

ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

51. JAHRGANG HEFT 4

OKTOBER—DEZEMBER 2010

Wort und Antwort



Christen im Orient.
Nicht nur (eine) Geschichte



Christen im Orient. Nicht nur (eine) Geschichte

Editorial 145

Stichwort: Christen im Orient (Dennis Halft) 146

Fouad Twal

Leben aus der Hoffnung. Zur Situation der Christen im Lateinischen Patriarchat Jerusalem 151

Martin Tamcke

Das orientalische Christentum und seine Vielfalt 155

Andreas Jacobs

Die rechtliche und politische Situation der ägyptischen Christen 162

Alexius Chehadéh

Die Griechisch-orthodoxe Kirche von Antiochien und dem Ganzen Orient (Rum-orthodox) 170

James Channan

„Wir sind Pakistanis, wir sind Christen“ 177

Wiedergelesen: Der sogenannte „Umar-Pakt“ (Dennis Halft) 181

Dominikanische Gestalt: Serge de Laugier de Beaurecueil OP (1917-2005) (Jean-Jacques Pérennès) 184

Bücher (Dennis Halft, Ulrich Engel, Michael Hochschild) 188

Eingegangene Bücher 192

Titelbild: © AFP/Getty images, An Iraqi soldier walks in front of a giant Christmas billboard (20.12.2008)

Vorschau: Heft 1 (Januar – März) 2011: Bolivien. Mosaik der Erde

Durch den letzten Irak-Krieg und die jüngeren Entwicklungen im israelisch-arabischen Konflikt stehen die Christen im Nahen und Mittleren Osten im Fokus der medialen Öffentlichkeit. Dabei ist es unerlässlich, den Zusammenhang von Gegenwart und Geschichte der Christen im Orient differenziert zu betrachten. Es ist eben nicht nur *eine* Geschichte und nicht *nur* Geschichte, sondern es begegnet uns eine lebendige Vielfalt, die auch heute noch gegenwärtig ist. Aus diesem Anlass widmet *Wort und Antwort* in Zusammenarbeit mit dem *Dominikanischen Institut für christlich-islamische Geschichte* in Hamburg / Istanbul (DICIG) diesem Thema eine Ausgabe.

Der Lateinische Patriarch von Jerusalem, Erzbischof Fouad Twal, bietet einen Einblick in die aktuelle Situation der Christen in seinem Patriarchat. Martin Tamcke beschreibt die geschichtlichen Hintergründe des orientalischen Christentums. Mit dem Beitrag von Andreas Jacobs wenden wir uns einzelnen Ländern zu. Am Beispiel der ägyptischen Gesellschaft identifiziert er Kontinuitäten und Brüche im Zusammenleben von Christen und Muslimen, die nicht (nur) religiös begründet sind. Alexius Chehadeh erläutert die Situation orthodoxer Christen in Syrien.

Im Interview mit dem Vize-Provinzial der pakistanischen Dominikaner James Channan OP kommt eine Stimme aus der Region zu Wort, die aus persönlicher Sicht die Lage der Christen in einer muslimischen Mehrheitsgesellschaft beschreibt, die sonst wenig Beachtung findet. Aus gegebenem Anlass berichtet der Pakistani auch über die Folgen der jüngsten Flutkatastrophe in seiner Heimat. Mit Serge de Laugier de Beaurecueil OP stellt Jean-Jacques Pérennès OP einen Dominikaner und Orientforscher vor, der lange Zeit als einziger katholischer Priester in Afghanistan lebte und sich auch für Waisen in Kabul engagierte.

Als Titelbild dieser Ausgabe haben wir eine Fotoaufnahme aus dem Jahr 2008 gewählt, die einen irakischen Soldaten zeigt, der an einer Plakatwand zum Weihnachtsfest vorübergeht, die das irakische Innenministerium in Bagdad aufgestellt hat. Darauf sind folgende arabische Verse zu lesen, die der Koran Jesus zuschreibt: „Und Friede über mir am Tag, da ich geboren wurde, am Tag, an dem ich sterben werde, und an dem Tag, da ich zum Leben auferweckt werde.“ Das ist Jesus, Marias Sohn (...)“ (Sure 19:33–34, nach einer Übertragung von H. Bobzin).

Auch in überwiegend islamisch geprägten Ländern des Nahen und Mittleren Ostens bleibt das orientalische Christentum ein sichtbarer Teil der Gesellschaft.

Dennis Halft OP / Richard Nennstiel OP

Christen im Orient

Die orientalischen Christen und ihre Kirchen stehen heute vor großen Herausforderungen. Schlagwörter wie Resignation, Marginalisierung, Verfolgung, Auswanderung oder Diaspora bestimmen seit langem die Debatte um Lage und Zukunft der Christen im Nahen und Mittleren Osten.¹ Dabei zeichnen sich die orientalischen Kirchen durch eine beeindruckende (den interessierten Laien bisweilen auch verwirrende) Vielfalt aus. Allein dem 1974 gegründeten *Middle East Council of Churches* (MECC), dem wichtigsten ökumenischen Zusammenschluss in der Region, gehören 27 Kirchen an.² Diese gliedern sich in verschiedene Kirchengruppen, die der orientalisch-orthodoxen (u.a. syrisch- und koptisch-orthodoxe Kirche), der östlich-orthodoxen (v.a. verschiedene griechisch-orthodoxe Patriarchate), der katholischen (mit Rom unierte Teilkirchen wie die maronitische, griechisch-melkitische und chaldäische mit eigener Liturgie und Spiritualität) und der evangelischen Kirchen.³ Ihre Entstehung geht häufig auf Schismen und Abspaltungen auf frühchristlichen Konzilien, Unionsbemühungen der Römischen Kirche oder die protestantische Mission zurück. Die Vielfalt des orientalischen Christentums ist einzigartig.

Abgesehen von Schätzungen existieren keine zuverlässigen Angaben zur Größe der Kirchen im Nahen und Mittleren Osten, da jede Zahl politischen Sprengstoff birgt (laut MECC liegt die Gesamtzahl der Gläubigen bei etwa 12–14 Mio.). Vielerorts drohen Größe und Einfluss von Religions- und Konfessionsgemeinschaften zum Argument für bzw. gegen politische Ansprüche auf Teilhabe an Staat und Gesellschaft zu werden. Im Libanon etwa, der wegen seines – trotz Emigration und vergleichsweise niedriger Geburtenrate immer noch – hohen christlichen Bevölkerungsanteils eine Sonderrolle einnimmt, hat deshalb seit 1932 keine Volkszählung mehr stattgefunden. Jedes Erfassen veränderter demografischer Verhältnisse könnte das fragile politisch-konfessionelle System und damit die politische Stellung der eigenen Religions- und Solidargemeinschaft gefährden. Bereits der libanesischer Bürgerkrieg (1975–1990) entzündete sich an der Frage nach den Machtverhältnissen zwischen Christen und Muslimen, die heute noch durch einen – unter demokratischen Gesichtspunkten durchaus fragwürdigen – Proporz zu gleichen Teilen an der Macht im Staat beteiligt sind.⁴ Demografie im Nahen Osten ist ein Politikum.

Im „Haus des Islam“

Orientalische Christen leben heute in mehrheitlich muslimisch geprägten Ländern. Häufig werden sie als ein „Archipel“ auf islamischem Boden wahrgenom-

men, das vom Untergang bedroht sei. Tragische Ereignisse wie die Ermordung einer Gruppe koptischer Christen (und eines muslimischen Wachmanns) nach dem Besuch der orthodoxen Christmette am 6. Januar 2010 in der ägyptischen Stadt Nag Hammadi wecken bei orientalischen Christen immer wieder schlimmste Befürchtungen.⁵ Wenn es um das Verhältnis von Muslimen zu Nicht-Muslimen geht, sind häufig verzerrte Ansichten zu hören wie die These von einer immanenten Gewaltneigung des Islam oder die von einer genuin friedlichen Religion. Doch trotz solcher schockierender Nachrichten ist zu bedenken, dass nicht «der» Islam (den es als solchen gar nicht gibt) für Intoleranz und Gewalt verantwortlich ist, sondern dass es stets Menschen sind, die ihren Glauben radikal und fundamentalistisch auslegen.⁶ Die hermeneutische Frage nach dem Verständnis religiöser Texte (und ihrem „Gewaltpotential“), die unter ganz anderen historischen Bedingungen entstanden sind, als wir sie heute gemeinhin lesen, stellt sich nicht nur für den Islam, sondern für jede Religion immer wieder.⁷

Nach dem Tod ihres Religionsstifters Mohammed 632 n. Chr. dehnten die Muslime ihre Herrschaft durch rasante Eroberungszüge in nur wenigen Jahrzehnten von der Arabischen Halbinsel auf u.a. christlich geprägte Territorien des Byzantinischen und Sassanidischen Reiches bis Nordafrika und Zentralasien aus. Nun begannen muslimische Herrscher auch die Wiege des Christentums mit ihren biblischen Stätten zunächst militärisch, dann politisch, gesellschaftlich und religiös zu dominieren. Im „Haus des Islam“ (*Dar al-Islam*), wie die islamische Rechtswissenschaft traditionell das Gebiet nennt, in dem das Recht des Islam gilt, blicken die orientalischen Christen auf eine wechselvolle Geschichte des Zusammenlebens zurück.⁸ Neben Zeiten gewaltsamer Auseinandersetzung und Diskriminierung traten aber auch solche friedlicher Koexistenz zwischen Christen und Muslimen (sowie Juden), die erst zur Blüte der arabisch-islamischen Kultur führten. Bis heute haben jedoch „die beträchtlichen kulturellen und geistigen Errungenschaften der Christen, die mehr als ein Jahrtausend wesentlicher Bestandteil der Gesellschaften arabischsprachiger Muslime im Nahen Osten gewesen sind“, weder in der öffentlichen Meinung noch in der Forschung gebührende Beachtung gefunden.⁹ Ohne diese Symbiose wäre der Orient nicht das, was er ist: ein wahres Schatzhaus für die Kulturgeschichte der Menschheit.

„Schriftbesitzer“ und Schutzbefohlene

Die Offenbarungsschrift der Muslime, der Koran, der zwischen 610 und 632 n. Chr. auf Mohammed „herabgesandt“ worden sein soll, gibt keine eindeutigen Hinweise auf das Verhältnis zwischen Muslimen und Christen.¹⁰ Einerseits werden Christen (wie Juden) als monotheistische „Schriftbesitzer“ (*ahl al-kitab*) gewürdigt, andererseits bezeichnet der Koran sie als „Ungläubige“ (*kuffar*), denen eine gesonderte Abgabe – meist als „Kopfsteuer“ (*jizya*) gedeutet – auferlegt wird (Sure 9:29). Im Gegenzug sollten Christen, die dauerhaft auf muslimisch beherrschtem Gebiet leben, vertraglich zugesicherten „Schutz“ (*dhimma*) erhalten, der die Integrität der Person und des Besitzes einschloss.¹¹ Als sog. „Schutzbefohlenen“ (*dhimma*) war

den Christen ihre Religionsausübung in weiten Teilen gestattet. Doch auch wenn sie in Fragen des Familien- und Erbrechts, des sozialen und kulturellen Lebens relative Autonomie genossen, unterstanden sie dem islamischen Recht und waren Muslimen keineswegs gleichgestellt. In der praktischen Auslegung dieser Bestimmungen wiesen Muslime eine gewisse Pragmatik auf, entsprechend der jeweiligen Umstände und Erfordernisse vor Ort. Über das Verhältnis zwischen Muslimen und Christen, wie es über Jahrhunderte im Alltag praktiziert wurde, sagt die Geschichte freilich mehr aus als bloße Koranexegese.

Entsprechend des koranischen Grundsatzes „kein Zwang in der Religion“ (Sure 2:256) dienten die muslimischen Eroberungen vornehmlich nicht der Zwangsbekehrung – wie häufig missverstanden wird –, sondern der Erweiterung des islamischen Herrschaftsraums.¹² Während in den eroberten Gebieten die Bevölkerungsmehrheit zunächst noch über Jahrhunderte an ihrer Religion festhielt, konvertierten in osmanischer Zeit immer mehr Christen zum Glauben der herrschenden Schicht.¹³ Neben religiösen Gründen dürften hier vor allem soziale und wirtschaftliche Motive eine Rolle gespielt haben, schließlich stellte eine Konversion zum Islam finanzielle Entlastung, gesellschaftliche Integration und Anerkennung in Aussicht.¹⁴ Wie die Zurückbleibenden solche Übertritte verarbeiteten, zeigt ein ostsyrisches Kirchenlied aus dem 13. Jahrhundert, das die Konversion eines Diakons namens Abraham aus Arbela beklagt: „Wache auf, du Schläfer, aus deinem Schlaf / Und aus deinem schweren Rausch / Und siehe, wie schlimm deine Sünde ist / Und wie groß dein Frevel!“¹⁵ Aber selbst Missionare waren nicht davor gefeit, die „Seiten“ zu wechseln. Bekannt ist beispielsweise der Fall eines portugiesischen Augustiners, der 1697 in Isfahan zum Islam übertrat und unter seinem muslimischen Namen, Ali Quli Jadid al-Islam, umfangreiche Widerlegungen des christlichen Glaubens verfasste.¹⁶ Die Mehrheit der Menschen im Nahen und Mittleren Osten versprach sich offenbar im Laufe der Geschichte mehr von der Annahme des Islam, als sie von ihrer ursprünglichen Religion erwarten konnte.

Orientmission der Dominikaner

Auch Dominikaner waren ab dem 13. Jahrhundert im Orient präsent, um u.a. unter einheimischen arabischsprachigen Christen, Kreuzfahrern und christlichen Gefangenen zu predigen und Seelsorge zu treiben.¹⁷ Zwar hatte der hl. Dominikus (um 1170–1221) diese Gebiete nie betreten, doch plante er offenbar, selbst in die Mission zu den „Sarazenen“ (und anderen „Ungläubigen“) zu gehen.¹⁸ Gemäß ihrer Sendung, das Wort Gottes „für das Heil der Menschen“ *per totum mundum* zu verkündigen, erreichten die ersten Predigerbrüder 1225, nur vier Jahre nach Dominikus' Tod, Marokko und das Heilige Land, 1230 auch Tunis. Auf Initiative des dritten und des fünften Ordensmeisters, des hl. Raimund von Peñafort (1175 oder 1180–1275) und Humbert von Romans' (um 1200–1277), errichtete der Orden ab Mitte des 13. Jahrhunderts Studienhäuser u.a. in Barcelona, Valencia, Murcia und Tunis. Dort sollten sich Dominikaner vertieften Studien der arabischen (und hebräischen) Sprache widmen und den weitgehend noch unbekannten Glauben der Muslime

anhand originalsprachlicher Quellen studieren.¹⁹ Schon kurz nach Ordensgründung hatten also die Dominikaner ihren Blick nach *al-Andalus* und zur anderen Seite des Mittelmeers gerichtet, wo Muslime und Christen gemeinsam lebten. Noch heute engagiert sich der Predigerorden auf Grundlage des Zweiten Vatikanischen Konzils im christlich-islamischen Dialog als „eine der akutesten Fragen der Zeit und großen Herausforderungen für unsere Predigt (...), um zusammen mit Muslimen das Geheimnis von Gottes Plan zu erkennen“.²⁰ Angesichts der global zunehmenden religiösen Pluralität, aber auch seiner Schattenseiten in Form von Extremismus und Fundamentalismus, unter denen nicht zuletzt die orientalischen Christen im Nahen und Mittleren Osten zu leiden haben, ist vielen die Verständigung zwischen dem Christentum und dem Islam ein großes Anliegen. „Der interreligiöse Dialog, und besonders der mit dem Islam, muss für den Orden eine grundlegende Priorität bleiben“, heißt es in den Akten des Generalkapitels 2007 zu Bogotá.²¹ Deshalb engagieren sich weltweit Dominikaner in der Begegnung mit Muslimen und in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Fragen zum Islam, beispielsweise am renommierten *Institut Dominicain d'Études Orientales* (IDEO) in Kairo, das bereits Anfang der 1950er Jahre zu diesem Zweck gegründet wurde.²² Es ist zu wünschen, dass dieses Bemühen dazu beiträgt, zusammen mit orientalischen Christen und Muslimen auf Gesellschaften im Nahen und Mittleren Osten hinzuwirken, die Pluralität und Koexistenz zwischen den Religions- und Konfessionsgemeinschaften als ihr gemeinsames Erbe annehmen und wertschätzen.

