Konflikte, Staatlichkeit, Gesellschaft und Religion zwischen Nahem Osten und Diaspora, Frankfurt am Main u. a. 2011, 31–32
- Th. Schmidinger, „Wir wollen keine Rache, wir wollen nur frei sein“: das Unabhängigkeitsreferendum in Irakisch-Kurdistan im September 2017, Dersim 1938 (2018), 236–255

- A.-R. Sinno, Libanon. Konfessionalismus, Multikulturalismus, nationale libanesische Identität oder religiöse Hegemonie?, in: C. Rammelt/J. Gehm/R. Scheler (Hrsg.), Pluralität und Koexistenz, Gewalt, Flucht und Vertreibung. Christliche, jesidische und muslimische Lebenswelten in den gegenwärtigen Umbrüchen im Nahen Osten, (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 59), Münster 2019, 57–73
- M. Six-Hohenbalken, Einleitung zum Schwerpunkt: Der 74. Ferman – der Genozid an den ÊzîdInnen vom Şingal 2014, in: K. Brzić (Hrsg.), Der Angriff des „Islamischen Staates“, der Genozid an den Êzîdî und die Folgen, (Wiener Jahrbuch für Kurdische Studien 4), Wien 2016, 3–8
- H. Suermann, Christen im Irak, in: A. Müller (Hrsg.), Das Kreuz unter dem Halbmond. Orientalische Christen angesichts des „Arabischen Frühlings“ (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 50), Berlin u. a. 2014, 131–150
- H. Suermann, Irak (Länderberichte: Religionsfreiheit 22 hrsg. von missio Aachen), Aachen 2014
- Ş. Tagay/S. Ortaç, Die Eziden und das Ezidentum. Geschichte und Gegenwart einer vom Untergang bedrohten Religion, Landeszentrale für Politische Bildung, Hamburg 2016
- M. Tamcke, Christen in der islamischen Welt, München 2008
- ders., Bedrängte Existenz: ein historisch-exemplarischer Streifzug zum irakischen Christentum, Berlin 2011
- M. Vogt, Christen im Nahen Osten zwischen Martyrium und Exodus, Darmstadt 2019
- M. Weiss, Rückschlag auf dem Weg zur Selbständigkeit – Kurdistan-Irak vor und nach dem Unabhängigkeitsreferendum, in: G. Seufert (Hrsg.), Die Kurden im Irak und in Syrien nach dem Ende der Territorialherrschaft des „Islamischen Staates“. Die Grenzen kurdischer Politik, (SWP Studie 11), Berlin 2018, 9–27
- D. Wierling, Oral History, in: M. Maurer (Hrsg.), Aufriß der Historischen Wissenschaften 7: Neue Themen und Methoden der Geschichtswissenschaft, Stuttgart 2003, 81–151
- D. Williams, Christen des Nahen Ostens – verfolgt und vergessen (Migration 3), Berlin 2017
- D. W. Winkler, Vertreibung, Flucht und Zerstörung: zur Lage des Christentums in den IS-kontrollierten Gebieten in Syrien und im Irak, Theologisch-praktische Quartalschrift, 165/1 (2017), 48–55
- A. Yılmaz, Gegeneinander, miteinander: Die KDP und die PKK in Sindschar, in: G. Seufert (Hrsg.), Die Kurden im Irak und in Syrien nach dem Ende der Territorialherrschaft des „Islamischen Staates“. Die Grenzen kurdischer Politik, (SWP Studie 11), Berlin 2018, 46–57
- G. Yonan, Assyrer heute. Kultur, Sprache, Nationalbewegung der aramäisch sprechenden Christen im Nahen Osten, Wien 1978

- E. Youkhana, *Iraqi Christians between Fear and Hope*, in: C. Rammelt/J. Gehm/R. Scheler (Hrsg.), *Pluralität und Koexistenz, Gewalt, Flucht und Vertreibung. Christliche, jesidische und muslimische Lebenswelten in den gegenwärtigen Umbrüchen im Nahen Osten*, (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 59), Münster 2019, 115–134
- R. Zimmermann, „Augenzeugenschaft“ als historisches und hermeneutisches Konzept – nicht nur im Johannesevangelium, in: S. Luther/J. Röder/E. D. Schmidt (Hrsg.), *Wie Geschichten Geschichte schreiben*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 395), Tübingen 2015, 209–251
- R. Zippelius, *Staat und Kirche: eine Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, Tübingen 2009

The Spirituality of the Desert Fathers in Egypt. An Archaeological Approach

Georges Descaëudres

Spiritual conceptions in a religious sense are primarily communicated through literary texts. In this contribution to the spirituality of the Desert Fathers in Egypt, the emphasis is essentially on images and inscriptions, which have come to light through archaeological excavations. They open new thematical horizons, virtually unknown to narrative traditions. Furthermore, they offer an inward sight into the spirituality of the Desert Fathers, which in some respects is more authentic than the literary sources which represent a largely extraneous view.¹

The phrase Desert Father goes back to the fifth century. In his *Lausiatic History*, Palladius used the term to denominate christian monks living in the Egyptian desert,² who became a paradigm to the monks in the Latin West.³ Texts like the anonymous *Historia monachorum in Aegypto*, the *Lausiatic History* of Palladius of Helenopolis or the famous *Apophthegmata Patrum*, Sayings of the Desert Fathers, taught what was then a new way of life: monkhood.⁴

St Antony the Great (ca. 252–356) is the first hermit known by name. At that time, he was called an anchorite, a man who had withdrawn from the world.⁵ His biography written by Athanasios, Bishop of Alexandria, is the first christian life story of a monk. Published shortly after the death of Antony, the *Vita Antonii* is said to have become the most popular book in Late Antiquity besides the Holy Bible.⁶ A contrast to Antony was Pachomius († 346), who gathered the monks to a common life in cenobitic monasteries in Upper Egypt. They are known through the writings of his disciples,⁷ whereas no physical remains of the Pachomian monasteries have survived. As James Goehring remarked,

1 I am deeply indebted to Gisula and Dieter Bönhof and especially to Peter Harbison who spent time and energy on the correction of my English.

2 *Historia Lausiaca*, 11.4.

3 Descaëudres, *Spiritualität*.

4 Harmless, *Desert Christians*.

5 Cf. Wipszycka, *Terminologie monastique*.

6 Kannengiesser, *Athanasius*, col. 1129.

7 Harmless, *Desert Christians*, pp. 115–150.

Pachomian monasticism is not a product of the desert, but a form of village asceticism.⁸

It is noteworthy that most of the contemporary narratives about the Desert Fathers were written by outside observers in Greek or Latin, although the fathers themselves, with few exceptions, were Egyptians and their language was Coptic.⁹ In the sixth century, the literature on Desert Fathers was gathered in the Latin West into collections under the denomination of *Vitae Patrum* which were distributed in practically all monasteries, where they served to educate the novices.¹⁰

In late antique Egypt, there existed diverse forms of monasticism.¹¹ The most widespread form of monastic living was neither that of anchorites scattered in the huge desert nor that of cenobitic monasteries; at least in Lower Egypt it was those of monastic settlements resembling villages in the desert. The best known of those settlements were situated in the hinterland of Alexandria in the desert west of the Nile Delta. Founded in the first half of the fourth century, they were known as Nitria, Kellia and Sketis (Fig. 12.1), where a great many of the monks mentioned in the writings of the Desert Fathers were living.¹²

These monastic settlements were communities of hermits living individually or in small groups, often an older monk with his disciple. On weekdays, the monk lived in his kellion (hermitage) separated from his brothers. On Saturday and Sunday, the fathers gathered in the church for a meal with the brethren, for a Liturgy of the Hours, and for a Divine Service. Antoine Guillaumont, a French scholar of early monasticism, distinguished the life of these hermits as a well-balanced combination of seclusion and communality.¹³

Spirituality

An important testimony of the spirituality of the Desert Fathers is a report in three volumes of 24 interlocutions with the fathers (*Conlationes patrum*) by John Cassian. For ten years, from 390 to 400, Cassian lived as a monk among the Desert Fathers in Egypt. His interlocutions with the fathers recall philosophical dialogues of a disciple with his master. They concerned, among

8 Goehring, *Withdrawing*, p. 270.

9 In Egypt, Greek was the language of the urban elite, Coptic mainly the language of the rural districts.

10 Schulz-Flügel, *Corpora*; Descœudres, *Spiritualität*, p. 47.

11 Goehring, *Monastic Diversity*; Sheridan, *Spiritual World*, pp. 50–51.

12 Evelyn White, *Monasteries*; Chitty, *Desert*.

13 Guillaumont, *Histoire des moines*, p. 152.

others, topics like the *discretio* (discerning), the vocation to become a monk or unceasing prayer.

It is beyond doubt that the Scriptures formed the base of their [i.e. the monks'] spiritual and intellectual world. They read them, memorized them, repeated them, and constantly debated their correct interpretation.¹⁴ Among the Desert Fathers, special attention was given to the spiritual tie of Father and Son, the elder monk and his disciple.¹⁵ Be their example, not their legislator is said in a Saying of the Fathers.¹⁶ The maxim *ora et labora* (pray and work), often attributed to the Benedictine Order in the Latin West, was already known to the Desert Fathers. You find it explained in the *Vita Antonii*: Antony worked with his hands, having heard 'Let the lazy person not eat' [2Thes 3,10]. He would spend part of what he earned on bread and part of it he would give to those who were begging [for alms]. He prayed all the time, having learned that it is necessary to pray by yourself without ceasing.¹⁷

Another maxim was the *stabilitas loci*: Stay in your kellion!, as elder fathers keep advising younger brothers to prevent them from diversion both physical and spiritual. The so called Desert Fathers were distinctly different from wandering monks¹⁸.

An anonymous Saying of the Desert Fathers goes like this:¹⁹ One of the fathers said that there are three things valued among the monks that we must approach with fear, trembling and spiritual joy: the communion of the holy mysteries [eucharist], the brothers' table [agape on Saturday evening] and the washing of the feet [hospitality].

A further item that was important to the Egyptian Desert Fathers is laid down in the prologue of the *Apophthegmata Patrum*: asceticism has to be practised in secrecy and not celebrated as a public event as Syrian stylites did.²⁰

Kellia

Archaeological excavations in the monastic site of Kellia (= the cells) in the years between 1965 and 1990 give an idea of the way of life of the Desert Fathers in matters like housing, what their economy was like and how they fed

14 Sheridan, *Spiritual World*, p. 87.

15 Bunge, *Geistliche Vaterschaft*.

16 AP, *Alphabetical Collection*, Poemen 174.

17 *Vita Antonii*, 3.6.

18 Caner, *Wandering monks*.

19 AP, *Anonymous Collection*, N 85.

20 AP, *Alphabetical Collection*, prologue.

themselves. Wall paintings and inscriptions in the hermitages give a good idea of the spiritual concept of the monks, who lived in there.²¹

At the beginnings of the Kellia in the fourth and fifth centuries, the dwellings of the monks were simple mudbrick buildings. Partly sunk into the soil, they consisted of sun-dried bricks. Buildings of this kind are ideally suited to the constantly changing climate of the desert with its hot days and its cold nights. The rooms of the dwellings were vaulted, a technique again favorable to the climatic conditions in the house. The kellion, as the hermitage was called then, comprised two to four rooms with an entrance at the east side of the building. In the east wall of one of the rooms, a niche was introduced, covered with a whitewash in contrast to the gloomy mud plastering of the walls. In some rare cases, the back wall of the whitewashed niche showed a simple cross in red. This room was the oratory of the hermitage,²² where the monk said his prayers facing east, where the Lord will appear at doomsday.

The Desert Fathers in Egypt practiced only two fixed-hour prayers.²³ In the morning before dawn and in the evening before sunset they recited twelve consecutive psalms. In between, the monk answered in a free formulated prayer the preceding psalm. During the day the fathers practised unceasing prayer in reciting the Holy Scriptures or in reiterating an invocation of the Lord.²⁴

It is a peculiarity of the Egyptian Desert Fathers that they did not hold five or six offices a day like the contemporary fathers in Palestine, but only two, one in the morning and one in the evening. It seems to be a Jewish legacy imported from neighbouring Alexandria, where an important Jewish community existed.²⁵ Another peculiarity of the Egyptian monks seems also to have had Jewish roots: they frequented the church not only on Sunday, but also on Saturday.

In the sixth century, there was a profound change of the architecture and configuration of the kelliote hermitages. The buildings increased in number and showed a certain standardisation. The hermitages comprised a huge court with a walled garden (Fig. 12.2).²⁶ In there, the monks cultivated vegetables which were, together with bread, their principal nutrition. Often a palm tree stood in the garden, which not only delivered dates as a welcome dietary supplement, but also provided fibres as raw material for skilled manual work. Many of the monks earned their livelihood by plaiting ropes and basketry. The

21 Art. "Kellia", in: *Coptic Encyclopedia* 5, pp. 1396–1410.

22 Corboud, *Oratoire*.

23 Taft, *Liturgy of the Hours*, pp. 58–62; Bunge, *Geistgebet*.

24 Bunge, *Prière Hésychaste*.

25 Roberts, *Manuscript*, pp. 49–73; Klijn, *Jewish Christianity*.

26 Descœudres, *Architecture*, pp. 37–40.

work was not very difficult and could easily be accomplished side by side with unceasing prayer.

The L-shaped housing unit was situated in the northwest corner of the court (Fig. 12.3). The rooms of the hermitage were no longer sunk into the soil as before, but were level with the ground. These buildings were now regularly designed for two persons: an older monk and his disciple. There was no such thing as a common education for the novices; to become a monk you had to follow an experienced father.

Entering the housing unit of the hermitage, you reached the vestibule (Fig. 12.4). It was the biggest room in the building, where visitors were received, as inscriptions on the walls suggest. The reception hall fulfilled a novel welcoming function, seemingly unknown in the earlier hermitages. The most important room of the kellion was still the oratory, where the monk recited his offices.²⁷ Like in the earlier hermitages, the room had an oratory niche in the east wall. Now, it was adorned with two or four semi-columns with an arched framework (Fig. 12.5). Its round or serrated ornamentation recalled textile patterns. Above the niche, there existed fixtures for hanging lamps and curtains. The back wall of the niche was now regularly embellished with a rich decorated painted cross. Adjoining the oratory niche and on the dado further small niches for lamps were installed.

Wall Paintings

The most remarkable change that took place from the sixth century onwards were wall paintings and inscriptions, which appeared in two rooms of the hermitages: in the vestibule and the oratory. With few exceptions, the murals in the Kellia did not show human figures. There were no pictures of monks and saints, the Mother of God or apostles, as found in the monastic settlements of Bawit and Sakkara in Middle Egypt.²⁸ At Kellia, the wall paintings show three principal themes: (1) the cross, (2) representations of flora and fauna, and (3) imitations of sumptuous building materials like marble or carved boards of wickerwork decoration, which framed every opening of the walls.²⁹

In the context of the late antique monastic literature in Egypt, which is characterised by metaphors and symbols, the images of the kelliote wall paintings have to be seen as representations of the spiritual perception of the

²⁷ Descœudres, *Privatoratorien*.

²⁸ Gabra/Eaton-Krauss, *Coptic Art*, pp. 63–93.

²⁹ Descœudres, *Mönch und Bild*, pp. 187–189.

Desert Fathers living there.³⁰ Easy to recognise is the motif of flora and fauna (Figs. 12.6 and 12.7) as an indication of *paradise*. It is notable that every animal figured here has been supplied with a *titulus* denominating the animal. These denominations seem to refer to the Book of Genesis, where it is mentioned that the Lord took every beast of the field and every bird of the air to the man to see what names he would give them: and whatever name he gave to any living thing, that was its name (Gen 2.19). John Climacus († 649), who was an abbot of the Sinai Monastery at the time when the paintings in the Kellia were created, described in his famous book *Ladder to paradise* the goal of christian perfection with the metaphor of the paradise.³¹ So we find the theme of paradise in the kelliote paintings both as motive of the creation of the world and of the eschatological goal.

Crosses in different shapes and forms are omnipresent in the paintings of the Kellia (Figs. 12.7, 12.10, 12.4) due to the christo-centric spirituality of the monks. They refer to the beatitude of the resurrected Lord. The cross in the Kellia is not so much a sign of suffering and death, but an indication of the *Parusia*, the Second Coming of the Lord.³² It is the same comprehension that is shown in the letters of Antony the Great, where Christ is always said to be coming.³³

The third principal theme is not so easy to interpret. Why this ubiquitous decoration of the architecture? No doorway, no window, no cupboard without a painted framing (Figs. 12.4–12.6). Sometimes even thresholds were ornamented with paintings (Fig. 12.8). The framing of the oratory niches was not only painted but also raised in relief above the background level (see Fig. 12.5).

The key to the interpretation of this theme might be a representation that has been found several times in the Kellia. It is a shrine with curtains and a lamp with an evident resemblance to the oratory niche (Fig. 12.9). Some of these shrine-representations have been supplied with the titulus CKHNNH (*skene*).³⁴ In the Septuagint, the Greek version of the Old Testament, the noun *skene* refers to the *Tent of Witness*, i.e. the tabernacle. The tent of witness in the desert of Sinai was the model of the Temple in Jerusalem. It was the *typos* of the sanctuary in the Old Testament, meaning the Old Alliance. In the murals

30 Descœudres, *Mönch und Bild*, pp. 190–194.

31 de Vogüé, *Histoire littéraire: grec* 3, pp. 105–140.

32 Ihm, *Apsismalerei*, pp. 76–79; Brenk, *Apse*, pp. 83–107.

33 Rubenson, *Letters*, p. 82.

34 For example: Hermitage QR 234/23, west wall, inscription No. 304 (Partyka, *Choix d'inscriptions*, p. 449, see pl. 15.6).

at Kellia, like in all Jewish and Christian representations of this kind, we can perceive an oscillation between tent and temple, textile and architecture.³⁵

The Hermitage as Holy Tent

The aedicula-like framing of the oratory-niche in the Kellia often resembles spanned textiles. The above mentioned fixtures have been provided for hanging curtains and lamps. Following Ex 26, a curtain and a lamp were fixed in front of the sanctum in the Holy Tent, and the curtain should be hung over four columns. It seems evident that the hermitages were perceived as an image of the holy tent with the vestibule for guests as Outer Court, the oratory of the monk as Inner Court and the oratory niche as Holy of Holies, where the cross of the promised Parusia appears instead of the Ark of Covenant.

However, this is an enshrouded kind of representation. Evagrius Pontikos offered the prologue of his book *Praktikos* or *The Monk* as an apology for the fact that many things in his book have been depicted in an enshrouded manner:³⁶ And some things I have concealed and shadowed over, so that we do not 'throw holy things to the dogs nor cast pearls before swine' [Mat 7.6]. But this will be clear to those, who have embarked on the same quest, i.e. those who were becoming a monk. Evagrius Pontikos († 399) lived in the Kellia; he was the first theologian of monkhood.³⁷

The function of the images in these hermitages is pictorial representation of future salvation. The permanent presence of the images is mirrored in the permanent presence of the Lord in the unceasing praying of the monk. The anticipation of salvation becomes virtually a permanent presence: la raison d'être, i.e. the goal of his being full of deprivation as a monk was, what confronted the Desert Fathers here permanently. John Cassian, who had lived, as mentioned before, ten years as disciple of the Desert Fathers in Egypt, expressed it like this:³⁸

This then ought to be the destination of the solitary, this should be all his aim that it may be vouchsafed to him to possess even in the body an image of future bliss, and that he may begin in this world to have a foretaste of a sort of earnest of that celestial life and glory.

35 Kühnel, *Symbolism*.

36 Evagrius Pontikos, *Praktikos*, prologue, 9.

37 Guillaumont, *Philosophe*.

38 John Cassian, *Conferences*, 10/VII.

What Cassian proposed here, was a spiritual view of the *future beatitude*.³⁹ Speaking of images, Cassian didn't mean pictures on the walls of the kellion. The murals as they appear since the sixth century in the Kellia are a physical visualization of spiritual images.

What concerns the allusion of the tent in the wall paintings of the Kellia, both in the *Vita Antonii* and in the *Historia monachorum in Aegypto*, hermitages of the Desert Fathers are designated as *skenai* respectively as *tabernaculi*. In the *Vita Antonii* this metaphor is part of a marvellous idea of the rise of the monastic movement:⁴⁰

So there were in the desert monastic dwellings like tents [skenai] filled with heavenly choirs singing psalms, studying the bible, fasting, praying, rejoicing in the hope of the things to come, working in order to give alms, having love for each other and being in harmony with one another.

As Darlene Brooks Hedstrom wrote: The desert was a literary, spatial, and rhetorical construction by monastic authors who present the desert as a divine landscape.⁴¹

One may object that these texts were written in the fourth or early fifth century, whereas the wall paintings in the hermitages at Kellia date to the sixth or seventh century. But in more recent monastic literature, there is also evidence of the hermitages seen as tent of witness. In the *Coptic Vita of Makarios the Egyptian*, written in the seventh or eighth century, there is a description of the installation of his hermitage in Sketis. On the east side of one of the rooms, it is said that Makarios arranged a tabernacle, in order to receive from there the blessings of the Lord. In this room he sat down to meditate, to say his prayers, and to keep busy by plaiting ropes.⁴² With the term tabernacle – the Coptic text is using the Greek loan word *skene* – is meant here the *oratory niche*, indicating that the meaning of tabernacle is oscillating between the hermitage on the whole and the oratory niche in particular – again an ambiguity repeatedly found in symbolic meaning.

Another aspect of monastic spirituality is revealed by the *inscriptions*, especially red dipinti, found on the walls of the kelliote hermitages. These inscriptions start appearing in the sixth century, and thus at the same time as the wall paintings and in the same places, i.e. in the vestibule and oratory. It is

39 It is noteworthy that the Conference 10 of Cassian with Abbot Isaac – probably a monk of the Kellia – was on unceasing praying.

40 *Vita Antonii* 44.2.

41 Brooks Hedstrom, *Monastic Landscape*, p. 119.

42 *Vita Makarii*, p. 76.

the question of Coptic texts written in the *Bohairic idiom*, the dialect of the Nile Delta. The inscriptions in the Kellia are mainly of commemorative content.⁴³ They recall deceased brethren, mentioning not only the day, but often also the hour of their death. Ritual commemorations of deceased fathers were held during the meal of the brethren on Saturday, often mentioned as Agape. *Commemorative inscriptions* are arranged with preference around representations of crosses (Fig. 12.10) which show repeatedly the titulus I[H]C[OYC]XR[ICTOC]NIKA (Jesus Christos nika = Jesus Christ conquers), so the assertion of image and text meaning: Jesus Christ conquers death through the cross.⁴⁴

The strong presence of the commemoration of the fellow brethren is an important aspect of the spirituality of the Desert Fathers. So, the idea of the hermitage as tabernacle in the desert, a sojourn on the way to the Promised Land, associated with the commemoration of the deceased fathers, accompany the shared perseverance in the expectation of paradise in the barren wilderness.

With this example from the Kellia, archaeology – through images and inscriptions – can be seen to be able to provide a keener insight into the spirituality of the Desert Fathers than any literary sources are able to supply. Different from most of the narrative texts, the images and inscriptions in the hermitages don't show an outside view but an *inner sight*, because it was the monks themselves, who created the images and the inscriptions in the hermitages. And it was the monks and their visitors that these images and inscriptions were destined – as permanent presence of the future beatitude, as mentioned above.