Dennis Halft OP, M.A. (dennis.halft@dominikaner.de), geb. 1981 in Bonn, Doktorand (Islamwissenschaft) an der Freien Universität Berlin, Student der Kath. Theologie an der Johannes Gutenberg-Universität, Mainz. Anschrift: Gartenfeldstr. 2, D-55118 Mainz. Veröffentlichung u. a.: Schiitische Polemik gegen das Christentum im safawidischen Iran des 11./17. Jahrhunderts, in: Camilla Adang/Sabine Schmidtke (Hrsg.), *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran* (Istanbuler Texte und Studien 21), Würzburg 2010, 273–334.

01 Vgl. etwa die verschiedenen Beiträge, auch von arabischen Autoren, in: *Die Zukunft der orientalischen Christen. Eine Debatte im Mittleren Osten*, hrsg. vom Evangelischen Missionswerk in Deutschland (EMW), dem Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten (INAMO) und A. Flores, Hamburg 2001; U. Steinbach (Hrsg.), *Autochthone Christen im Nahen Osten. Zwischen Verfolgungsdruck und Auswanderung*, Hamburg 2006.

02 http://www.mec-churches.org/member_churches/member_churches.htm (Zugriff: 9.6.2010).

03 Einen Überblick zu den Kirchen im Nahen und Mittleren Osten bietet H. Suermann (Hrsg.), *Naher Osten und Nordafrika* (Kirche und Ka-

tholizismus seit 1945 Bd. 7), Paderborn 2010.

04 Grundlage hierfür ist das Abkommen von Taif, das 1990 den Weg zur Zweiten Libanesischen Republik bahnte, vgl. V. Perthes, *Der Libanon nach dem Bürgerkrieg. Von Taif zum gesellschaftlichen Konsens?* (Aktuelle Materialien zur Internationalen Politik der Stiftung Wissenschaft und Politik Bd. 34), Baden-Baden 1994.

05 M. Tadros, *The Sectarian Incident That Won't Go Away*, Middle East Report Online, 5.3.2010, <http://www.merip.org/mero/mero030510.html> (Zugriff: 8.6.2010).

06 D. Halft/A. Jacobs, „Krieg im Glauben des Friedens. Wie die Gewalt in den Islam kam“, in: B. Lermen/G. Rüther (Hrsg.), *In Gottes*

Namen? Zur kulturellen und politischen Debatte um Religion und Gewalt, Konrad-Adenauer-Stiftung, Sankt Augustin 2004, 153–165.

07 N.H. Abu Zaid/H. Sezgin, *Mohammed und die Zeichen Gottes. Der Koran und die Zukunft des Islam*, Freiburg/Br. 2008.

08 Vgl. hierzu auch den Beitrag von M. Delgado, „Christen unter islamischer Herrschaft in Spanien. Einige Verhaltenstypologien“, *Wort und Antwort* 51 (2010), 65–71.

09 S.H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton 2008, 2.

10 G. Krämer, *Geschichte des Islam*, München 2005, 56–63.

11 M. Rohe, *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*, München 2009, 153–156.

12 G. Krämer, *Geschichte des Islam*, München 2005, 59. Dennoch entwickelte sich eine islamische Rechtspraxis, die unter gewissen Umständen Konversion unter Zwang erlaubte, vgl. Y. Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge 2003, 87–120.

13 S.H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton 2008, 11–22.

14 Für den iranischen Raum hat J. Choksy die Ausbreitung des Islam unter der zoroastrischen Bevölkerung im Mittelalter eingehend untersucht, vgl. *Conflict and Cooperation. Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*, New York 1997.

15 M. Tamcke, *Christen in der islamischen Welt. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 2008, 33–36.

16 F. Richard, „Un augustin portugais renégat apologiste de l’Islam

chiite au début du XVIIIe siècle“, *Moyen Orient & Océan Indien/ Middle East and Indian Ocean* 1 (1984), 73–85.

17 N. Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image*, Oxford 1993, 142.

18 Vgl. die Zeugenaussagen in den Akten des Heiligsprechungsprozesses 1233 in: S. Tugwell (Hrsg.), *Early Dominicans. Selected Writings*, Mahwah 1982, 77 (32), 84 (47).

19 G. Anawati, „Islam et christianisme: la rencontre de deux cultures en Occident au Moyen Âge“, *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Études Orientales* 20 (1991), 233–299, hier 252–258.

20 Aus den Akten des Generalkapitels 2007 zu Bogotá (*Acta Capituli Generalis Priorum Provincialium Ordinis Praedicatorum* 2007), Köln 2009 [tlw. aus dem Französischen in deutscher, inoffizieller Übers. von M. Oswald/Th. Möller (et al.)], Kap. II, Nr. 83.

21 Vgl. a.a.O., Kap. III, Nr. 102. Bereits 1986 hatte das Generalkapitel zu Ávila den Dialog mit den großen Religionen als eine jener „Grenzen“

deklariert, zu denen die Predigerbrüder vorrangig gesandt seien. Das Generalkapitel machte damals deutlich, dass „es nicht um einen Sieg über den Islam und auch nicht darum geht, einzelne Personen zu bekehren und sie so von ihrer Gemeinschaft zu lösen“, sondern „die Bedeutung der weltweiten Ausbreitung dieser Religion zu verstehen (...) durch aufmerksame Gegenwart, indem man hört und sorgfältig den Islam, seine Doktrin und Kultur erforscht (...) in Solidarität mit dieser so verwickelten Welt“, vgl. Aus den Akten des Generalkapitels 1986 zu Ávila (*Acta Capituli Generalis Priorum Provincialium Ordinis Praedicatorum* 1986), Kap. II, Nr. 22/3, 41.

22 R. Morelon, „L’IDEO du Caire et ses intuitions fondatrices sur la relation à l’Islam“, in: *Les Dominicains et les mondes musulmans*, Paris 2001, 137–216; D. Avon, *Les Frères prêcheurs en Orient. Les dominicains du Caire (années 1910 – années 1960)*, Paris 2005. Vgl. auch die Homepage des IDEO, <http://www.ideo-cairo.org>.

Fouad Twal

Leben aus der Hoffnung

Zur Situation der Christen im Lateinischen Patriarchat Jerusalem

Ich freue mich sehr, dass die Herausgeber von *Wort und Antwort*, der dominikanischen Zeitschrift, die sich mit Fragen des Glaubens und der Gesellschaft beschäftigt, mich gebeten haben einen Beitrag in ihrem Heft zum Thema *Christen im Orient* zu schreiben. Ich danke ihnen für ihre gute Arbeit für Christus und Seine Kirche und für ihren Dienst an der Gesellschaft. Als Araber und Lateinischer Patriarch von Jerusalem erfüllen die Fragen der christlichen Gemeinden im Orient mein Herz, meine Seele und meine täglichen Gebete. Ich fühle die Notwendigkeit, besonders anderen Christen über die außergewöhnliche Berufung und das Zeugnis zu berichten, zu dem Gott die Menschen im Heiligen Land berufen hat.

Christ in dem Land zu sein, in dem unser Herr Jesus Christus unser Heil bewirkt hat, ist ein einzigartiges Privileg und eine Quelle des Stolzes für alle Getauften, die dieses Land ihre Heimat nennen. Wir spüren ein besonderes Verantwortungsgefühl, alle in diesem Land zu begrüßen, besonders die, die sich zu Jesus bekennen, um ihnen nicht nur die Steine und die Denkmäler zu zeigen, die an die Ereignisse erinnern, die auch heute noch so wirkungsmächtig in der Welt sind, sondern auch die „lebendigen Steine“, die Christen, die noch heute mit ihrem Leib und mit ihrem Blut Zeugnis geben für das irdische Handeln Jesu. Wir verstehen, dass wir eine besondere Rolle einnehmen, nicht nur als der Mittelpunkt der Besorgnis anderer Christen in der Welt, sondern auch als Bewohner des Landes, das von allen drei abrahamitischen Religionen als heilig bezeichnet wird.

Aber es sollte nicht schockieren, dass das Privileg im Heiligen Land zu leben noch eine andere Seite hat, eine Herausforderung, die Jesus schon seinen Jüngern verkündete: „Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir“ (Mk 8,34). In diesem geteilten und von Konflikten erschütterten Land haben die Christen, wie Jesus selbst vor ihnen, die Aufgabe, ein neues Verständnis des Lebens zu zeigen, das Gerechtigkeit durch Versöhnung und Verzeihung ermöglicht. Sie sollen handeln wie ein Lamm, nicht verborgen unter einem Scheffel, „sondern man stellt (das Licht) auf den Leuchter; dann leuchtet es allen im Haus“ (Mt 5,15).

Erzbischof Fouad

Twal (chancellery@latinpat.org), geb. 1940 in Madaba (Jordanien), Lateinischer Patriarch von Jerusalem. Er wurde am 21. Juni 2008 inthronisiert. Anschrift: P.O.Box 14152, Jerusalem 91141 (Israel).

Die Situation in den verschiedenen Gebieten

Das Heilige Land erstreckt sich über ein unterschiedliches und zerteiltes Gebiet. Wenn man die Situation der Christen im Heiligen Land betrachtet, sollte man nicht vergessen, dass es sich in zumindest fünf verschiedene Gebiete teilt, die gewiss miteinander verbunden sind, aber alle durch ihre unterschiedlichen politischen und sozialen Bedingungen, einen je eigenen Einfluss auf die christlichen Gemeinschaften haben. Die vier Regionen sind Jordanien, Zypern, Israel, Jerusalem und das Westjordanland mit dem Gaza-Streifen, die eine eigene Region bilden. Alle diese Gebiete nehmen für sich zu Recht in Anspruch, biblisch zu sein. Sie sind die Heimat von bedeutenden heiligen Stätten und teilen viele Charakteristika. Nun es ist sinnvoll, einen gesonderten Blick auf jede einzelne Region zu werfen.

Die Insel Zypern ist geteilt zwischen den Türken im Norden und der Republik Zypern im Süden, einem griechischsprachigen Staat, in dem die Griechisch-Orthodoxe Kirche die überwältigende Mehrheit bildet, in dem es aber auch eine traditionsreiche und verlässliche lateinisch-katholische Gemeinde gibt.

Das haschemitische Königreich Jordanien, in dem ich geboren wurde und aufwuchs, unterhält volle diplomatische Beziehungen zu Israel. Die Christen im Königreich, ungefähr 5 bis 7% der Bevölkerung, können sich einer relativ stabilen und freien Lebenssituation erfreuen. Obwohl wir einige Nachteile als kleine Minderheit haben, ist die Regierung im Moment sehr tolerant, ja unterstützt uns sogar, eine Tatsache, die durch den warmherzigen Empfang belegt wird, der Papst Benedikt XVI. bei seinem Besuch 2009 zuteil wurde. In der Tat ist unser Einfluss auf die Gesellschaft – im Berufsleben, im Geschäftsbereich und der Kultur – größer als unsere kleine Zahl vermuten lässt. Emigration fordert ihren Tribut, aber in einem wesentlich geringeren Umfang als in anderen Teilen des Heiligen Lands. Für das Lateinische Patriarchat ist es bei weitem die größte Quelle für Berufungen zum Gott geweihten Leben, für Priester und Ordensleute. Obwohl zwischen Jordanien und Israel Frieden besteht, gibt es doch Einschränkungen in der Bewegungsfreiheit zwischen beiden Ländern und die Möglichkeit für unsere Priester und Seminaristen, ihre Familien zu besuchen, ist eingeschränkt.

Die große Mehrheit der ungefähr 122.000 Christen, die in Israel selbst leben, sind Araber, die die israelische Staatsbürgerschaft besitzen, obwohl in den letzten Jahren Arbeitsmigranten, besonders von den Philippinen (ungefähr 39.000), zu einem sichtbaren Teil der christlichen Gemeinschaft wurden. Es gibt auch eine kleine und wertvolle Gruppe von hebräischsprachigen Christen. Die arabischen Bürger haben eine relative Stabilität nach den Aufständen des Krieges im Jahre 1948 erlebt und unsere Menschen dort haben die israelische Staatsbürgerschaft und einen israelischen Pass, so dass sie sich vieler Vorzüge erfreuen, die damit verbunden sind. Als Teil einer Minderheit sind ihnen viele Berufswege, die vermeintlich etwas mit der nationalen Sicherheit zu tun haben, versperrt wie zum Beispiel das Transportwesen, die Naturwissenschaften und bestimmte Bereiche des Handwerks. Hinzu kommt die Tatsache, dass die Hauptsorge der israelischen Regierung dem jüdischen Bevölkerungsteil gilt, der arabische Teil aber unter ver-

schiedenen Formen der Diskriminierung leidet, besonders im Bereich der Bildung, des Gesundheitswesens und der Entwicklungsförderung. In Nazareth, anders als in vielen anderen Gemeinden, gab es Zeiten, als das Verhältnis zwischen Muslimen und Christen durch Spannungen gekennzeichnet waren, die Anlass zur Sorge gaben. In der letzten Zeit hat sich die Situation entspannt und es gibt einen aktiven Dialog zwischen den Gemeinschaften.

Im Westjordanland und im Gaza-Streifen müssen unsere Gemeinden den großen Konflikt und die wirtschaftliche Not miterleben. Gegenwärtig leben sie unter einer Mischung aus israelischer Besatzung und Maßnahmen der palästinensischen Autonomiebehörde im Westjordanland und der Hamas im Gaza-Streifen. Die Not, die die Besatzung in diesen Gebieten erzeugt hat, hat einen großen Tribut durch Emigration von unseren Gemeinden gefordert. Insgesamt gibt es ungefähr 50.000 Christen in diesen Gebieten oder ungefähr 2% der Bevölkerung. Die zurückgehende Präsenz hat einen schwindenden sozialen Status für unsere Gemeinden zur Folge. Die Gemeinden, die uns am meisten Sorge bereiten, sind auch jene Gemeinden, die uns mit besonderem Stolz und Freude erfüllen, nämlich die Gemeinden in Jerusalem. Jerusalem ist eine besondere Stadt, eine schöne Stadt, eine Stadt über deren Schicksal unser Herr weinte (Lk 13,34; 19,42). Und wir weinen immer noch. Jerusalem vereint alle Gläubigen – Juden, Muslime und Christen –, aber zur gleichen Zeit trennt Jerusalem die Gläubigen bis hin zur Gewalt und zum Tod. Politisch gesehen wollen zwei Völker Jerusalem als Hauptstadt. So sehen viele internationale Abkommen Jerusalem als eine gemeinsame, aber geteilte Hauptstadt an. West-Jerusalem für Israel und Ost-Jerusalem für Palästina. Alle israelischen Regierungen sprechen seit 1967 von Jerusalem als der „ungeteilten Hauptstadt des Staates Israel“.