Bibliography

Sources

Apophthegmata Patrum (AP)

- AP, *Alphabetical Collection: The Sayings of the Desert Fathers. The Alphabetical Collection*, Translated with a foreword by Benedicta Ward (Cistercian Publications 59), Kalamazoo, Oxford 21984
- AP, *Anonymous Collection: The Anonymous Sayings of the Desert Fathers. A Select Edition and Complete Translation* edited and translated by John Wortley, Cambridge 2013

43 Partyka, *Inscriptions*; Descœudres, *Gemeinschaft*.

44 Descœudres, *Bild gewordenes Wort*, p. 49.

- Evagrius Pontikos, *Praktikos*: Evagrius Pontikos, *Praktikos or The Monk*, English translation by Luke Dysinger O.S.B: www.ldysinger.com/Evagrius/01_Prak/00a_start.htm [last access: 11 August 2019]
- Historia Lausiaca*: Butler, Cuthbert: *The Lausiaca History of Palladius. A Critical discussion together with notes on Early Egyptian Monachism*, I/II (Texts and Studies 6.1–2), Cambridge 1898 (Reprint: Hildesheim 1967)
- Historia monachorum: Historia monachorum in Aegypto*, ed. André-Jean Festugière (Subsidia hagiographica 34), Paris 1961
- John Cassian, *Conferences: The Conferences of John Cassian*, Translation and notes by Edgar C. S. Gibson (A Selected Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church), New York 1894: www.ccel.org/ccel/cassian/conferences.html [last access: 13 August 2019]
- Vita Antonii: Athanasius of Alexandria: The Life of Antony. The Coptic Life and the Greek Life and An Encomium on Saint Antony by John of Shmun and A Letter to the Disciples of Antony by Serapion of Thmuis*, Translated by Tim Vivian and Apostolos N. Athanassakis with Rowan A. Greer (Cistercian studies series 202), Kalamazoo 2003
- Vita Makarii*: Amélineau, E[mile]: *Histoire des monastères de la Basse-Egypte. Vies des Saints Paul, Antoine, Macaire, Maxime et Domèce et Jean le Nain* (Annales du Musée Guimet 25), Paris 1894, pp. 46–117

References

- B. Brenk, *The Apse, the Image and the Icon. An Historical Perspective of the Apse as a Space for Images* (Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz, Reihe B: Studien und Perspektiven 26), Wiesbaden 2010
- D. L. Brooks Hedstrom, *The Monastic Landscape of Late Antique Egypt. An Archaeological Reconstruction*, Cambridge 2017
- G. Bunge, *Das Geistgebet. Studien zum Traktat De Oratione des Evagrius Pontikos* (Koinonia 25), Köln 1987
- G. Bunge, *Geistliche Vaterschaft. Christliche Gnosis bei Evagrius Pontikos* (Studia patristica et liturgica, Beiheft 23), Regensburg 1988
- G. Bunge, „Priez sans cesse“. Aux origines de la Prière Hésychaste, in: *„Die Lehren der heiligen Väter“* (RB 73,2). Aufsätze zu Evagrius Pontikos aus drei Jahrzehnten – Festgabe zum 70. Geburtstag von Gabriel Bunge (Weisungen der Väter 11), Beuron 2011, pp. 75–86
- D. Caner, *Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity* (The Transformation of the Classical Heritage 33), Berkeley, Los Angeles, London 2002
- D. J. Chitty, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, New York 1966

- A. S. Atiya, *The Coptic Encyclopedia*, 8 vols., New York et al. 1991
- P. Corboud, L'oratoire et les niches-oratoires: les lieux de la prière, in: *Le site monastique copte des Kellia: Sources historiques et explorations archéologiques*. Actes du Colloque de Genève 13 au 15 août 1984, Genève 1986, pp. 85–92
- G. Descœudres, L'architecture des ermitages et des sanctuaires, in: *Les Kellia. Ermitages coptes en Basse-Egypte*, Exposition au Musée d'art et d'histoire de Genève, 12 octobre 1989–7 janvier 1990, Genève 1989, pp. 33–55
- G. Descœudres, Der Mönch und das Bild. Visuelle Umsetzungen von Glaubensvorstellungen im frühen Mönchtum Ägyptens am Beispiel der Kellia, in: *Innovation in der Spätantike*. Kolloquium Basel 6. und 7. Mai 1994, hrsg. von Beat Brenk (Spätantike, Frühes Christentum, Byzanz: Kunst im ersten Jahrtausend, Reihe B: Studien und Perspektiven 1), Wiesbaden 1996, pp. 185–205
- G. Descœudres, Bild gewordenes Wort. Visualisierungsprozesse als Ausdruck eines spirituellen und sozialen Wandels im spätantiken Mönchtum Ägyptens, in: *Homo Medietas. Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit*. Festschrift für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag, hrsg. von Claudia Brinker-von der Heyde und Niklaus Largier, Bern 1999, pp. 42–57
- G. Descœudres, Privatoratorien in der Frühzeit des Mönchtums, in: *Art, cérémonial et liturgie au moyen âge*. Actes du colloque de 3^e Cycle Romand de Lettres, Lausanne – Fribourg, 24–25 mars, 14–15 avril, 12–13 mai 2000 sous la direction de Nicolas Bock et al. (Etudes lausannoises d'histoire de l'art 1), Rom 2002, pp. 481–498
- G. Descœudres, Gemeinschaft und Gedächtnis bei den Wüstenvätern, in: *Johannes Cassian: Unterredungen mit den Vätern. Collationes Patrum, Teil 3: Collationes 18 bis 24*, übersetzt und erläutert von Gabriele Ziegler (Quellen der Spiritualität 12), Münsterschwarzach 2015, pp. 27–54
- G. Descœudres, Spiritualität aus der Wüste. Die Wüstenväter als Vorbild des lateinischen Mönchtums, in: *Menschen, Bilder, Sprache, Dinge. Wege der Kommunikation zwischen Byzanz und dem Westen Bd. 2: Menschen und Worte*. Studien zur Ausstellung „Byzanz und der Westen. 1000 vergessene Jahre“, hrsg. von Falko Daim et al. (Byzanz zwischen Orient und Okzident 9,2), Mainz 2018, pp. 41–50
- A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité, deuxième partie: le monachisme grec*, vol. 3: Du désert de Gaza à Constantinople (Studia anselmiana 167 = Analecta monastica 17), Roma 2015
- G. Gabra/M. Eaton-Krauss, *The Treasures of Coptic Art in the Coptic Museum and Churches of Old Cairo*, Cairo, New York 2007
- J. E. Goehring, Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt, in: *Harvard Theological Review* 89, 1996, pp. 267–285
- J. E. Goehring, Monastic Diversity and Ideological Boundaries in Fourth-Century Christian Egypt, in: *Journal for Early Christian Studies* 5, 1997, pp. 61–84

- A. Guillaumont, *Histoire des moines aux Kellia*, in: Guillaumont, Antoine: *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme* (Spiritualité orientale 30), Abbaye de Bellefontaine 1979, pp. 151–167
- A. Guillaumont, *Un philosophe au désert: Evagre le Pontique*, in: Guillaumont, Antoine: *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme* (Spiritualité orientale 30), Abbaye de Bellefontaine 1979, pp. 185–212
- W. Harmless, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford 2004
- Chr. Ihm, *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom 4. Jahrhundert bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts* (Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie 4), Stuttgart 21992
- Ch. Kannengiesser, Art „Athanasius“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 1 (1993), cols. 1126–1130
- Les Kellia. Ermitages coptes en Basse-Egypte*, Exposition au Musée d'art et d'histoire de Genève, 12 octobre 1989–7 janvier 1990, Genève 1989
- A. Klijn, *Jewish Christianity in Egypt*, in: *The Roots of Egyptian Christianity*, ed. by Birger A. Pearson and James E Goehring, Philadelphia 1986, pp. 161–175
- B. Kühnel, *Jewish symbolism of the temple and the tabernacle and christian symbolism of the holy sepulchre and the heavenly tabernacle, A Study of their relationship and early medieval art and thought*, in: *Jewish Art* 12/13, 1986/87, pp. 147–168
- J. Partyka, *Les inscriptions, témoins de vie et de mort aux Kellia*, in: *Le site monastique copte des Kellia: Sources historiques et explorations archéologiques. Actes du Colloque de Genève 13 au 15 août 1984*, Genève 1986, pp. 215–236
- J. Partyka (avec la collaboration de Rodolphe Kasser), *Choix d'inscriptions d'autres ermitages des Qouçoûr er-Rouba'iyat*, in: *Mission suisse d'archéologie copte de l'Université de Genève: Explorations aux Qouçoûr er-Rouba'iyat. Rapport des campagnes 1982 et 1983*, éd. Philippe Bridel (EK 8184, tome 2), Louvain 1994, pp. 443–449
- C. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt* (The Schweich Lectures of the British Academy 1977), Oxford 1979
- S. Rubenson, *The Letters of St Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint* (Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis 24), Lund 1990
- E. Schulz-Flügel, *Zur Entstehung der Corpora Vitae patrum*, in: *Studia patristica* 20, 1989, pp. 289–300
- M. Sheridan, *The Spiritual and Intellectual World of Early Egyptian Monasticism*, in: Sheridan, Mark, *From the Nile to the Rhone and beyond. Studies in early monastic literature and scriptural interpretation* (Studia Anselmiana 156 = Analecta monastica 12), Roma 2012, pp. 47–87
- R. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*, Collegeville MN 1986

- H. G. Evelyn-White, *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn. Part II: The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis*, ed. by Walter Hauser (The Metropolitan Museum of Art, Egyptian Expedition), New York 1932 (Reprint: New York 1973)
- E. Wipszycka, Anachorètes, Eremites, Enkleistos, Apotaktikos. Sur la terminologie monastique en Egypte, in: *Journal of Juristic Papyrology* 31, 2001, pp. 147–168

List of Illustrations

- Fig. 12.1 The monastic sites of Nitria, Kellia, and Sketis in the desert west of the Nile Delta (Olivia Aloisi, Zurich).
- Fig. 12.2 Sketch of a hermitage at Kellia, c600 AD (Henry Casanovas, Brussels).
- Fig. 12.3 Layout of the hermitage QIz 23, established during an archaeological survey. 1: walled garden, 2–3: vestibule, 5: oratory (Franz Wadsack †).
- Fig. 12.4 Vestibule of the hermitage QIz 19–20 during excavation (Georges Descœudres, Zurich).
- Fig. 12.5 Oratory niche in QIz 19–20/15 (Georges Descœudres, Zurich).
- Fig. 12.6 Wall paintings in the vestibule of the hermitage QR 233 (Mission suisse d'archéologie copte at the University of Geneva).
- Fig. 12.7 Wall paintings in the oratory of the hermitage QR 201 (Mission suisse d'archéologie copte at the University of Geneva).
- Fig. 12.8 Threshold of the entrance to the oratory of the hermitage QIz 90 (Georges Descœudres, Zurich).
- Fig. 12.9 Representation of Skene in the oratory of the hermitage QR 85 (Georges Descœudres, Zurich).
- Fig. 12.10 Cross with $\overline{IC} \overline{XC}$ NIKA-titulus and several inscriptions in the vestibule of QIz 90 (Georges Descœudres, Zurich).

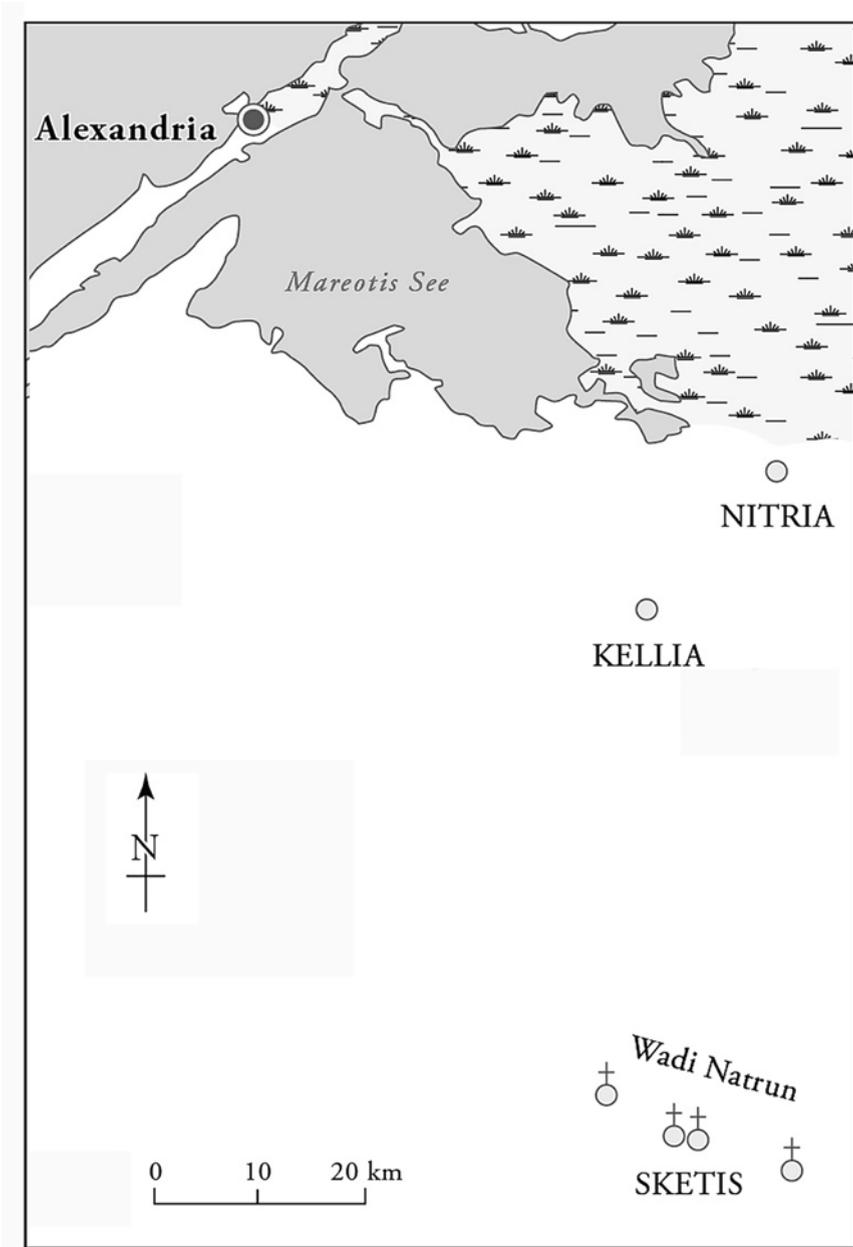


Fig. 12.1

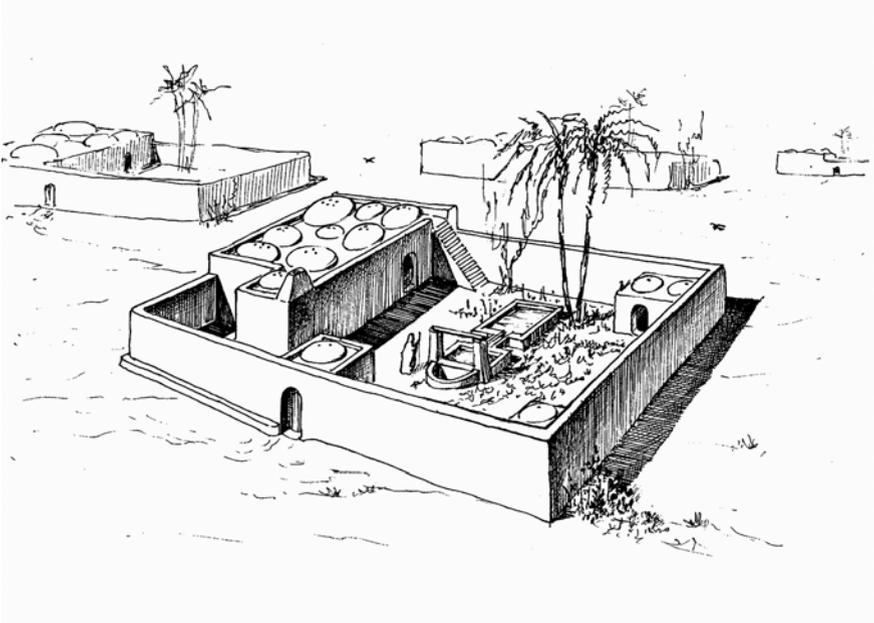


Fig. 12.2

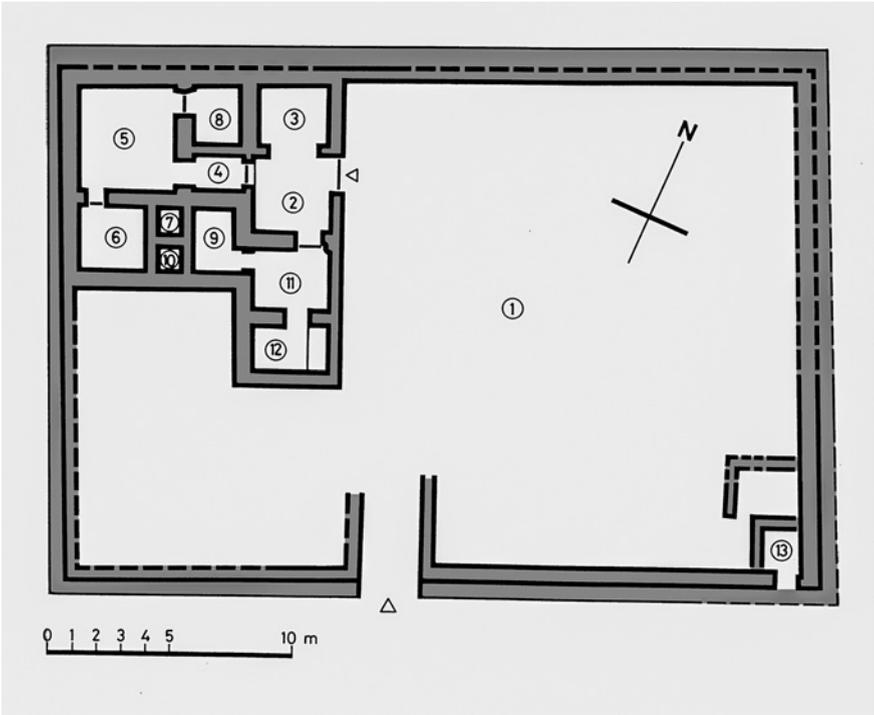


Fig. 12.3

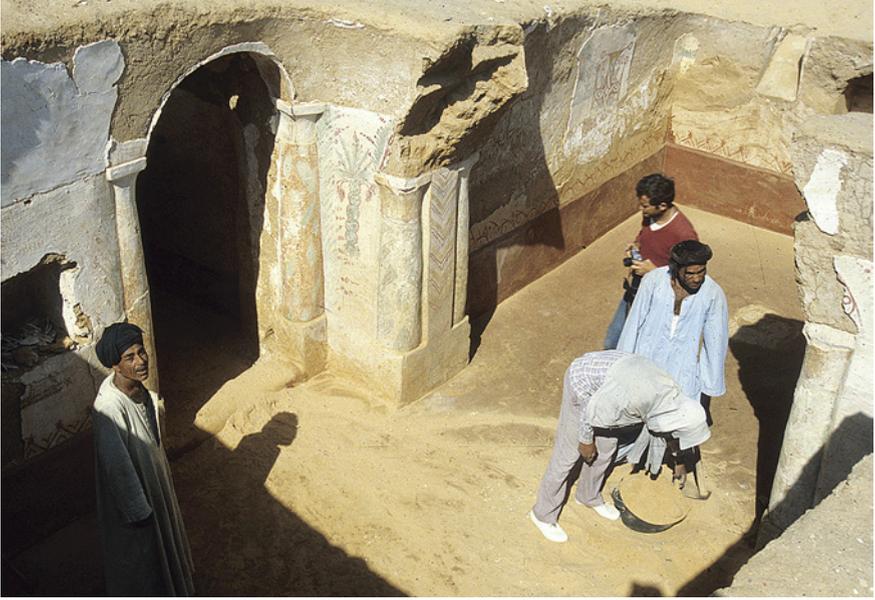


Fig. 12.4



Fig. 12.5

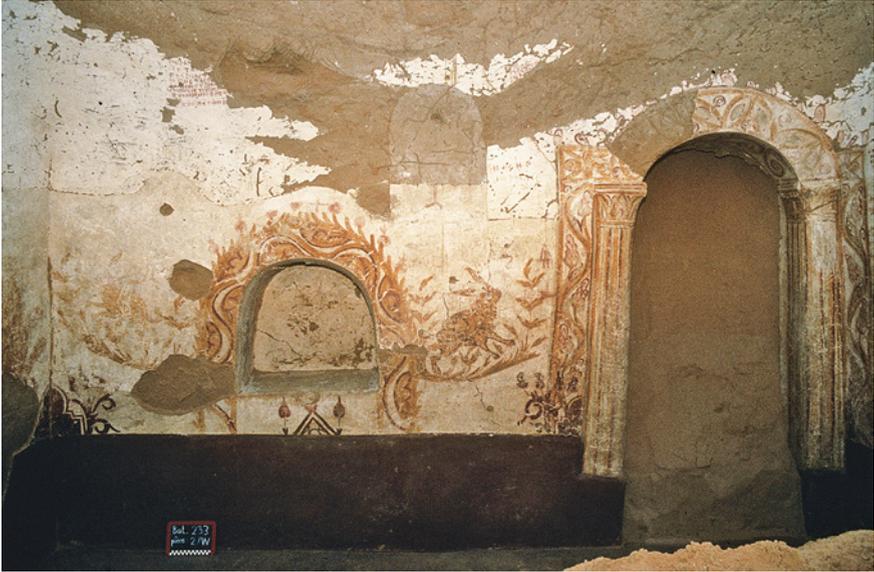


Fig. 12.6



Fig. 12.7



Fig. 12.8



Fig. 12.9

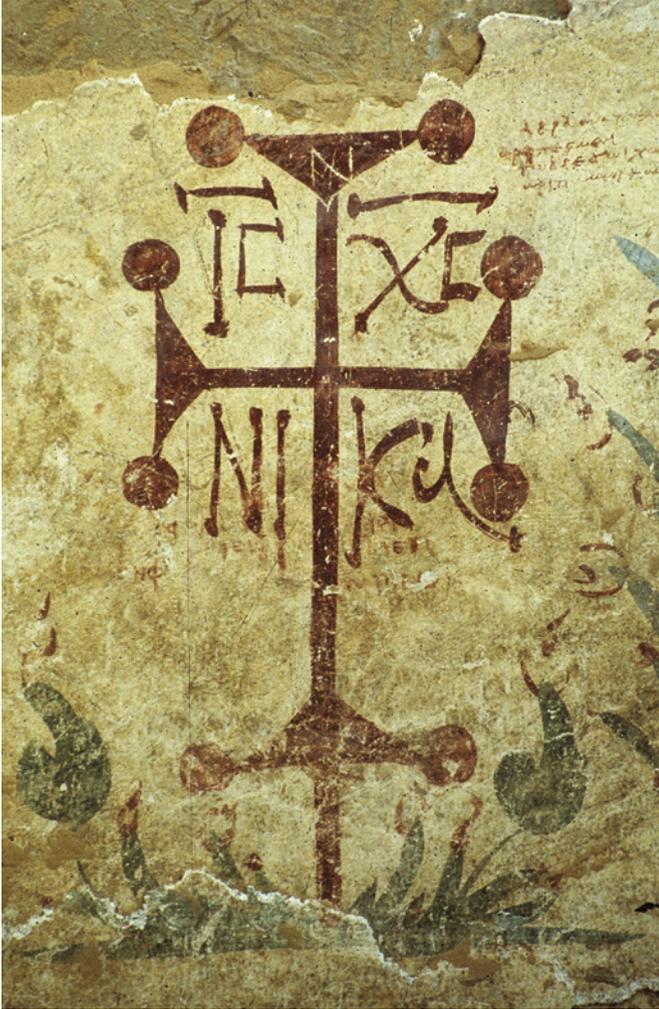


Fig. 12.10

Fliehen oder bleiben?

Zur Lage der Christen im Orient heute

Hans-Jürgen Abromeit

Fliehen oder bleiben? Das ist für die Christen des Orients eine existentielle Frage, die in den letzten Jahren an Dramatik zugenommen hat. Ich möchte dies mit einem Beispiel verdeutlichen. Es handelt sich um einen journalistischen Beitrag von Alexander Stenzel, der am 28. August 2013 in den Tagesthemen lief:

[Szene 1: Eine Straße in einer ägyptischen Stadt. Einige Männer stehen um das Kamerateam, ein Mann erzählt.]

„Von da vorne haben die Muslimbrüder angegriffen“, erzählt der Kopte Amir Boutros. „Anfangs flogen nur Steine.“ Sein Onkel wollte noch schnell das Auto in die Garage und sich selbst in Sicherheit bringen. „Gerade wollte er die Flügel des Tores zuziehen, da schaute er in Richtung Angreifer und wurde in diesem Moment direkt in den Kopf getroffen. Das ist sein Blut [zeigt auf Blutspuren auf der Tür].“

[Szene 2: Ein Raum mit ca. 20 schwarz gekleideten Frauen.]

Nachbarn und Freunde trauern um Fausi Mourid. Manal, die Witwe, fürchtet, dass ihre Kinder die nächsten Opfer sein könnten.

Manal Mourid: Wir sind ständig in Gefahr. Die werden wiederkommen. Sie bedrohen alle Christen. Sie terrorisieren unser Viertel, das ganze Land.

[Szene 3: Die gleiche Straße wie in Szene 1. Einige Männer stehen um einen Mann herum, welcher seine behandelten Stichverletzungen auf dem Rücken zeigt.]

Der Bruder von Fausi Mourid hat trotz zweier Messerstiche überlebt. Die Islamisten kamen, um zu töten. „Die haben auch mit Stöcken auf mich eingeschlagen. Direkt auf den Kopf. Viele Männer mit Stöcken prügeln auf mich ein.“

[Szene 4: Die gleiche Straße wie in Szene 1. Das Kamerateam geht mit Amir Boutros ein paar Meter.]

Die Kopten zeigen uns die vielen Autos, die bei der Straßenschlacht zerstört wurden.

[Szene 5: Hinter einem Autowrack wird neben ein paar Zuschauern ein aufgebrachter Mann gezeigt, der mit den Händen gestikuliert.]

Plötzlich kommt ein muslimischer Nachbar. Er droht. Er will nicht, dass die Christen mit uns Journalisten reden. Wir brechen ab, damit unsere Anwesenheit nicht neue Gewalt provoziert.

[Szene 6: Mina Thabet, Vertreterin der „Koalition für die Minderheiten Ägyptens“, in einem Zimmer mit Zeitungen und seinem Laptop.]

Mina Thabet von der Koalition für die Minderheiten dokumentiert die brutalen Übergriffe. Dabei wird klar, radikale Islamisten wollen die Existenzgrundlage der Christen vernichten.

[Mina Thabet:] „Wir haben Angriffe auf 58 Häuser gezählt und 85 Geschäfte. Und sie greifen vor allem bekannte Persönlichkeiten der Kopten an.“

[Szene 7: Amateuraufnahmen von brennenden Kirchen.]

Nachdem die Protestcamps der Mursi-Anhänger in Kairo geräumt wurden, sind innerhalb von 48 Stunden 61 Kirchen in ganz Ägypten angegriffen worden. Akte des Terrors. Der Grund für die Gewalt: Die Christen unterstützten die Entmachtung Mursis durch das Militär.

[Szene 8: Eine Gottesdienstfeier.]

Anglikanischer Gottesdienst in Kairo. Die Christen sind wütend über die Haltung des westlichen Auslandes, das vor allem die ägyptische Regierung wegen der jüngsten Gewalt verurteilt und nicht die Muslimbrüder.

[Szene 9: Eine Koptin wird vor dem Kirchengebäude interviewt.]

„Ich dachte, dass die Christen zumindest in der westlichen Welt uns unterstützen würden, dass sie die Wahrheit sehen. Die Wahrheit ist, dass wir von diesen Leuten sehr schlecht behandelt werden.“

[Szene 10: Der Vorplatz der Kirche aus Szene 8.]

Ein Jahr war Mursi an der Macht. In dieser Zeit wurden die Christen Ägyptens zu Bürgern zweiter Klasse degradiert. Der Protest des Westens dagegen war aus ihrer Sicht dagegen zu leise.

Diese Reportage zeigt wie in einem Brennglas viele Probleme der gegenwärtigen Situation der Christen im Orient. Immer wieder kommt es in den letzten Jahren in verschiedenen Ländern zu öffentlichen Aufwallungen des Volkszorns, der sich gegen Christen richtet. Die Ursachen können ganz unterschiedlich sein. Diese Sendung richtete die Aufmerksamkeit auf den Zorn der Muslimbrüder in Ägypten darüber, dass viele koptische Christen, auch ihre Repräsentanten, die Absetzung des im Juni 2012 demokratisch gewählten, der islamistischen Muslimbruderschaft angehörenden Präsidenten Mohammed Mursi Isa al-Ayyat (1951–2019) durch das Militär unter General Abd al Fattah as-Sisi am 3. Juli 2013 begrüßt hatten. Mursi, sunnitischer Moslem, gehörte seit 1979 der Muslimbruderschaft an und hatte im Wahlkampf sich mehrfach öffentlich deren Motto zu eigen gemacht: „Der Koran ist unsere Verfassung. Der Prophet ist unser Führer. Der Dschihad ist unser Weg. Der Tod für Gott ist unser nobelster Wunsch.“¹ Solche Aussagen müssen die Christen in Nahost in Sorge versetzen, denn es stellt sich selbstverständlich dann die Frage: Wo bleibt dann noch Raum für sie? Viele Jahrhunderte lang waren Christen eine beachtliche Minderheit in einem muslimisch dominierten Orient. Sie waren eine Minderheit, aber sie gehörten dazu. Die Orientreisenden des 19. Jahrhunderts waren überrascht davon, dass dort nicht wenige Christen lebten. In den verschiedenen Regionen stellten sie etwa 10 % der Bevölkerung. Sie lebten

¹ Art.: Mohammed Mursi, Wikipedia, https://de.wikipedia.org/wiki/Mohammed_Mursi zuletzt aufgerufen am 13.3.2020.

in all den Jahren unter wechselnden, zumeist muslimischen Herrschaften im gesamten Nahen Osten. Sie nahmen und nehmen dort eine Schlüsselfunktion wahr. Durch sie und auch durch weitere religiöse Gruppen und Gemeinschaften war eine einzigartige gesellschaftliche Vielfalt entstanden, die heute weitgehend zum Verschwinden gebracht worden ist.

Das Eingangsbeispiel aus Ägypten² zeigt, dass die Probleme nie rein religiöser Natur sind, sondern immer auch eine politische Seite haben. An diesem Beispiel kann man auch erkennen, dass sich die Christen im Orient oft in aporetischen Situationen befinden. Denn es war ein demokratisch gewählter Präsident, der Übergriffe gegen Christen zuließ. Kann man es dann den koptischen Christen verübeln, dass sie den sie schützenden, aber durch einen Militärputsch an die Macht gekommenen neuen Präsidenten verehren? In einer islamistisch bestimmten Gesellschaft haben Christen in der Regel eine schwierige Stellung. Wegen einer offen ausgedrückten Ablehnung des islamistischen Präsidenten entwickelt sich diese für Anhänger desselben zu einer offenen Feindschaft. Da ist es schwierig, die Frage zu beantworten: Wo hört Religion auf und wo fängt Politik an? Von einer Religion, die wie der Islam eine auf religiöser Grundlage aufbauende Politik fordert und keine Trennung von Staat und Religion kennt, kann man sich nicht nur religiös unterscheiden wollen. Wenn Grundrechte – wie hier exemplarisch die Religionsfreiheit, aber beileibe nicht nur diese – infrage stehen, kann man dies auch einer demokratisch gewählten Regierung nicht durchgehen lassen.

Exemplarisch wird an diesem Beitrag deutlich, wie sich die Lage in wichtigen Ländern des Nahen Ostens für Christen zurzeit darstellt³. In einer Zeit des Umbruchs werden Christen gezielt in Angst und Schrecken versetzt. Es werden Anschläge auf Kirchengebäude durchgeführt, zum Teil werden Gottesdienstbesucher ermordet (Ägypten, Syrien, Irak). Familien werden abgeschreckt, in

2 Vgl. auch F. Ibrahim, Geschichte und gegenwärtige Lage der Urchristen Ägyptens, in: I. Zeltner Pavlović/M. Illert (Hrsg.), Ostkirchen und Reformation 2017. Begegnungen und Tagungen im Jubiläumsjahr; Bd. 3: Das Zeugnis der Christen im Nahen Osten, Leipzig 2018, 111–113.

3 Einen guten Gesamtüberblick über die Situation in den Ländern Türkei, Iran, Irak, Libanon, Syrien, Palästina und Israel, Jordanien und Ägypten gibt: M. Vogt, Christen im Nahen Osten. Zwischen Martyrium und Exodus, Darmstadt 2019. Er stellt fest, dass die Mehrzahl der christlichen Kirchenleiter eine diverse Gesellschaft und ein gleichberechtigtes Zusammenleben in ihren Ländern verlangt: „Sie setzen sich ein für eine inklusive Gemeinschaft, in der alle religiösen, ethnischen und nationalen Gruppen ihren Platz haben. Kulturelle und religiöse Verschiedenheit sind für sie eine Bereicherung, die es wertzuschätzen gilt, auch wenn diese Unterschiedlichkeit im Alltag des Zusammenlebens natürlich auch immer wieder ein Herausforderung ist“ (S. 457). Einzelne Aspekte ergänzt der eben zitierte Band: I. Zeltner Pavlović/ M. Illert (Hrsg.), siehe vorige Fußnote 2.

ihren Häusern zu wohnen und so werden sie vertrieben (Irak). Repräsentanten der christlichen Kirche werden bedroht, entführt und zum Teil ermordet (Irak, Ägypten, Syrien). Damit hat eine lange Geschichte der Diskriminierung von Christen in der islamischen Welt einen Höhepunkt und einen Scheidepunkt erreicht. Hunderttausende von Christen haben in den letzten zwanzig Jahren ihre Heimat verlassen. Es stellt sich nun die Frage, ob Christen in der Weltregion, in der das Christentum entstanden ist, noch eine Zukunft haben. Bleiben oder Fliehen, das ist heute für fast jede christliche Familie zwischen Ägypten und Iran eine existenzielle Frage, eine Frage, die sich in den letzten Jahren jedem Christen in Nahost schon einmal gestellt hat.

Diese Frage ist nicht allein auf die arabisch bestimmten Länder des Nahen Ostens beschränkt oder hat nicht nur das sich durch den Islam begründende Unsicherheitspotential im Blick, sondern bezieht auch andere Länder der Region wie Israel und die palästinensischen Gebiete oder den Iran mit ein. Die Ursachen sind hier zum Teil ganz andere. Die Wirkung auf die Sicherheitslage und das Sicherheitsgefühl der Christinnen und Christen sind aber durchaus vergleichbar. So versuche ich im Folgenden den Horizont zu weiten, um die ganze Region in den Blick zu bekommen.

1. Keine neue Frage, aber eine neue Dimension

Die Frage nach der Zukunft der Christen in ihren Herkunftsländern ist nicht neu, aber sie stellt sich in einer neuen Dringlichkeit, weil sich die Verhältnisse durch die sog. „Arabellion“⁴ und die Folgeereignisse zugespitzt haben. Bleiben wir zunächst im arabischen und vom Islam bestimmten Raum. Es geht hier nicht nur um das persönliche Schicksal von mehreren Millionen Christen. Auch das wäre schon eine große Herausforderung. Denn jedes Menschenleben ist unendlich wichtig und aller Aufmerksamkeit wert. Aber mit der Frage nach der Zukunft der Christen stellen sich grundsätzliche Fragen an die Menschheit und die Geschichte.

Schauen wir auf die Entwicklung des Nahen Ostens im Zusammenhang der gesamten Region, so ist eine Frage unausweichlich geworden: Ist im vom Islam dominierten Raum heute noch christliches Leben möglich? Diese Frage passt nicht in unsere europäische Großwetterlage. Wir streben in Deutschland und Europa ein Miteinander von Angehörigen verschiedener Religionen an und suchen deswegen den interreligiösen Dialog. Kritische Worte im Blick

4 Laut Duden versteht man darunter „die Aufstände und Proteste in arabischen Staaten“. Seit Dezember 2010 gab es solche in ganz Nordafrika und der gesamten arabischen Welt.

auf den Islam werden schnell der Islamophobie verdächtigt. Aber notwendige gesellschaftliche Ziele dürfen die Sicht auf die Phänomene nicht verstellen. Zweifellos wechseln sich in der Geschichte des Islams Phasen einer gewissen religiösen Toleranz und Phasen einer Intoleranz ab. Was für ein Verhalten des Islams gegenüber dem Christentum ist gegenwärtig bestimmend?

Schon am 10. Januar 1998 stellte der Islamwissenschaftler und Politologe Ralph Ghadban in der renommierten libanesischen Tageszeitung *an-Nahra* die Frage: „Gehen die Christen des Orients ihrem Verschwinden entgegen?“⁵ Er beobachtet, dass seit der islamischen Eroberung im 7. Jahrhundert die Zahl der Christen im Orient kontinuierlich abgenommen hat und nur durch ein vierhundertjähriges Zwischenspiel im osmanischen Reich aufgrund eines besonderen Rechtssystems, des Milletsystems, aufgehalten wurde. In der Gegenwart beobachtet er wieder „einen Trend zur Auflösung des orientalischen Christentums“⁶.

Heute, 20 Jahre nach der Debatte im Libanon, stellt sich die Frage nach der Zukunft des orientalischen Christentums noch viel dringlicher. Besonders durch den Irak-Krieg nach dem Terroranschlag auf das World Trade Center in New York vom 11. September 2001⁷, den Aufständen in der arabischen Welt in den letzten Jahren und wegen des syrischen Bürgerkrieges ist das Verschwinden der arabischen Christenheit näher gerückt. Mit der radikalen Reduzierung des Christentums in seinen Ursprungsländern Palästina, Jordanien, Syrien, Irak und Ägypten würde sich die Kultur dieser Region in gravierender Weise verändern. Mit der Ausnahme Israels wäre sie im Hinblick auf ihren Wertekanon und ihr Menschenbild einseitig islamisch bis islamistisch ausgerichtet.⁸ Mit dem Christentum verschwände ein wichtiger Garant für Pluralismus in der Region und eine Brücke zum Westen.

Es gibt unzweifelhaft ein unterschiedlich begründetes, aber weit verbreitetes antichristliches Verhalten in vielen Ländern des Nahen Ostens. Es erreicht eine Spannweite vom Erschweren der Lebensbedingungen für Christen bis zur physischen Vernichtung. In der Summe gibt es im Blick auf die

5 In der Kulturbeilage „Mulhaq“, in deutscher Übersetzung in: Die Zukunft der orientalischen Christen. Eine Debatte im Mittleren Osten, hrsg. v. Evangelischen Missionswerk in Deutschland (EMW), dem Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten (inamo) und Alexander Flores, Hamburg und Berlin Juni 2001, 29–48.

6 A.a.O. 30.

7 Durch den die Vereinigten Staaten mit ihren Verbündeten die Grundlage für den sog. Islamischen Staat geschaffen haben, vgl. M. Lüders, Wer den Wind sät. Was westliche Politik im Orient anrichtet, München 132015, 37ff.

8 Tatsächlich ist die religiöse Vielfalt im Nahen Osten historisch noch viel größer. An Minderheiten gibt es neben den Christen noch u. a. Jesiden, Mandäer, Drusen, Zoroastrier und Bahai. Diese Gemeinschaften sind ebenfalls durch den Islamismus bedroht.

Gesamtentwicklung Grund dazu, von einem ‚Christozid‘ zu sprechen. Dieser ist nicht in allen Ländern des Nahen Ostens im Gange, war aber im Einflussbereich des sog. IS (Islamischer Staat) unübersehbar. Die Wirkung ist fast im ganzen Nahen Osten spürbar. Als Ergebnis verbleibt bis auf Ägypten und den Libanon der Nahe Osten im Blick auf die indigene Bevölkerung weitgehend ohne relevante Gruppen von christlichen Minderheiten.

Wie es dazu kommen konnte, zeigt beispielhaft die Entwicklung in Syrien seit 2011, seit dem Beginn des Bürgerkrieges. Seit dem Aufkommen des Islam im 7. Jahrhundert hatten es die Christen, die Gemeinden und Kirchen nicht leicht gehabt, aber sie hatten immer den Status einer geduldeten Minderheit. 10 – 30 % der Syrer waren bis vor wenigen Jahren noch Christen. Heute tendiert die Zahl der orientalischen Christen in Syrien mancherorts gegen Null.

Martin Tamcke hat schon detailliert von den Auswirkungen des Bürgerkrieges auf die verschiedenen christlichen Konfessionen berichtet.⁹ Ich veranschauliche die Entwicklungen in Syrien, indem ich beispielhaft auf das Schicksal der christlichen Stadt **Sadad** in der Provinz Homs verweise, die seit dem 1. Jahrhundert von Christen bewohnt wird. In unserer Zeit lebten hier nur Christen. Sie gehörten zur Syrisch-Orthodoxen Kirche. Es gab 16 Kirchengebäude in Sadad. Ein Augenzeuge beschreibt, was er erlebt hat:

„Am Anfang des Krieges wurde Sadad als sichere Stadt betrachtet, sodass viele Christen der Umgebung dorthin flüchteten. Ungefähr 600 geflüchtete Familien hielten sich zusätzlich in Sadat auf. Am 21.10.2013 marschierten Tausende von Angehörigen islamistischer Gruppen gen Sadad. Sie eroberten die Stadt ohne Gegenwehr. Daraufhin flüchteten mehr als 2.500 Familien.... Die islamistischen Gruppen nahmen ihnen alles Wertvolle ab. Die Menschen, die in Sadad geblieben sind, wurden von den Kämpfern als menschliche Schutzschilde benutzt.... Vier Familien sind deswegen ums Leben gekommen. Einige Bewohner, die sich getraut hatten, den Kämpfern zu trotzen, wurden gefoltert. Anschließend wurde ihnen der Kopf abgehackt. 45 Märtyrer sind in Sadad gefallen, dazu gibt es 10 Vermisste. Mehr als 30 Menschen wurden schwer verletzt. Am 28.10.2013 sind die islamistischen Truppen aus Sadad abgezogen. Sie ließen zerstörte Häuser und Kirchen zurück. ... Mehr als 400 Häuser waren nicht mehr bewohnbar. Alle 16 Kirchen wurden beschädigt. ... Alles Wertvolle gestohlen, anderes wurde absichtlich verwüstet oder zerstört. Alle Kirchen wurden von den Kämpfern schamlos als Toiletten benutzt. Das hat uns großen Schmerz zugefügt. Dennoch versuchen wir, uns christlich zu verhalten. Unser Herr hat uns die Liebe beigebracht. Er hat uns gelehrt, unseren Feinden zu vergeben. Was passiert ist, ist Vergangenheit. Vergessen können wir nicht, aber vergeben schon.“¹⁰ In Sadad sind viele der

9 Vgl. seinen Beitrag in diesem Band.

10 M. Illert/T. Bashour/S. Böhringer, Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwinden. Die Zerstörung der christlichen Sakraltopographie in Syrien, Saarbrücken 2017, 16f.; T. Bashour,

Bewohner zurückgekehrt. „Auf die Frage, ob Sadad sicher ist, lautet die Antwort: Wir wissen nicht, wann wir zum nächsten Mal angegriffen werden. Die Kämpfer des IS sind in der Nähe. Trotzdem haben wir keine Angst.“¹¹

Solche Erfahrungen haben sich natürlich herumgesprochen. Es ist erstaunlich, dass der Augenzeugenbericht davon spricht, dass „wir keine Angst“ haben. Andere, Millionen, haben Angst und haben Syrien verlassen. Trotz des militärischen Engagements der Großmächte in Syrien hat es keine direkten Maßnahmen als Reaktion auf solche, auch religiös motivierten Mishandlungen gegeben. Warum schweigen europäische und amerikanische Regierungen?

Die Angst vor dem IS hatte unter Christen den ganzen Orient ergriffen. Selbst als im Jahr 2017 in Jerusalem Flugblätter verteilt wurden, die Christen Vergeltungsmaßnahmen des IS auch in Jerusalem und den palästinensischen Gebieten androhten, löste dies besonders unter der jungen, christlichen Einwohnerschaft Unruhe aus, ja vermehrte sogar bei nicht wenigen jungen Christen den Wunsch, das Land zu verlassen. War man nun selbst in Israel und Palästina nicht mehr vor dem IS sicher?

2. Die Situation im Zentrum des orientalischen Christentums, im Heiligen Land (Israel/Palästina)

Um die Situation der Christen im Nahen Osten und die Rolle europäischer Akteure beim Entstehen der heutigen Situation besser zu verstehen, möchte ich exemplarisch die Historie und Situation palästinensischer Christen betrachten.¹² Hier spielen gänzlich andere Gründe eine Rolle als in den islamisch dominierten Ländern des Nahen Ostens. Auf das Ganze betrachtet ist aber die Israel-Palästina-Frage ein wichtiges Element im Hinblick auf das Verständnis der Lage des orientalischen Christentums. Jerusalem als Mutter der Kirche hat für orientalische Christen einen besonderen Klang. Reden wir über das orientalische Christentum im Allgemeinen, dürfen wir deswegen den Blick auf das sogenannte „Heilige Land“ nicht vernachlässigen. Es ist nicht nur

Die Zerstörung der christlichen Sakraltopographie in Syrien, in: I. Zeltner Pavlović/ M. Illert (Hrsg.), *Begegnungen* (s. Fußnote 2), 65–110, 94.

11 A.a.O. 17, bzw. 95.

12 Das hat auch biographische Gründe: Als Vikar in Jerusalem lernte ich die Lage hautnah kennen und stehe – auch über mein Engagement in verschiedenen Stiftungen und Vereinen – seit 40 Jahren in engem Kontakt mit palästinensischen Christen.

so, dass hier die Wurzeln des orientalischen Christentums liegen. Auch aus Israel und Palästina haben sich die Christen weitgehend verabschiedet. Insbesondere wird aber das Verhalten des Westens zum Israel-Palästina-Konflikt wahrgenommen und daraus Schlüsse im Blick auf die Glaubwürdigkeit seines politischen Handelns gezogen. Für Israel geben die US-amerikanische und europäische Regierungen Garantieerklärungen ab. Auch Deutschland hat die Existenz des Staates Israel zum integralen Bestandteil der Staatsräson¹³ erklärt. „Warum gibt es dann keine Erklärungen zu unserem Schicksal?“ fragen sich viele orientalische Christen. „Ist unser Leben weniger wert als das Leben eines jüdischen Israelis?“

Selbstverständlich versuchen die westlichen Regierungen die komplexe politische Situation des Heiligen Landes zu berücksichtigen. Ein kurzer, scharfer Blick auf manchmal nicht wahrgenommene oder verdrängte Motive in diesem Konflikt muss in diesem Zusammenhang genügen. Letztlich sind es zwei in Europa seit langer Zeit wirksame Ideen, die sich in ihrem Miteinander im Nahen Osten verhängnisvoll auswirken. Die eine Idee ist der Jahrhunderte alte Judenhass, der im 20. Jahrhundert im nationalsozialistischen Antisemitismus zu einem traurigen Höhepunkt gelangte. Die andere ist die Entwicklung des Europäischen Nationalstaats im 19. Jahrhundert. Der Judenhass ließ es nicht zu, dass sich die Juden in die verschiedenen europäischen Staaten integrierten und provozierte so die Herausbildung einer eigenen nationalen Lösung. Für die heutige Situation des Heiligen Landes ist der Zionismus zentral, den Theodor Herzl (1860–1904) mit seinem Buch: „Der Judenstaat – Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage“ maßgeblich geprägt hat. Im

13 Mit aller Problematik, die der Begriff der Staatsräson in sich trägt. Am 18. März 2008 formulierte die deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel in einer Rede vor dem israelischen Parlament die häufig nach ihr sog. „Merkel-Doktrin“ genannte Verpflichtung der deutschen Außenpolitik: „Diese historische Verantwortung Deutschlands ist Teil der Staatsräson meines Landes. Das heißt, die Sicherheit Israels ist für mich als deutsche Bundeskanzlerin niemals verhandelbar.“ (Verantwortung – Vertrauen – Solidarität. Rede von Bundeskanzlerin Angela Merkel am 18.3.2008 vor der Knesset in Jerusalem, 15.) Damit nahm die Kanzlerin einen Begriff auf, den Rudolf Dreßler (Deutscher Botschafter in Israel von 2000 bis 2005), eingeführt hatte, vgl. ders., Gesicherte Existenz Israels – Teil der deutschen Staatsräson, Aus Politik und Zeitgeschichte 15 (2005), 2–8. Betrachtet man das bisherige Handeln der Bundesrepublik, so ist darunter zu verstehen die Verpflichtung zur militärischen Unterstützung, die Abwehr eines iranischen Nuklearprogramms und die Ablehnung der Anerkennung eines palästinensischen Staates, bevor Israel einen solchen anerkennt; vgl. M. Kaim, Israels Sicherheit als deutsche Staatsräson: Was bedeutet das konkret?; Aus Politik und Zeitgeschichte 6 (2015), 8–13. Der ursprünglich auf Niccolo Machiavelli zurückgehende Begriff stellt die der Staatsräson dienenden Interessen des Staates über alles andere, auch über u.U. berechnete Interessen einzelner oder anderer Staaten, Gruppen und Gemeinschaften.

Grunde ist der moderne Zionismus nichts anderes als eine unzeitgemäße, weil verspätete jüdische Nationalbewegung, die von den Nationalbewegungen Europas im 19. Jahrhundert inspiriert ist. Herzl und der frühen zionistischen Bewegung ging es nicht um religiöse Motive. Er hatte eine „Lösung der Judenfrage“, der Nichtakzeptanz jüdischer Mitbürger in Europa durch Herstellung eines eigenen, von Juden bestimmten Nationalstaates vor Augen, wie dies auf ihre Weise die europäischen Nationalbewegungen für die europäischen Völker auch zu erreichen suchten. Zu der Zeit Theodor Herzls war das modern und wahrscheinlich war im Horizont des damaligen Denkens keine andere Option in der Lage, eine starke Bewegung des Judentums auszulösen.

Religiös gesehen gab es unterschiedliche Optionen. Der politische Zionismus wählt einen nichtreligiösen Zugang. Das schien zunächst einfacher, weil er sich so aus dem Streit der verschiedenen religiösen Lesarten heraushalten konnte. Er schloss damit aber auch eine sehr produktive religiös-jüdische Tradition aus, die von einem gemeinsamen¹⁴, gleichberechtigten Wohnen von Juden und Nichtjuden im Lande ausging. Dieser Strang der jüdischen Tradition führte Martin Buber, den großen jüdischen Bibelwissenschaftler und Philosophen, zu einer völlig anderen politischen Position, die er allerdings ebenfalls als zionistisch bezeichnete. Er wollte keinen separaten Judenstaat, sondern hatte die Vision eines bi-nationalen Staates, eines Landes mit zwei Völkern, die beide gleichberechtigt miteinander leben, Handel treiben und die Zukunft gestalten sollten. Nachdem am 14. Mai 1948 David Ben-Gurion den Staat Israel ausgerufen hatte, veröffentlichte Martin Buber am 28. Mai einen Grundlagentext, in dem er zwischen „Zweierlei Zionismus“ unterscheidet. Der Zionismus, der sich nur darum kümmert, einem Volk mit einer eigenen Sprache in einem eigenen Land einen eigenen Staat zu gründen, ist Buber zu wenig: „Dieser Zionismus entweiht den Namen Zion; er ist nicht mehr als einer der krassen Nationalismen unserer Zeit“¹⁵. Der andere Zionismus, der in der geistigen Tradition der Bibel und besonders der Propheten steht und nach Wahrheit und Gerechtigkeit strebt, möchte in dem Land „mit dem jetzt darin ansässigen Volk einen Bund schließen, um gemeinsam mit ihm das Land zum Vorland Vorderasiens zu entwickeln – zwei selbständige Völker gleichen Rechtes, jedes Herr in seiner Gesellschaft und Kultur, aber vereint in dem gemeinsamen Werk

14 Auch Herzl nahm selbstverständlich wahr, dass im Lande eine alteingesessene arabische Mehrheitsbevölkerung lebte. Er sah aber die Gründung des „Judenstaates“ trotzdem als letztlich unproblematisch an, weil mit Hilfe des von ihm angenommenen, mit der jüdischen Besiedelung einhergehenden zivilisatorischen Entwicklungsschubs auch die Araber für einen Judenstaat gewonnen werden würden.

15 M. Buber, Zweierlei Zionismus; in: ders., Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden, Gerlingen 21993, 341–344, 342.

der Erschließung und Produktivierung an der gemeinsamen Heimat und in der gemeinsamen föderativen Verwaltung der gemeinsamen Geschäfte.¹⁶ Immer wieder ist er für diesen Zionismus eingetreten. Angesichts der weiteren Entwicklung und Eskalation ist es die Frage, ob diese Lösung nicht eher die Möglichkeit einer Befriedung in sich geschlossen hätte und gegebenenfalls heute noch hat.

Der populäre frühe Zionismus verdrängte stattdessen die Realität des anderen, im Land bereits lebenden Volkes. Blickt man auf die Bevölkerungszahlen, dann stellt sich schnell heraus, dass dies nichts mit der Wirklichkeit zu tun hatte. Mitte des 19. Jahrhunderts lebten im Gebiet des heutigen Israel-Palästina etwa 500.000 Araber und 17.000 Juden, der jüdische Bevölkerungsanteil machte also etwa 3,5 Prozent aus¹⁷. Der erste Zensus der britischen Mandatsregierung von 1922 zählt von 757.182 Einwohnern 78 % Muslime, 11 % Juden und 9,6 % Christen. Durch mehrere Einwanderungswellen, die besonders auf Grund der jüdischen Flüchtlinge aus Europa anschwellen, wuchs die Zahl der Juden bis zur Ausrufung des Staates Israel im Mai 1948 auf ca. 650.000 Personen an und machte rund 1/3 der Bevölkerung aus.

Die Araber waren bis dahin die Mehrheit und die Christen waren und sind ein integraler Bestandteil der israelisch-palästinensischen Auseinandersetzung. Sie müssen an sich und ihrem Schicksal die Probleme aushalten, die sie nicht verursacht haben. Es sind zum großen Teil Probleme, die woanders verursacht und entstanden sind. Die Christen in Israel und Palästina müssen überwiegend in Europa entstandene Entwicklungen erdulden, deren Fortgang nun in dem Raum ausgetragen wird, in dem sie leben. Sie können nichts für das Denken in Nationalstaaten und auch nichts für die Shoa. Aber es ist ihre Heimat, die in Europa heimatlos gewordenen jüdischen Menschen Heimat geben soll. Sie leben entweder in Israel oder in den palästinensischen Gebieten und haben Teil am Schicksal des palästinensischen Volkes. In Israel sind sie Bürger des Staates Israel, allerdings eine Art „Bürger zweiter Klasse“, denn zwischen den jüdischen Israelis und den arabischen Israelis klafft eine – von Michael Wolffsohn sogenannte – „jüdisch-arabische Lücke“¹⁸, d.h. im Lebensstandard und den Lebensumständen leben die Araber auf einem niedrigeren

16 A.a.O., 343. Vgl. auch: M. Buber, Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage, hrsg. und eingeleitet von Paul R. Mendes-Flohr, Frankfurt 1993.

17 Diese Daten sind christlichen Pilgerberichten entnommen und geschätzt. Die Encyclopaedia Hebraica nennt als erste Zahlen für das Jahr 1882 (auch geschätzt): 24 000 Juden und 426 000 Araber, nicht nach Muslimen und Christen unterschieden, vgl. M. Wolffsohn/D. Bokovoy, Israel. Grundwissen – Länderkunde: Geschichte, Politik, Gesellschaft, Wirtschaft (1882–1994), Opladen 1995, 254.

18 Vgl. Michael Wolffsohn/Douglas Bokovoy; a.a.O., 305.

Niveau. Für die Infrastruktur in den arabisch bewohnten Gebieten gibt der Staat Israel pro Kopf der Bevölkerung weniger aus als in jüdisch bewohnten Gebieten. Sie können prinzipiell an der demokratischen Willensbildung teilnehmen. Allerdings haben bisher alle zionistischen Parteien ein Zusammenwirken mit den arabischen Parteien ausgeschlossen. Doch alles ist relativ: Im Rückblick über die vergangenen Jahrzehnte seit der Staatsgründung Israels lebt die arabische Bevölkerung und mit ihr der christliche Bevölkerungsanteil trotz dieser Einschränkungen in Israel im Durchschnitt in größerer Sicherheit und Stabilität als in den anderen Ländern des Nahen Ostens.

Anders sieht es in den seit 1967 von Israel infolge des sog. Sechs-Tage-Kriegs besetzten Gebieten, besonders im Westjordanland aus. Hier geht der Staat Israel nach der Maxime vor: Wir wollen das Land, aber nicht die dort lebenden Menschen. Entgegen dem Völkerrecht und vielen UN-Resolutionen wird das Land Schritt für Schritt annektiert (Ostjerusalem 1980 und Golanhöhen 1981, weite Teile des Westjordanlandes sollen nach der nächsten Regierungsbildung ebenfalls annektiert werden) und werden Siedlungen für jüdische israelische Bürger auf dem besetzten Gebiet errichtet, auch auf palästinensischem Privatland. Mittlerweile gibt es 132 offizielle Siedlungen und 121 sog. Außenposten, in denen 2019 zusammen ca. 750.000 jüdische Siedler leben¹⁹. Im Westjordanland leben gleichzeitig ca. 2,7 Millionen Palästinenser, die nicht die gleichen Rechte haben, sondern – bleiben wir bei der Klassifizierung – als „Bürger dritter Klasse“ leben. Als Folge des seit Ende der Neunziger Jahre steckengebliebenen Friedensprozesses sollen sie sich selbst verwalten, können dies aber nicht effektiv, weil sie nur über den kleinsten Teil²⁰ des Westjordanlandes verfügen. Die Gründe für das Scheitern des Friedensprozesses liegen auf beiden Seiten. Die palästinensische Führung war nicht bereit, auf Kompromissangebote zur Gründung eines palästinensischen Staates einzugehen. Sie ist zudem in sich zerstritten (zwischen Fatah und Hamas). Aus diesem Grunde haben seit 2006 keine Wahlen mehr stattgefunden und seit dem Jahr 2009 führt Präsident Mahmud Abbas die Amtsgeschäfte ohne demokratische Legitimierung. Immer wieder ist es zu Terrorhandlungen palästinensischer Attentäter gekommen. Andererseits führt Israel im Westjordanland ein repressives Besatzungsregime, das den Palästinensern keinen Raum für eine eigene Entwicklung lässt. Neben

19 427.800 in Siedlungen im Westjordanland, etwa 300.000 in und um Ostjerusalem und rund 20.000 in den 33 Siedlungen auf den Golanhöhen, vgl. <https://peacenow.org.il/en/settlements-watch/settlements-data/population>, zuletzt aufgesucht am 20.3.2020.