Folglich ist die arabische Bevölkerung Jerusalems, unter der nur wenige israelische Staatsbürger sind, ein Hindernis für die Pläne der israelischen Regierung. Das Ergebnis ist eine lange Reihe von Gesetzen und politischen Aktionen, die dazu dienen sollen, die arabische Gemeinschaft einzuschränken und den Anteil der jüdischen Bevölkerung zu erhöhen und zu stärken. Dazu werden Siedlungen und Nachbarschaften im Herzen des arabischen Jerusalem gebildet. Die Strecke der berühmten Sperrmauer ist Teil dieser Politik. Die Folgen für die Christen, eine kleine Minderheit in einer Minderheit, sind katastrophal. Während der Anteil der Christen 1945 noch bei 19% der Bevölkerung lag, ist er bis heute auf ungefähr 10.000 gesunken, das sind nur noch ungefähr 1,5%. Es gibt Schätzungen, dass sich der Anteil der Christen im nächsten Jahrzehnt nochmals halbieren wird. Es ist eine Tatsache, dass der Konflikt nun seit 60 Jahren oder sogar fast einem Jahrhundert schwelt und bis heute haben wir keinen Fortschritt auf dem Weg zu mehr Frieden, mehr Würde oder mehr Freiheit gesehen.

Die Rolle der Christen

Trotz all dieser Entwicklungen bin ich der Meinung, dass wir christliche Araber eine bedeutende Rolle im Friedensprozess einnehmen. Als Araber haben wir die

gleichen Traditionen, die gleiche Kultur und Sprache wie unsere muslimischen Nachbarn. Zugleich sind wir Christen und haben eine christliche Kultur, die vielleicht als westliche Kultur bezeichnet werden kann. Eine Brücke zwischen den Juden und Arabern, die in Konflikten gefangen sind. Es fehlt jedoch die nötige Aufmerksamkeit der internationalen Gemeinschaft, die Rolle zu erkennen, die wir hier spielen müssten. Im Gegenteil, werden wir doch oft von den Handelnden vergessen. Sie treffen Entscheidungen bezüglich des Mittleren Ostens, ohne je darüber nachzudenken, welche Auswirkungen diese für die kleine christliche Minderheit haben. Zumeist endet es damit, dass wir den Preis zu zahlen haben als vernachlässigte Gemeinschaft, die verloren ist im Konflikt zwischen den muslimischen und jüdischen Mehrheiten.

Selbstverständlich kennen unsere Gemeinden die Bedeutung des Kalvarienbergs, jenes Berges, auf den Jesus seine Last getragen hat und auf dem er starb. Es spielt keine Rolle, wer diese Last auf unsere Schulter legt, die Juden, die Muslime und sogar vielleicht wir selbst. Tatsache bleibt, dass wir nicht im Heiligen Land leben können und es auch nicht lieben können ohne das Kreuz. Wenn wir zum Beispiel die schreckliche Situation betrachten, die durch die Sperrmauer entstanden ist, so ist es eine Herausforderung für uns, die Heilige Schrift beim Wort zu nehmen. Zur gleichen Zeit zeigt uns das Evangelium unseres Herrn, dass er uns ein Versprechen gibt. Nachdem er uns gesagt hat „Fürchtet euch nicht“ (Mt 28,10), sagt er „Ich bin bei euch alle Tage“ (Mt 28,20). Es ist unser Glaube, der die Erfüllung dieses Versprechens in unserem Leben ist, und es ist unser Glaube, von dem wir die Kraft für unsere Begeisterung empfangen, unsere Freude im Leben, in der Arbeit, in der Evangelisierung oder schlicht in unserem alltäglichen Handeln.

Wir kennen den Platz, an dem Jesus hingerichtet wurde, sehr gut und wir vergessen nicht, dass nur einige Meter von dem Ort, an dem er starb, das Grab leer ist, wo er auferstanden ist. Unsere Freude hängt nicht von der politischen Situation ab. Sie hängt auch nicht davon ab, ob wir der Meinung sind, dass die Regierung für uns oder gegen uns sei. Unsere Freude hat eine andere Quelle. Es ist der Herr und seine Präsenz, die uns Stärke von seiner Stärke gibt, Liebe von seiner Liebe und Vergebung durch seine Vergebung. Das sind unser Stolz, unsere Herrlichkeit und unser Schicksal hier in diesem bedrängten Land. Wir sind die Menschen, die als mystischer Leib Christi an den Orten wohnen, an denen er geboren wurde, arbeitete und an dem er vom Vater geopfert wurde zur Versöhnung und zum Heil für alle Menschen. Durch unsere Gemeinschaft mit Gott und mit all unseren Brüdern und Schwestern in der ganzen Welt leben wir dieses wundervolle Drama Tag für Tag.

Übersetzung aus dem Englischen: Richard Nennstiel OP, Hamburg

Martin Tamcke

Das orientalische Christentum und seine Vielfalt

Als die Araber im 7. Jahrhundert den Vorderen Orient, Nordafrika und den Mittleren Osten eroberten, da fanden sie überall das Christentum als religiöse Kraft vor, im Persischen Reich als ständig wachsende und einflussreiche Minderheit vorrangig in Gestalt der Apostolischen Kirche des Ostens, im Römischen Reich als staatstragende Mehrheit, und schließlich in Gestalt derer, die sich von der Staatsreligion auch in Verbindung mit den Völkern des Vorderen Orients von der griechisch-römischen Herrschaft zu emanzipieren suchten: den Kopten in Ägypten, den Nubiern im südlich daran anschließenden Raum, den Syrern, die sich heute oft als Aramäer bezeichnen, im Bereich des fruchtbaren Halbmonds auf römischer Seite und den Armeniern.¹ Äthiopier, Eriträer und Thomaschristen gehören heute zusätzlich zu dieser Kirchenfamilie. Die Bemühungen Roms, mittels Unionen wieder Fuß zu fassen in diesen Regionen, führten schließlich allorts zur Errichtung von mit Rom unierten Kirchen (Koptisch-katholisch, Äthiopisch-katholisch, Armenisch-katholisch, Syrisch-katholisch, auch Syriener genannt, Chaldäer, schon zuvor die Maroniten, Malabaren und Malankaren bei den Thomaschristen).

Dieser Prozess erlebte im 19. Jahrhundert seinen Höhepunkt, zu der Zeit also, in der die westlichen Missionen sich im Orient mit großem Erfolg etablierten und zu fast allen christlichen Ethnien auch protestantische Kirchen entstanden. Alle diese christlichen Völker verwenden heute neben ihren angestammten Sprachen das Arabische, besonders aber die Angehörigen der Rum-orthodoxen Kirche, deren Gläubige die Nachfahren der alten Staatskirche in Gestalt der Patriarchate Alexandria, Jerusalem, Konstantinopel und Antiochia (heute mit Sitz in Damaskus) sind und deren mit Rom unierte Zweig heute als „melkitisch“ bezeichnet wird. Die Bezeichnung wurde einstmals für die Anhänger der Staatskirche verwendet und ist von *melek*, König, abgeleitet. Bei den Armeniern, den Syrisch-Orthodoxen, den Angehörigen der Apostolischen Kirche des Ostens (den Altkalendariern mit ihrem Patriarchen in Bagdad wie der Hauptkirche mit ihrem Patriarchen in den USA) wird die ethnisch-religiöse Identität

Dr. theol. Dr. h.c.

Martin Tamcke

(mtamcke@gwdg.de),
geb. 1955 in Bremerhaven, Prof. für Ökumenische Theologie an der Universität Göttingen. Anschrift: Platz der Göttinger Sieben 2, D-37073 Göttingen.
Veröffentlichung:
u. a.: Tolstoj's Religion. Eine spirituelle Biographie, Frankfurt/M. 2010.

auch durch die Verwendung der eigenen Sprache gesichert. In allen Kirchen dient die Kirchensprache als weiteres Identitätsmerkmal für die kulturell-kollektive Identität: das Altäthiopische (*Ge'ez*) und das Koptische etwa begegnen nur noch dort. Im Alltag haben moderne Sprachen bei Äthiopiern und Eriträern diese Stelle eingenommen. Doch auch das moderne Amharisch oder das Tigre sind zugleich weithin dadurch gekennzeichnet, dass sie eine christliche Literatur hervorgerufen haben. Bei Maroniten und Kopten existieren Syrisch und Koptisch noch als Liturgiesprachen, werden aber im Alltag nicht mehr gesprochen. Die Frage nach dem Stellenwert des Arabischen löst bis heute nicht nur unter den Kirchen heftige Debatten aus, sondern auch im Dialog mit der muslimischen Umwelt.

Noch Jahrhunderte nach der Eroberung durch die Araber waren die betroffenen Regionen mehrheitlich von Christen bewohnt, waren noch „christliche“ Sprachen im Amtsgebrauch. Hoffungslose Aufstände etwa der Kopten gegen ihre Besatzer, überhohe Steuerabgaben zur Sanierung besonders der Militärhaushalte und die Diskriminierung der Christen als Bürger zweiter Klasse, die als sogenannte Schutzbefohlene den Interessen der muslimischen Herrschaftsschicht ausgeliefert waren, führten aber überall zu anhaltenden Konversionsbewegungen. Am Ende dieses Prozesses fanden sich die Angehörigen der einstigen Mehrheitsreligion als Minderheiten wieder. Der niederschmetterndste Stoß gegen diese Minderheiten waren dann die Pogrome des 19. Jahrhunderts (zuerst betroffen war die Kirche des Ostens Mitte des 19. Jahrhunderts, dann die Maroniten knapp zwanzig Jahre später) und die Völkermorde am Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert. Höhepunkt war das „Jahr des Schwertes“, wie die syrischen Christen das Jahr 1915 nennen, das zum fast vollständigen Erlöschen der armenischen Christenheit im Osmanischen Reich, zur weitgehenden Vernichtung der west- und ostsyrischen Christenheit und zur Vernichtung, Vertreibung oder Zwangsislamisierung der pontischen und ionischen Griechen führte. War etwa noch ein Viertel der Bevölkerung Kleinasiens Anfang des 20. Jahrhunderts christlich, so sind heute nur wenige tausend Christen in diesem Gebiet verblieben. Nicht überall vollzog sich der Niedergang derart dramatisch, aber die Situation in Ägypten gerade in Folge der militanten Auseinandersetzungen in der Ära Sadat, belegt auch für dieses Land mit seiner relativ großen und starken christlichen Minderheit eine deutliche Schwächung ihrer Stellung in Gesellschaft, Staat und Politik.

Zur Bedeutung der orientalischen Christen

Nachdem im gesamten Vorderen Orient die Juden aus fast allen Ländern ausgewandert sind, um in Israel ansässig zu werden, nachdem die Bahais in der islamischen Welt heftigen Verfolgungen und Repressionen ausgesetzt sind und weil die Zoroastrier (die Anhänger der Religion Zarathustras) heute so gut wie ausgestorben sind, verbleiben von den Angehörigen der Weltreligionen neben den Muslimen einzig die Christen in diesen Ländern. Ihre Präsenz erinnert an die einstige multireligiöse Wirklichkeit der Region. Auch die Angehörigen kleinerer Religionen räumen die Region nach heftigen Verfolgungen mehr und mehr (z.B. Jezidis

und Mandäer). Zwar bleiben noch die Unterschiede innerhalb der islamischen Welt, zwischen Schiiten und Sunniten etwa, aber derartige Differenzen vollziehen sich innerhalb des gemeinsamen islamischen Bezugssystems. Die Christen aber könnten diese Welt auch weiterhin offen halten, um sie für multireligiöse und multikulturelle Perspektiven anschlussfähig zu machen. Diese Christen, die dort immer schon ansässig waren, haben eine andere Position in der Region als die Angehörigen neuere religiöser Bewegungen. Noch Mitte des 20. Jahrhunderts wurde Syrien von einem christlichen Ministerpräsidenten regiert, bestimmten die Koppen entscheidend mit in der ägyptischen Politik und besetzten höchste Staatsämter, leitete ein Christ die Palästinensische Befreiungsfront. Selbst bei der bis zum Sturz Saddam Husseins im Irak regierenden Baath-Partei, die heute noch die Regierungspartei Syriens ist, stand ein Christ Pate als einer ihrer wichtigsten Gründungsväter und Chefideologen. Das alles ist heute undenkbar geworden. Einen Christen als Ministerpräsidenten würde keines dieser Länder mehr dulden.

Wie vielgestaltig und in sich widersprüchlich die Welt des Islam auch sein mag: In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verließen so große Migrantenströme christlicher Orientalen die Region in Richtung Amerika, Europa und Australien, dass die multireligiöse Perspektive der Region bedroht ist. Die Emigration schwächte die Position der Kirchenleitungen im Orient und stellte sie vor ganz neue Herausforderungen. Einige Kirchen sind in der Diaspora deutlich zahlreicher vertreten als in der Heimat ihrer Väter (besonders eklatant die Syrisch-orthodoxe Kirche im Bereich des Tur Abdin, deren Gläubige bis auf einen kleinen Rest geschlossen auswanderten, während die Angehörigen der Assyrischen Apostolischen Kirche des Ostens in derselben Region durch die Vorgänge im Ersten Weltkrieg vollständig vernichtet oder vertrieben wurden, wie übrigens auch die dortigen Chaldäer).²

Die Vielfalt als Problem

Die christlichen Gemeinschaften haben keine gemeinsame Geschichte durchlebt. Sie sind fast immer getrennte Wege gegangen und standen nicht selten auch in scharfem Gegensatz zueinander. Ein europäischer Betrachter dieser Vielfalt im orientalischen Christentum im 19. Jahrhundert, Friedrich Naumann, brachte pointiert das Erscheinungsbild aus seiner Perspektive auf die zusammenfassende Formel: „Die einmal überwundenen orientalischen Christen sind kein Sauerteig im Muhammedanismus geworden. Sie haben ihren Dogmenzank nicht beendet, als sie unter seinen Folgen erlagen. In vielen besonderen Gruppen und Abteilungen führen sie ein Dasein beständiger Uneinigkeit.“³

Die Geschichte der Kirchen im Orient war seit der sogenannten Konstantinischen Wende, also der Annahme des Christentums durch Kaiser Konstantin, stets eine gleichermaßen religiöse und politische Geschichte. Für die Christen im Persischen Reich bedeutete die Christianisierung des Römischen Reiches, dass für sie nun das Zeitalter der Verfolgung anbrach. Hatten die Christen im Persischen Reich zur Zeit der Christenverfolgung im Römischen Reich unbehelligt leben können

und viele Christen aus dem Westen sich dorthin geflüchtet, so kehrte sich das Verhältnis nun um.⁴ Nun galten die Christen auf dem Boden des Persischen Reiches als Kollaborateure, nun stellten sie in den Augen der sassanidischen Staatsmacht die fünfte Kolonne der römischen Macht dar. In einem langwierigen Prozess der zunehmenden Abgrenzung vom Westen konnte sich die Christenheit des Perserreiches schließlich von diesem Image weithin befreien. Ende des 5. Jahrhunderts stellte sich die Christenheit in Persien entschieden auf die in der römischen Reichskirche verurteilte Seite in einer Lehrfrage. In der Christologie folgten die Christen Persiens der verurteilten Lehre der Antiochener Diodor, Theodor und Nestorius. Sie hielten fest an der stärkeren Betonung der beiden Naturen in Christus. Der Zölibat wurde gar verboten. Bis zum Patriarchen hinauf mussten nun alle kirchlichen Würdenträger verheiratet sein und das Mönchtum wurde an den Rand der Kirche gedrängt.

Ein Motiv für diese Entscheidungen dürfte auch außerhalb der politischen Ebene gelegen haben: Diese Auffassungen standen der zoroastrischen Staatsreligion des Persischen Reiches und ihrer Ethik nahe. Die Nachfahren dieser Christen sind heute die Angehörigen der Apostolischen Assyrischen Kirche des Ostens. Im Orient wie im Westen werden die Angehörigen dieser Kirche zumeist als „Nestorianer“ bezeichnet, obwohl die Kirche diese Bezeichnung stets zurückwies. Nestorius habe nicht einmal ihre Sprache gesprochen – sie sprechen Ostsyrisch, Nestorius sprach Griechisch. Nicht sie seien Nestorius, sondern Nestorius ihnen gefolgt. Bis heute ist es nicht gelungen, die Kirche zum Mitglied im Mittelöstlichen Kirchenrat zu machen, weil die dogmatischen Gegner von einst ihr auch heute noch die Zugehörigkeit verweigern und ihre Lehrer und Heiligen als Erzketzer brandmarken.

Im Zuge der Emanzipation der orientalischen Völker vom Römischen Reich und der griechisch-lateinischen Welt kam es über Lehrfragen zur Person Christi zu noch weiterer konfessioneller Auffächerung. In den sich vom Reich emanzipierenden Kirchen betonte man stärker die göttliche Natur Christi, um die Erlösung sicherzustellen. „Wie kann denn ein Mensch einen Menschen erlösen?“, lautete eine Kernaussage Kyrills von Alexandrien, auf den sich diese Kirchen berufen. Zu der Kirchenfamilie gehören heute die Armenier, die Kopten, die Syrisch-Orthodoxen, die Äthiopier, die Eriträer, die Inder (das sind die Syrisch-orthodoxen, die unabhängig vom Patriarchat der Syrisch-orthodoxen Kirche in Damaskus sind und dem Katholikos in Kottayam unterstehen). Mit ihrer Tradition verbunden sind zudem die Malankaresen (mit Rom unierte Thomaschristen westsyrischer Tradition), die Mar Thoma Kirche (aus innerer Reform aus der Syrisch-orthodoxen Kirche in Indien hervorgegangene Kirche mit protestantischer Theologie und orthodoxem Äußeren) und die Kirche von Anjur, eine Kirche der syrisch-orthodoxen Tradition, die unabhängig vom Katholikos in Kottayam und vom Patriarchen in Damaskus ist. In den Kernlanden des heutigen Vorderen Orients spielen aber nur die drei ersten eine gewichtige Rolle.

Mit unerbittlicher Härte verfolgten Reich und Reichskirche die Angehörigen dieser Lehrtradition. Erst zur Zeit Justinians schufen sich Syrer und Kopten eine eigene Hierarchie, als klar wurde, dass die Reichskirche und ihre Bischofssitze nicht

auf Dauer für die der Reichstheologie widersprechende Lehre zu erhalten sein würden. Der Organisator der syrischen und der koptischen Kirche, Jakob Baradaïos, Jakob der Zerlumpete, lebte im Untergrund auf steter Flucht vor den Schergen des Staates und den Spionen der Reichskirche. Er weihte eine große Zahl von Bischöfen und die ersten eigenen Patriarchen. Weil die Organisation der Kirche sein Verdienst war, wurde im Westen die Bezeichnung „Jakobiten“ für sie geläufig, eine Bezeichnung, die von den Vertretern jener Kirche, die den Anspruch erhebt, das rechtmäßige Patriarchat von Antiochia zu sein, stets vehement zurückgewiesen wurde. Nur in Armenien, das der politischen Lage wegen zur Zeit der Lehrentscheidungen nicht mit dem Westen verbunden gewesen war, verlief die Geschichte anders. Hier war man überrascht von der Lehrentscheidung des Westens, da aber eine etablierte kirchliche Struktur bereits seit Beginn des 3. Jahrhunderts bestand (die armenische Kirche war die erste Staatskirche der Weltgeschichte), musste eine eigene Kirchenstruktur nicht mehr aufgebaut werden.

Das Schicksal der Reichskirche mit ihren Patriarchatssitzen in Alexandria, Antiochia und Jerusalem vollzog sich nun im Gegensatz zur orientalischen Bevölkerungsmehrheit. Zumeist blieben nur Griechen den Patriarchaten der Staatskirche treu. Lediglich im syro-palästinischen Raum war und ist die Zahl ihrer Gläubigen beträchtlich. Hier gehörten und gehören zahlreiche Araber zu dieser Tradition. Die Herrscher bemühten sich um eine Einigung in den theologischen Fragen, um die Einheit des Reiches zu sichern. Doch Vermittlungsversuche wie, dass nur eine Energie Christus ausgezeichnet habe oder nur ein Wille, verfielen nicht. Die Entstehung der maronitischen Kirche ist wohl auf die Lehre vom einen Willen Christi zurückzuführen, was aber bis heute von der Kirche selbst zurückgewiesen wird, weil die spätestens seit 1216 mit Rom unierte Kirche (bereits 1215 hatte der maronitische Patriarch am 4. Laterankonzil teilgenommen und im Jahr darauf wurde er als Patriarch von Antiochia anerkannt) die Meinung vertritt, sie habe seit je in romtreuer Weise gemäß der christologischen Formel gelehrt, die zur Formel der Reichskirche wurde: dem Chalcedonense. Diese Formel ist der gemeinsame Grund von byzantinischen Orthodoxen, Katholiken und Protestanten aller Art im Orient.

Kirche und Islam

In Palästina, dem Boden, auf dem Jesus Christus gewandelt war, baute der Kalif Abd al-Malik (reg. 685–705) als Zeichen der neuen Zeit in der Nähe der Klagemauer jenen Felsendom, dessen antichristliche Inschriften ein für alle Mal dokumentieren sollten, wer hier nun die Nachfolge des Christentums angetreten hatte. Die christliche Bevölkerungsmehrheit begriff erst allmählich, dass die Niederlage endgültig war und musste lernen, den Rahmen der islamischen Welt als für das eigene Überleben maßgeblich zu akzeptieren.

Die Verkündigung des Korans galt zunächst auch arabischsprachigen Christen. Im Verhältnis zu Tora und Evangelium verstand sich der Koran als Bestätigung der vorangegangenen göttlichen Offenbarungen in Arabisch (Sure 46,12.30). Juden und Christen werden als schriftkundige Offenbarungsempfänger gewürdigt (Su-

ren 10,94; 21,7), zugleich aber vor Übertreibungen und vor dem Verfehlen des rechten Weges gewarnt. Anstoß wird besonders an der Lehre von der Gottessohnschaft Jesu und der Trinitätslehre (Suren 4,171; 5,73) genommen. Nachdem sich die Christen der Botschaft Mohammeds hartnäckig verweigerten und auf der Exklusivität ihres Glaubens bestanden (Sure 2,111), verschärfte sich der Ton. Der Islam sah sich nun beauftragt, die Christen wegen ihres Unglaubens und ihrer Verstockung zu unterwerfen, bis sie zuletzt von dem, was sie besitzen, „kleinlaut Tribut entrichten“ (Sure 9,29). Für das Leben in ihrer Religion mussten sie zahlen. So wurden sie zu abhängigen Schutzbürgern (arab. *dhimmi*). Nun entfalteten die teilweise äußerst negativen Formulierungen des Korans im Blick auf das Christentum ihre Wirkung (vgl. Suren 3,71; 5,51.57; 9,29 f.).

Die Christen wurden in der Regel nicht mit Gewalt gezwungen, zum Islam zu konvertieren. So stellten sie noch über Jahrhunderte hinweg die Bevölkerungsmehrheit in den meisten der eroberten Gebiete. Das Beieinander der beiden Weltreligionen wurde zunächst pragmatisch in Sieger und Besiegte voneinander durch konkrete Kleider- und Bauvorschriften abgrenzenden Verträgen gelöst. Diese Verträge haben eine ambivalente Bedeutung, denn einerseits enthielten sie aufgrund des auferlegten ökonomischen Drucks wohl auch eine zur Konversion reizende Spitze gegen die Christen, andererseits widersprachen sie aber der universalen Mission des Islam, indem sie die Angehörigen der anderen Religion unter Auflagen gewähren ließen. Dieses System der Schutzverträge behielt seine Gültigkeit in der Form des Millet-Systems noch bis zum Untergang des Osmanischen Reiches 1923.

Die Christen bildeten in Folge dieser auch vertraglich festgelegten Stellung als Bürger zweiter Klasse eine Lebenseinstellung aus, die als „Minderheitenpsyche“ beschrieben wurde. So berichtet der nach Deutschland emigrierte Schriftsteller Rafik Schami (geb. 1946) aus den Tagen seiner Kindheit in Damaskus, wie ihn ein muslimischer Nachbarsjunge zu sich in den Stall gelockt habe und plötzlich mit dem Klappmesser auf ihn losgegangen sei. „Wir wollen dich beschneiden, damit du ein Muslim wirst.“ Der bedrängte Christenjunge sei, so berichtet Schami, zwar noch rechtzeitig von einem Erwachsenen, der seine Hilfeschreie gehört habe, aus der Situation befreit worden; doch der habe ihm zugleich den Rat gegeben, den Vorfall nicht seinem Vater zu erzählen, damit er nicht zum Problem für das ganze Dorf werde. Seitdem habe er, Schami, einen Umweg um das Haus dieses muslimischen Jungen gemacht. „In jenen Tagen erkannte ich die bedrohliche Lage der Minderheit.“ Diese Erkenntnis ging einher mit Folgen für das eigene Sozialverhalten: „Da ich aus einer historischen Minderheit komme, die ihre Kinder nie zum Selbstmord, sondern zum beharrlichen Widerstand erzogen hat, wähle ich nicht die Ohrfeige als Hinweis auf die Wahrheit.“⁵

Für die Kirchenleitungen führte das System dazu, dass sich bei den Patriarchen und Kirchenführern auch die politische Macht der christlichen Gemeinschaften sammelte. Je mehr eigenständige Millets entstanden, umso mehr differenzierte sich die Welt der politisch-religiösen Einheiten innerhalb der orientalischen Christenheit. Patriarchen mussten nun nicht nur politisch die Zeche für vermeintliche Vergehen ihrer Glaubensgemeinschaft zahlen, bis hin zur öffentlichen

Hinrichtung, sie waren die Nahtstellen, über die weithin die muslimische Mehrheit mit der jeweiligen christlichen Minderheit kommunizierte.

In historisch wichtigen Wendezeiten kooperierten die Christen häufig mit den Muslimen, wie etwa der Patriarch Benjamin I. (reg. 626–665) mit den Ägypten erobernden Arabern, während andererseits etwa das kleinarmenische Königreich sich in die Kreuzzugsbemühungen des Westens eingliederte. Heute wird intensiv nicht nur darüber diskutiert, ob das orientalische Christentum wenigstens in den mehrheitlich arabischsprachigen Ländern sich nicht als arabisches Christentum definieren müsse, sondern auch, ob nicht der Rahmen der speziellen islamischen Kultur auch für das orientalische Christentum konstitutiv zu sein habe. Einer der wichtigsten Vertreter dieser These, Georges Khodr (geb. 1923, Metropolit vom Berg Libanon), tritt aber zugleich auch für die Übersetzung „westlicher“ Werte in die islamische Welt ein. „Mich interessiert vor allem die Freiheit, ich meine die Freiheit der individuellen Selbstbestimmung, wie sie jeder für sich versteht. Zu dieser Überzeugung ist Europa gelangt, ohne dass die orientalische Welt sie begriff. Die europäische Auffassung ist die menschliche Auffassung einer kreativen Gesellschaftsordnung. Diese widerspricht weder unseren spirituellen Gaben noch der tiefen Religiosität. Es bedeutet keineswegs den sittlichen Verfall.“⁶

So hofft er, diese Geisteshaltung als allgemeinmenschliche auch im Orient verankern zu können und hält die christlichen Traditionen des Orients offen dafür, ein Teil der weltweiten Christenheit zu sein, auch wenn sie die Konditionen islamischer Welt für sich akzeptiert. Es gibt keine einheitliche Haltung der Kirchen gegenüber dem Islam und die Präsenz etwa der evangelikalen Missionare fordert zuweilen nicht in erster Linie die Muslime, sondern zuvörderst die orientalischen Christen heraus, aus denen in größerer Zahl sich die Konvertiten zu diesen meist aus Amerika stammenden Gemeinschaften rekrutieren. Aber: Alle Christen im Orient sind ein Prüfstein dafür, ob sich in der islamischen Welt so etwas wie wirkliche Religionsfreiheit – die natürlich den Religionswechsel vom Islam zum Christentum ebenso mit einschließen müsste wie die Freiheit, ohne Religion sein zu dürfen – entwickeln wird und der Orient vielleicht wieder zu der multireligiösen Welt werden könnte, die er einstmals war.

01 Ausführliche Darstellung zu den christlichen Gemeinschaften in der islamischen Welt, die auch Basis für diesen Artikel war: M. Tamcke, *Christen in der islamischen Welt*, München 2008; gründliche Darstellung der Kirchen des Vorderen Orients: W. Hage, *Das orientalische Christentum*, Stuttgart 2007.

02 Vgl. M. Tamcke, *Die Christen vom Tur Abdin. Hinführung zur Syrisch-Orthodoxen Kirche*, Frankfurt

am Main 2009; W. Baum/D.W. Winkler, *Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer*, Klagensfurt 2000.

03 F. Naumann, *Asia*, Berlin 1899, 107.

04 Vgl. W. Hage, „Die oströmische Staatskirche und die Christenheit des Perserreiches“, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 84 (1973), 174–187.

05 R. Schami, *Damals dort und heute hier. Über Fremdsein*, hrsg. v. E. Jooß, Freiburg 1998, 26 bzw. 75.

06 Übersetzung zit. nach R. Wanonous, „Georges Khodrs An-Nahar Artikel“, in: M. Tamcke/A. Heinz (Hrsg.), *Die Suryoye und ihre Umwelt*. 4. deutsches Syrologen-Symposium in Trier 2004, Münster 2005, 73–86, hier 75.

Andreas Jacobs

Die rechtliche und politische Situation der ägyptischen Christen

Für die ägyptischen Christen war es kein fröhliches Weihnachtsfest. Als am Abend des 6. Januar 2010 die Gläubigen im oberägyptischen Nag Hammadi die Christmette verlassen, eröffnen Unbekannte aus einem vorbeifahrenden Auto das Feuer. Acht Menschen sterben, viele werden verletzt. Kurz darauf kommt es im ganzen Land zu schweren Ausschreitungen zwischen aufgebrachten Christen und Muslimen – und zu einem breiten Medienecho. Schlaglichtartig lenken die Morde von Nag Hammadi die ägyptische und die internationale Aufmerksamkeit auf das sich seit längerem zuspitzende Verhältnis zwischen der muslimischen Bevölkerungsmehrheit und der christlichen Minderheit. Menschenrechtsorganisationen, Regierungen und internationale Organisationen kritisieren die abnehmende Religionsfreiheit in Ägypten und prangern gewaltsame Übergriffe und die systematische Diskriminierung von Christen an. Allein zwischen Januar 2008 und Januar 2010 wurden in Ägypten mehr als fünfzig gewaltsame Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und Christen behördlich gemeldet. Die Dunkelziffer dürfte meist höher liegen. Was sind die Hintergründe und Ursachen für das schwieriger werdende Verhältnis zwischen muslimischer Mehrheit und christlicher Minderheit? Welche gesellschaftlichen und politischen Konfliktlinien stehen hinter den religiösen Spannungen?

Das Christentum in Ägypten

Die ägyptischen Christen, die unabhängig von ihrer Konfession alle als „Kopten“ (Griechisch für „Ägypter“) bezeichnet werden, blicken auf eine lange Geschichte zurück. Bereits die Heilige Familie hatte nach der Überlieferung am Nil Zuflucht gefunden. Ägypten war das erste christianisierte Land der Welt. Die Koptisch-orthodoxe Kirche¹ gehört zu den ältesten weltweit. Mit den muslimischen Eroberungen des 7. Jahrhunderts wurde Ägypten dann nach offizieller muslimischer Lesart ein islamisches Land. Tatsächlich vollzog sich die Islamisierung wesentlich langsamer. Fachleute vermuten, dass Ägypten bis ins 15. Jahrhundert mehrheitlich

christlich geprägt war. Heute sind schätzungsweise etwa 10% der Ägypter Christen. 90% hiervon gehören der orthodoxen Kirche an. Die Kopten stellen damit die größte christliche Minderheit aller muslimisch geprägten arabischen Länder. Anders als die dortigen Glaubensbrüder kennen die ägyptischen Christen keine Nachwuchssorgen. Die Kirchen sind voll, das Mönchtum erlebt in Ägypten einen Boom. Überall werden trotz behördlicher Beschränkungen Kirchen und Klöster gebaut und koptisches Leben ist fast im ganzen Land präsent. Auch das Verhältnis zur muslimischen Mehrheitsgesellschaft ist traditionell entspannter als anderswo. Es gibt keine ethnischen oder sprachlichen Unterschiede zwischen ägyptischen Christen und Muslimen. Der reichste Ägypter ist Christ und vermutlich auch der ärmste. Das koptische Erbe wird mit viel Aufwand gepflegt und auch im Alltag ist noch viel selbstverständliches Miteinander zu beobachten – allerdings mit abnehmender Tendenz.