20 Im Westjordanland stehen von 5655 Quadratkilometern Gesamtfläche 18 Prozent unter palästinensischer Sicherheits- und Zivilverwaltung (Zone A), 21 Prozent unter israelischer Sicherheits- und palästinensischer Zivilverwaltung (Zone B) und 61 Prozent unter rein israelischer Administration (C).

der laufenden Gründung eigener jüdischer Siedlungen ist die durch die Armee aufrecht gehaltene Besetzung das Hauptproblem, die „auf die Einschüchterung und Bestrafung der gesamten palästinensischen Bevölkerung hinaus“²¹ läuft. Die Funktionalisierung einer fremden Bevölkerung zum eigenen Machterhalt durch die eigene Armee wird durch die Dokumentationen der Bewegung „Breaking the Silence“, in der Soldaten über die Verhaltensweise der Armee in den besetzten Gebieten berichten, hervorragend belegt.²² Avi Primor, der frühere Botschafter Israels in Deutschland (1993–1999), sagt zu dem Anliegen der jungen Soldaten, die in Israel von Regierungsseite viel Kritik erfahren müssen: „Ihnen geht es um nichts Geringeres als um die Menschenrechte und damit um das Überleben des Staates Israel.“²³ „Breaking the Silence“ zeigt, dass hinter dem Verhalten der Armee in den besetzten Gebieten eine offensive Politik steht, die Gewalt gegen die Zivilbevölkerung, kollektive Bestrafungen, gezielte Tötungen, willkürliche Festnahmen, Misshandlungen von Gefangenen und Zerstörungen palästinensischen Eigentums bewusst einsetzt.

Die Christenheit in Israel und Palästina steht mitten in diesen politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen. In Israel leben heute ca. 110.000 Christen (1,7% der Gesamtbevölkerung, überwiegend Palästinenser) und in Palästina ca. 50.000 Christen (1,2 Prozent der Gesamtbevölkerung).²⁴ In jedem Fall sind die Christen also in der jeweiligen Bevölkerung eine kleine Minderheit. Sie sind konfessionell zersplittert, aber haben ein lebendiges Gemeindeleben und engagieren sich in vielfältiger Weise für ihre Gesellschaft. Sie leisten einen erheblichen Beitrag durch die Trägerschaft zahlreicher Schulen. Auf ihre Schulen gehen keineswegs nur Christen, sondern in großer Zahl auch Muslime. Sie ringen um Aufmerksamkeit und werben für Frieden in

21 Breaking the Silence (Hrsg.), *Breaking the Silence. Israelische Soldaten berichten von ihrem Einsatz in den besetzten Gebieten*, Berlin 2012, 30.

22 Vgl. das 2010 ursprünglich hebräisch erschienene Buch (vorige Anmerkung), das auf 400 Seiten Erfahrungen israelischer Soldaten aus den Jahren 2000–2010 dokumentiert, die das Verhalten der Armee zur Aufrechterhaltung der Besetzung zeigt. Diese Dokumentation wird laufend fortgesetzt, vgl. die Website <https://www.breakingthesilence.org.il/testimonies/database> und verschiedene von der NGO herausgegebene Broschüren, z. B. *Breaking the Silence (Hrsg.), The South Hebron Hills. Soldiers Testimonies 2010–2016*, Jerusalem 2019.

23 Avi Primor, *Zivilcourage*, in: *Breaking the Silence* (vgl. Anm. 21), 17–19, 19.

24 R. Al Qass Collings/R. O. Kassis/M. Raheb (Hrsg.), *Palestinian Christians. Facts, Figures and Trends*, Bethlehem 2008, 10. In den palästinensischen Gebieten haben wir nähere Angaben zur die konfessionellen Zusammensetzung, 40,7% sind griechisch-orthodox, 9,3% griechisch-katholisch, 35,7% lateinisch-katholisch, 6,3% Anglikaner, je 2,5% Lutheraner bzw. Syrer, 1,6% Kopten und 1,4% Armenier. Neuere Zahlen sind leider nicht erreichbar.

der Region – unabhängig von Religionen und Konfessionen. Sie heißen uns willkommen, z. B. in ihren Kirchen und historischen Stätten, wo unser Glaube seine Wurzeln hat. Und zugleich ist ihre Situation oft unbekannt.²⁵

Dazu schreibt die Evangelische Mittelostkommission (EMOK), die u. a. den Rat der EKD in Fragen des Mittleren Ostens berät: „Mit großer Besorgnis verfolgen Christen in Deutschland die schon lange währende, zahlenmäßig hohe Abwanderung von christlichen Palästinensern. Die Präsenz der palästinensischen Christen stellt eine Kontinuität von den frühesten Christen bis heute dar. Die christlichen Kirchen in ihrer Verfasstheit sowie ihre Institutionen, die der gesamten palästinensischen Bevölkerung dienen, sind durch diese Abwanderung in ihrem Bestand gefährdet. Die EMOK geht davon aus, dass die auswandernden palästinensischen Christen ihr Heimatland nicht aus freien Stücken, sondern aufgrund der durch den Konflikt bedingten schwierigen Lage verlassen. Die Gründe für diese Abwanderung sind unter anderem die unsichere politische Situation, die auch zu einer massiven Verschlechterung der wirtschaftlichen Lage der palästinensischen Bevölkerung führt, und die infolge dessen fehlenden Zukunftsperspektiven. Dabei haben Christen aufgrund ihrer Bildung und der meist stärker ausgeprägten kulturellen Verbundenheit mit der westlichen Welt besondere Möglichkeiten zur Auswanderung. Diese Entwicklung kann nur durch eine erlebbare und glaubwürdige Entwicklung hin zu einem gerechten Frieden und eine damit einhergehende wirtschaftliche Unterstützung der christlichen Kirchen und ihrer Institutionen und Projekte gestoppt werden. Das Fehlen der Christen wäre für die palästinensische Gesellschaft und Kultur eine fatale und tragische Entwicklung, deren Folgen nicht absehbar sind. Für das Christentum wäre das

25 Der Bethlehemer evangelische Theologe Dr. Mitri Raheb berichtet: „Noch heute erinnere ich mich an mein erstes Treffen mit einer Gruppe von Touristen, besonders an den Ausdruck auf ihren Gesichtern, als ich ihnen sagte, ich sei ein palästinensischer Christ. Auf diese Weise entdeckte ich, dass sie im Grunde sehr wenig über die Palästinenser an sich wussten und eigentlich keine Ahnung von der Existenz palästinensischer Christen und Christinnen hatten. Die erste Frage an mich lautete deshalb auch, wann ich denn zum Christentum konvertiert sei. Sie nahmen an, dass Missionare, wohl solche aus dem amerikanischen Mittleren Westen, das Christentum im Heiligen Land bekannt gemacht hätten. Sie waren zutiefst erstaunt, als sie erfuhren, dass meine Familie seit Jahrhunderten christlich war und dass der erste Missionar, der nach Bethlehem gekommen war, Jesus von Nazareth hieß.“ (M. Raheb, *Christ-Sein in der arabischen Welt. 25 Jahre Dienst in Bethlehem*, Berlin 2014, 33.)

Fehlen der einheimischen Kirchen in seiner Ursprungsregion der Verlust einer seiner lebendigen Wurzeln.“²⁶ Damit ist die Situation präzise beschrieben.²⁷

Ein eindrückliches Beispiel eines christlich motivierten Engagements für Frieden, zeigt der Weg eines lutherischen Christen aus der Bethlehemer lutherischen Gemeinde. Daoud Nassar stammt aus einer christlichen Familie, die 1916 einen Weinberg bei Bethlehem erworben hat. Seit Jahren versuchen jüdische Siedler, der Familie Nassar ihr Land wegzunehmen, um darauf weitere Wohneinheiten zu errichten. Nur durch weltweiten öffentlichen Druck und ökumenische Solidarität konnte das bisher verhindert werden. Die Frage ist, wie lange das noch möglich sein wird. Heute ist das Land umgeben von Siedlungsprojekten, mit denen die israelische Regierung immer tiefer in die palästinensischen Gebiete eindringt. Das Land der Familie Nassar ist Teil des Projekts ‚Tent of Nations‘, in dem christliche und muslimische Jugendliche aus der Region und tatsächlich der ganzen Welt einander begegnen. Direkt am Eingang des Areals steht ein Stein, der in verschiedenen Sprachen das Programm des Projekts deutlich macht: ‚Wir weigern uns, Feinde zu sein‘²⁸. Sie versuchen so, den Scharfmachern aus den verschiedenen Lagern friedlich zu begegnen. Auch als 2014 die Bulldozer der Siedler anrückten und 1.500 Obstbäume zerstörten, hielten die Aktivisten an ihrer Linie fest.²⁹ Auf dem Rechtsweg versucht die Familie auf gewaltlose Weise ihren Landbesitz zu schützen und abzusichern. Geholfen hat dabei auch eine weitere Besonderheit des palästinensischen Christentums. Wie viele andere Palästinenser ist Nassar Absolvent einer evangelisch-lutherischen Schule und gut gebildet.

In einem Land, in dem Eigentumsverhältnisse unsicher und Migration fester Bestandteil der Familienbiographien ist, kommt der Bildung eine besondere Bedeutung zu. Die Schulen in christlicher Trägerschaft sind ein wichtiger Bestandteil der palästinensischen Gesellschaft. Für das Jahr 2007 sind 76 christliche Schulen mit rund 2.500 Lehrerinnen und Lehrern und knapp

26 Israel – Palästina. Eine Positionsbestimmung der Evangelischen Mittelost-Kommission, Hannover 2009, Neudruck 2017, 20.

27 Diese Stellungnahme der EMOK ist vom Rat der EKD 2009 und bei der Neuauflage noch einmal 2017 zustimmend zur Kenntnis genommen worden. 2019 ist die Lage allerdings noch drängender als 2009 oder auch 2017.

28 Vgl. den gleichnamigen Film „Wir weigern uns Feinde zu sein“. Den Nahost-Konflikt verstehen lernen – Deutsche Jugendliche begegnen Israelis und Palästinensern, Dokumentarfilm, 90 Minuten von Stefanie Landgraf und Johannes Gulde, © 2012 Terra Media Corp. München.

29 S.a. <http://ifor-mir.ch/zelt-der-nationen-bulldozer-zerstoren-obstbaume/>, abgerufen am 22.05.2019.

30.000 Schülerinnen und Schülern verzeichnet.³⁰ Hier lernen Christen und Muslime zusammen. Den Gemeinden sind diese Einrichtungen lieb und teuer. Auch an fast allen Orten, an denen sich evangelisch-lutherische Gemeinden befinden, gibt es eine evangelische Schule.

In Bethlehem gründete Mitri Raheb³¹ vor 25 Jahren die Akademie Dar al-Kalima, die als Hochschule durch Bildung Zukunftsperspektiven eröffnet, besonders im musisch-kreativen Bereich.³² Diese Bildungseinrichtungen sind Kontaktpunkte zwischen Ost und West, zugleich festigen sie die kulturelle und auch religiöse Identität. Es ist ein Glücksfall, dass Menschen wie Mitri Raheb und Daoud Nassar nach ihrem Studium in Deutschland wieder in ihre Heimat zurückgekehrt sind. Sie geben der Christenheit im Orient ein Gesicht und eine Stimme. Durch sie erkennen wir, wie vielschichtig und auch verworren die Lage des orientalischen Christentums ist.

Auch in anderen Ländern des Nahen Ostens gibt es neben den Kirchen mit ihren Gemeinden und Kirchengebäuden christliche Schulen und Bildungseinrichtungen. Christlicher Glaube und Bildung sind – zumindest in der westlichen Tradition des Christentums – zwei unzertrennliche Geschwister aus der gleichen Familie.³³ Beide schaffen beides, die Voraussetzungen sowohl für das Bleiben als auch für das Fliehen. Die Intention der Schulgründer und der heutigen Schulträger ist es, mit einer guten Ausbildung dafür zu sorgen, dass Christinnen und Christen ihren Platz in ihren Gesellschaften finden und einen konstruktiven Beitrag zu deren Entwicklung leisten können.

3. Was bleibt?

Kontinuierlich sinkt der Anteil der Christen im Nahen Osten seit vielen Jahrzehnten. Die Gründe dafür sind sehr unterschiedlich und die Entwicklungen

30 Rania Al Qass Collings/Rifat Odeh Kassis/Mitri Raheb (Hrsg.), *Palestinian Christians* (vgl. Anm.23), 14.

31 Vgl. M. Raheb, *Ich bin Christ und Palästinenser. Israel, seine Nachbarn und die Bibel*, Gütersloh 1994 und derselbe, *Glaube unter imperialer Macht. Eine palästinensische Theologie der Hoffnung*, Gütersloh 2014. Raheb ist der in Deutschland bekannteste Vertreter einer kontextuellen palästinensischen Theologie. Nun liegt auch ein umfassendes Kompendium dieses theologischen Denkansatzes vor, zu dem insgesamt 17 verschiedene Theologinnen und Theologen einen Beitrag geleistet haben: R. Khoury/R. Zimmer-Winkel (Hrsg.), *Christian Theology in the Palestinian Context*, Berlin 2019.

32 Vgl. das Themenheft „25 Jahre Dar-al-Kalima“; in: *Israel & Palästina. Zeitschrift für Dialog*. Heft II–III 2020.

33 Vgl. H.-J. Abromeit, *Der Beitrag der Evangelischen Schularbeit zur Entwicklung Palästinas*, *Zeitschrift für Mission* 20 (1994) 166–177.

müssen differenziert betrachtet werden. Das Ergebnis aber ist überall gleich. Die Zahl der Christinnen und Christen ist in den Ländern des Orients bis auf Ägypten und Libanon auf ein statistisch im Grunde nicht mehr relevantes Minimalmaß gesunken, in Syrien und Irak durch die kriegerischen Zustände der letzten zwanzig Jahre innerhalb kürzester Zeit. Ein bis zwei Prozent der Bevölkerung können nur noch zeichenhaft an der gesellschaftlichen Entwicklung teilhaben. Doch dafür gibt es eindruckliche Beispiele in allen angesprochenen Staaten.

Was könnten die Kirchen und die Staaten des Westens tun? Die Wichtigkeit der Frage muss für die politische Agenda erst noch entdeckt werden. Auf jeden Fall sollten die Kirchen in Europa und Amerika alles in ihrer Macht Stehende tun, um die christlichen Gemeinden in Nahost zu stärken und ihnen in ihrer unglaublich schwierigen Lage zu helfen. Sie sollten in dieser Hinsicht auch Druck auf ihre Regierungen ausüben, dass diese den christlichen Minderheiten in Nahost beistehen.

Darüber hinaus haben wir in der Weltchristenheit an der Kirche im Orient im Umfeld des Islam wahrgenommen, dass sie in unseren Tagen wieder Märtyrerkirche geworden ist. Die orientalische Christenheit lehrt uns alle, was es heißt, im umfassenden Sinn ein Zeuge Jesu Christi, ein Märtyrer zu sein. Sie hält in Zeiten der Bedrohung „am wahrhaftigen Bekenntnis ihres Christseins fest“³⁴. Sie ist darin zu ehren und ihre Märtyrer sind im Gedächtnis zu halten. Ich nenne stellvertretend für viele einige Märtyrer unserer Tage:

Gregorios Yohanna Ibrahim, den syrisch-orthodoxen Erzbischof von Aleppo, und **Bulos Jasidschi**, seinen griechisch-orthodoxen Amtsbruder: Am Montag, dem 22. April 2013 wurden sie in Aleppo, entführt. Dabei wurde der Fahrer der Geistlichen, ein Diakon, von den Entführern erschossen. Nachdem es zeitweise so aussah, dass die Bischöfe freigelassen würden, ist ihr Schicksal bis heute ungeklärt.³⁵

Der Jesuitenpater Frans van der Lugt: Nach der Belagerung von Homs kümmerte er sich um die dort verbliebenen Menschen, Christen und Muslime. Er hatte ein interreligiöses Friedensprojekt gegründet. Es hieß: „Haus des Friedens“. Bis zum Schluss versuchte er, Brücken zu bauen. Am 7. April 2014 wurde er von einem jungen verummten Mann ermordet.³⁶

Pater Francois Mourad: Islamisten hatten ihn aus seinem Kloster in Aleppo vertrieben. Er wohnte nun im Franziskanerkloster in Al-Gassaniah. Am 23. Juni 2013 drangen Islamisten in das Kloster ein und schossen um sich. Pater Mourad

34 S. M. Slusser, Martyrium III/1, in: Theologische Realenzyklopädie 22, 207–212, hier 208.

35 Vgl. T. Bashour, Die Zerstörung der christlichen Sakraltopographie (vgl. Anm.9), 72.

36 Vgl. a.a.O. 89, 92f. und 95f.

wollte die Bewohner schützen und ging auf die Angreifer mit offenen Armen zu, um mit ihnen zu sprechen. Als Antwort enthaupteten sie ihn. Ein Video davon stellten sie ins Internet. „Gott ist groß!“ schrien seine Mörder dabei.³⁷

Der **Jesuitenpater Paolo Dall'Oglio** hatte 1984 in einem alten Koster ein Zentrum für interreligiösen Dialog ins Leben gerufen. Zu Beginn des Bürgerkriegs veröffentlichte er einen Vorschlag für eine friedliche Lösung des unmenschlichen Krieges. Daraufhin wurde er vom Assad-Regime aus Syrien ausgewiesen. Er setzte sich über die Ausweisung hinweg und versuchte weiter für Frieden zu wirken. Mitte des Jahres 2013 ging er nach Al-Raqqa, um mit Führern des IS über die Freilassung von französischen Journalisten zu verhandeln. Seitdem hat ihn niemand mehr gesehen.³⁸

Der **Pfarrer Fadi Hadad** der Rum-Orthodoxen Gemeinde des Dorfes Katana wurde im Jahr 2012 entführt. Seine Gemeinde und die Kirche zahlten 1 Millionen Dollar Lösegeld. Daraufhin wurde der Pfarrer freigelassen. Später wurde ein christlicher Arzt entführt. Pfarrer Hadad versuchte mit den Entführern zu verhandeln. Aber sie entführten ihn aufs Neue. Drei Tage später wurde seine Leiche gefunden.³⁹

Ihr friedliches Glaubenszeugnis in friedloser Zeit bleibt unvergessen. Ihr Schicksal soll uns aufrütteln. Es erinnert uns an unsere Verpflichtung gegenüber den verfolgten Glaubensgeschwistern und auch den anderen unterdrückten Volksgruppen in der Region. Ihr Schicksal sollten wir sehen, wenn wir über Themen wie den Nahost-Konflikt, Flüchtlinge, aber auch Kirchenasyl und Konversion sprechen. In unsere Gemeinden gehen mittlerweile zahlreiche Flüchtlinge aus dem Nahen und dem Mittleren Osten. Manche waren schon in ihrer Heimat Christen, manche sind es hier geworden und wieder andere wagen bei uns den öffentlichen Schritt hin zu einem Glauben, der schon zuvor ihr Herz bewegt hat. Wir erleben eine Pluralisierungs- und Globalisierungswelle des Christentums, mit der wir nicht gerechnet haben und die uns herausfordert.

Aber es ist nicht hoffnungslos. Mitten in diese unruhigen Zeiten haben Benediktiner ein Kloster in Kairo gegründet. Pater Maximilian stammt aus Kenia, ebenfalls ein Land mit erheblichen Spannungen zwischen den Religionsgruppen und gibt sich zuversichtlich: „Wenn du ein Christ bist, habe keine Angst während einer Krise. Terrorismus hat keine Religion. Die Art, mit der Terroristen Christen verfolgen, ist die gleiche, wie sie das mit Muslimen tun. Wir müssen einander die Hand reichen gegen diese Leute. Als Mönch

37 Vgl. a.a.O. 99.

38 Vgl. a.a.O. 77.

39 Vgl. a.a.O. 84.

habe ich keine Waffe, aber die christliche Waffe, die ich habe, ist die Liebe.“⁴⁰ Vielleicht liegt ausgerechnet in dieser Zeit auch eine Hoffnung: „Krisenzeiten haben immer zur Folge, dass man Gott näher rückt.“⁴¹

Bibliographie

- H.-J. Abromeit, Der Beitrag der Evangelischen Schularbeit zur Entwicklung Palästinas, *Zeitschrift für Mission* 20 (1994) 166–177
- R. Al Qass Collings/R. O. Kassis/M. Raheb (Hrsg.), *Palestinian Christians. Facts, Figures and Trends*, Bethlehem 2008
- T. Bashour, Die Zerstörung der christlichen Sakraltopographie in Syrien, in: I. Zeltner Pavlović/M. Illert (Hrsg.), *Ostkirchen und Reformation 2017. Begegnungen und Tagungen im Jubiläumsjahr*; Bd. 3: *Das Zeugnis der Christen im Nahen Osten*, Leipzig 2018, 65–110
- Breaking the Silence (Hrsg.), *Breaking the Silence. Israelische Soldaten berichten von ihrem Einsatz in den besetzten Gebieten*, Berlin 2012
- Breaking the Silence (Hrsg.), *The South Hebron Hills. Soldiers Testimonies 2010–2016*, Jerusalem 2019
- M. Buber, Zweierlei Zionismus, in: ders., *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Gerlingen 1993
- M. Buber, Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage, hrsg. und eingeleitet von Paul R. Mendes-Flohr, Frankfurt 1993R. Dreßler, Gesicherte Existenz Israels – Teil der deutschen Staatsräson, *Aus Politik und Zeitgeschichte* 15 (2005), 2–8
- F. Ibrahim, Geschichte und gegenwärtige Lage der Urchristen Ägyptens, in: I. Zeltner Pavlović/M. Illert (Hrsg.), *Ostkirchen und Reformation 2017. Begegnungen und Tagungen im Jubiläumsjahr*; Bd. 3: *Das Zeugnis der Christen im Nahen Osten*, Leipzig 2018, 111–113
- M. Illert/T. Bashour/S. Böhringer, *Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwinden. Die Zerstörung der christlichen Sakraltopographie in Syrien*, Saarbrücken 2017
- Israel – Palästina. Eine Positionsbestimmung der Evangelischen Mittelost-Kommission, Hannover 2009, Neudruck 2017
- Israel & Palästina. *Zeitschrift für Dialog*. Heft II–III 2020 (Themenheft „25 Jahre Dar-al-Kalima“)
- M. Kaim, Israels Sicherheit als deutsche Staatsräson: Was bedeutet das konkret?, *Aus Politik und Zeitgeschichte* 6 (2015), 8–13

⁴⁰ S.a. https://www.deutschlandfunkkultur.de/benediktiner-moenche-gruenden-kloster-in-aegypten-ora-et.1278.de.html?dram:article_id=411063, abgerufen am 22.05.2019.

⁴¹ Ebd.

- R. Khoury/R. Zimmer-Winkel (Hrsg.), *Christian Theology in the Palestinian Context*, Berlin 2019
- M. Lüders, *Wer den Wind sät. Was westliche Politik im Orient anrichtet*, München¹³2015
- M. Raheb, *Ich bin Christ und Palästinenser. Israel, seine Nachbarn und die Bibel*, Gütersloh 1994
- M. Raheb, *Christ-Sein in der arabischen Welt. 25 Jahre Dienst in Bethlehem*, Berlin²2014
- S. M. Slusser, *Martyrium III/1*, *Theologische Realenzyklopädie* 22, 207–212
- M. Vogt, *Christen im Nahen Osten. Zwischen Martyrium und Exodus*, Darmstadt 2019
- M. Wolffsohn/D. Bokovoy, *Israel. Grundwissen – Länderkunde: Geschichte, Politik, Gesellschaft, Wirtschaft (1882–1994)*, Opladen 1995

KiBiDaNO – die Kieler Bild-Datenbank Naher Osten. Werkstattbericht über den Versuch, einer breiteren Öffentlichkeit Material für die „Aufarbeitung und Bewahrung von alten Kulturgütern“ im Nahen Osten zur Verfügung zu stellen

Rüdiger Bartelmus

„Kunst und Archäologie leisten ihren Beitrag nicht nur in der Aufarbeitung und Bewahrung von alten Kulturgütern, sondern müssen auch in der Zukunft für den Erhalt der Identitäten eine wichtige Rolle spielen. Der Wiederaufbau von zerstörten Städten, sowie die Erinnerung an sie eröffnen neue Lebensperspektiven. Kunst ist nicht nur ein Ausdruck vergangener Kulturen, sondern ist auch eine Interpretation der Gegenwart und der erwarteten Zukunft“. Es war v.a. der erste Satz dieses Statements, mit dem Prof. Altripp die Vorrede zum Programm der Fachtagung „Orientalisches Christentum“ abgeschlossen hat, der mich dazu ermutigt hat, dort das Wort zu ergreifen – dies obwohl ich erst 14 Tage vor Tagungsbeginn auf Umwegen angefragt worden war, ob ich nicht anstelle des eigentlich vorgesehenen Vertreters der UNESCO etwas zu dem im obigen Zitat angesprochenen Aspekt sagen könne. Aber erst als ich kurz danach im mehreren Medien davon lesen konnte, wie intensiv man derzeit darum bemüht ist, Teile der zerstörten Kultur-Denkmäler in Palmyra zu restaurieren, entschloss ich mich die Anfrage positiv zu bescheiden: Ich konnte zwar nicht von erfolgreichen Restaurierungsarbeiten berichten, aber immerhin einen minimalen Beitrag zum „kulturellen Gedächtnis“ liefern – zum Gedenken an Kirchen bzw. Gemeinden, die davon bedroht sind ins Vergessen zu geraten. Diesen Umständen entsprechend ist im Folgenden der Stil der Rede beibehalten:

Natürlich reicht mein Horizont nicht so weit, dass ich kompetent etwas zum Wiederaufbau von zerstörten Städten bzw. zu den durch Erinnerungen an sie eröffneten Lebensperspektiven sagen könnte – zu einem Problemkreis, zu dem nur ein Fachmann der UNESCO etwas beitragen hätte können. Aber das im Titel meines Tagungsbeitrags angesprochene Projekt zielt immerhin bereits seit 2002 darauf, Anschauungsmaterial für Lehrveranstaltungen und Unterrichtseinheiten zu liefern, in denen es um den – im oben zitierten einleitenden

Statement angesprochenen – Fragehorizont geht: Nicht jedermann ist es ja möglich, sich durch Reisen zu bilden. Und angesichts der politischen Verhältnisse in der Weltregion, in der das orientalische Christentum beheimatet war (und in kleinen Gemeinden auch immer noch ist), hat es sich in den letzten Jahren nachgerade als unabdingbar erwiesen, dass eine dem Bildungsauftrag verpflichtete Institution wie die Theologische Fakultät der Universität Kiel in ihren Archiven vorhandenes Bildmaterial Interessierten zur freien Verfügung stellt. Kurz: Zweck des Projekts ist es u. a., einen Beitrag dazu zu liefern, dass das kulturelle Gedächtnis in Bezug auf diesen Zweig der Christenheit lebendig gehalten werden kann – und dies nicht nur in dem Bundesland Schleswig-Holstein, sondern weltweit, wie es das Siglum „www.“ in der Internetadresse des Projekts verspricht: <http://www.uni-kiel.de/kibidano/content/below/index.xml>¹.