Wegmarken der Abgrenzung

Viele Kopten verweisen auf den Militärputsch von 1952 als erste Wegmarke einer Geschichte zunehmender Ausgrenzung und Diskriminierung. Waren Kopten zuvor wie selbstverständlich in führenden Positionen des Staates zu finden, werden sie in der Nasser-Ära sukzessive aus Leitungspositionen verdrängt. Christliche Minister, Staatssekretäre, Universitätspräsidenten und Parlamentarier werden die Ausnahme. Die Offizierslaufbahn in der ägyptischen Armee bleibt ihnen verschlossen und bei den Sicherheitskräften werden sie gar nicht erst eingestellt.

In den 1970er Jahren tritt neben die politische Ausgrenzung die religiöse Abgrenzung. Indem sich Anwar El-Sadat explizit zum muslimischen Präsidenten eines muslimischen Volkes erklärte und sukzessive die Islamisierung von Staat und Gesellschaft vorantreibt, änderte sich nun auch das Klima des interreligiösen Zusammenlebens. Eine sich zunehmend religiös definierende muslimische Bevölkerungsmehrheit und die Arbeitsmigration in die konservativen Golfstaaten fördern vielerorts religiös begründete anti-christliche Ressentiments.

Gleichzeitig versuchen gewaltbereite islamistische Terrorgruppen ihre Vision eines islamischen Staates durch Anschläge auf Christen und christliche Einrichtungen voranzutreiben. Noch aber bleibt es bei Übergriffen militanter und ideologisch isolierter Extremisten, die von der ganz überwiegenden Mehrheit der Ägypter abgelehnt werden.

In dieser Zeit wenden sich viele ägyptische Christen von diesem Präsidenten und diesem Volk ab und ihrer Kirche zu. Die Kirche wird zunehmend zum Gesellschafts- und Staatsersatz. Viele Kopten wollen keine Probleme und daher möglichst wenige Berührungspunkte mit dem muslimischen Staat und der muslimischen Gesellschaft. Kritische Beobachter sprechen vom Rückzug in die Opfer- und Minderheitenrolle. Politisches Engagement ist eher verpönt, der Kontakt zu Muslimen wird auf das Notwendigste beschränkt. Stattdessen verlassen sich immer mehr Kopten auf eine kirchlich organisierte parallelisierte Lebenswelt: Ausbildung, Job,

Dr. phil. Andreas Jacobs (Andreas.Jacobs@kas.de), geb. 1969 in Kleve, Auslandsmitarbeiter der Konrad-Adenauer-Stiftung in Ägypten. Anschrift: 8 Salah al-Din, 11211 Zamalek, Kairo (Ägypten). Veröffentlichung u. a.: Ein Stoff für Konflikte. Ägypten streitet über die Vollverschleierung, in: KAS-Auslandsinformationen 4 (2010), 6–20.

Partner, Wohnung, Kinderbetreuung, medizinische Versorgung, Einkaufen, Freizeit – alles wird von der Kirche organisiert. Gleichzeitig hält man dogmatisch an Formen und Ritualen fest, grenzt sich zunehmend von anderen christlichen Konfessionen ab und begünstigt christliche Glaubensbrüder. Neid und Missgunst sind die häufige Folge.

Diese Tendenz setzt sich in der Mubarak-Ära weiter fort. Um den Vormarsch des politischen Islamismus abzuwehren, fördert der Staat den gesellschaftlichen Islamismus. Für die Kopten bleibt immer weniger Spielraum. Forderungen nach Wahrung von Minderheitenrechten werden seitens des Staates mit Hilfe einer „Ein-Volk-Rhetorik“ reflexartig abgelehnt: Ägypter seien ein Volk, jeder Ägypter sei gleich, es gäbe keinen Unterschied zwischen Christen und Muslimen, folglich auch keine religiösen Spannungen. Wer etwas Gegenteiliges behaupte, macht sich zum Handlanger (ausländischer) Interessen, die Ägyptens Stabilität gefährden und das Land schwächen wollten.

Ungeachtet dieser Rhetorik zeigen die zunehmende Abgrenzung und die allmähliche Parallelisierung von Lebenswelten Wirkung. Wurden gewaltsame Übergriffe früher von militanten Extremisten mit einer klaren politischen Agenda an exponierten Orten (Kirchen, Klöstern) verübt, entwickeln sie sich nun immer häufiger anlässlich nichtiger Streitigkeiten zwischen „normalen Bürgern“: Konflikte um Land, Geld und Ehre oder interkonfessionelle amouröse Abenteuer und Sexualdelikte eskalieren zu blutigen Gewalttaten zwischen Christen und Muslimen. Wo liegen die Ursachen für diese Entwicklung?

Der muslimische Führungsanspruch

Der politisch geduldete und geförderte Siegeszug des gesellschaftlichen Islamismus hat in Ägypten eine Tendenz zum „Islam-Mainstreaming“ zur Folge. Nahezu alle Politik- und Lebensbereiche, darunter vieles, was bislang kein Thema oder eine Selbstverständlichkeit war, werden auf ihre Islam-Konformität überprüft und zumindest formal entsprechend angepasst.

Der gesellschaftliche, politische und juristische Umgang mit der christlichen Minderheit im Land stellt keine Ausnahme dar. Auch er unterliegt zunehmend der klassischen islamischen Wahrnehmung bzw. deren spezifischer Interpretation. Nach dieser Wahrnehmung habe der Islam die jüdische und christliche Offenbarung fortgesetzt und vollendet. Das Christentum sei gleichsam „im Islam enthalten“ bzw. werde durch die muslimische Offenbarung obsolet. Der Islam behandelt das Christentum daher zwar traditionell mit Respekt, erhebt zugleich aber einen Führungsanspruch, der in der Interpretation der meisten muslimischen Machthaber den politischen und gesellschaftlichen Ambitionen von Christen klare Grenzen setzt.

Diese Grenzen werden im Ägypten der Gegenwart gleichermaßen unausgesprochen wie offensichtlich durch zwei rote Linien markiert: erstens der Autorität bzw. Jurisdiktion von Christen über Muslime und zweitens der sichtbaren Expansion des Christentums. Alle Konflikte mit interreligiösem Bezug in Ägypten kön-

nen auf die tatsächliche oder perzipierte Einhaltung oder Überschreitung dieser beiden roten Linien bezogen werden. Hierzu zählen vor allem Konflikte um Mission und Konversion sowie um Kirchenbau und das Familienstandsrecht.

Mission und Konversion

Nach der ägyptischen Verfassung herrscht im Land Religionsfreiheit, allerdings mit einer wichtigen Einschränkung. Zuletzt stellte ein Gericht im Jahre 2008 fest, dass Muslime nicht das Recht auf einen Religionswechsel, und damit auf einen inhärenten Bestandteil der Religionsfreiheit, haben. Dementsprechend erkennt der Staat den Übertritt vom Islam zum Christentum bzw. zu einer anderen Religion offiziell nicht an. Als rechtliche Grundlage dienen Gesetze gegen die Beleidigung der Religion oder gegen die Störung der öffentlichen Ordnung. Dies hat für die Betroffenen erhebliche Konsequenzen. In Ägypten ist die Zugehörigkeit zu einer der drei „zugelassenen“ Religionen, Islam, Christentum und Judentum, in jedem offiziellen Schriftstück und Ausweispapier vermerkt. Die falsche Angabe der Religionszugehörigkeit wird mit hohen Haftstrafen geahndet. Ohne „korrekte“ Angabe der Religion gibt es keinen Personalausweis, keinen Schulbesuch, keinen Job und keine rechtlichen Ansprüche – nicht einmal ein Autokauf ist möglich.

Klagen von zum Christentum konvertierten Muslimen auf Änderung des Religionsstatus in ihren Ausweispapieren oder auf Abschaffung der behördlichen Erfassung der Religionszugehörigkeit verliefen bisher erfolglos. Proteste und Gerichtsverfahren von Betroffenen sowie internationaler Druck haben in der jüngeren Vergangenheit allerdings zu einem gewissen juristischen Aktionismus geführt. Nach dem Urteil eines Verwaltungsgerichtes aus dem Jahre 2008 sollten Konvertiten zum Christentum das Recht auf neue Ausweispapiere erhalten, allerdings mit der Auflage, die frühere muslimische Glaubenszugehörigkeit zu vermerken. Eine Umsetzung dieses Urteils steht jedoch aus, ihr Nutzen für die Betroffenen wäre ohnehin fraglich.

Die Hintergründe für Nichtanerkennung des Übertritts vom Islam zum Christentum durch den ägyptischen Staat sind offenkundig. Seit 1972 gilt das islamische Recht, die Scharia, als Hauptquelle des Rechts. Ägypten bezeichnet sich als islamischer Staat. Nach klassischem islamischem Rechtsverständnis wird die Abkehr vom (islamischen) Glauben mit dem Tod bestraft. Dass diese Strafe im Ägypten der Gegenwart nicht verhängt wird, entspricht zwar dem Rechtsempfinden der allermeisten Ägypter, erzeugt auf Seiten der staatlich kontrollierten Religionsbehörden aber bereits einen gewissen Erklärungsbedarf. Eine Konversion vom Islam zum Christentum ist im derzeit in Ägypten vorherrschenden Verständnis des islamischen Rechts derart eindeutig unzulässig, dass ihre juristische Anerkennung den Staat in den Augen seiner Gegner eindeutig als „unislamisch“ entlarven würde.

Konversionen zum Christentum sollten daher nach Möglichkeit nicht vorkommen oder zumindest nicht öffentlich bekannt werden. Hierfür wird mit zum Teil drastischen Mitteln gesorgt. Konvertiten werden von den Sicherheitsdiensten perma-

nent überwacht und am Verlassen des Landes gehindert. Selbst auf Anwälte, Freunde und Familienangehörige wird gezielt Druck ausgeübt. Willkürliche Festnahmen, tagelange Verhöre und sogar Folter und sexueller Missbrauch sollen an der Tagesordnung sein. Mission und das öffentliche Verteilen von Bibeln sind verboten und werden bestraft. Ausländische Missionare werden teilweise direkt am Flughafen abgefangen und Priester, die Christen und Konvertiten verheiraten, zu langen Gefängnisstrafen verurteilt.

Kirchenbau

Politisch etwas weniger problematisch aber gesellschaftlich ebenso explosiv ist die Problematik des Kirchenbaus. Das aktuelle ägyptische Gesetz zur Regelung der Errichtung von Sakralbauten stammt noch aus dem Jahre 1856. Seither bedarf der Bau oder Umbau von Kirchen einer Zustimmung des Präsidenten. Ein Gesetz von 1934 knüpfte an den Kirchenbau dann weitere Bedingungen – u.a. die Zustimmung der muslimischen Nachbarn. Diese sind aber häufig nicht bereit, Kirchenbauten zu akzeptieren. Gewaltsame Übergriffe wie im Fall des Konflikts um das Grundstück des oberägyptischen Klosters Abu Fana im Jahre 2008 sind keine Seltenheit. Häufig geht es dabei um profane Streitigkeiten, um Land und Geld, fast immer werden diese aber von religiösen Vorbehalten gegen eine Ausbreitung des Christentums angeheizt.

Theologisch ist der Kirchenbau ein geringeres Problem als die Konversion. Selbst viele Muslime erkennen hier eine Schieflage an und drängen auf Änderungen. Bereits seit einigen Jahren bemüht sich der Staat daher um eine Vereinfachung und Angleichung der Regelungen. Ein neues Gesetz wird seit 2003 diskutiert, ist dem Parlament bislang aber trotz vieler prominenter muslimischer Unterstützer nicht vorgelegt worden. Inoffizielle Begründung ist die Rücksichtnahme auf die religiösen Befindlichkeiten konservativer Muslime. Allerdings wurde 2005 das Genehmigungsverfahren für Kirchenbauten an die Gouverneure delegiert, bauliche Veränderungen bedürfen formal heute nur noch der behördlichen Mitteilung, und Genehmigungen sollten nur noch in begründeten Fällen verweigert werden. Trotzdem blieb es in der Praxis bei Schikanen und Verzögerungen. Immer wieder gibt es Berichte über Sicherheitsbedenken, polizeiliche Auflösungen von Messen in nicht genehmigten Kirchen und Verweigerungen und Verzögerungen bei der Erteilung von Baugenehmigungen.

Sorgerecht

Im Bereich des Familienrechts wird in Ägypten das jeweilige Recht der Religionsgemeinschaften angewandt. Gehören die Parteien unterschiedlichen Konfessionen oder Glaubensgemeinschaften an, wird prinzipiell nach der Scharia geurteilt. Sorgerechtsstreitigkeiten und Scheidungsregelungen zwischen einer koptischen Ehefrau und einem muslimischen Ehemann, aber auch zwischen einer Protestan-

tin und einem orthodoxen Christen werden daher nach islamischem Recht geregelt. Für konkrete Probleme sorgt diese Regelung wiederum im Falle der Konversion. Tritt ein christlicher Mann zum Islam über, gelten seine Kinder automatisch als Muslime und müssen islamisch erzogen werden. Das Sorgerecht wird im Falle einer nicht-muslimischen Mutter bislang automatisch dem zum Islam konvertierten Vater zuerkannt. Auch hierbei kommt das islamische Geschichts- und Religionsverständnis zum Tragen. Für viele Muslime mache eine muslimische Erziehung das Kind mit allen prophetischen Traditionen vertraut, eine christliche hingegen nur mit der christlichen. Erstere sei daher auch im Sinne umfassender religiöser Bildung vorzuziehen.

Gegenwärtig sollen bei ägyptischen Gerichten mehr als 50 Sorgerechtsstreitigkeiten zwischen Konvertiten und deren Ehepartnern anhängig sein. Zum ersten Mal hat vor kurzem ein ägyptisches Gericht einer Christin das Sorgerecht für ihre Kinder bis zum 15. Lebensjahr zugesprochen, obwohl der Vater zum Islam konvertiert war. Die ebenfalls heftig umstrittene „automatische Konversion“ der Kinder bei Übertritt des Vaters wurde bislang nicht angetastet.

Scheidungsrecht

Die koptische Kirche und ihr Oberhaupt, Papst Shenouda III., spielen bei den geschilderten Konflikten eine für viele externe Beobachter nur schwer nachzuvollziehende Rolle. Insbesondere Papst Shenouda lässt trotz seiner angeschlagenen Gesundheit kaum eine Gelegenheit aus, um seine Regierungstreue zu bekunden. Er gilt als nachdrücklicher Unterstützer Präsident Mubaraks und hat sich wiederholt für den Präsidentensohn Gamal als Nachfolger seines Vaters ausgesprochen. Die „Ein-Volk-Rhetorik“ wird von der Kirche ebenso mitgetragen wie die reflexartige Verneinung der Existenz religiöser Konflikte im Land. Selbst zu den Ereignissen von Nag Hammadi nahm die Kirche offiziell kaum Stellung und lobte stattdessen die Arbeit der Sicherheitskräfte und Ermittlungsbehörden.