Die Datenbank bietet allerdings nicht nur Bildmaterial zu alten Kulturgütern, zu Kunst und Archäologie im Nahen Osten, und sie ist auch – anders als man es angesichts des Titels dieser Tagung vermuten bzw. erwarten würde – nicht auf das Christentum im Nahen Osten fokussiert. Ausgehend von der Überzeugung, dass uns überkommene Kulturgüter ohne Kenntnisse in Bezug auf die Umgebung, in der sie entstanden sind, kaum angemessen zu würdigen sind, dass vielmehr Kunst und Kultur einer Region direkt oder indirekt von der Natur ihrer jeweiligen Umgebung und den wirtschaftlichen Verhältnissen zeugen, in denen deren Produzenten lebten, enthält die Datenbank neben Bildern von Kulturdenkmälern auch Bilder, die topographische Gegebenheiten oder Eindrücke vom wirtschaftlichen und sozialen Leben der jeweiligen Region dokumentieren.

1 Aus technischen Gründen sind die am Ende des Berichts eingefügten Bilder nicht unmittelbar aus KiBiDaNO übernommen worden, sondern Originale aus dem Archiv. Letztere sind dort vorgehalten, um – gegen eine Spende mit der Angabe „Kibidano“ unter „Verwendungszweck“ – Interessenten druckfähige Bilder in höherer Auflösung als im Internet-Auftritt (und ohne Wasserzeichen) zusenden zu können. [Inhaber des einschlägigen Kontos bei der Evangelischen Bank Kassel (IBAN: DE23 5206 0410 0006 4252 59) ist nicht KiBiDaNO, sondern die S.T.O.A., der Förderverein der Theologischen Fakultät der CAU Kiel, Spenden werden zweckgebunden verbucht].

Unter den Bildern am Ende des Beitrags bzw. bei Bildern, auf die nur in Form einer Anmerkung verwiesen ist, ist neben einem Kurztitel stets die Code-Nummer angegeben, die ein(e) Interessent*in auf der Startseite von KiBiDaNO unter „erweiterte Suche“ als „Bild-ID“ eingeben muss, um das entsprechende Bild z. B. in einer Lehrveranstaltung direkt abrufen zu können. („kibidano_kibpic_“ kann dabei durch * vor dem Zahlencode ersetzt werden, also z. B. oben links: *00016252). Nach einem Klick auf das zunächst angezeigte kleine Vorschaubild erscheint das Bild sodann (ohne die Kommentierung) in einer projektionsfähigen – in zwei Ecken mit einem Wasserzeichen versehenen – größeren Fassung.

Die ältesten in KiBiDaNO publizierten Bilder sind Scans bzw. Reproduktionen von Photographien vom Beginn des 20. Jahrhunderts, andere stammen aus den fünfziger Jahren desselben Jahrhunderts, viele aus den sechziger, siebziger und neunziger Jahren, die übrigen aus den ersten Jahren dieses Jahrtausends. (Bild 14.1 und 14.2).

D.h. KiBiDaNO stellt zwar auch halbwegs aktuelles Bildmaterial zur Verfügung, dazu aber v.a. historische Bilder von Objekten, die infolge von Naturkatastrophen wie Erdbeben, Überschwemmungen, kriegerischen Ereignissen, Übergriffen einer Besatzungsmacht oder sonstigen menschlichen Eingriffen inzwischen nicht mehr existieren oder aber stark verändert wurden. Wohl niemand ahnte freilich im Jahre 2002, dass die Zahl der durch kriegerische Ereignisse zerstörten Objekte im Nahen Osten so schnell exponentiell steigen könnte wie in den vergangenen Jahren. Ebenso wenig war abzusehen, dass die Spannungen zwischen Sunniten und Schiiten, ja die innersunnitischen Auseinandersetzungen zwischen relativ liberalen und konservativ-fundamentalistischen Gruppierungen, so eskalieren könnten wie in jüngster Zeit. Ein in KiBiDaNO eingestelltes, 1968 aufgenommenes Bild von der Jami' al-Askariya, der Grabmoschee des 10. und 11. Imams der Zwölferschiiten in Samarra, kann jedenfalls den zweifelhaften „Ruhm“ für sich beanspruchen als erstes Bild in KiBiDaNO *aktuell* – in diesem Fall also unmittelbar nach dem 22. Februar 2006 – einen Vergleich zwischen einst und jetzt ermöglicht zu haben: Die vergoldete Kuppel dieses Heiligtums der Zwölferschiiten wurde an diesem Tag von sunnitischen Extremisten gesprengt, d.h. ein Opfer des politisch-religiös motivierten Bürgerkriegs zwischen Sunniten und Schiiten. Anhand des erwähnten Bildes und von weiteren Bildern aus Samarra konnten sich so interessierte Kollegen, Studierende und Bürger ein Bild davon machen, an welchem konkreten Objekt und in welchem kulturellen Umfeld die Herostraten der damals noch nicht IS genannten fundamentalistischen Sunnitenbanden ihr zerstörerisches Werk vollbracht haben. Dass KiBiDaNO kein aktuelles Bild zum Vergleich mit der Realität nach dem Anschlag enthält, bedarf wohl keiner näheren Erläuterung: In ein Land zu reisen, das von einem Bürgerkrieg zerrissen wird, wird bekanntlich vom Auswärtigen Amt nicht empfohlen. Und: Pressefotos können aus Copyright-Gründen nicht ohne weiteres verwendet werden. Ob inzwischen auch das für Christen aus naheliegenden Gründen interessantere Spiralminarett Malwiyya – Vorlage für manche Künstler, die ein Bild vom Turm von Babel malen wollten – inzwischen von Sprengsätzen des IS oder von Bomben der Amerikaner zerstört wurde, entzieht sich meiner Kenntnis (Bild 14.3 und 14.4).

Diese kurzen einleitenden Bemerkungen schienen mir sinnvoll, auch wenn sie nach dem Geschmack von einigen unter den Anwesenden vielleicht

zu weit vom Thema dieser Tagung weggeführt haben. Generalthema ist ja das Orientalische Christentum. Aber: Geht es nicht auch bei Moscheen um religiöse Objekte, die „für den Erhalt der Identität“ der sie Nutzenden „eine wichtige Rolle spielen“?

Um allerdings nicht weiter den Eindruck zu erwecken, es ginge mir darum, meine mangelnde Kompetenz in Bezug auf das Thema dieser Tagung damit zu kaschieren, dass ich auf Themen ausweiche, von denen ich als Alttestamentler mit Schwerpunkt Nordwestsemitische Sprachen und als (Profan-) Historiker mehr verstehe, werde ich mich im Folgenden auf das Orientalische Christentum konzentrieren. Als Orient-Reisender und in meiner Funktion als Leiter von sechs in den Orient führenden Exkursionen mit Studierenden der Theologie, der Alten Geschichte, der Islamwissenschaft und der Archäologie musste ich mich zwangsläufig auch mit den materialen Zeugnissen der christlichen Vergangenheit und mit der Lage verschiedener christlicher Gemeinschaften im Orient beschäftigen. Insofern kann ich – wenn auch eher laienhaft – auch dazu einiges berichten.

Aus pragmatischen Gründen werde ich mich freilich auf die Region konzentrieren, die ich am besten kenne und die gewissermaßen die „Wiege“ des orientalischen Christentums ist, also auf Syrien. Damit meine ich freilich nicht die auf der Basis eines „Deals“ zwischen Frankreich und England geschaffene politische Größe, die später durch einen weiteren – wiederum vor allem von den Interessen anderer Mächte (und nicht von denen der lokalen Bevölkerung) bestimmten – „Deal“ betreffs der Eingliederung des Sandschaks Alexandrette in die Türkei verkleinert wurde. Mit Letzterem fiel ja u. a. auch das – nicht nur für die frühe Kirchen- bzw. Dogmengeschichte, sondern im Gefolge von Paulus' „Damaskus-Erlebnis“ bereits für die erste Christenheit so bedeutende – syrische Antiochien (Ausgangs- und Endpunkt von zwei Missionsreisen des „Heiden“-Missionars Paulus) an die Türkei. Kurz: Ich meine Syrien im Sinne einer in einem Prozess von vielen Jahrhunderten gewachsenen Einheit sprachlicher, kultureller, und auch wirtschaftlicher Natur, die selbst im Osmanischen Reich einigermaßen respektiert, von den Siegermächten des 1. Weltkriegs dagegen missachtet wurde.

Die Grenzlinien auf der linken Karte (Bild 14.5) zeigen das Ergebnis einer von den Osmanen im 19. Jahrhundert durchgeführten Verwaltungsreform. Die dabei neu strukturierten, aber nach wie vor Vilayet genannten Verwaltungseinheiten, die jeweils unter der Aufsicht eines Vali genannten Gouverneurs standen, sind damals nicht allein nach politisch-wirtschaftlichen Gesichtspunkten „am Reißbrett“ konstruiert worden. Berücksichtigt wurden offensichtlich gewachsene Strukturen, also auch kulturelle (und somit auch religiöse) Aspekte. So kann der Historiker unschwer erkennen, dass etwa das

Vilayet Aleppo Gebiete umfasste, die schon lange vor der Zeitenwende eine lose Einheit bildeten: die Welt der sog. syro-hethitischen bzw. aramäischen Kleinstaaten. Zudem eine Einheit, in der in der frühen Kirche Theologen gemeinsamen Gedanken folgten. Und in dem Vilayet Diarbekir waren in dem Sandschak Mardin (d.h. in einem Bezirk) Gebiete zusammengefasst, in denen vor allem miaphysitische Christen zuhause waren (und in kleinen Gruppen bis heute auch noch zuhause sind).

Um dem Eindruck zu wehren, mit diesen Bemerkungen solle die Lage der Christen im osmanischen Reich zu Unrecht „verklärt“ werden, sei darauf verwiesen, dass die angesprochene Rücksichtnahme der osmanischen Verwaltung auf gewachsene kulturelle bzw. religiöse Einheiten die Christen in Krisenzeiten nicht vor Verfolgungen, ja Pogromen bewahrte. Davon betroffen waren ganz besonders die Angehörigen der Armenisch-Orthodoxen (miaphysitischen) Kirche; der im Verlauf des 1. Weltkriegs erfolgte Genozid an den Armeniern ist nicht umsonst erst vor kurzem wieder Gegenstand hitziger politischer Auseinandersetzungen gewesen. Ein Objekt, das in diesem Zusammenhang zerstört wurde, ist die auf einem – um 1908 aufgenommenen – Bild noch intakte armenische Kirche in Urfa/Edessa².

Von der Prämisse ausgehend, dass Syrien kulturell eine Einheit ist, die nicht mit dem postkolonialen Kunstprodukt Syrien identisch ist, beginne ich meine konkreten Ausführungen zum Thema dieser Tagung mit einem Blick auf Tur Abdin, also auf eine Region in dem einstigen Vilayet Diarbekir, die bereits unmittelbar nach dem 1. Weltkrieg der Türkei (und nicht dem kolonialen Konstrukt Syrien) zugeschlagen worden ist. Dort – genauer gesagt: im Kloster Deir az-Zafaran³ bei Mardin – befand sich ja von 1207 bis 1923 der offizielle Sitz des syrisch-orthodoxen bzw. jakobitischen Patriarchen „von Antiochien“ (der zwar bereits seit dem 14. Jh. seinen Sitz in Damaskus hatte, aber bis heute immer noch als Patriarch „von Antiochien“ firmiert). Dort im Tur Abdin existieren bis heute mehrere westsyrisch-orthodoxe Gemeinden und Klöster.

In der von Atatürk geschaffenen extrem nationalistisch ausgerichteten und zugleich säkularistischen Türkei war freilich die Lage der Tur Abdiner Christen eher schlechter als unter den Osmanen, obwohl Klöster und Kirchen nach wie vor genutzt werden konnten, ja vereinzelt sogar christliche Schulen existierten. Viele Familien wanderten dennoch nach Europa aus, wo sie in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts (noch) problemlos aufgenommen wurden. Aus mir nicht näher bekannten Gründen war damals Schweden ein

² Vgl. Bild-ID: kibidano_kibpic_00016293.

³ Vgl. Bild-ID: kibidano_kibpic_00004830; vgl. auch Bild-ID: kibidano_kibpic_00010115.

bevorzugtes Ziel dieser Migrant*innen, aber auch in Deutschland bildeten sich syrisch-orthodoxe Gemeinden.

Zum Phänomen dieses Exodus der syrisch-orthodoxen Christ*innen aus der Türkei und zu dessen Folgen erlaube ich mir einen kurzen (persönlich gefärbten) Exkurs, in dessen Mittelpunkt ein gewisser Bitris Ögünc steht, einst Lehrer an der christlichen Schule in Midyat.

Georg Kretschmar, Professor für Kirchengeschichte in Hamburg und München, nachmals Bischof in Petersburg – aus meiner Sicht einer der bedeutendsten Patristiker des letzten Jahrhunderts, ja quasi ein Universalgelehrter, der aber zugleich ein Mann der Kirche war – hatte 1968 dem jungen Studenten, der zur Entspannung vor seinem ersten theologischen Examen eine siebenwöchige Orientreise plante, ans Herz gelegt, auf alle Fälle in Midyat vorbeizuschauen. Neben vielen Priestern, Bischöfen und Patriarchen im gesamten nahen Osten kannte er „natürlich“ auch eine ganze Reihe von syrisch-orthodoxen Kirchenvertretern persönlich. (Die Verwendung des in diesem Kontext überraschenden Adverbs „natürlich“ geht auf die mitreisenden Freunde zurück, die als Schüler von Kretschmar diesen besser kannten als ich – anders gesagt: die um dessen kirchenpolitisch wie wissenschaftlich bedingte rege Reisetätigkeit im Nahen Osten wussten). Um uns die Blamage zu ersparen, uns angesichts mangelnder Kenntnisse in Turoyo und Türkisch nicht verständigen zu können, gab uns Kretschmar einen Zettel mit, auf dem der Name Bitris Ögünc⁴ stand, dazu die Bemerkung: Schule in Midyat⁵ – der Mann kann Deutsch. Es war tatsächlich kein Problem, den Mann zu finden, und dieser begleitete meine Freunde und mich im Umfeld von Midyat zu einigen Kirchen bzw. Klöstern, u. a. nach Mar Gabriel.

Wenige Jahre später war ich nicht wenig erstaunt, von Bitris Ögünc eine Nachricht mit deutscher Absenderangabe zu bekommen. Darin stand, er sei Anfang 1971 durch den Bischof Mor Iwannis Ephrem Bilgiç in Midyat zum Priester geweiht worden und kurz darauf von diesem nach Deutschland abgeordnet worden, um dort in der syrisch-orthodoxen Gemeinde in Augsburg als Priester zu wirken. Natürlich habe ich ihn dort besucht. – Das weitere Ergehen von Bitris Ögünc spiegelt m.E. exemplarisch das Problem, einen angemessenen Weg zwischen der Wahrung der eigenen religiösen bzw. kulturellen Identität und einer Integration in einem Gastland zu finden: Nach knapp 20 Jahren Aufenthalt in Augsburg konvertierte Bitris Ögünc nämlich zur katholischen Kirche und wurde daraufhin unverzüglich von seiner Kirche exkommuniziert.

4 Zu Bitris Ögünc (mit Mönch aus dem Jahre 1968) vgl. Bild-ID: kibidano_kibpic_00016493.

5 Zur christlichen Schule in Midyat aus dem Jahre 1968 vgl. Bild-ID: kibidano_kibpic_00016507.

Der im Tur Abdin geborene, an der FU Berlin lehrende und an der Greifswalder Tagung mit einem Vortrag zu „Genozid, Flucht, Staatenbildung“ beteiligte Semitist Shabo Talay bestritt allerdings unmittelbar nach meinem Vortrag mir gegenüber, dass Bitris Ögünc konvertiert sei: Er sei vielmehr wegen seiner „progressiven Haltung“ vom damaligen Metropoliten Mor Julius Yeshu Çiçek im Streit aus dem Dienst der syrisch-orthodoxen Kirche in Deutschland entlassen worden und habe sich, um Priester bleiben zu können, gewissermaßen in den Schutz der katholischen Kirche begeben. Demgegenüber erzählte mir unmittelbar danach Karl Pinggéra, der in Marburg lehrende und bei der Tagung mit dem ersten Fachreferat betraute Patristiker (vgl. dazu oben S. 7ff.), er selbst sei bei einem in Dasing bei Augsburg veranstalteten Festgottesdienst anlässlich der 25 Jahre zurückliegenden Priesterweihe von Bitris Ögünc dabei gewesen, bei dem der Augsburger Erzbischof Stimpfle die Messe las. Das wiederum weckte bei mir eine Erinnerung daran, von diesem Vorgang seinerzeit selbst in der Zeitung gelesen zu haben.

Dass der von einem römisch-katholischen Erzbischof vollzogene Akt so verstanden werden konnte, ja musste, dass zuvor eine Konversion in die römisch-katholische Kirche erfolgt war, war aus Sicht des syrisch-orthodoxen Metropoliten Çiçek verständlich. Zumal es wenig wahrscheinlich war, dass der (mehr als konservative) Erzbischof Stimpfle die durch einen miaphysitischen Bischof vollzogene Priesterweihe an Bitris Ögünc in einem Festakt „nostrifiziert“ hätte, ohne dass der Jubilar zuvor eine Konversionserklärung abgegeben hatte. Unbeschadet derartiger spekulativer Erwägungen spricht freilich alles dafür, dass der vornehmliche Grund für Bitris Ögünc' Schritt hin zur katholischen Kirche ein theologisch-kirchenpolitischer Dauerkonflikt zwischen ihm und dem erwähnten, dem Vernehmen nach despotisch agierenden Metropoliten war, wie beide genannten Kollegen übereinstimmend argumentierten: Bitris Ögünc habe den kirchenpolitisch brisanten Schritt nur vollzogen, um weiterhin als Priester wirken zu können.

Diese zwei „Quellen“ für den inner- bzw. interkirchlichen Konflikt wurden mir freilich erst nach meinem Vortrag zugänglich. Was ich gemäß meinem Manuskript in Greifswald vorgetragen habe, war demgegenüber eine Information, die (wie ich denn auch angegeben hatte) einem Aufsatz von G. Rabo entnommen war. Er trägt den Titel: Die Gründung der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien in der Diaspora⁶. Als Datum der Bekanntgabe der „Konvertierung zur Römisch-Katholischen Kirche“ ist dort der

6 Erstveröffentlichung in: T. Martikainen (Hrsg.) *Ego sum qui sum*, Festschrift für Jouko Martikainen (zu seinem 70. Geburtstag) (= *Studier i Systematisk Teologi vid Åbo Akademi*, Nr. 29), Åbo/Finnland 2006, 89–105, hier zitiert nach www.Suryoyo-Online.org 2006.

20.01.1991 genannt. Wenig später findet sich dann die Formulierung, Bitris Ögünc habe „später Reue“ gezeigt und habe nach 14 Jahren eine Wende zurück zu seinen Wurzeln vollzogen. Daraufhin sei er am 9.6.2005 vom zuständigen Bischof der Syrisch-Orthodoxen Kirche in Deutschland (Mor Dionysius Isa Gürbüz) wieder offiziell in seine Ursprungskirche aufgenommen worden.

Sei dem, wie es sei: Wie eingangs in diesem Exkurs erwähnt war es – aus meiner Sicht – schwerlich ein Zufall, dass diese (angebliche?) Wendung hin zur dominierenden Kirche im Gastland unter dem Druck von Streitigkeiten innerhalb der im Exil lebenden christlichen Gemeinschaft um Integration bzw. Identitätswahrung erfolgte, aber nicht von Dauer war.

Nun zurück zu meiner – subjektiven – Schilderung der Entwicklung der Lage der Syrisch-Orthodoxen Kirche in Tur Abdin nach dem Beginn des 3. Jahrtausends: Als der heutige Staatspräsident Erdoğan 2002 die Wahlen u. a. mit dem Versprechen gewonnen hatte, nicht nur den Muslimen, sondern auch den Christen u. a. Religionen (relativ) freie Religionsausübung zu garantieren, was im säkularistischen System Atatürks nicht vorgesehen war, konnte man bei Reisen in Tur Abdin u. a. syrisch-orthodoxen Familien begegnen, die aus ihrer neuen Heimat Schweden (wie erwähnt einem bevorzugten Migrationsziel der Tur Abdiner) zum Urlaub bei Verwandten oder in Klöstern gekommen waren. Es waren z.T. Familien, die ihren Kindern nicht nur die einstige Heimat und Kultur zeigen wollten. Sie waren vielmehr angereist, um ihre Kinder dort in der Obhut von Klöstern oder Verwandten zurückzulassen, damit die Kinder lernen, die Sprache ihrer Eltern im Alltag zu gebrauchen und „ordentlichen“ Religionsunterricht bekommen. Wenn dieses „Experiment“ gelingen sollte, wollten auch die Erwachsenen in ihre angestammte Heimat zurückkehren: Der Druck eines radikal säkularistischen Staates war ja verschwunden, zudem hatte Erdoğan Christen gegenüber Toleranz versprochen – was denn auch in den ersten Jahren seiner Regierung tatsächlich der Fall war. Zudem hatte in dieser Phase in der Türkei ein deutlicher wirtschaftlicher Aufschwung begonnen. Damit einher ging eine Kampagne zur Restaurierung vieler Kirchen und Klöster, die freilich etwa in Mar Gabriel – einem der wichtigsten Klöster – zu einer nicht in jeder Hinsicht geglückten Modernisierung führte. So überraschend und schnell diese Wende gekommen war, so rasch scheint sie mittlerweile in eine Kehrtwende umgeschlagen zu sein: Die versprochenen Freiheiten sind weitgehend dahin, Und: Je stärker die Repression von Seiten der AKP wurde, desto schneller ging es auch mit der türkischen Wirtschaft wieder bergab.

Wenden wir uns daher lieber von Tur Abdin aus etwa 400 km nach Westen in das Gebiet, in dem in der Antike die griechisch-orthodoxe Kirche dominierte, in die sog. Toten Städte Nordsyriens. (Im Folgenden ist mit „Syrien“ der heutige Staat gemeint). Die Toten Städte Nordsyriens sind ein gutes Beispiel

dafür, dass der eingangs bei der generellen Vorstellung des Projekts erfolgte Hinweis, in KiBiDaNO seien nicht nur Bilder von Kulturgütern eingestellt, sondern auch solche, die Informationen zu Topographie, Landesnatur und Wirtschaft bieten, weil „Kunst und Kultur einer Region direkt oder indirekt von der Natur ihrer jeweiligen Umgebung und den wirtschaftlichen Verhältnissen zeugen, in denen deren Produzenten lebten“, einen sehr realen Hintergrund hat: Wer ohne Vorkenntnisse zu den einstigen geomorphologischen und wirtschaftlichen Verhältnissen in dem Kalksteinmassiv im Nordwesten Syrien reiste, das in der Antike „Belos“ genannt wurde, kam aus den Staunen nicht heraus, wie in einer solch unwirtlichen Landschaft so viele Ortschaften mit prächtigen Kirchen und Villen entstehen konnten. Wusste man aber, dass Veränderungen der klimatischen Verhältnisse, aber auch wirtschaftliche Faktoren dazu geführt haben, dass der einst florierende Anbau von Ölbäumen in Monokultur nach einiger Zeit nicht mehr möglich war, so dass die meisten Bewohner der Gegend abwanderten, wick die *Verwunderung* und gab Raum für unverhohlene *Bewunderung*: Die seinerzeit von den Handwerkern angewandte mörtellose Technik war so perfekt, dass gewissermaßen „Bauten für die Ewigkeit“ entstanden waren. – Es ist allerdings (wie oben angedeutet) eine sehr einseitige, rein vergangenheitsbezogene und zudem nicht ganz korrekte Sicht auf diese Orte, wenn man von „Toten Städten“ spricht, ja es ist in gewisser Weise ein Anachronismus: Die erhaltenen Ruinen der vielen Ortschaften, Kirchen und Klöster in der gebirgigen Gegend nord- bis südwestlich von Aleppo zeugen zum einen nicht von Bauten in Städten, sondern eher in Weilern bzw. Dörfern, und diese waren zumindest bis zu den Veränderungen im Zuge des immer noch anhaltenden Bürgerkriegs in Syrien durchaus belebt – nicht nur weil sie von Touristen nahezu überlaufen wurden. Es gab in den meisten dieser „Toten Städte“ nicht nur Bauern, die in den Ruinen ihr Vieh weiden ließen, sondern auch andere, die es sich in noch intakten oder leicht umgebauten Gebäuden wohnlich eingerichtet hatten – und schließlich immer auch in der Nähe wohnende Kinder, die in den Ruinen spielten⁷.

Einige von den dieser Gruppe zugeordneten „Städten“ wirken bei Besuchen aber tatsächlich wie tot, obwohl deren Kirchen m.E. – architektonisch gesehen – Qal’at Seman⁸ und Qalb Loze⁹ nahezu übertreffen. Letzteres gilt z. B. für die östlich von Qal’at Seman gelegene Säulenbasilika von Kharab Shams. In

7 Vgl. dazu folgende Bilder: Deir Seman SW-Kirche, Hühnerstall 1976, Bild-ID: kibidano_kibpic_00007105; Ruweiha Südbasilika, Schafstall 2006, Bild-ID: kibidano_kibpic_00008066; Jerade Zisterne, Kinder 1977, Bild-ID: kibidano_kibpic_00007188.

8 Zu Qal’at Seman, Syrische Touristinnen 1976, Bild-ID: kibidano_kibpic_00007039.

9 Zu Qalb Loze, Eselstall 1977, Bild-ID: kibidano_kibpic_00007013.

deren unmittelbarer Umgebung sind nur wenige Siedlungsreste erhalten; zu vermuten ist daher, dass der Ort schon seit Jahrhunderten nicht mehr besiedelt war. Von einer Stadt kann im Falle von Kharab Shams trotz der Dimension des Areals nicht die Rede sein – allenfalls von einem Großdorf.

Von der ursprünglich dreischiffigen Basilika aus dem späten 4. Jh. n.Chr. blieb dank der Erdbeben, die hier regelmäßig auftreten, nur das Mittelschiff mit seinen grazilen Säulen erhalten (Bild 14.6 und 14.7). Zu erkennen ist bzw. war aber, dass hier ein außergewöhnlich vollkommener Bau gestanden haben muss. Kharab Shams ist ein herausragendes Beispiel für die außergewöhnlichen Fertigkeiten der Baumeister der damaligen Zeit – sowohl in ästhetischer als auch in technischer Hinsicht: Die schlanken Säulen, mit denen das Hauptschiff von den Seitenschiffen abgetrennt war und die die Obergaden tragen, blieben trotz der erwähnten Erdbeben zumindest bis 2006, also rund 1500 Jahre stehen; eingestürzt sind nur die Mauern der Seitenschiffe, Teile der Obergaden und – wie praktisch überall in den „Toten Städten“ – die Dachkonstruktion.

Derzeit ist ein Großteil der in der Provinz Idlib gelegenen Toten Städte praktisch nicht mehr zugänglich, befindet sich doch dort das Rückzugsgebiet der letzten noch in Syrien vorhandenen (und von der Türkei protegierten) islamistischen Widerstandsgruppen. Dementsprechend haben derzeit selbst professionelle Beobachter nur wenig konkrete Informationen über den Erhaltungszustand der Bauten in dieser singulären Region.

Da die sog. Toten Städte dank eines Touristenmagnets wie Qal'at Seman in weiten Kreisen hinreichend bekannt sind, halte ich mich nicht länger in dieser Gegend auf und wende mich zurück nach Osten, nur nicht ganz so weit wie auf die geographische Länge von Mar Gabriel, vor allem aber ein Stück weiter in Richtung Süden, in die Syrische Wüste nach Resafe, alias ar-Rusafa – dies schon lange eine tatsächlich „tote“ Stadt. Obwohl der Ort eine lange Vorgeschichte hat, und nachgewiesen ist, dass dort am Rande der syrischen Wüste bereits um 1000 v.Chr. Siedlungen existierten, beschränke ich mich auf einige Sätze zur Bedeutung dieses Ortes in Bezug auf das Tagungsthema. Der römische Kaiser Diokletian hatte am Ende des 3. Jh. n.Chr. eine Befestigung des Ortes angeordnet, um die Grenze gegen die Sasaniden zu sichern. Vermutlich im Zusammenhang mit dieser Aktion soll der Soldatenheilige Sergios im Zuge der letzten großen Christenverfolgung vor den Mauern der Stadt hingerichtet worden sein. Über dem Grab des Mannes, der dem Christentum nicht hatte abschwören wollen, wurde eine Kirche errichtet, und in Verbindung mit dem Tod des nur wenige Tagereisen entfernt begrabenen Märtyrers Bacchus evozierte der Märtyrertod beider eine derart heftige Welle der Verehrung, dass den beiden Heiligen seit dem 5. Jh. überall im Land Kirchen geweiht wurden. Ja, der Märtyrerkult um Sergios führte dazu, dass der Ort im 5. Jh. in

Sergiopolis umbenannt und Resafe zu einem berühmten Pilgerort wurde. 434 zum Bistum erhoben, wurde Sergiopolis dann am Ende des 5. Jh. sogar Sitz eines Metropoliten. – Zum Schutz des Reichtums der Kirchen der Stadt veranlasste der byzantinische Kaiser Justinian in der ersten Hälfte des 6. Jh. eine umfassende Reparatur der Befestigungen, zudem wurden riesige Zisternen gebaut. Die Vorsichtsmaßnahmen waren aber vergebens: Nach zwei vergeblichen Anläufen konnten die Sasaniden unter Khosrow II. die Stadt im Jahr 616 schließlich den Byzantinern entreißen. – Kurz darauf fiel die ganze Gegend allerdings an eine andere Macht: die Umayyaden.

Informationen über den derzeitigen Zustand dieses bedeutenden Kulturdenkmals in der Syrischen Wüste liegen – so weit ich es überblicke – nicht vor. Aber da es in der Nähe von Raqqa gelegen ist – einige Jahre lang die Hauptstadt des sog. Islamischen Staats – ist zu befürchten, dass auch dort viel zerstört sein könnte. Allein aus der Tatsache, dass m.W. keine Pressemeldungen dazu vorliegen, kann man nicht darauf schließen, dass alles in Ordnung ist: Das Weltkulturerbe Palmyra kannte nahezu die ganze Welt – Resafe kennen nur wenige.

Als Ergänzung zur verbalen Vorstellung dieses relativ wenig beachteten, aber kirchengeschichtlich gesehen nicht unbedeutenden Orts seien auch hier zwei Bilder eingeschoben (Bild 14.8 und 14.9).

In der Syrischen Wüste, vor allem aber ganz im Süden Syriens, im Hauran, gäbe es noch eine Fülle weiterer, in KiBiDaNO dokumentierter Zeugnisse dafür, dass Syrien einst ein christliches Land war. Ich erwähne nur die „Wüstenbasiliken“ in Huwarin und Qasr Ibn Wardan und die Kirchen im Hauran. Aus Raumgründen konzentriere ich mich indes zum Schluss der Vorstellung des Projekts KiBiDaNO auf die christliche Gegenwart in Aleppo und Damaskus – freilich nicht ohne zuvor auf dem Weg dorthin noch zwei in KiBiDaNO zugängliche Bilder aus Ma'alula vorzustellen, dem Ort, zu dem Sie bereits am Beginn der Tagung den Vortrag eines Fachmanns gehört haben. Dass der Begriff „Gegenwart“ in diesem Zusammenhang natürlich *cum grano salis* zu verstehen ist, müsste eigentlich nicht betont werden, kann aber im digitalen Zeitalter nicht schaden – die Bilder aus den drei erwähnten Ortschaften sind nicht „in Echtzeit“ präsentiert, sondern 13 Jahre alt. Daher würden Sie in KiBiDaNO vergeblich nach einem Dokument suchen, das etwa die Schäden zeigt, die ein Raketenbeschuss der griechisch-orthodoxen Marienkirche in Damaskus dem Vernehmen nach angerichtet hat.

Da ich ein gelernter Philologe bin, drängt es mich freilich, vorab noch eine kurze Randbemerkung zu einem unausrottbaren Gerücht zu machen, auf dessen Basis selbst meine besten (eigentlich kritisch denkenden) Studenten in Ma'alula in einem Anfall von Frömmigkeit darauf bestanden haben, das

Vaterunser einmal von einem nativen Sprecher in der Sprache Jesu vorgelesen zu bekommen: So wahr es ist, dass der Nazarener Jesus Aramäisch gesprochen hat, so unsinnig ist die Aussage, dass die Sprache der Menschen in Ma'alula die Sprache Jesu sei. Das ist schon allein deshalb ausgeschlossen, weil es keine Sprache in der Welt gibt, die sich nicht im Verlauf der Zeiten verändert hätte. Zudem ist im Neuen Testament indirekt dokumentiert, dass selbst innerhalb der römischen Provinz Judäa die Dialektunterschiede im Aramäischen so groß waren, dass es Petrus nichts half, zu behaupten: „Ich kenne den Menschen nicht“. Dass er sicher etwas mit Jesus zu tun haben müsse, wird von den Jerusalemern jedenfalls mit dem Satz begründet: „... denn deine Sprache ver-rät dich“. Das heutige Ma'alula lag nun aber auch noch deutlich weiter entfernt von Nazareth als Nazareth von Jerusalem und zudem in einer anderen Provinz, der Provinz Syria. Das Aramäische der Christen in Ma'alula ist mit der Sprache Jesu verwandt – nicht mehr und nicht weniger. Und – diese Information ver-danke ich dem Kollegen Arnold, der Ma'alula viel besser kennt als ich und der hier über den „Wiederaufbau in Syrien, Beispiel Malula“ (s.o. S. 128ff.) referiert hat – nicht einmal in Ma'alula wird ein- und dasselbe Aramäisch gesprochen: Im griechisch-katholischen Kloster Mar Sarkis¹⁰ hört sich das Vaterunser ganz anders an als im griechisch-orthodoxen Kloster Mar Thekla¹¹.

Abschließend sei auf aktuelle christliche Spuren verwiesen, denen man in den syrischen Großstädten Aleppo¹² und Damaskus¹³ (hoffentlich) bald wieder folgen kann – in Damaskus mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit, in Aleppo (das ja stark zerstört sein soll), vielleicht. Schon anhand der Bildtitel ist zu erkennen, dass in Syrien, genauer in den beiden größten Städten Syriens, sehr viele (ja, nahezu alle) Ostkirchen vertreten sind, und dass viele Kirchengebäude die häufigen interreligiösen und politischen Auseinandersetzungen im 20. und im beginnenden 21. Jh. weitgehend unbeschädigt überstanden haben.

10 Vgl. zu Ma'alula Mar Sarkis 2006, Bild-ID: kibidano_kibpic_00003957. Mit diesem Bild ist übrigens eine Brücke zurück nach Resafe geschlagen. Mar Sarkis ist niemand anderes als der Heilige Sergios.

11 Vgl. zu Ma'alula Mar Thekla 2006, Bild-ID: kibidano_kibpic_00009432.

12 Vgl. hier die Aufnahmen zur Maronitischen Elias-Kirche (2006, Bild-ID: kibidano_kibpic_00009063), zur Griechisch-Katholischen Kirche (1995, Bild-ID: kibidano_kibpic_00006979), zur Syrisch-Katholischen Kirche (2006, Bild-ID: kibidano_kibpic_00009075), zur Armenische Kirche (2006, Bild-ID: kibidano_kibpic_00009070) und zu Griechisch-Orthodoxen Kirche (1995, Bild-ID: kibidano_kibpic_00006979).

13 Vgl. hier die Aufnahmen zur Ananias-Kapelle (2006, Bild-ID: kibidano_kibpic_00009442), zur Griechisch-Katholischen Kirche (2008, Bild-ID: kibidano_kibpic_00016469), zur Syrisch-Katholischen Kirche (2006, Bild-ID: kibidano_kibpic_00008866), zur Pauluskapelle Bab Kaisan (2006, Bild-ID: kibidano_kibpic_00008869) und zur Griechisch-Orthodoxen Kirche (2008, Bild-ID: kibidano_kibpic_00016466).

Mit einem Blick in das Umfeld, im dem das orientalische Christentum seit nahezu eineinhalb Jahrtausenden seine Identität bewahrt hat, möchte ich schließen. Es liegt nahe, dies anhand eines muslimischen Heiligtums zu tun, zu dem bis heute auch Christen pilgern.

Es handelt sich dabei um die Umayyadenmoschee in Damaskus (Bild 14.10), in der sich ein Maqam (eine Art Mausoleum) befindet, in dem sich die Überreste des Hauptes von Johannes, dem Täufer befinden sollen (Bild 14.11). Der unmittelbare Vorgängerbau der Umayyadenmoschee war eine Johanneskathedrale, die ihrerseits unter Kaiser Theodosius auf dem Areal eines Tempels des Jupiter Damascenus errichtet worden war: Nach der Eroberung von Damaskus durch die Muslime unter der militärischen Führung von Khalid ibn al-Walid (635) wurde die Johanneskirche zunächst im östlichen Teil als Moschee, im westlichen Teil weiter als Kirche genutzt. (Das war „Ökumene pur“ – man denke nur an den „Dom“ von Altenberg im Bergischen Land!). Erst unter dem Kalifen al-Walid ibn Abdalmalik (705–715) wurde der gesamte Innenbezirk der früheren Tempelanlage in eine Moschee umgewandelt. Das im Ostteil des Gebetsraums der Moschee gelegene, ursprünglich im 8. Jh. erbaute Mausoleum für das Haupt Johannes des Täufers bestand bis zu einem Brand im Jahre 1893 aus Holz. Nach dem Brand errichtete man an der Stelle des ursprünglichen Baus einen aufwendigen Nachfolger aus Marmor. So weit bekannt, werden dort christliche Besucher dieses „Heiligtums“ bis heute nicht an Gebeten gehindert.

Einige Aspekte, über die ein Nutzer von KiBiDaNO beim Aufruf des Bildes informiert wird, sind unten in Form eines (gekürzten) Screenshots angefügt (Bild 14.12): Diese Informationen haben die Funktion, einem an inhaltlichen Aspekten interessierten Leser die parallele Nutzung des Rechners zu ersparen. Nicht mit abgedruckt sind nur die technischen Informationen und die Rubrik „Sachlicher Kontext“. Der Inhalt der letzteren ist freilich – in gekürzter Form – in die Einführung zu diesem Bild eingegangen. Trotz der gelegentlichen Länge entsprechen diese Summarien – wissenschaftlich gesehen – nicht hohen Ansprüchen und sollen dies auch nicht. Es sind Basisinformationen. Angesichts des zur Verfügung stehenden Raums, der zur Verfügung stehenden Mittel, der Zahl der aus verschiedenen Ländern stammenden Bilder und des Umstands, dass die meisten Texte von studentischen Hilfskräften unterschiedlicher Semesterzahl entworfen werden mussten, wurde das in Kauf genommen. Die Nachkorrektur durch den Hauptverantwortlichen (der zu vielen Objekten auch nicht mehr an Informationen hatte, als sie gängigen Reiseführern entnommen werden können), beschränkte sich in den meisten Fällen auf offenkundige sachliche Fehler. Das Ziel des Projekts war ja von Anfang an in erster Linie, nicht nur Lehrenden und Studierenden, sondern einer breiteren Öffentlichkeit *Einblicke* in eine Welt zu geben, deren Bedeutung (nicht nur)

für Europäer kaum zu überschätzen war und ist – sei es in kultureller und religiöser, sei es in wirtschaftlicher und politischer Hinsicht. Für etwaige Kritik an den Begleittexten findet sich auf der Startseite von KiBiDaNO ein Link zu der Seite „Was ist KiBiDaNO?“, und in dem dort vorfindlichen Text wird unter Angabe der Email-Adresse des Projekts – im Wissen um mögliche Mängel – um Korrekturen durch Nutzer gebeten.

Zumindest wissenschaftsrelevante wichtige Informationen enthalten demgegenüber die Synonymlisten – eine Spezialität von KiBiDaNO. V.a. jüngere Semester können sich dort informieren, in wie vielen Varianten Bezeichnungen für Objekte, Personen und geographische Bezeichnungen aus dem Orient in lateinischer Umschrift (oft auch in der Landessprache) in der Literatur erscheinen können. Das ist v.a. für die Literatursuche im Internet von Nutzen, aber auch für das Verständnis von Sekundärliteratur. Dazu nur ein Beispiel: Selbst Spezialisten in Fragen der Transkription semitischer Ortsnamen dürften nicht auf Anhieb verstehen, dass sich hinter *Timasqu* oder *Darmæsæq* nichts anderes verbirgt als die heute im deutschen Sprachraum Damaskus genannte Hauptstadt Syriens. Gibt man einen der beiden (oder andere) Termini in KiBiDaNO ein, wird man sofort fündig, da all diese Termini verlinkt sind. Auch die konsequente Verwendung der in den verschiedenen Ländern verwendeten Schriftzeichen – zumindest in den Bildtiteln und parallel zu Bildtiteln in lateinischer Schrift – erleichtert es Studierenden, Objekte in der Sekundärliteratur (oder auf Studienreisen) aufzufinden bzw. zu identifizieren. So viel in Kürze zu den Besonderheiten von KiBiDaNO.

Mit dem letzten Bild aus Damaskus ist nun aber quasi ein Brücke zurück zum Anfang meines Vortrags und zu dem Vortrag des Kollegen Steinbach geschlagen. Die verbreitete Ansicht, dass christliche Traditionen *den* Muslimen ein Dorn im Auge waren und sind und dass *die* Christen durch *die* Muslime immer nur als Menschen zweiter Klasse behandelt wurden und werden, ist schlicht falsch. Dieses Vorurteil bestätigt zu haben, ist vermutlich der einzige bleibende „Erfolg“ des – durch einen (weiteren) kolonialistischen Eingriff „des“ Westens im Orient groß gewordenen – sog. Islamischen Staats. Kollege Steinbach hat, um dieses Vorurteil zu relativieren, in seinem (im vorliegenden Band nicht publizierten) Vortrag daran erinnert, dass etwa die Osmanen nicht nur Pogrome an Christen veranlasst haben, ihnen vielmehr ein halbes Jahrhundert vor dem in Zusammenhang mit dem 1. Weltkrieg erfolgten Genozid an den Armeniern sogar offiziell (und gegen die einschlägigen Bestimmungen im Qurʾān) die gleichen Rechte in ihrem Reich eingeräumt haben wie den Muslimen. Diesem Statement des Kollegen möchte ich ein weiteres (älteres) Beispiel anfügen: Der Umayyade Omar I. hat im Rahmen seines Siegeszugs im Nahen Osten dem Kloster Mar Gabriel im Tur Abdin sogar Privilegien

zugestanden! Das letzte hier vorgestellte Objekt aus Damaskus zeigte aus dem gleichen Grund ein Heiligtum, das für Christen und Muslime aller Schattierungen wichtig ist, was die meisten Muslime quasi als selbstverständlich akzeptieren. Von daher sei abschließend an Johannes Damascenus erinnert, der (als Christ) unter dem Namen Al Mansur – in Nachfolge seines Vaters – dem Kalifen Muawiya I. in Damaskus längere Zeit als Leiter der Finanzverwaltung dienen konnte, bevor er später in ein Kloster in Jerusalem ging. Dort widmete er sich theologischen Studien so erfolgreich, dass er als Kirchenlehrer – ja (nach katholischer Tradition) als letzter der Kirchenväter – in die Kirchengeschichte eingegangen ist“.

Bibliographie

G. Rabo, Die Gründung der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien in der Diaspora, in: T. Martikainen (Hrsg.) *Ego sum qui sum*, Festschrift für Jouko Martikainen (zu seinem 70. Geburtstag) (= *Studier i Systematisk Teologi vid Åbo Akademi*, Nr. 29), Åbo/Finnland 2006, 89–105

Abbildungen

- Bild 14.1 Qalb Loze um 1908: kibidano_kibpic_00016252.
 Bild 14.2 Qalb Loze 1976: kibidano_kibpic_00007208.
 Bild 14.3 Samarra Jami' Ar Rawda und Jami' Al Askariya 1976: kibidano_kibpic_00005363.
 Bild 14.4 Samarra Malwiyya 1968: kibidano_kibpic_00005374.
 Bild 14.5 Karte Syrien 1880 (nicht in Kibidano).
 Bild 14.6 Karte Syrien 1980 (nicht in Kibidano).
 Bild 14.7 Kharab Shams Säulen-Basilika 2006: kibidano_kibpic_00007622.
 Bild 14.8 Kharab Shams Säulen 2006: kibidano_kibpic_00007586.
 Bild 14.9 Resafe Sergiusbasilika 1976: kibidano_kibpic_00007345.
 Bild 14.10 Resafe Überblick abends 1995: kibidano_kibpic_00005840.
 Bild 14.11 Damaskus: Innenhof der Umayyadenmoschee 2006: kibidano_kibpic_00008710.
 Bild 14.12 Maqam Johannes' des Täufers 2006: kibidano_kibpic_00008697.
 Bild 14.13 Teilansicht der Hintergrundinformationen zu Bild 10 und 11 (Screenshot).
 Bild 14.14 Teilansicht der Hintergrundinformationen zu Bild 10 und 11 (Screenshot).



Abb. 14.1



Abb. 14.2

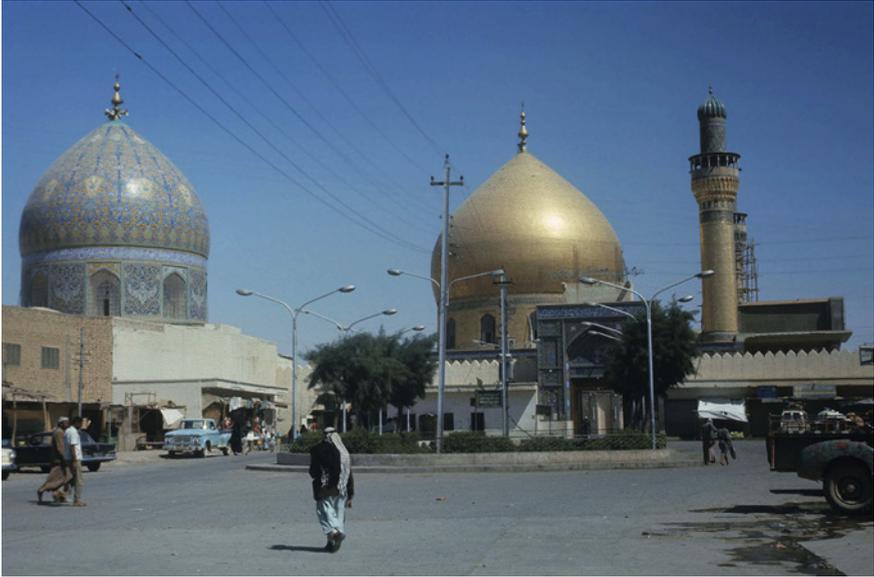


Abb. 14.3



Abb. 14.4

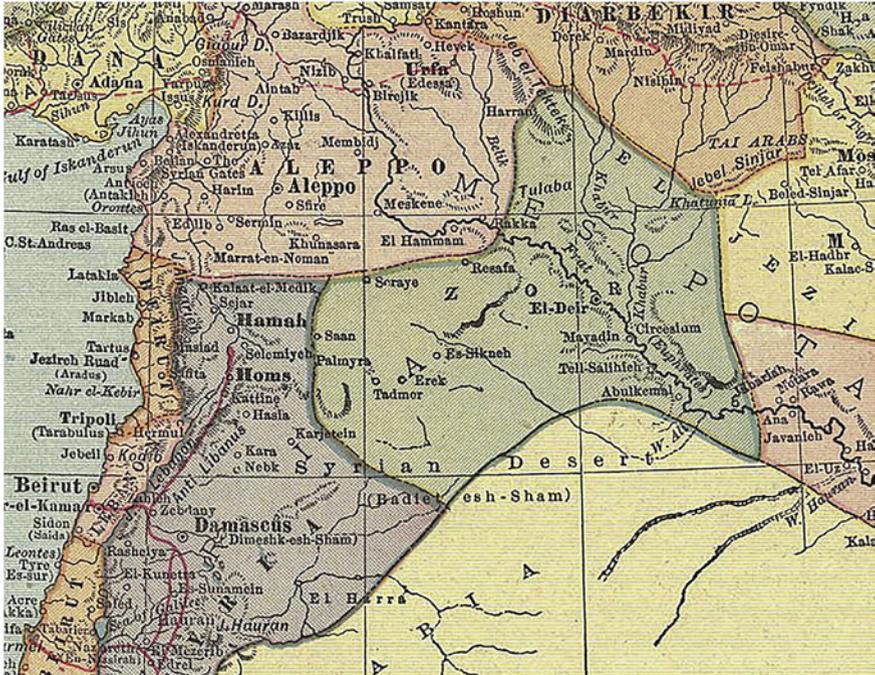


Abb. 14.5



Abb. 14.6



Abb. 14.7



Abb. 14.8

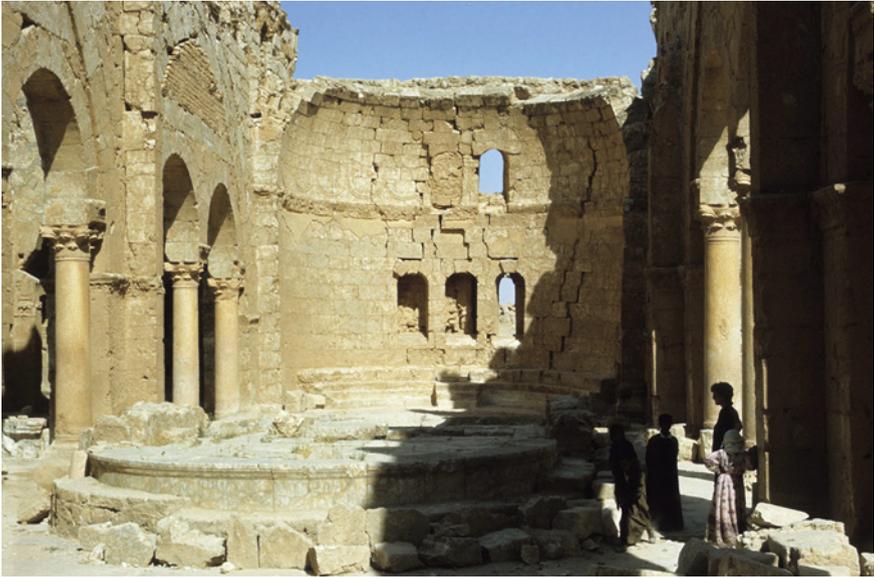


Abb. 14.9



Abb. 14.10



Abb. 14.11



Abb. 14.12

- Ortslage:** Damaskus (HS), دمشق, Dimašq, Dimashq, Dimachq, Dimashk, Dammeseq, Damascus, Damas, Damas-Ville, Damasco, Damascus City, Dimishq, Madīnat Dimashq, Dimeshki esh Sham, Al-Sham, Esh Shām, Esh Sham, Dimashk al-Sham, Dimashk al-Shām, Cham, Damišq, Damašq, Dimišq, Dimaschk, Dimašqa, Dumašqa, Timašgi, Timasqu, Dimseq, Damäsäq, Damæsæq, Darmäsäq, Darmæsæq, Darmasqus, Damšeq
- Provinz:** Rif Dimashq, محافظة ريف دمشق, Muḥāfazat Rif Dimašq, Muhafazat Rîf Dimašq, Mohafazat Rîf Dimašq, Damas Campagne, Damascus Countryside, Damascus Rural, Dimashk, Dammeseq, Damas, Damascus, Dimishq, Damasco
- Land:** Arabische Republik Syrien, الجمهورية العربية السورية, سورية, بلاد الشام, Bilād aš-Šām, Sūriya, al-Ġumhūriya al-'Arabiya as-Sūriya, Bilād aš-Šām, Sūriyya, Al-Jumhuriya al-'Arabiya as-Suriya, Syrien, Syrie, Suria, Suriya, Großsyrien, Greater Syria

Hintergrundinformationen:

- Literatur u.a.:** Sack, Dorothée: Damaskus. Entwicklung und Struktur einer orientalisch-islamischen Stadt (= Deutsches Archäologisches Institut, Station Damaskus, Damaszener Forschungen, Bd. 1). Mainz (1989), S.1f., 9, 18, 19, 44, 54f., 60, 95 (Nr. 1 und Nr. 1.49), aš-Šihābī, Qutaiba: Ma'āġin Dimašq. Tārīḥ wa-Ṭirāz. Dimašq (1992), S. 47-67, al-'Ulabī, Akram Muḥammad: Ḥiṭat Dimašq. Dimašq (1410/1989), S.284-304, Nr. 177
- Publizist:** KiBiDaNO: Kieler Bilddatenbank Naher Osten
- Aufnahme-**
Kontext: Syrienexkursion 2006 der Theologischen und Philosophischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel unter der Leitung von Prof. Dr. Rüdiger Bartelmus (Institut für Alttestamentliche Wissenschaft und Biblische Archäologie) und Prof. Dr. Anja Pistor-Hatam (Institut für Orientalistik, Lehrstuhl für Islamwissenschaft)
- Kategorien:** Sakral, Christlich, Grabmäler, Islamisch, Grabmäler, Moschee, Grabmäler, Moschee, 8. Jh. n. Chr., Damaskus (HS), Stadt
[weniger...]
- Kommentar:** [Bemerkungen, Korrekturen zu diesem Eintrag? Senden Sie uns eine Nachricht](#)
- Letzte Änderung:** 13.05.2019
- Statische URL:** http://www.uni-kiel.de/kibidano/receive/kibidano_kibpic_00008697

Die Zukunft der Christen im Orient als Thema europäischer Innenpolitik.