Die Begründung für diese demonstrative Staatstreue liegt im spezifischen Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Ägypten. Die ägyptische Regierung will die Kirche – ähnlich wie die islamische al-Azhar – in die Rolle einer öffentlich-rechtlichen Einrichtung drängen, die in bestimmten Bereichen zur Umsetzung von staatlichen Verwaltungsakten befugt ist. Die Kirche will sich dieser staatlichen Vereinnahmung entziehen und besteht auf einer Sonderstellung mit autonomen Rechtsbefugnissen. Diesem Ziel der Macht- und Einflussicherung ordnet die Kirche alle anderen Konflikte unter, um sich gegenüber dem Staat keine Blöße zu geben. Dies erklärt, warum sich die Kirche einerseits mit Stellungnahmen zu Übergriffen zwischen Muslimen und Christen zurückhält, sich andererseits bei einem scheinbaren Randthema einen handfesten Konflikt mit dem Staat leistet: beim Scheidungsrecht.

Die koptische Kirche hat die Voraussetzungen für eine kirchliche Scheidung in den vergangenen Jahrzehnten schrittweise verschärft. Gegenwärtig gilt nur noch Ehebruch als Scheidungsgrund. Da es in Ägypten keine Zivilehe gibt, können sich or-

thodoxe Kopten de facto nicht scheiden lassen – sofern sie nicht konvertieren oder sich den sozialen und strafrechtlichen Folgen eines Ehebruchs aussetzen wollen. Ein ägyptisches Verwaltungsgericht hat vor wenigen Monaten festgestellt, dass die Kirche eine Scheidung und Wiederverheiratung von Kopten zulassen muss. Die Kirche wertet das Urteil als Eingriff in ihre innerreligiösen Angelegenheiten und in die Religionsfreiheit. Die Ehe sei nach ihrem Verständnis kein administrativer Akt, sondern ein Sakrament.

Für viele koptische Würdenträger geht es beim Streit um die Scheidung aber nicht nur um den Glauben, sondern vor allem um Autorität und Einheit der Kirche. Mitte 2007 hatte in Kairo ein selbsternannter „Gegenpapst“ für Furore gesorgt, der Kirchenreformen genau in denjenigen Bereichen versprach, die sich viele junge Kopten wünschen: bei der Liturgie und beim Scheidungsrecht. Die Tendenzen einer Entfremdung zwischen Kirche und Gläubigen sehen viele Ägypter, darunter nicht wenige säkulare Christen, mit Zustimmung. Ihnen ist die Kirche längst zu mächtig und zu eigenständig geworden. Nach ihrer Einschätzung fördere die Kirche unter den Christen Opfermentalität und Selbstisolation und gefährde mit ihrer Forderung nach Anerkennung eines Sonderstatus die nationale Einheit. Dem ägyptischen Staat kommt derartige Kritik nicht ungelegen. Eine zunehmende Distanz zwischen Kirche und Gläubigen verringert den Handlungsspielraum der Kirche gegenüber dem Staat und sichert kirchliche Gefolgschaft in den eigentlich entscheidenden nationalen und politischen Fragen.

Privilegierung und Diskriminierung

Sorgen bereiten dem ägyptischen Staat also weniger die Ambitionen und Aktivitäten der christlichen Minderheit im Land, als vielmehr die hierauf folgenden Reaktionen der muslimischen Mehrheit sowie das internationale Ansehen Ägyptens. Die staatliche Antwort hierauf ist eine Strategie der vordergründigen Privilegierung bei systematischer Diskriminierung.

Die zunehmende nationale und vor allem internationale Aufmerksamkeit für die Lage der Christen haben Staat und Behörden in der jüngeren Vergangenheit zu einigen plakativen Maßnahmen veranlasst. 2002 erklärte die Regierung das Weihnachtsfest zum staatlichen Feiertag. 2006 wurde erstmals seit mehr als dreißig Jahren wieder ein koptischer Provinzgouverneur eingesetzt und einige Kopten (darunter Frauen) in hohe akademische und politische Ämter berufen. Ende 2008 wurde im oberägyptischen Komboha zum ersten Mal in der Geschichte des Landes eine Frau und Koptin zur Bürgermeisterin ernannt und seit 2009 wird sogar die Idee einer „Kopten-Quote“ im ägyptischen Parlament diskutiert. Hinzu kommen die geschilderten juristischen Maßnahmen zur Vereinfachung von Kirchenbauten und einige aufsehenerregende Gerichtsurteile zugunsten koptischer Streitparteien.

Für Kritiker sind diese Schritte kaum mehr als Augenwischerei. Während sich die Regierung durch die Förderung einiger „Vorzeigekarrieren“ gegenüber der kritischen Öffentlichkeit in Symbolpolitik übe, so der Vorwurf, nähmen im Alltag Dis-

kriminierung und Schikane zu. Christen bleibt eine Reihe von beruflichen Karrieren im öffentlichen Dienst verschlossen. Sie können nicht an der staatlich finanzierten al-Azhar-Universität studieren. Priester müssen von Spenden und Zuwendungen der Kirche leben, während Imame vom Staat bezahlt werden. Arabisch lernen muslimische und christliche Kinder in Ägypten auch anhand des Korans (und nicht der Bibel) und im Kunstunterricht wird das muslimische Glaubensbekenntnis oder die Kaaba in Mekka (und nicht die Heilige Familie) gemalt. Auch die im Zuge der sog. „Schweinegrippe“ Mitte 2009 veranlasste Tötung aller ägyptischen Schweine wird von vielen Christen als gezielte Maßnahme zur Unterminierung der Lebensgrundlage von Christen gesehen.

Ein juristisches Vorgehen gegen Diskriminierung und Schikane wird oft durch Schlamperei und Verfahrenstricks verhindert oder hinausgezögert. Ein beliebtes Instrument sind hierbei die sog. „Versöhnungskommissionen“. Diese Kommissionen sollen nach Auseinandersetzungen zwischen Christen und Muslimen eine außergerichtliche Streitbeilegung unter Berücksichtigung lokaler Erfordernisse und Zusammenhänge fördern. Was auf den ersten Blick wie ein progressives Instrument der Streitbeilegung im vorjuristischen Raum scheint, dient bei genauerem Hinsehen der Vermeidung von internationaler Öffentlichkeit und der Ausübung von Druck auf die schwächere Konfliktpartei – und das ist meistens die christliche.

Ansätze zur Verbesserung der Situation der Christen in Ägypten liegen deshalb nicht bei solchen Maßnahmen, sondern vielmehr dort, wo die Probleme entstehen: bei dem in Ägypten vorherrschenden Religions- und Staatsverständnis und bei der Rechtsstaatlichkeit. Ägyptische Christen sind die Opfer von gesellschaftlicher Islamisierung und staatlichem Sicherheitsdenken. Die in Folge verbreitete Tendenz zu christlicher Abgrenzung und Selbstisolation mag verständlich sein, bietet aber keinen Ausweg. Notwendig sind vielmehr politische Bildung, die Reform des religiösen Diskurses, eine Enttabuisierung gesellschaftlicher Probleme und eine konsequente Trennung von Religion und Staat. Der frühere UN-Generalsekretär Boutros Ghali sagte sinngemäß: „Es reicht nicht wenn sich der Papst und der Großscheich öffentlich umarmen. Was wir brauchen ist Grundlagenerziehung in Menschenrechten und Religionsfreiheit.“

01 Ist im Folgenden von der (koptischen) Kirche die Rede, ist immer die Koptisch-orthodoxe Kirche gemeint.

Alexius Chehadeh

Die Griechisch-orthodoxe Kirche von Antiochien und dem Ganzen Orient (Rum-orthodox)

Wenn wir von der Griechisch-orthodoxen Kirche von Antiochien (Rum-orthodox)¹ sprechen, dann ist nicht nur von einem der ältesten Patriarchate des Christentums die Rede, sondern auch von den Nachfolgern derer, die in Antiochien Christen genannt worden sind (Apg 11,26). Seit ihrer Entstehung erlebte die Antiochenische Kirche viele Tiefen und Höhen sowie einen langwierigen Entwicklungsprozess, der in dieser Kürze nicht leicht wiederzugeben ist. Daher werde ich mich Überblicksmäßig lediglich auf die wichtigsten geschichtlichen und theologischen Aspekte konzentrieren. Meine Darstellung gliedert sich in drei Teile: Ich werde mich zuerst dem geschichtlichen und dann dem theologischen Bereich widmen. Zum Schluss wird die Rolle der orthodoxen Kirche in der Ökumene und im Dialog mit dem Islam kurz erörtert. Es wird bewusst auf die Erwähnung vieler Namen und Daten verzichtet, um die Lektüre nicht zu erschweren.

Die Anfänge der Gemeinde von Antiochien

Einer der ersten Antiochener, die das Christentum annahmen, war ein Jude namens Nikolaus von Antiochien, der durch Handauflegung der Apostel zu einem der Sieben wurde (Apg 6,5). Dieser könnte möglicherweise in Antiochien von der neuen Religion erzählt und die dortige christliche Gemeinde betreut haben. Juden und Heiden in Antiochien bildeten einen fruchtbaren Boden für die Verkündigung des Evangeliums, wie uns die Apostelgeschichte vermittelt (vgl. z.B. Apg 6,19). Die zuerst einigermaßen ruhigen Verhältnisse in Antiochien luden Paulus (Saulus), Barnabas und weitere Propheten ein, gen Antiochien zu kommen, mehrfach und für unterschiedliche Zeitspannen dort zu bleiben und das Evangelium zu verkünden. Die Gemeinde entwickelte sich rasch, so dass die Anhänger Christi zum ersten Mal dort die Bezeichnung „Christen“ erhielten (Apg 11,25–26), eine Bezeichnung, die für alle Anhänger der christlichen Religion bis heute gilt. In Antiochien

traf Paulus auf den Widerstand mancher judaisierender Christen, was auch Petrus später bezeugte (Apg 14,19, vgl. auch 2 Tim 3,11; Gal 2,11).

Obwohl Paulus und Barnabas vor Petrus in Antiochien waren, wird Petrus in den traditionellen Listen als erster Bischof von Antiochien angeführt.² Einer der wichtigsten ersten Bischöfe von Antiochien, dessen Werke die Kirche in Ost und West prägten, war Ignatius von Antiochien.³ Im Laufe der ersten Jahrhunderte wurde eine theologische Schule gegründet, die die Bezeichnung „Antiochenische Schule“ erhielt. Als Begründer der Antiochenischen Schule gilt Diodor von Tarsus (st. vor 394). Im Unterschied zur alexandrinischen Theologie, die bibelexegetisch mit der Allegorese arbeitete, betonte die antiochenische Theologie die wörtliche und historisch orientierte Bibelexegese.⁴ Wie alle anderen christlichen Gemeinden innerhalb des Römischen Reiches mussten die Christen in Antiochien bis Anfang des 4. Jahrhunderts Verfolgungen, Folter und Tötungen erleiden. Das Konstantinische Dekret von Mailand aus dem Jahr 313 erklärte das Christentum zur *religio licita* (erlaubten Religion) und gab damit den Christen die Möglichkeit, ihren Glauben frei zu praktizieren. 380 wurde das Christentum Staatsreligion.⁵

Antiochien bis zu den islamischen Eroberungen

Das Mailänder Edikt gab zwar den Christen die Freiheit, ihren Glauben offen zu praktizieren, jedoch veranlasste es nun viele theologische Denker dazu, ihre eigenen theologischen Fassungen zu predigen. So kam es zwischen dem 4. und 8. Jahrhundert zu mehreren theologischen Auseinandersetzungen zwischen den Christen innerhalb des Römischen Reiches, die ihren Ausdruck in den ersten sieben ökumenischen Konzilien fanden und zur Spaltung unter diesen Christen führten.⁶

Die Bedeutung der Stadt Antiochien für die Christenheit wurde ausdrücklich auf dem ökumenischen Konzil von Nicäa im Jahr 325 bestätigt. Gemäß Kanon 6 des Konzils hat das Patriarchat von Antiochien die gleichen Würden wie die Sitze von Rom und Alexandrien. Ihm wurden die Christen des gesamten östlichen Teils des Römischen Reiches unterstellt und darüber hinaus auch alle christlichen Gemeinden jenseits der römischen Ostgrenzen. Dazu gehörten im 4. Jahrhundert die Kirchen in Syrien, Palästina, Zypern, Armenien, Georgien und Persien.⁷ Das Patriarchat von Antiochien umfasste im 4. Jahrhundert „mit fünfzehn Kirchenprovinzen das Gebiet von der Sinaihalbinsel über Palästina, Syrien, das südliche Kleinasien und die Insel Zypern bis nach Mesopotamien und in das Kaukasus“⁸ und hatte 220 Bischofssitze.⁹ Jedoch erhielten allmählich die Kirchen von Jerusalem, Zypern, Georgien und Armenien ihre Autokephalie von Antiochien, so dass das Patriarchat von Antiochien bereits vor dem Eindringen des Islam in den Nahen Osten auf einige wichtige Territorien verzichten musste.

**Proto-Exarchos
Alexius Chehadeh,
M.A.** (chehadeh@ithf.de), geb. 1969 in Damaskus (Syrien), Wissenschaftlicher Referent am Institut für Theologie und Frieden, Hamburg. Anschrift: Herrengraben 4, D-22459 Hamburg.

Von den islamischen Eroberungen bis in die Neuzeit

Zwei große historische Abschnitte im Geschichtsverlauf dieses Patriarchats beeinträchtigten seine Existenz erheblich. Zum einen waren dies die islamischen Eroberungen, die ab dem Jahr 634 n. Chr. im Nahen Osten stattfanden, und zum anderen die Kreuzzüge zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert, deren erster Zug im Jahr 1095 n. Chr. begann – 50 Jahre nach dem Großen Schisma zwischen Ost- und Westkirche.¹⁰ Im Jahr 637 wurde Antiochien von den Muslimen erobert.¹¹ Die östlichen Regionen wurden allmählich islamisiert und damit entstanden mehrere islamische Dynastien bzw. Reiche, die sich mit der Herrschaft über Antiochien abwechselten.¹² Unter diesen Umständen schwankte ständig die Anzahl der christlichen Gläubigen nicht nur in Antiochien, sondern im ganzen Orient. Besonders nahm die Anzahl der Christen kontinuierlich nach den Massakern in Syrien und im Libanon zwischen 1840 und 1860 ab, was zu Auswanderungswellen vieler Christen nach Latein- und Nordamerika führte.¹³

Die Christen von Antiochien und dem ganzen Orient hatten aber nicht nur unter der Herrschaft der Muslime zu leiden. Die Kreuzritter kamen aus dem Westen ab 1095 in den Nahen Osten, insbesondere nach Jerusalem, um das Heilige Land von den Muslimen zu befreien.¹⁴ Es wurde in Antiochien ein lateinisches Patriarchat errichtet, das von 1100 bis 1268 existierte.¹⁵ Orthodoxe Patriarchen wurden durch lateinische ersetzt. Nach der Zerstörung von Antiochia (1268) durch die Mameluken residierte der Patriarch von Antiochien an verschiedenen Orten, bis er sich im 16. Jahrhundert endgültig in Damaskus niederließ. Nachdem die Osmanen Konstantinopel im Jahr 1453 erobert hatten, erklärten sie den griechischen Patriarchen in Konstantinopel – neben dem armenischen für die Armenier und dem Rabbiner für die Juden – zum Oberhaupt aller Christen im Osmanischen Reich. Die orthodoxen Christen erhielten die Bezeichnung „Rum-Millet“, was mit bestimmten Rechten und Pflichten verbunden war.¹⁶ Dadurch wurde der Stuhl von Antiochien bis zum Jahr 1898 mit griechischen Bischöfen besetzt, was ein Hauptgrund für das Schisma von 1724 war.¹⁷

Man kann sagen, dass die theologischen Auseinandersetzungen bis 1054, die Spaltungen der Christenheit im Oströmischen Reich während des ersten Millenniums, auch das spätere Schisma von 1724,¹⁸ die islamischen Eroberungen, die Kreuzritter und nicht zuletzt das für 400 Jahre bestehende Osmanische Reich die Geschichte der Kirche von Antiochien in unterschiedlichen Graden mitbestimmt haben.