Deutschland und Ungarn im Vergleich

Dirk Ansorge

Immer wieder und eindringlich haben in den zurückliegenden Jahren Vertreter der Kirchen im Mittleren Osten beklagt, dass die westlichen Staaten den unter Bürgerkriegen und dem Terror des „Islamischen Staates“ leidenden Christen in der Region nicht wirksam zu Hilfe gekommen sind. Auch hätten sie geflüchtete Christen nicht vorzugsweise bei sich aufgenommen. Diese Klagen richteten sich – und richten sich weiterhin – sowohl an kirchliche wie auch an staatliche Einrichtungen.

In Europa ist die Haltung der verschiedenen Staaten in dieser Frage keineswegs einheitlich. Zwar gibt es in der Europäischen Union das Amt eines Sonderbeauftragten für die Förderung von Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Dessen Aufgaben beschränken sich jedoch weitgehend auf die Berichterstattung – etwa gegenüber der EU-Kommission. Operative Maßnahmen werden weiterhin auf der Ebene der EU-Mitgliedsstaaten beschlossen.

Aus diesen Staaten werden im Folgenden Ungarn und Deutschland herausgegriffen und hinsichtlich ihrer Politik gegenüber den Christen im Mittleren Osten miteinander verglichen. Denn mit Ungarn profiliert sich seit einigen Jahren ein EU-Mitglied in besonderem Maße als Anwalt und Helfer verfolgter Christen weltweit. Der Vergleich der ungarischen Politik gegenüber den Christen im Mittleren Osten mit der entsprechenden Politik der Bundesrepublik Deutschland kann die unterschiedlichen politischen Prinzipien beider Staaten verdeutlichen und womöglich verständlich machen.

Ungarns Politik gegenüber den Christen im Mittleren Osten

Ungarn, das seit dem 1. Mai 2004 Mitglied der Europäischen Union ist, versteht sich gleich in mehrfacher Hinsicht als ein Vorreiter europäischer Identität und Kultur. Mit einem 2015 errichteten, etwa 175 km langen Grenzzaun zu den südlichen Nachbarstaaten schottet sich das Land gegen eine ungeordnete Zuwanderung ab. Damit will es nicht nur einer „kulturellen Überfremdung“ des eigenen Staates begegnen. Zugleich beansprucht Ungarn, mit dieser Maßnahme einen Beitrag zur Wahrung der kulturellen Identität Europas zu leisten.

Darüber hinaus unternimmt das Land erhebliche Anstrengungen zur Unterstützung verfolgter Christen weltweit. Seit Oktober 2016 gab es hierzu ein bei der ungarischen Regierung angesiedeltes Unterstaatssekretariat. Dieses Amt wurde im September 2018 zu einem Staatssekretariat aufgewertet. Dessen Zielbestimmung ist eine dreifache.¹ Zum ersten geht es um akute humanitäre Hilfe für Christen, die – wo auch immer auf dem Globus – Diskriminierung, Benachteiligung, Unterdrückung oder Verfolgung ausgesetzt sind. Zweitens zielt die Arbeit des Staatssekretariats darauf, vor Gewalt und Terror geflüchtete Christen zur Rückkehr in ihre Heimat zu bewegen und sie beim Wiederaufbau ihrer Häuser, Schulen und Kirchen zu unterstützen. Und drittens will das Staatssekretariat das öffentliche politische Bewusstsein für die Lage verfolgter Christen weltweit schärfen.

Für diese drei Zielsetzungen sucht die ungarische Regierung Verbündete innerhalb der Europäischen Union und darüber hinaus. So ging der Einrichtung des Unterstaatsekretariats eine internationale Konferenz zur Situation der Christen im Mittleren Osten voraus. An dieser Konferenz, die Mitte 2016 in Italien stattfand, nahm auch der ungarische Ministerpräsident Orbán teil.² Hochrangige Kirchenführer aus dem Mittleren Osten berichteten von den dramatischen Entwicklungen in ihren Kirchen. Das ungarische Parlament reagierte darauf mit einer Erklärung, in der die Regierung zur Einrichtung einer eigenen Behörde für die Unterstützung verfolgter Christen aufgefordert wurde.³ Diese Erklärung wiederum führte maßgeblich zur Einrichtung des Unterstaatssekretariats im Oktober desselben Jahres.

Die ungarische Regierung konnte sich dabei auf ein bereits bestehendes staatliches Hilfsprogramm stützen, das unter dem Titel „Hungary helps“ seit 2016 humanitäre Hilfe weltweit organisiert.⁴ Dieses ausdrücklich nicht militärische, sondern auf die Bewahrung ungarischer Kultur ausgerichtete Programm wurde nun zur Unterstützung verfolgter Christen im Mittleren Osten profiliert. Seit 2017 koordinieren die Mitarbeiter des Programms in Kooperation mit Hilfsorganisationen und örtlichen Verantwortlichen unterschiedlicher Kirchen den Wiederaufbau christlicher Einrichtungen im Osten Syriens und im Nordirak.

1 Vgl. T. Azbej/A. Kóré/P. B. Tóth, *Actions Taken by the Hungarian State in the Protection of Persecuted Christian Communities*, in: J. Kaló/L. Ujházi, *Budapest Report on Christian Persecution 2018*, Budapest 2018, 25–32. Online: http://www.dialogcampus.hu/users/default/dialogcampus/ebooks/978-615-5945-48-9/pdf/web_pdf_budapest_report_on_christian_persecution_kicsi.pdf [Zugriff: 27.05.19].

2 Vgl. <https://www.budapester.hu/2016/12/22/die-verfolgten-christen-sind-unsere-verwandten> [Zugriff: 14.11.19].

3 Vgl. <https://csi-schweiz.ch/artikel/internationale-konferenz-fuer-verfolgte-christen/> [Zugriff: 15.11.19].

4 Vgl. das Gespräch mit dem stellvertretenden Staatssekretär Tamás Török: <https://www.budapester.hu/2016/12/22/die-verfolgten-christen-sind-unsere-verwandten> [Zugriff: 14.11.19].

Darüber hinaus werden christliche Krankenhäuser, Schulen, Kindergärten und ein pastorales Zentrum im Libanon unterstützt.

Ein immer wieder erwähntes Modellprojekt ungarischer Wiederaufbauhilfe ist Tell-Askuf in der nordirakischen Ninive-Ebene. Hier wurden seit der Vertreibung des IS vom ungarischen Staat umgerechnet 1,8 Mio. Euro investiert, um die zerstörten Kirchen wiederherzustellen und Häuser wieder bewohnbar zu machen. Als großer Erfolg wird dabei verbucht, dass von den ehemals 1300 Einwohnern von Tell-Askuf wieder 1000 in ihre alte Heimat zurückgekehrt sind. Bei verschiedenen Gelegenheiten hat Staatssekretär Tristan Azbej seither stolz verkündet, dass Tell-Askuf inzwischen den Ehrentitel „Tochter Ungarns“ führe.⁵

Die von dem staatlichen Hilfsprogramm aufgelegte Hilfe für verfolgte Christen erfasst auch Regionen außerhalb des Mittleren Ostens. So wurden beispielsweise in Nigeria nach Terrorangriffen von Boko Haram mit ungarischer Unterstützung christliche Schulen und Krankenhäuser wiederhergestellt.⁶

Hinzu kommt ein parallel zur humanitären Unterstützung vom ungarischen Staat aufgelegtes Stipendienprogramm für junge Christen weltweit. Das Programm ermöglicht christlichen Studenten und Studentinnen ein Kurzzeitstudium in Ungarn. Ziel des Programms ist es, für den Wiederaufbau oder die Entwicklung christlicher Kirchen qualifizierte Akademikerinnen und Akademiker auszubilden. Zugleich sollen die Studentinnen und Studenten das europäische Christentum und die europäische Kultur kennen lernen. Im Jahr 2017 haben 67 Stipendiatinnen und Stipendiaten von dem Programm profitiert; im Jahr 2018 waren es etwa einhundert.⁷

Ende 2020 wurden etwa 200 junge Christen und Christinnen aus der ganzen Welt von „Hungary helps“ gefördert. Allerdings wurde das Programm in diesem Jahr wegen der globalen Corona-Pandemie ausgesetzt; es soll im Jahr 2021 fortgesetzt werden.⁸

Einer öffentlichen Wirksamkeit und politischen Einflussnahme dienen nicht zuletzt vom ungarischen Staatssekretariat organisierte Konferenzen zu Themen, die auf die Verfolgung von Christen bezogen sind. Am 26.–27. Januar 2017 tauschten sich in Budapest Vertreter ungarischer und internationaler Hilfsorganisationen über Möglichkeiten der Kooperation bei der Unterstützung verfolgter Christen aus.⁹ Unter anderem ging es dabei um

5 Vgl. T. Azbej, „Sind christliche Nation“. Ungarns Regierung verteidigt ihre Hilfe für verfolgte Christen. Gespräch mit Oliver Maksan, in: Die Tagespost, Nr. 23 (6. Juli 2019), 7.

6 Vgl. <https://www.bayernkurier.de/ausland/29317-ungarn-hilft-christen/> [Zugriff: 15.11.19].

7 Vgl. <https://tka.hu/international-programmes/7726/scholarship-programme-for-christian-young-people> [Zugriff: 15.11.19].

8 Vgl. <http://hungaryhelps.gov.hu/about-the-programme/> [Zugriff: 28.12.2020].

9 Vgl. Budapest Report on Christian Persecution 2018, 30f.

Maßnahmen zur Repatriierung geflüchteter Christen, um Sicherheitsgarantien für die Rückkehrer – und nicht zuletzt um die Bereitstellung finanzieller Mittel für alle diese Maßnahmen. Die Konferenz mündete in eine gemeinsame Erklärung aller beteiligten Hilfswerke, in der die Gewalt gegen Christen im Mittleren Osten als „Völkermord“ verurteilt wurde.

Am 11.–13. Oktober desselben Jahres 2017 fand in Budapest eine weitere internationale Konferenz statt. Zu ihr waren diesmal hochrangige Kirchenvertreter aus dem Mittleren Osten eingeladen, darunter der Chaldäische Erzbischof Warda von Erbil, der Syrisch-Orthodoxe Erzbischof Ephrem II. und der Syrisch-Katholische Patriarch Ignatius Youssef III. Younan. Der ungarische Staatspräsident Viktor Orbán nutzte seine Eröffnungsansprache, um die unterschiedene Unterstützung Ungarns für Christen im Mittleren Osten und weltweit zu rechtfertigen.¹⁰ Am Ende ihrer Beratungen verabschiedeten die Teilnehmer eine „Budapest-Erklärung“, in der u. a. die Regierungen der Welt zum unverzüglichen Handeln zum Schutz orientalischer Christen aufgefordert wurden.¹¹

Eine Folgekonferenz fand vom 26.–28. November 2019 in Budapest statt; wiederum nahmen hochrangige Kirchenvertreter aus dem Mittleren Osten daran teil, darunter Georgios III., der Patriarch der Assyrischen Kirche des Ostens, und Ignatius Ephrem II., der Patriarch der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien und dem ganzen Mittleren Osten, und Kardinal Louis Raphael I. Sako, Patriarch der Chaldäisch-Katholischen Kirche von Bagdad.¹² Neben Vertretern aus zahlreichen europäischen und außereuropäischen Staaten sowie dem ungarischen Ministerpräsidenten Viktor Orbán sprach auf der Konferenz auch Steve Bannon, der ehemalige politische Berater des damaligen US-Präsidenten Donald Trump. Bannon hat sich besonders auch in Ungarn wiederholt für eine Rückbesinnung auf traditionelle abendländische Werte und auf das Christentum ausgesprochen, um auf diesem Weg dem radikalen Islam zu begegnen.

10 “[...] Here, in this room, there are some people older than me who have experienced first-hand what it means to live as a devout Christian under a despotic regime. For us, therefore, it is today a cruel, absurd joke of fate for us to be once again living our lives as members of a community under siege. For wherever we may live around the world – whether we’re Roman Catholics, Protestants, Orthodox Christians or Copts – we are members of a common body, and of a single, diverse and large community. Our mission is to preserve and protect this community. [...]” in: Prime Minister Viktor Orbán’s speech at the International Consultation on Christian Persecution from 12.10.2017: <http://www.miniszterelnok.hu/prime-minister-viktor-orbans-speech-at-the-international-consultation-on-christian-persecution/> [Zugriff: 27.5.2018].

11 Budapest Declaration. International Consultation on Christian Persecution, 17 November 2017, in: http://www.hungarianreview.com/article/20171117_international_consultation_on_christian_persecution [Zugriff: 27.05.19].

12 Vgl. <https://www.iccphungary.com/> [Zugriff: 13.11.19].

Die Zahl internationaler Konferenzen, die Ungarn zur Thematik weltweiter Christenverfolgung ausrichtet, sind inzwischen kaum noch zu überschauen. So fand am 11. April 2019 in Budapest die internationale Konferenz „Christian Persecution in History“ statt.¹³ Dabei ging es nicht nur um Diskriminierung, Benachteiligung und Verfolgung von Christen in der Vergangenheit, sondern auch um neuere Vorkommnisse weltweit. Im Zusammenhang mit Gesprächen zwischen den Staatsführern Viktor Orbán und Vladimir Putin wurde im Oktober eine Konferenz mit wiederum hochrangigen Kirchenvertretern aus dem Mittleren Osten veranstaltet. In diesem Zusammenhang verlautbarte der ungarische Außenminister Péter Szijjártó, Ungarn habe mittlerweile 40 Mio. US-Dollar zur Unterstützung verfolgter Christen weltweit ausgegeben und damit fünfzigtausend Christen unmittelbar helfen könne.¹⁴

Mit ihrem Eintreten zugunsten verfolgter Christen weltweit sieht sich die ungarische Regierung als Vorreiterin. Hierfür sucht sie Verbündete auf internationalem Parkett. Ein wichtiger Baustein hierzu ist der erstmalig 2017 erschienene und seither alljährlich neu aufgelegte und aktualisierte „Budapest Report on Christian Persecution“.¹⁵ Der jeweils etwa 300-seitige Bericht listet detailliert Vorkommnisse und Regionen auf, in denen es in den letzten Jahren zu Diskriminierungen und zu Übergriffen gegen Christen und kirchliche Einrichtungen kam. Der mittlere Osten wird darin ebenso erwähnt wie Nigeria oder Indonesien. Ausdrücklich würdigen die Herausgeber der Berichte die Mitarbeit der ungarischen Auslandsvertretungen und Botschaften bei der Bereitstellung von Informationen.

In größerem Maße stützt sich die ungarische Regierung auch auf Zahlen der überkonfessionellen Nichtregierungsorganisation „Open Doors“.¹⁶ Die 1955 von einem evangelikalen Niederländer gegründete, inzwischen weltweit operierende Einrichtung ist vor allem durch die Veröffentlichung und regelmäßige Aktualisierung eines „Weltverfolgungsindex“ bekannt, der die Diskriminierung und gewaltsame Unterdrückung von Christen in etwa fünfzig Staaten weltweit dokumentieren will.¹⁷

13 Vgl. <https://www.kas.de/web/ungarn/veranstaltungen/detail/-/content/christian-persecution-in-history> [Zugriff: 13.11.19].

14 Vgl. <http://abouthungary.hu/blog/fm-szijjarto-11-christians-are-murdered-every-day-for-practicing-their-faith/> [Zugriff: 13.11.19].

15 J. Kaló/L. Ujházi (Hrsg.), Budapest Report on Christian Persecution 2018, Budapest 2018. Online: http://www.dialogcampus.hu/users/default/dialogcampus/ebooks/978-615-5945-48-9/pdf/web_pdf_budapest_report_on_christian_persecution_kicsi.pdf [Zugriff: 27.05.19].

16 Vgl. <https://www.opendoors.de/> [Zugriff: 13.11.19].

17 Am 12. Dezember 2017 hat „Open Doors“ in New York Vertretern der Vereinten Nationen eine Petition überreicht, in der ein verstärkter Einsatz zugunsten der Christen in Syrien und im Irak gefordert wird. Die Petition wurde von 800.000 Personen unterzeichnet [<https://www.opendoors.de/hilfe-weltweit/im-fokus/dringende-hilfe-fuer-christen-in-syrien/>].

Vor allem in den Vereinigten Staaten von Amerika stößt Ungarns Politik auf offene Ohren. Die US-Regierung veröffentlicht ihrerseits regelmäßig Länderberichte über die Menschenrechts-Situation und die Religionsfreiheit weltweit. In diesen Berichten wird auch die Verfolgung von Christen thematisiert.¹⁸ Im März 2018 nutzten Vertreter der ungarischen Regierung die Eröffnung einer Ausstellung in Washington über Christenverfolgungen („In Cross-Fire“) für Gespräche mit der US-Administration über gemeinsame humanitäre und politische Initiativen. Dass der damalige amerikanische Vizepräsident Mike Pence den Einsatz Ungarns für verfolgte Christen „vorbildlich“ nannte, wurde von der ungarischen Regierung als Bestätigung ihres Bemühens begrüßt.¹⁹

Zusammen mit Polen und dem Vertreter des Heiligen Stuhls hat Ungarn am Rande der 37. Sitzung des UN-Menschenrechtsrats am 7. März 2018 im Rahmen einer Veranstaltung zum Thema „Religiöse Minderheiten in bewaffneten Konflikten“ auf die prekäre Situation der Christen im Mittleren Osten hingewiesen. Wenige Tage später, am 21./22. März 2018, brachte die ungarische Regierung das Thema „Christenverfolgung“ bei den regelmäßigen Konsultationen mit der französischen Regierung in Paris zur Sprache. Dies ist umso bemerkenswerter, als Frankreich traditionell eine strenge Trennung von Religion und Staat (*laïcité*) vertritt.

Insgesamt trifft Ungarns Bemühen um internationale Anerkennung seiner Politik in Europa auf unterschiedliche Resonanz. Unterstützung für die ungarische Politik wird von Polen, aber auch von Großbritannien signalisiert. Deutliche Zurückhaltung hingegen üben Frankreich und Deutschland. Wenn der ungarische Europa-Abgeordnete György Hólvényi anlässlich der Einrichtung des Staatssekretariats für die Hilfe für verfolgte Christen feststellte, Europa verfolge mit Blick auf die Verfolgung von Christen keine einheitliche politische Linie, dann hatte er damit zweifellos Recht.²⁰ Allerdings ist in den Mitgliedstaaten der Europäischen Union das Verhältnis zwischen dem Staat und den Religionen jeweils sehr unterschiedlich geregelt. Im Unterschied zur *laïcité* in Frankreich beispielsweise sind die Beziehungen zwischen dem Staat und Religionsgemeinschaften in Deutschland eher pragmatisch ausgerichtet. Das Prinzip der Subsidiarität erlaubt, ja gebietet die Kooperation mit

petition-hoffnung-fuer-christen-in-irak-syrien; Zugriff: 27.05.19]. Vgl. auch <https://www.opendoors.de/nachrichten/aktuelle-meldungen/rueckkehr-der-christen-in-den-irak-und-syrien-gefaehrdet> [Zugriff: 15.11.19].

18 Vgl. <https://www.state.gov/reports/2018-report-on-international-religious-freedom/> [Zugriff: 13.11.19].

19 Vgl. Budapest Report 2018, 31 (auch zum Folgenden).

20 Die französische *Laïcité* beispielsweise verbietet jegliche Hilfe für Personen auf der Grundlage ihrer Religionszugehörigkeit.

Religionsgemeinschaften überall dort, wo eine Zusammenarbeit dem Gemeinwohl zuträglich ist.

Deutschlands Politik gegenüber den Christen im Mittleren Osten

Sowohl die konstitutionellen Voraussetzungen als auch die historischen Erfahrungen unterscheiden sich in Deutschland grundlegend von denen Ungarns. Dies hat einschneidende Konsequenzen für die deutsche Innen- und Außenpolitik gegenüber verfolgten Christen weltweit.

So befasste sich zum Jahreswechsel 2016/17 der Petitionsausschuss des Deutschen Bundestages mit einer Eingabe, in der die Unterzeichner den verantwortlichen Behörden vorwarfen, bei der Aufnahme von Flüchtlingen aus dem Mittleren Osten seit 2013 Christen benachteiligt zu haben. Der Petitionsausschuss wies diesen Vorwurf am 26. Januar 2017 als in der Sache unbegründet zurück. In seiner Erläuterung verwies der Ausschuss auf den politischen Grundsatz, humanitäre Hilfe nicht auf der Grundlage religiöser Orientierung zu leisten sondern ausschließlich aus Gründen – wie es im Text heißt – der „Vulnerabilität“.

Bemerkenswert ist die ergänzende Feststellung des Ausschusses, „dass eine Aufnahme lediglich von Christen kaum den christlichen Werten entsprechen dürfte.“²¹ Sollte sich hier etwa der Parlamentsausschuss eines zu religiöser und weltanschaulicher Neutralität verpflichteten Staates anheischig machen, über die praktischen Implikationen christlicher Werte zu urteilen? Davon abgesehen freilich entspricht die Zurückweisung der Petition durchaus den Grundprinzipien deutscher Innen- und Außenpolitik. Diese weiß sich dem im Grundgesetz festgeschriebenen Prinzip weltanschaulicher und religiöser Neutralität verpflichtet.²²

21 Petition 64913. Aufenthaltsrecht – Besondere Berücksichtigung von in der Türkei lebenden syrischen Christen bei künftiger Auswahl vom 03.04.2016. Begründung vom 26.1.2017 (Pet 1-18-06-26-031122), 1-3, 3 in: Deutscher Bundestag. Petitionen: https://epetitionen.bundestag.de/petitionen/_2016/_04/_03/Petition_64913.abschlussbegruendungpdf.pdf; [Zugriff: 28.05.19].

22 So heißt es etwa in Artikel 4 des Grundgesetzes: „Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich“ (Abs. 1). Artikel 33 GG legt fest, dass niemandem aus seiner Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zu einem Bekenntnis oder einer Weltanschauung ein Nachteil erwachsen darf.

Zugleich allerdings lässt sich im Rückblick auf die zurückliegenden zwei Jahrzehnte deutscher Innen- und Außenpolitik eine zunehmende Aufmerksamkeit für die Situation religiöser Minderheiten weltweit feststellen.

Noch im Jahr 1998 richtete die seinerzeit als parlamentarische Opposition fungierende CDU/CSU-Fraktion eine „Große Anfrage“ an die damalige Bundesregierung. Angesichts schon damals berichteter Übergriffe gegen christliche Einrichtungen und Persönlichkeiten weltweit wurde die Notwendigkeit angemahnt, politische und humanitäre Maßnahmen zugunsten verfolgter Christen zu ergreifen. Die Antwort der rot-grünen Bundesregierung lasse „keinerlei Gespür“ für die schon damals sich abzeichnende Zuspitzung der Situation erkennen – so der damalige Vorsitzende des sog. „Stephanus-Kreises“ in der CDU/CSU-Fraktion.²³

Diese Haltung hat sich in den seither vergangenen zwei Jahrzehnten grundlegend verändert. Dennoch verfolgt die deutsche Bundesregierung eine von Ungarn deutlich unterschiedene politische Strategie. Statt auf eine exklusive Hilfe für Christen zu setzen, versteht sie sich als Anwältin für die Achtung der Menschenrechte und der Religionsfreiheit weltweit. Mit dieser Zielsetzung bezieht sie in ihre politischen und wirtschaftlichen Initiativen benachteiligte, diskriminierte und verfolgte Angehörige aller Religionen und Weltanschauungen ein.

Vorläufiger Höhepunkt dieser Politik ist ein von CDU/CSU und SPD gemeinsam getragener Beschluss des Deutschen Bundestages vom Oktober 2018. Der Beschluss trägt den Titel „Menschenrecht auf Religionsfreiheit weltweit stärken“.²⁴ Darin werden die bisherigen Anstrengungen der Bundesrepublik Deutschland im Rahmen ihrer wertebasierten Außenpolitik zusammengefasst. Der Beschluss mündet in etwa zwanzig Forderungen an die Bundesregierung ein, mit welchen politischen, administrativen und auch

23 Der Stephanuskreis ist ein überkonfessionelles Gesprächsforum innerhalb der CDU/CSU-Fraktion in Deutschen Bundestag, der 2010 gegründet wurde. Seine Mitglieder treten für Religionsfreiheit ein und kümmern sich um die Situation verfolgter Christen in aller Welt. In der zurückliegenden Legislaturperiode zählte der Stephanuskreis 88 Mitglieder. Sein Vorsitzender ist seit 2014 der Kölner Bundestagsabgeordnete Heribert Hirte. Bekanntster womöglich ist Volker Kauder, der in den zurückliegenden Jahren vielfach auch in Rundfunk und Presse als engagierter Fürsprecher verfolgter Christen weltweit hervorgetreten ist. Der Stephanuskreis bietet ein Gesprächsforum vor allem für Betroffene, aber auch für Nichtregierungsorganisationen, Hilfswerke und Experten. Die daraus entstehenden Erkenntnisse fließen in die parlamentarische Arbeit der CDU/CSU-Fraktion ein; vgl. <https://www.cducusu.de/fraktion/stephanuskreis> [Zugriff: 28.05.19].

24 Menschenrecht auf Religionsfreiheit weltweit stärken. Antrag der Fraktionen der CDU/CSU und SPD, vom 16.10.2018, in: Deutscher Bundestag, Drucksache 19/5041, 1–8, <https://dip21.bundestag.de/dip21/btd/19/050/1905041.pdf> [Zugriff: 28.05.19].

finanziellen Maßnahmen das Menschenrecht auf Religionsfreiheit weltweit durchgesetzt werden kann.

Immerhin findet sich in diesem Beschluss auch die bemerkenswert eindeutige Feststellung: „Vor allem dort, wo sie in der Minderheit sind, sind Christen weltweit am meisten von Diskriminierung, Verfolgung und Gewalt betroffen. In zahlreichen islamischen Staaten setzen Regierungen religiöse Rechtsnormen durch und schränken damit das Menschenrecht massiv ein.“²⁵

Der Bundestagsbeschluss „Menschenrecht auf Religionsfreiheit weltweit stärken“ ist nicht zuletzt eine Frucht des am 7. Februar 2017 von CDU, CSU und SPD geschlossenen Koalitionsvertrags. Wie bereits im Koalitionsvertrag von 2013 haben darin die Unionsparteien und die SPD vereinbart, sich weltweit für Religionsfreiheit einzusetzen.²⁶ Sie bekunden in dem Vertrag ihre Solidarität mit allen benachteiligten religiösen Minderheiten und verpflichten sich zum wirksamen Eintreten für verfolgte Christen. Dem soll laut dem Koalitionsvertrag von 2017 auch das neu zu schaffende Amt eines Beauftragten der Bundesregierung für Religionsfreiheit dienen.

Mit Markus Grübel MdB hat die Bundesregierung am 11. April 2018 einen „Beauftragten für weltweite Religionsfreiheit“ ernannt. Der Bundesbeauftragte ist unter anderem verantwortlich für den im Zweijahresrhythmus erscheinenden „Bericht der Bundesregierung zur weltweiten Lage der Religions- und Weltanschauungsfreiheit“. Dieser Bericht wurde erstmals im Jahr 2016 vorgelegt, damals noch unter Federführung des Auswärtigen Amtes (AA).²⁷ Um notwendige Hilfsmaßnahmen wirksamer koordinieren zu können, ist das Amt des Bundesbeauftragten inzwischen beim Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit (BMZ) angesiedelt.