Nach dem Zerfall des Osmanischen Reiches im Jahr 1918 wurde der oströmische Teil des Reiches zwischen Frankreich und England geteilt. Frankreich erhielt das Mandat über Syrien und den Libanon, wo die meisten Anhänger der Antiochenischen Kirche leben.¹⁹ Während der Mandatszeit (1920–1946) und mit der Unabhängigkeit dieser Staaten fanden weitere Auswanderungswellen unterschiedlicher Stärke statt. Die beiden Weltkriege bildeten hierfür eine Ausnahme. Zu dem Antiochenischen Stuhl gehören heute schätzungsweise 750.000 Gläubige und 19 Metropolen allein in Syrien, im Libanon, Irak, in den USA, Argentinien, Brasilien, Mexiko, Australien, Neuseeland und Chile sowie West- und Mitteleuropa.²⁰ Die

Kirche verfügt über ein theologisches Seminar bei Tripoli im Libanon, das seit 1900 besteht und ab 1971 zu einer theologischen Akademie erweitert wurde.²¹

Eine neue spirituelle und kulturelle Renaissance, deren Früchte im Laufe der letzten 20 Jahre erkennbar geworden sind, erlebt die Kirche seit 1941, vor allem dank der „Orthodoxen Jugendbewegung“ (MJO) und dem wiederbelebten Mönchtum im Libanon und in Syrien. Das amtierende Oberhaupt der Orthodoxen Kirche von Antiochien ist Seine Seligkeit Ignatios IV. (Hazim). In Deutschland gibt es zurzeit zehn Priester und einen Diakon, die etwa 5.000 organisierte Gläubige betreuen, welche auf 18 Gemeinden verteilt sind und der Erzdiözese von West- und Mitteleuropa unterstehen. Deren Oberhaupt ist der seit 2008 amtierende Metropolit Johannes (Yazigi) mit Hauptsitz in Paris und einem weiteren Filial-Sitz in Köln.

Aktuelle Lage der Christen im Nahen Osten

Christen im Nahen Osten haben ein gemeinsames Schicksal. Während und nach der Entkolonialisierung des Nahen Ostens ab den 1940er Jahren dachten die Christen an die Gründung säkularer arabischer Staaten, in denen sie gegenüber den muslimischen Mitbürgern gleichberechtigt sind. Um diesem Ziel näher zu kommen, gründeten arabische Christen wie Michel Aflaq (Syrien) und Antoine Saade (Libanon) z.B. säkulare Parteien, deren Mitglieder nicht nur Christen waren. Auf die Christen in Syrien und Libanon gehe ich später detaillierter ein.

In Palästina wurde 1948 der Staat Israel gegründet, was auch zur Vertreibung und Auswanderung vieler Christen führte. Weitere politische, wirtschaftliche, soziale und religiöse Gründe trugen weiter dazu bei, dass die Christen aller Konfessionen in Bethlehem heute nicht mal 7.000 Personen zählen.²² Die Christen im Irak mussten seit 2003 und unter den Besatzungsmächten USA und Großbritannien in großen Wellen auswandern, weil das Leben im Irak aus unterschiedlichen Gründen nicht mehr tragbar ist. So ist die Rede heute nur von einigen 10.000 Christen, die im Irak geblieben sind. Innerhalb von fünf Jahren sind etwa 75% der Christen im Irak ins Ausland geflohen.²³

Zwischen der Unabhängigkeitserklärung und dem Jahr 1970 herrschte in Syrien ein politisches Chaos. Die Gründung des Staates Israel, politische und militärische Putsche, die Verstaatlichung der Privatvermögen, die Einheit mit Ägypten 1958 und ihre Auflösung 1961 und der Sechs-Tage Krieg 1967 hinterließen ihre Spuren, auch bei den Christen in Syrien, die in den Libanon und andere europäische Staaten sowie in die USA und nach Kanada auswanderten. Unter dem säkularen Präsidenten Hafez al-Assad, abgesehen von den Ereignissen in Hama im Jahr 1980, ging es den Christen einigermaßen gut. Jedoch seit dem Amtstritt des neuen Präsidenten Baschar al-Assad im Jahr 2000 genießen die Christen in Syrien insbesondere eine friedliche Atmosphäre. Der amtierende Präsident nahm sogar persönlich an einigen liturgischen Weihnachtsfeierlichkeiten teil. Die Christen in Syrien gehören heute elf verschiedenen Konfessionen an²⁴ und machen mit etwa 20 Mio. ca. 7% der Gesamtbevölkerung aus. Sie sind mit 17 von 252 Parlamentssitzen und 3 Ministern in der Regierung vertreten.²⁵

Im Libanon herrscht bis heute das Proporzsystem, welches im Jahr 1943 die Machtverteilung der Religionen im Libanon vorsah. So soll der Staatspräsident ein christlicher Maronit, der Premierminister ein sunnitischer Muslim und der Parlamentschef ein schiitischer Muslim sein. Während des Bürgerkriegs 1975–1990 suchten viele Christen den Schutz in Frankreich, Großbritannien, den USA und Kanada. Seit dem Taif-Abkommen 1989 versuchen Christen und Muslime, auf einen gemeinsamen Nenner zu kommen, welcher das Zusammenleben zwischen ihnen stärkt. Ein gesundes Phänomen ist heute im Libanon zu beobachten, nämlich dass die Libanesen nicht unbedingt in religiöse Lager geteilt sind, sondern in Pro und Contra gegenüber der westlichen Politik im Libanon bzw. im Nahen Osten. Die Christen im Libanon sind Anhänger oder Sympathisanten von mehreren christlichen Parteien und versuchen dadurch, ihre Interessen zu vertreten. Allerdings wie in allen arabischen Ländern schrumpft die Anzahl der Christen im Libanon weiter. Die Christen im Libanon sind mit 64 von 128 Parlamentssitzen und 15 Ministern in der Regierung vertreten.

Dogmatische Lehren der Kirche von Antiochien

Die Kirche von Antiochien teilt den gleichen Glauben mit allen orthodoxen Kirchen. Die Hauptquellen für die Formulierung bzw. Festlegung der dogmatischen und theologischen Glaubenslehre der Antiochenischen Kirche sind in erster Linie die göttliche Offenbarung, nämlich die Heilige Schrift, die Traditionen der Apostel und der Kirchenväter, oder zusammengefasst die heilige kirchliche Tradition.²⁶ Diese Lehre wurde im Laufe des ersten Millenniums insbesondere auf den sogenannten sieben ökumenischen Konzilien zwischen 325 und 787 allmählich festgelegt.²⁷ Das Nicäno-Konstantinopolitanum ist der Ausdruck des Glaubens der orthodoxen Kirche par excellence. Einige Kirchenväter, die aus Antiochien stammten oder dort ihren Dienst verrichteten und bis heute ihren Einfluss auf die Kirchenlehre haben, werden an dieser Stelle mit den Hauptmerkmalen ihrer Bedeutung erwähnt: Ignatius von Antiochien, Johannes Chrysostomos und Johannes von Damaskus.²⁸ Ignatius von Antiochien (geb. im 1. Jahrhundert n. Chr., st. 107 in Rom) schrieb u.a. sieben Briefe, die bis heute die Kirche in Ost und West prägen. Die Hauptthemen dieser Briefe waren: Warnung vor den Irrlehren wie dem „Doketismus“ (Jesus Christus habe nur scheinbar einen physischen Körper), Einheit der Theologie des trinitarischen Monotheismus, die Ordnung von Kirche und Welt in hierarchischer Struktur (Ignatius sprach in diesem Teil seiner Briefe dem Bischof samt eine zentrale Rolle zu: „Die Gemeinden seien dem Bischof so unterstellt, wie Christus dem Vater“) und die Sehnsucht nach dem Martyrium und dessen Theologie.

Johannes Chrysostomos (geb. 349 oder 344 in Antiochia am Orontes, st. 407 in Comana Pontica) war ein ausgezeichnete Prediger. Von ihm sind viele Werke erhalten: Abhandlungen, Predigten und Briefe. Unter den Predigten gibt es eine Reihe von Kommentaren über einige Bücher des Alten und Neuen Testaments, Predigten zu bestimmten Themen sowie zahlreiche Einzelpredigten. Die uns erhaltenen

238 Briefe verfasste er während der Zeit seiner Verbannung. Bekannt wurden seine Auslegungen biblischer Texte und seine sittliche Unterweisung, die er daraus gezogen hat. Johannes Predigten befassten sich mit dem Alltag eines Christen. Die zu verschiedenen biblischen Büchern verfassten Homilien gelten jedoch als seine wertvollsten Werke.

Johannes von Damaskus (geb. um 650 in Damaskus, st. vor 754 in Palästina) lebte in der Zeit des Ikonoklasmus. Er verdeutlichte das Verhältnis von Urbild zum Abbild sowie den Unterschied von Verehrung und Anbetung. In seiner Hauptschrift „Die Quelle der Erkenntnis“ befasste er sich im ersten Teil mit der Philosophie, im zweiten Teil u.a. mit dem Manichäismus, aber auch mit dem Islam und im dritten Teil stellte er die „Genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens“ dar, in dem er die kirchliche Lehre wiedergab. Johannes beschäftigte sich auch mit liturgisch-dichterischen Gesängen.

Dialog und Ökumene

Die Kirche von Antiochien ist ein Mitbegründer des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), welcher im Jahr 1948 in Amsterdam ins Leben gerufen wurde.²⁹ Sie führt multilaterale Dialoge mit orientalisch-orthodoxen und nicht-orthodoxen Kirchen auf unterschiedlichen Ebenen. 1993 trafen sich im Balamand/Tripoli im Libanon Vertreter der orthodoxen und katholischen Kirchen und verabschiedeten gemeinsam ein wichtiges Dokument.³⁰ Ein weiterer Schritt auf dem Weg des Dialoges war der Besuch seiner Heiligkeit Johannes Paul II. in Damaskus im Jahr 2001, währenddessen er auch seiner Seligkeit Ignatius IV. begegnete und sie über die Einheit der Kirche sprachen.³¹ Auf einer anderen Ebene unterzeichneten die Orthodoxe Kirche von Antiochien und die Syrisch-orthodoxe Kirche ein pastorales Abkommen im Jahr 1991, in dem den Gläubigen beider Kirchen erlaubt wird, die Sakramente in bestimmten Fällen bei einem Priester zu empfangen, der der einen oder anderen oben genannten Kirche angehört.³²

Die Antiochenische Kirche bemüht sich auch um ein friedliches Zusammenleben mit den Muslimen im Nahen Osten. Es gibt zwischen den Anhängern dieser Kirche und den Muslimen den sogenannten „Dialog des Lebens bzw. des Alltags“ und unter den Intellektuellen den „Dialog des Intellekts“. Beide Dialogarten ergänzen sich gegenseitig, laufen parallel und überschneiden sich. Da die Kirche von Antiochien die Sprache des Korans und die Denk- und Lebensweise von Muslimen gut kennt, kann sie auch als eine Brücke zwischen Ost und West sowohl für religiöse als auch kulturelle Fragen fungieren und eine Vermittlungsrolle für den Dialog zwischen dem christlich geprägten Westen und dem arabisch-islamisch orientierten Nahen Osten spielen. Dafür hat die Kirche in Balamand z.B. ein Zentrum für den Dialog mit den Muslimen gegründet. Die Ansätze von seiner Seligkeit Patriarch Ignatius IV.³³ und seiner Eminenz Metropolit Georges Khodr von Berg Libanon sind aktuelle Beispiele für die unentbehrliche Rolle dieser Kirche im Dialog mit dem Islam.³⁴

01 „Rum“ steht auf Arabisch für *rhomaioi* = Oströmer bzw. Byzantiner. Siehe auch die gleichnamige Sure 30 im Koran.

02 Vgl. Yusuf al-Shammas al-Mukhalisi, *Khulasat Tarikh al-Kanisa al-Malakiya*, Libanon 2002, 28.

03 Für weitere Details siehe http://www.heiligenlexikon.de/BiographienI/Ignatius_von_Antiochien.htm.

04 Yusuf al-Shammas al-Mukhalisi, *Khulasat Tarikh al-Kanisa al-Malakiya*, Libanon 2002, 62.

05 Hans-Dieter Döpmann, *Die Orthodoxen Kirchen*, Berlin 1991, 15.

06 Grigorios Larentzakis, *Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und Ihr Glaube*, Köln 2000, 138–142.

07 Hans-Dieter Döpmann, *Die Orthodoxen Kirchen*, Berlin 1991, 62.

08 Vgl. a.a.O., 63.

09 Metropolit Seraphim, *Die Ostkirche*, Stuttgart 1950, 150.

10 Vgl. a.a.O. 146–147.

11 Griechisch-orthodoxes Patriarchat von Antiochien: <http://www.pro-orient.at/?site=ok00020304>.

12 Omayyaden, Seldschuken, Mamluken und Osmanen, um nur einige zu nennen.

13 Christiane Schmidt, *Die Christen von Damaskus Mitte des 19. Jahrhunderts. Die Massaker von 1860 im Spiegel zeitgenössischer Quellen*, Hamburg 1994.

14 Es wurden vier Kreuzzüge im Nahen Osten durchgeführt, die mit der Vertreibung der Kreuzritter von ihrem letzten Stützpunkt Akkon im Jahr 1291 endeten, vgl. Michel Ya-

tim, *Tarikh al-Kanisa al-Sharqiya*, Libanon 1999, 217–225.

15 Yusuf al-Shammas al-Mukhalisi, *Khulasat Tarikh al-Kanisa al-Malakiya*, Libanon 2002, 282.

16 Siehe <http://www.osmanisches-reich.com/Geschichte/Artikel/Millet/millet.html>.

17 Hans-Dieter Döpmann, *Die Orthodoxen Kirchen*, Berlin 1991, 63.

18 Daraus entstand die mit Rom unierte und sogenannte „Melkitische Griechisch-katholische Kirche“, vgl. Michel Yatim, *Tarikh al-Kanisa al-Sharqiya*, Libanon 1999, 301–309.

19 Das Sykes-Picot-Abkommen vom 16. Mai 1916 war eine geheime Übereinkunft zwischen den Regierungen Großbritanniens und Frankreichs, in dem deren Einflussphären im Nahen Osten nach dem Ersten Weltkrieg festgelegt wurden. Das Abkommen wurde im November 1915 von dem französischen Diplomaten François Georges-Picot und dem Engländer Mark Sykes ausgehandelt. Frankreich erhielt nach dem Zerfall des Osmanischen Reiches die Herrschaft über die Südost-Türkei, den Nordirak, Syrien und den Libanon.

20 Für weitere Informationen siehe die Homepage der Metropole <http://www.antiocheurope.org/News-De.html>.

21 Hans-Dieter Döpmann, *Die Orthodoxen Kirchen*, Berlin 1991, 63–64.

22 Vgl. http://www.stern-von-beth-lehem.de/arabic/index2_ar.html.

In Gaza leben heute 3.600 Christen, vgl. <http://www.menassat.com/?q=ar/news-articles/5486->

23 Vgl. <http://www.lebanese-forces.com/web/MoreNews.aspx?newsid=22994>.

24 Vgl. Samir Abdoh, *al-Tawaef al-Masihiya fi Suriya*, Damaskus 2003.

25 Vgl. <http://www.lilhayat.com/marcharbel/special/Christian-in-syria.htm>.

26 Metropolit Seraphim, *Die Ostkirche*, Stuttgart 1950, 31. Die Bibel und die Tradition sind zwei Seiten derselben Medaille, zwei Formen, in denen sich das eine Geheimnis des Lebens der Kirche offenbart. Vgl. Georg Galitis [et al.], *Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie*, München 1987, 78, 80.