Das BMZ initiiert und koordiniert über die mit ihm kooperierenden Hilfswerke Unterstützungsmaßnahmen und verteilt die dafür erforderlichen Gelder. So engagiert sich das BMZ beispielsweise über den Zivilen Friedensdienst mit einem Projekt zur Versöhnung und Aufarbeitung von Menschenrechtsverletzungen an Minderheiten im Nahen Osten, um Christen und Jesiden wieder eine Perspektive in ihrer angestammten Heimat zu eröffnen.²⁸ Zusammen mit der Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit und der Deutschen

25 Ebd., 3.

26 Vgl. <https://www.bundesregierung.de/resource/blob/656734/847984/5b8bc23590d4cb2892b31c987ad672b7/2018-03-14-koalitionsvertrag-data.pdf?download=1> [Zugriff: 13.11.19].

27 Vgl. <https://www.auswaertiges-amt.de/blob/216938/e3f300e6a5a2edb947648d2d36f53609/berichtreligionsfreiheit-data.pdf> [Zugriff: 14.11.19].

28 Vgl. <https://www.giz.de/de/weltweit/61236.html> [Zugriff: 14.11.19].

Welthungerhilfe leistet das BMZ Unterstützung zum Wiederaufbau der Sindschar-Region.²⁹

Auch kirchliche Einrichtungen, die im Mittleren Osten tätig sind, erhalten für ihre Hilfsprojekte Gelder vom BMZ. Seit Jahrzehnten gibt es eine gute Zusammenarbeit zwischen der Bundesregierung auf der einen Seite sowie katholischer und evangelischer Kirche auf der anderen. Diese Zuwendungen werden über die Katholische und die Evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe den verschiedenen kirchlichen Hilfswerken zugeteilt. Fast überall im Mittleren Osten haben diese Hilfswerke einheimische Partner; sie kooperieren mit zivilgesellschaftlichen Organisationen, unterstützen die Menschenrechtsarbeit und leisten sozialkaritative Nothilfe.³⁰

Die Liste ließe sich leicht verlängern. Insgesamt engagiert sich Deutschland im Mittleren Osten mit erheblichen finanziellen Mitteln. Seit 2014 hat die Bundesregierung beispielsweise den Gesamtirak mit Hilfsgeldern in Höhe von mehr als 1,3 Mrd. Euro unterstützt.³¹

Bei alledem bemüht sich die Bundesregierung grundsätzlich – auch auf internationalem Parkett – um die Gleichbehandlung von Angehörigen aller Religionen und Weltanschauungen. Entscheidendes Kriterium für ein politisches oder finanzielles Engagement ist die Verweigerung des Rechtes auf Religionsfreiheit. Strukturelle Diskriminierungen religiöser Minderheiten – seien es Christen, Rohingya oder Buddhisten – rechtfertigen entsprechende Hilfsprojekte.³² Darüber hinaus unterstützt die Bundesregierung die Arbeit des Sonderbeauftragten für Religions- und Weltanschauungsfreiheit des Menschenrechtsrats der Vereinten Nationen.³³ Schließlich setzt sie sich dafür ein, dass das Amt des EU-Sonderbeauftragten für die Förderung von Religions- und Weltanschauungsfreiheit innerhalb der Europäischen Union verstetigt wird.³⁴

29 Vgl. <https://www.welthungerhilfe.de/aktuelles/blog/fluechtlinge-im-irak-zwischen-bangen-und-hoffen/> [Zugriff: 14.11.19].

30 Vgl. <http://www.kirchen-ez.de/t8.o.html> [Zugriff: 14.11.19].

31 Vgl. <https://www.bundesregierung.de/breg-de/aktuelles/deutschland-hilft-bei-der-stabilisierung-iraks-356638> [Zugriff: 14.11.19].

32 Diese werden meist in Kooperation mit nichtstaatlichen nationalen oder internationalen Hilfsorganisationen durchgeführt, die vor Ort wirksame Unterstützung leisten können. Meist werden diese Hilfsprojekte über das Ministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit abgewickelt.

33 Vgl. den Antrag der Fraktionen der CDU/CSU und SPD „Menschenrecht auf Religionsfreiheit weltweit stärken“ [Deutscher Bundestag, Drucksache 19/5041 – DIP21].

34 Die bisherigen Amtsinhaber Heiner Bielefeldt und Ján Figel sind auch einer breiteren Öffentlichkeit bekannt.

Hilfsmaßnahmen der Bundesregierung im Ausland sollen in erster Linie Fluchtursachen vermindern. Insbesondere geht es dabei um die Ermöglichung eines friedlichen Miteinanders religiöser Gemeinschaften in einer bestimmten Region. Grundlegend hierfür ist einmal mehr die Anerkennung der Religionsfreiheit. Hierzu bedarf es eines rechtlichen Rahmens, der jegliche Diskriminierung auf der Grundlage religiöser Orientierung verhindert. Notwendig sind aber auch Bildungsmaßnahmen und Orte der Begegnung von Angehörigen unterschiedlicher Religionen und Ethnien. Solche Orte zu schaffen ist die Bundesrepublik in Zusammenarbeit mit örtlichen Autoritäten und international operierenden Hilfswerken bemüht. Hinzu kommen Hilfen bei der Repatriierung und technische Hilfestellung beim Wiederaufbau zerstörter Wohnungen.

Eine große Herausforderung stellt dabei seit 2020 die globale Coronapandemie dar. Persönliche Begegnungen mit Projektpartnern oder Evaluationen durch Augenschein sind auf Monate hinweg unmöglich geworden.

Anders als in Ungarn gibt es in Deutschland kein eigenes Staatssekretariat, das sich ausschließlich der Hilfe für verfolgte Christen widmet. Vielmehr sind sämtliche politischen Initiativen auf die Wahrung der Menschenrechte ausgerichtet. Und diese gelten ihrer Natur nach für alle Menschen – ungeachtet ihrer jeweiligen Weltanschauung oder Religionszugehörigkeit.

Die Politik Ungarns und Deutschlands im Vergleich

Die ungarische Regierung versteht sich als Vorreiterin bei der Verteidigung und Profilierung europäischer Kultur. Ihr eine ablehnende Haltung zu den Werten der Europäischen Union vorzuwerfen, trifft in Ungarn auf gänzlich Unverständnis. Selbst sieht man sich in Ungarn vielmehr als einen engagierten Anwalt europäischer Kultur. Hierzu zählt nach ungarischem Selbstverständnis vor allem das Christentum. Das ungarische Nationalbewusstsein speist sich wesentlich aus einem Jahrhunderte langen und blutigen Abwehrkampf gegen die militärische Expansion des Osmanischen Reiches.³⁵ Vor allem die ungarische Historien-Malerei des 19. Jahrhunderts vermittelt hiervon einen überaus anschaulichen Eindruck.³⁶

35 Vgl. J. Hauszmann, Ungarn. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Regensburg 2004, bes. 93–119.

36 Vgl. Á. Mikó/K. Sinkó (Hrsg.), History – Image. Selected examples of the interplay between past and art in Hungary, Budapest 2000.

In kirchlichen Verlautbarungen und Predigten wird der Fortbestand Ungarns nicht selten als Werk der göttlichen Vorsehung interpretiert und der Fürbitte der Gottesmutter Maria zugeschrieben.³⁷ Trotz unleugbarer Tendenzen zu einem säkularen Selbstverständnis in der jüngeren Generation³⁸ resultiert hieraus eine traditionell enge Verbindung von Religion und Politik. Die staatliche Unterstützung verfolgter Christen ist insofern nur folgerichtig.

Ein Blick in die ungarische Verfassung vom 25. April 2011 mag das verdeutlichen.³⁹ Deren Präambel versteht sich als ein „Nationales Bekenntnis“. In ihr finden sich unmissverständliche Bezüge auf das Christentum. So würdigt die Präambel zwar die „unterschiedlichen religiösen Traditionen“ des Landes, hebt aber besonders die „Rolle des Christentums bei der Erhaltung der Nation“ hervor. Den Schlussbestimmungen der Verfassung zufolge stellt der christliche Glaube einen „grundsätzlichen Wert“ dar, welcher die „Zusammengehörigkeit“ der „Mitglieder der ungarischen Nation“ gewährleiste.

Vielfach wird deshalb damit argumentiert, der Grenzzaun zu den südlichen Nachbarstaaten Ungarns müsse durch einen spirituellen Grenzzaun ergänzt werden.⁴⁰ Angesichts des vordringenden Säkularismus und weltweiter Migrationsbewegungen bestehe die Notwendigkeit einer „geistigen Mauer“, um das kulturelle Erbe Ungarns – und damit Europas – zu wahren. Diese Defensivstrategie bestimmt auch zahlreiche bildungspolitische Entscheidungen Ungarns.

Während die Europäische Union im Oktober 2019 den Einmarsch türkischer Truppen in die Kurdenregion Nordsyriens kritisierte, wurde die Offensive von Ungarn begrüßt. Mit ihrem Veto bei einem Treffen des Politischen Sicherheitskomitees (PSK) hatte die ungarische Regierung zuvor eine gemeinsame Erklärung der EU verhindert, welche die Türken vor einem Einmarsch in Syrien

37 Im 11. Jahrhundert weihte der hl. König Stephan Ungarn der Gottesmutter Maria. – Vgl. auch St. Samerski, Maria zwischen den Fronten. Bayerische Einflüsse auf die Pietas Austriaca und die ungarische Eigentradition in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, Ungarn-Jahrbuch 27 (2004), 359-371.

38 Dies belegen u. a. die Daten zur Religionszugehörigkeit, die das Ungarische Zentrale Statistische Amt im Oktober 2011 erhoben hat [<http://www.ksh.hu/?lang=en>]. Zugriff: 13.11.19]. Demnach identifizieren sich zunehmend weniger Menschen mit den traditionellen Kirchen in Ungarn, vor allem der katholischen und der reformierten Kirche. Vgl. Y. Bizeul, Säkularismus in Europa, hrsg. v. European Liberal Forum asbl, Brüssel 2013.

39 Vgl. Grundgesetz von Ungarn vom 25.4.2011; in: https://nemzetikonyvtar.kormany.hu/download/b/00/50000/nemet-magyar_nyomda.pdf (ungarisch-deutsch); [Zugriff: 28.05.19].

40 Vgl. L. Békefy, Current Christian Persecution – theoretical and practical Protestant Answers, in: Budapest Report 2018, 54f.

warnen sollte.⁴¹ Der türkische Militäreinsatz sei wichtig, so der ungarische Außenminister Peter Szijjártó, damit Ungarn nicht von hunderttausenden oder gar Millionen Flüchtlingen überrannt werde. Es sei im nationalen Interesse Ungarns, dass die Türkei die Migrationsfrage in Richtung Syrien löse und nicht in Richtung Europa.⁴² Der ungarisch-türkische Schulterchluss zu Lasten einer einheitlichen Haltung der EU erscheint umso bemerkenswerter, erinnert man sich an die Jahrhunderte lang blutig ausgefochtenen Kriege zwischen Ungarn und dem Osmanischen Reich.

Während die ungarische Regierung in den letzten Jahren entschieden verfolgte Christen weltweit unterstützt hat, hat sich Deutschland um eine intensiviertere Kooperation mit unterschiedlichen religiösen Akteuren bemüht. Nach Jahren distanzierter Beziehungen zu religiösen Gemeinschaften hat sich in Berlin die Einsicht durchgesetzt, dass viele Konflikte nicht ohne Beteiligung religiöser Autoritäten beigelegt werden können. Vielmehr sind es oft gerade sie, die in „failed states“ zur Überwindung von Konflikten beitragen können.

Auch deshalb veranstaltete das Auswärtige Amt im Mai 2017 in Berlin eine internationale Konferenz zur „Friedensverantwortung der Religionen“.⁴³ Regionaler Schwerpunkt der Auftaktveranstaltung war seinerzeit der Mittlere Osten und Afrika. Im Juni 2018 folgte eine zweite Veranstaltung zur „Friedensverantwortung der Religionen“ mit dem regionalen Schwerpunkt Ost- und Mittelasien.⁴⁴ Ziel dieser Konferenzen ist unter anderem der Aufbau eines weltweiten Netzwerkes religiöser Autoritäten, die sich in ihrer Heimat für Frieden und Entwicklung engagieren.⁴⁵ Auch Religionsvertreter aus dem Mittleren Osten nahmen an der ersten Konferenz teil.

Die Öffnung für die religiösen Dimensionen politischer Konflikte veranlasst die deutsche Bundesregierung nicht dazu, einer spezifischen Religion ihre besondere Unterstützung zu gewähren. Dies verbietet ihre religiöse Neutralität.

41 <https://www.spiegel.de/politik/ausland/syrien-angriff-ungarn-verhinderte-eu-warnung-an-tuerkei-a-1290758.html> [Zugriff: 14.11.19].

42 <https://www.n-tv.de/politik/Ungarn-unterstuetzt-tuerkische-Syrien-Offensive-article21332245.html> [Zugriff: 13.11.19].

43 Vgl. Auswärtiges Amt (Hrsg.), *Friedensverantwortung der Religionen*, Dokumentation. Dokumentation Berliner Treffen von 21. – 23. Mai 2017, Berlin 2017, in: <https://www.auswaertiges-amt.de/blob/216918/41bbdace8f7ff2ae95afaeb24713ba2d/friedensverantwortungreligionen-data.pdf> [Zugriff: 28.05.19].

44 Vgl. Auswärtiges Amt (Hrsg.), *Berlin Meeting of Religious Leaders from Asia 18–20 June, 2018*. Documentation, Berlin 2018; in: <https://www.auswaertiges-amt.de/blob/2126900/5fa4da0e0393e39bc9176e635b17f2e1/180618-berlin-meeting-religious-leaders-asia-data.pdf> [Zugriff: 28.05.19].

45 Dabei agiert das AA als Mitglied einer von Kanada gegründeten internationalen Kontaktgruppe zu Religions- und Weltanschauungsfreiheit.

Strittig bleibt freilich, ob nicht im konkreten Notfall eine spezifische Unterstützung besonders gefährdeter Individuen oder Gruppen angezeigt ist. Immer wieder werden solche Fragen gestellt – mit Blick auf die Jesiden, die Rohingya und nicht zuletzt auch mit Blick auf die Christen im Mittleren Osten.

Der damit angezeigten Problematik kann umso weniger ausgewichen werden, als der Konsens der Regierungsparteien beispielsweise der AfD immer wieder die Gelegenheit bietet, sich als Anwältin verfolgter Christen zu profilieren. So hat die AfD-Fraktion im Deutschen Bundestag im April 2018 beantragt, Christen im Ausland besonders zu unterstützen.⁴⁶ Nach erster Lesung hat der Bundestag den Antrag zur Beratung an den Ausschuss für Menschenrechte und humanitäre Hilfe überwiesen.⁴⁷ Dort allerdings wurde er mit der Begründung zurückgewiesen, einer exklusiven Bevorzugung von Christen fehle die notwendige Nachhaltigkeit.⁴⁸

Offenbar besteht hier ein politisches Dilemma. Dass die Christen im Mittleren Osten von ihren muslimischen Nachbarn nicht selten als Kollaborateure des Westens denunziert wurden, ist bekannt. Wie aber ist ihnen wirksam zu helfen – durch kurzfristige Maßnahmen oder durch das Bemühen um ein langfristig stabiles und friedvolles Miteinander von Christen, Muslimen und Angehörigen weiterer religiöser Gemeinschaften?

Mit Blick auf das Ziel, die Präsenz von Christen im Mittleren Osten langfristig zu sichern, dürften sich die grundsätzlichen Einschätzungen der deutschen und der ungarischen Regierungen nur wenig voneinander unterscheiden. Vor dem Hintergrund ihrer unterschiedlichen historischen Erfahrungen gelangen beide Regierungen jedoch zu sehr verschiedenen politischen Schlussfolgerungen. Aus christlicher Perspektive heraus scheint beides nachvollziehbar – vorausgesetzt freilich, Maßstab für politische Entscheidungen bleiben die Christen im Mittleren Osten selbst.

46 Vgl. Christenverfolgung stoppen und sanktionieren. Antrag der Abgeordneten Jürgen Braun, Dr. Anton Friesen, Verena Hartmann, Volker Münz, Armin-Paulus Hampel und der Fraktion der AfD vom 17.4.2018, in: Deutscher Bundestag, Drucksache 19/1698, 1–8; online: <http://dip21.bundestag.de/dip21/btd/19/016/1901698.pdf> [Zugriff: 28.05.19].

47 Vgl. Plenarprotokoll der 26. Sitzung vom 19.4.2018, in: Deutscher Bundestag, Stenografischer Bericht. Donnerstag, den 19. April 2018. Plenarprotokoll 19/26, Berlin 2018, 2299–2482, 2458; online: <http://dipbt.bundestag.de/dip21/btp/19/19026.pdf#P.2458> [Zugriff: 28.05.19].

48 Ähnlich argumentieren im Übrigen auch die großen kirchlichen Hilfswerke in Deutschland, wenn sie im Mittleren Osten solche Projekte fördern, die ein friedvolles Zusammenleben von Angehörigen aller Religionen ermöglichen sollen.

Bibliographie

- Auswärtiges Amt (Hrsg.), Friedensverantwortung der Religionen, Dokumentation. Dokumentation Berliner Treffen von 21.–23. Mai 2017, Berlin 2017
- Auswärtiges Amt (Hrsg.), Berlin Meeting of Religious Leaders from Asia 18–20 June, 2018. Documentation, Berlin 2018
- T. Azbej, „Sind christliche Nation“. Ungarns Regierung verteidigt ihre Hilfe für verfolgte Christen. Gespräch mit Oliver Maksan, in: Die Tagespost, Nr. 23 (6. Juli 2019), 7
- T. Azbej/A. Kóré/P. B. Tóth, Actions Taken by the Hungarian State in the Protection of Persecuted Christian Communities, in: J. Kaló/L. Ujházi, Budapest Report on Christian Persecution 2018, Budapest 2018, 25–32
- L. Békefy, Current Christian Persecution – theoretical and practical Protestant Answers, in: Budapest Report 2018, 47–60
- Y. Bizeul, Säkularismus in Europa, hrsg. v. European Liberal Forum asbl, Brüssel 2013
- J. Hauszmann, Ungarn. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Regensburg 2004
- J. Kaló/F. Petruska/L. Ujházi (Hrsg.), Budapest Report on Christian Persecution 2019, Budapest 2019
- Á. Mikó/K. Sinkó (Hrsg.), History – Image. Selected examples of the interplay between past and art in Hungary, Budapest 2000
- St. Samerski, Maria zwischen den Fronten. Bayerische Einflüsse auf die Pietas Austriaca und die ungarische Eigentradiation in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, Ungarn-Jahrbuch 27 (2004), 359–371

Autorinnen und Autoren

Hans-Jürgen Abromeit

Studium der Evangelischen Theologie an der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal sowie an der Universität Heidelberg (1973–1979); die Dissertation (1991) trägt den Titel „Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie“; von 2001 bis 2012 war er Bischof der Pommerschen Evangelischen Kirche, von 2012 bis 2019 Bischof im Sprengel Mecklenburg und Pommern; seit 1998 ist er Vorsitzender des Jerusalemsvereins im Berliner Missionswerk.

John Roland Akiki

Studium an der Heilig-Geist-Universität von Kaslik der Philosophie (1986, Master-Thesis: „La Joie chez Saint Augustin“) und der Theologie (1989, Master-Präsentation: „Antiochian Christology“); die Dissertation an der Universität von Straßburg (1996) trägt den Titel „Play and Mystic by Nietzsche“ (2002 erschienen: *نيتشه بين اللعب والتصوف*); Post-Doc in Religionsphilosophie (2009; 2010 erschienen unter dem Titel „Les fins politiques de la prière“); seit 2020 Professur für Philosophie an der Heilig-Geist-Universität in Kaslik.

Michael Altripp

Studium der Byzantinistik, Osteuropäischen Geschichte und Mittleren und Neueren Geschichte an den Universitäten Köln, München und Bonn (1985–1991) sowie der Christlichen Archäologie und Byzantinischen Kunstgeschichte sowie der Kunstgeschichte an den Universitäten Bonn und Mainz (1991–1996); Promotion an der Universität Mainz (1996); Dissertations-Thema: „Die Prothese und ihre Bildausstattung in Byzanz unter besonderer Berücksichtigung der Denkmäler Griechenlands“; Habilitation an der Universität Greifswald (2004); Habilitations-Thema: „Die Basilika in Byzanz. Gestalt, Ausstattung und Funktion sowie das Verhältnis zur Kreuzkuppelkirche“; seit 2011 apl. Professur für Christliche Archäologie und Byzantinische Kunstgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Greifswald.

Dirk Ansorge

Studium der katholischen Theologie, Philosophie und Physik an den Universitäten Bochum, Jerusalem und Straßburg (1980–1986); Promotion an der Universität Tübingen (1993); Dissertations-Thema: „Johannes Scottus Eriugena. Wahrheit als Prozess. Eine theologische Interpretation von ‚Periphyseon‘“; Habilitation an der Universität Münster (2008); Habilitations-Thema:

„Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive“; seit 2012 Professur für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main; Leiter des Alois-Kardinal-Grillmeier-Instituts für Dogmengeschichte, Ökumene und Interreligiösen Dialog.

Werner Arnold

Studium der Islamwissenschaft, Semististik und Angewandten Linguistik an der Universität Erlangen (1979–1985); Promotion (1988) und Habilitation (1997) an der Universität Erlangen; Dissertations-Thema: „Laut- und Formenlehre des Neuwestaramäischen“; Habilitations-Thema „Die arabischen Dialekte Antiochiens“; seit 1999 Professur für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients an der Universität Heidelberg.

Antoine Audo

Studium der Theologie in Damaskus, Paris und Rom; seit 1969 Mitglied der Jesuiten; Priester-Weihe (1979); Professuren in Beirut und Kaslik; seit 1993 Bischof der chaldäisch-katholischen Eparchie Aleppo.

Rüdiger Bartelmus

Studium der Evangelischen und Römisch-Katholischen Theologie sowie der Philosophie an den Universitäten München, Erlangen, Heidelberg und Zürich. Promotion (1976) und Habilitation (1982) an der Universität München; Dissertations-Thema: „Heroentum in Israel und seiner Umwelt. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung zu Gen 6,1–4 und verwandten Texten im Alten Testament und der altorientalischen Literatur“; Habilitations-Thema: „Hyh. Bedeutung und Funktion eines hebräischen ‚Allerweltswortes‘, zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems“; von 1989 bis 1995 Professur für Altes Testament an der Universität München, von 1995 bis 2009 an der Universität Kiel; seit 1968 führten ihn zahlreiche Reisen in den Nahen Osten.

Georges Descaëdres

Studium der Geschichte, Kunstgeschichte, Kirchengeschichte sowie der klassischen, frühchristlichen und mittelalterlichen Archäologie an der Universität Zürich (1970–1981); Promotion (1981); Dissertations-Thema: „Die Pastophorien im syro-byzantinischen Osten. Eine Untersuchung zu architektur- und liturgiegeschichtlichen Problemen“; von 1997 bis 2011 Professur für Kunstgeschichte und Archäologie des Mittelalters an der Universität Zürich.

Haçik Rafi Gazer

Studium der Evangelischen und der Orthodoxen Theologie an der Hochschule bzw. den Universitäten Bethel, München und Tübingen (1983–1993); Promotion an der Universität München (1993); Dissertations-Thema: „Die Reformbestrebungen in der Armenisch-Apostolischen Kirche im ausgehenden 19. und im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts“ (1996); Habilitation an der Universität Erlangen (2001) zum Thema „Die Armenische Kirche in Sowjetarmenien zwischen den Weltkriegen. Anatomie einer Vernichtung“; seit 2006 Professur für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens an der Universität Erlangen.

Antoine Messarra

Studium der Jurisprudenz und Soziologie in Jamhour, Beirut und Lyon (1947–1958); Diplôme d'études supérieures für Öffentliches Recht (1962); an der Universität Straßburg Docteur de 3^e Cycle für Soziologie (Thema: „La structure sociale du Parlement libanais [1920-1976]“ [1976]) und Dissertation (Thema: „Le modèle politique libanais et sa survie. Essai sur la classification du système politique libanais“ [1982]); seit 1976 Professur u. a. an der Université Libanaise in Beirut.

Karl Pinggéra

Studium der Evangelischen Theologie an den Universitäten Erlangen, München und Wien (1987–1994); Ordination zum Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (1997); Promotion am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Marburg (2001); Dissertation: „All-Erlösung und All-Einheit. Studien zum ‚Buch des heiligen Hierotheos‘ und seiner Rezeption in der syrisch-orthodoxen Theologie (2002); seit 2009 Professur für Kirchengeschichte an der Universität Marburg mit Schwerpunkt Ostkirchenkunde und im Besonderen der altorientalischen Kirchen.

Claudia Rammelt

Studium der Evangelischen Theologie an den Universitäten Halle, Tübingen; Studien-Aufenthalte in Thessaloniki und Beirut; Promotion an der Universität Göttingen (2007); Dissertations-Thema: „Ibas von Edessa. Rekonstruktion einer Biographie und dogmatischen Position zwischen den Fronten“ (2008); seit 2013 Pfarrerin der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland.

Fadel Sidarouss

Studium der Theologie an den Universitäten in Beirut und Lyon; Promotion an der Sankt-Joseph-Universität in Beirut; Dissertations-Thema: „Église Copte

et Monde Moderne“ (1980); er lehrt am koptisch-katholischen Seminar von Maadi (bei Kairo) sowie am Institut Supérieur de Sciences Religieuses von Sakikini (Ägypten); er schreibt zu Themen der Theologie und zur religiösen sowie spirituellen Pädagogik.

Harald Suermann

Studium der Katholischen Theologie (1976–1982) und der Wissenschaft vom Christlichen Orient und der Semitistik (1977–1981) an den Universitäten in Bonn und Paris; Promotion (1984) und Habilitation (1996) an der Universität Bonn; Dissertations-Thema: „Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jhs.“; Habilitations-Thema: „Die Gründungsgeschichte der Maronitischen Kirche. Von der Klostergründung bis zur Erwähnung des ersten maronitischen Patriarchen“; seit 2002 apl. Professur für die Wissenschaft vom Christlichen Orient an der Universität Bonn.

Martin Tamcke

Studium der Evangelischen Theologie, der Philosophie und Orientalistik in Göttingen (1975–1981); Promotion (1985) und Habilitation (1993) an der Universität Marburg; Disserations-Thema: „Der Katholikos-Patriarch *Sabrišōʻ I.* 596–604 und das Mönchtum“; Habilitations-Thema: „Armin T. Wegner und die Armenier. Anspruch und Wirklichkeit eines Augenzeugen“; seit 1999 Professur für Ökumenische Theologie unter besonderer Berücksichtigung der orientalischen Kirchen- und Missionsgesichte an der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen.

Herman G. B. Teule

Studium der Katholischen Theologie, der Philosophie und der semitischen Sprachen (1966–1972); Promotion in Orientalischen Studien an der Universität Louvain; Dissertation: „The Ethicon of Barhebraeus. General Introduction. Critical Edition. Annotated Translation. Analysis of the Sources“ (1993); seit 2000 Professur für Ostkirchliche Studien an der Universität Nijmegen.