27 Bis heute folgt die Kirche dem Synodalsystem in all ihren für die Gesamtkirche geltenden Beschlüssen.

28 Für ausführliche Details über die Werke dieser Heiligen siehe <http://www.unifr.ch/bkv/awerk.htm>.

29 Grigorios Larentzakis, *Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und Ihr Glaube*, Köln 2000, 190.

30 Vgl. http://www.talimmasihi.com/ahadis_2002-2003_alharakaalmasqounia.htm.

31 Assaad Kattan, *Das Orthodoxe Antiochien im Gedanken und Leben*, Balamand 2005, 129.

32 Vgl. a.a.O., 130.

33 Vgl. a.a.O., 131–132.

34 Mehr dazu siehe z.B. Georges Khodr, *Afkar wa ara' fi l-Hiwar al-Masihi al-Islami wa l-'Aish al-Mushtarak* 2, Libanon 2000.

James Channan

„Wir sind Pakistanis, wir sind Christen“

Frater James, in den vergangenen Wochen wurde Pakistan von einer gewaltigen Flutkatastrophe erschüttelt. Uns allen sind die erschreckenden Fernsehbilder aus den Überschwemmungsgebieten noch immer präsent. Wie stellt sich die aktuelle Situation dar?

Es war eine unglaubliche Tragödie, was in diesem Jahr in Pakistan passiert ist. Die Menschen sind in letzter Zeit durch enorme Probleme hindurchgegangen, sowohl Naturkatastrophen als auch von Menschen verursachte Probleme. 2008 kamen viele bei dem schweren Erdbeben ums Leben, 73.000 Leute wurden damals getötet. Häuser waren zerstört und die Menschen brauchten viel Unterstützung, um sie wieder aufzubauen, aber auch Schulen und andere Gebäude. Und dann gibt es das Problem der zunehmenden Islamisierung, wie sie von den Taliban begonnen wurde.

Die Taliban sitzen noch heute in Afghanistan und haben großen Einfluss auf Pakistan und andere Gebiete. Das sind fanatische Muslime, die eine verfehlte Form des Islam in unser Land bringen wollen. Frauen soll es verboten sein, sich an öffentlichen Orten wie Krankenhäusern oder Schulen aufzuhalten oder am sozialen Leben teilzunehmen. Stattdessen sollen sie zu Hause bleiben. Und die Männer sollen islamischen Vorschriften folgen, einen Bart tragen und so weiter. Wir sind gegen einen so verstandenen Islam.

Was verstehen Sie genau unter „Islamisierung“ im Kontext der Flut? Haben sich diese „fanatischen Muslime“ nicht an den Hilfsmaßnahmen beteiligt?

Doch, sie haben vermutlich geholfen, aber das Problem ist, dass sie jede Form von Demokratie ablehnen. Jeder in Pakistan hat Rechte, aber diese Leute wollen Minderheiten keine Gleichberechtigung geben. Nach ihrem Verständnis des islamischen Rechts sind Minderheiten Bürger zweiter Klasse. Sie wollen beispielsweise einführen, dass Zeugenaussagen von Frauen gegenüber Männern nur die Hälfte wert sind. Eine Aussage von zwei Frauen oder auch vier Nicht-Muslimen würde dann mit der eines einzelnen muslimischen Mannes gleichgesetzt. Diejenigen, die in der Öffentlichkeit [Alkohol] trinken oder Ehebruch begehen, sollen zum Tode verurteilt werden. Frauen sollen nicht mehr ohne Ehemann, Sohn oder Vater das Haus verlassen dürfen. Und sie wollen auch, dass Schönheitssalons und Bibelläden geschlossen werden und Männer Bärte tragen müssen.

**James Channan OP,
B.A., M.A., Lic. phil.**

(jchannan@gmail.com), geb. 1952 in Okara (Pakistan), Vize-Provinzial der pakistanischen Vize-Provinz Ibn-e-Mariam. Anschrift: 153 Ali Block, New Garden Town, Lahore 54600 (Pakistan).

Frank Ewerszumrode OP, Dipl.-Theol.

(ewerszumrode@foni.net), geb. 1981 in Oelde, Doktorand (Dogmatik/Ökumenische Theologie) an der Kath.-Theol. Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität, Mainz. Anschrift: Gartenfeldstr. 2, D-55118 Mainz.

Haben diese Islamisten denn nun größeren Einfluss als vor der Flutkatastrophe?

Ich glaube nicht, dass sie stärker werden, weil unsere Regierung sehr bemüht ist, diese Leute wieder in die Gesellschaft einzugliedern. Doch auch wenn die Regierung ihr Bestes versucht, bleibt es eine gewaltige Katastrophe, die Pakistan erfasst hat – ein sehr armes Land mit vielen sozialen Problemen, Fundamentalismus, Terrorismus, Selbstmordattentaten und nun auch noch einer Flutkatastrophe, die 20 Millionen Menschen obdachlos gemacht hat. Es übersteigt alle Kräfte der Regierung, diese Situation zu bewältigen, die internationale Hilfe zu koordinieren und all das. Aber nicht nur die Regierung, sondern auch wir als Dominikaner sind verpflichtet, den Menschen zu helfen, die von der Flut betroffen sind. Und alle sind betroffen, 20 Millionen Menschen, darunter Christen genauso wie Hindus oder Muslime.

Was brauchen die Opfer nun am dringendsten und wie kann man ihnen helfen?

Es herrscht große Not. Nahrungsmittel und Medizin sind sehr knapp, außerdem sauberes Trinkwasser und warme Kleidung. Langfristig müssen die Häuser und Schulen aufgebaut werden, und man muss den traumatisierten Opfern helfen. Das alles wird zwischen fünf, sechs Monaten und einem Jahr dauern. Es gibt ein altes christliches Dorf namens Khushpur, in dem 75 Häuser ganz zerstört und 110 sehr schwer beschädigt wurden. Wir als Dominikaner wollen den Menschen helfen, indem wir Nahrungsmittel, Notunterkünfte und Medizin bereitstellen, und wir wollen auch ihre Häuser aufbauen, aber nicht nur die der Christen, sondern auch der Muslime und Hindus. Dazu haben wir ein Komitee aus Dominikanern – Priestern, Schwestern und Laien – gegründet, mit dem wir 500 Familien unterstützen wollen. Eine Familie braucht beispielsweise etwa 150 Euro für Lebensmittel im Monat. Außerdem wollen wir 200 neue Häuser für die Opfer bauen und 500 instandsetzen, davon 150 für Christen und 350 für Muslime und Hindus. Sie wissen ja, jeder hat gelitten und dies ist unsere Unterstützung für alle, die leiden. Ich hoffe, dass wir hierfür auch ausreichende Mittel sammeln können.

Wenn wir in den Medien von Pakistan hören, denken wir schnell an Terrorismus und fanatische Muslime, aber auch an die Regierung, die sie zu bekämpfen versucht. Wie würden Sie die aktuellen Lebensbedingungen von Christen in Pakistan in dieser muslimischen Umgebung beschreiben?

Die Lebensbedingungen von Christen in Pakistan sind im Allgemeinen sehr schlecht. Viele Christen machen eine schwere Zeit durch. Und ich beobachte, dass die Armut zunimmt und Christen ärmer und ärmer werden. Dafür sind Arbeitslosigkeit und die ausgesprochen hohe Inflationsrate von 10 oder 15% verantwortlich. Es gibt Zeiten, da werden Christen gedemütigt, man gibt ihnen keine Arbeit mehr und so weiter. Grund dafür ist die Religionszugehörigkeit. Leider müssen Christen viel Gewalt erdulden, die im Namen von Religion verübt wird.

Ist dies Teil einer offiziellen Politik oder passiert das einfach so?

Nein, es ist keine offizielle Politik, aber eine Art innere Einstellung von einigen Menschen in ihren Köpfen. Christen haben schlechtere Berufsaussichten oder finden erst gar keine Arbeit – im Gegensatz zu Muslimen. Deshalb sind die Lebensbe-

dingungen von Christen grundsätzlich sehr instabil und ärmlich. Andererseits spielen Christen aber auch eine wichtige Rolle im Bereich Erziehung und Bildung, Gesundheitsfürsorge und soziale Entwicklung.

Aber was können Christen in Pakistan tun, um diese Situation zu verbessern? Haben sie irgendeinen Einfluss auf die Regierung?

Alles, was wir Christen tun können – ich meine, wir sind Pakistanis, wir sind Christen, wir stehen loyal zu unserem Land –, können wir nur gemeinsam mit den Muslimen tun. Das ist unsere Strategie, das ist, was wir tun, und das ist auch das, was unser derzeitiger Bundesminister für Minderheitenangelegenheiten [Shahbaz Bhatti] tut. Er ist katholisch und wurde zum Minister ernannt und er setzt sich dafür ein, dass wir hier eine Änderung erreichen, zumindest bei der Anwendung der Gesetze. Aber Veränderung kann nur auf dem Rechtsweg, in einem rechtlichen Verfahren kommen.

Sie engagieren sich seit langem für eine Verständigung zwischen Christen und Muslimen in Pakistan. Erzählen Sie uns von ihrem schönsten Erlebnis, aber auch von ihrer schlimmsten Erfahrung mit dem Dialog!

Meine schönste Erfahrung war, als ich 2004 in die gewaltige Moschee von Lahore eingeladen war – die Badshahi Moschee, was übersetzt Königs-Moschee heißt –, wo 100.000 Menschen gleichzeitig beten können, also so wie der Petersdom in Rom. Dort organisierte der Großimam der Moschee eine interreligiöse Konferenz im Inneren der Moschee. Ich war eingeladen, die Christen zu vertreten und es war das erste Mal in der 350-jährigen Geschichte der Moschee, dass ein Christ vor Muslimen predigte und im Inneren der Moschee eine Rede gab. Das war für mich ein ganz, ganz besonderer Moment in meinem Leben – als Christ und als Dominikaner.

Meine schlimmste Erfahrung dagegen war, als ich einmal zu einer Veranstaltung für den christlich-muslimischen Dialog fuhr und es nur darum ging, Christen zu bekehren, Christen zu bekehren ... Ich sagte: nein, so geht das nicht! Eine solche Haltung schätze ich nicht von muslimischer Seite, die sagt, wir Christen müssten alle [zum Islam] konvertieren. Das war furchtbar, einfach furchtbar.

Was ist das Ziel des christlich-muslimischen Dialogs in Pakistan?

Das Ziel ist es, gegenseitigen Respekt und Versöhnung zu fördern und Gerechtigkeit, Friede und Eintracht herzustellen. Das brauchen wir, das ist von großer Wichtigkeit! Um all dies zu erreichen, schlagen wir Brücken der Hoffnung und der Versöhnung. Schließlich machen Christen und Muslime den größten Anteil an der Weltbevölkerung aus. Die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen haben immer Auf und Abs erlebt, beide Religionen standen im Wettstreit miteinander und es gab viele Zusammenstöße in der Geschichte. Und wir haben einige theologische Differenzen, die wir nicht werden auflösen können. Vor allem was unseren Glauben an die göttliche Natur Christi, die Kreuzigung, die Auferstehung Jesu und seine Wiederkehr und die Trinität betrifft. Bei diesen Dogmen können wir keine Kompromisse machen, sie sind das Fundament unseres Glaubens. Und auch was

den Islam angeht, haben Muslime ihren eigenen Standpunkt. Und wir haben eben unseren Standpunkt. Trotzdem existiert eine Art Solidarität, es gibt den Islam und es gibt das Christentum. Wir können gemeinsam einen Weg finden, aus dieser Welt eine friedlichere, tolerantere und menschlichere Welt zu machen. So sehe ich das.

Wie sieht nun der Dialog konkret aus?

Wie Sie sehen können, spielen hierbei auch die Dominikaner eine Rolle. Dominikaner sind weltweit in der Ökumene, in der Verständigung zwischen Christen und Muslimen und im interreligiösen Dialog engagiert. Und zu diesem Zweck haben wir in Pakistan, in Lahore, ein dominikanisches Friedenszentrum gegründet. Demnächst wird Kardinal Jean-Louis Tauran, der den Vorsitz des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog führt, in Pakistan ein weiteres Friedenszentrum einweihen. Seit 1985 arbeitet unser Zentrum in Lahore, wo wir Dialog-Treffen entwickeln und veranstalten. Auch in Kairo und Istanbul gibt es solche dominikanischen Zentren. Außerdem hat der Orden von Santa Sabina aus – dem Sitz des Ordensmeisters in Rom – eine Kommission für den christlich-muslimischen Dialog eingerichtet. Das alles zeigt, dass wir es ernst meinen mit dem Dialog und ihn fördern – das ist die dominikanische Seite. Und natürlich ist die katholische Kirche insgesamt an diesem Thema sehr interessiert. Der Papst ist ein eifriger Verfechter des interreligiösen Dialogs, besonders zwischen Christen und Muslimen.

Was macht aus Ihrer Sicht dieses Engagement im interreligiösen Dialog zu einem spezifisch dominikanischen? Was unterscheidet die Dominikaner von anderen, die sich auch für den Dialog einsetzen?

Die Tradition der Dominikaner. Das Engagement von Dominikanern im christlich-muslimischen Dialog geht auf den hl. Thomas von Aquin und auch Raimund von Capua, also bereits das 13. Jahrhundert, zurück. Und auch [im 20. Jahrhundert] waren unsere Mitbrüder Georges Anawati und Jacques Jomier bedeutende Förderer der Verständigung zwischen Christen und Muslimen. Sie haben so viele Jahre, ja sogar ihr ganzes Leben damit verbracht, sich im christlich-muslimischen Dialog zu engagieren. Deshalb gehören sie zu unserem Erbe und wir können viel von ihnen lernen. Aber ich würde auch sagen, dass wir noch mehr, sehr viel mehr tun müssen. Der Dialog zwischen Christen und Muslimen bleibt eine große Herausforderung. Und es ist gut zu sehen, dass auch von muslimischer Seite ermutigende Impulse kommen.

Ich danke Ihnen sehr für das Interview und wünsche Ihnen alles Gute und Gottes Segen für Ihre weitere Arbeit.

Das Interview führte Frank Ewerszumrode OP, Mainz
Übersetzung aus dem Englischen: Dennis Halft OP, Mainz

Der sogenannte „Umar-Pakt“

„Abd al-Rahman Ibn Ghanm (st. 697) überliefert das Folgende: Als [der Kalif] Umar Ibn al-Khattab den Christen Syriens den Frieden gewährte, haben wir (= die Christen) [oder: Abd al-Rahman?] folgenden Brief geschrieben:

Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Gütigen.

Dies ist ein Brief, den die Christen von der und der Stadt an den Diener Gottes, Umar Ibn al-Khattab, den Befehlshaber der Gläubigen, gerichtet haben. Als Ihr [= die Muslime] in dieses Land gekommen seid, haben wir [= die Christen] Euch um Sicherheitsgarantie gebeten für uns, unsere Nachkommenschaft, unseren Besitz und unsere Glaubensbrüder. Und wir haben vor Euch folgende Verpflichtung auf uns genommen: Wir werden in unseren Städten und ihrer Umgebung keine Klöster, keine Kirchen, keine Mönchszellen und keine Einsiedeleien mehr bauen. Wir werden auch die Gebäude unter den oben genannten, die baufällig oder (und?) die sich in den muslimischen Wohnvierteln befinden, nicht instandsetzen. Wir werden den Vorbeikommenden und den Reisenden unsere Türen öffnen. Wir werden allen Muslimen Gastfreundschaft anbieten und sie drei Tage lang beherbergen. Wir werden keinem Spion Asyl gewähren, weder in unseren Kirchen noch in unseren Wohnungen. Wir werden den Muslimen nichts verheimlichen, was ihnen schaden könnte. Wir werden unsere Kinder den Koran nicht lehren. Wir werden unsere Kulthandlungen nicht öffentlich zeigen und auch nicht in der Predigt empfehlen. Wir werden keinen unserer Angehörigen daran hindern, den Islam anzunehmen, wenn er es will. Wir werden den Muslimen mit Respekt begegnen. Wir werden auf-

stehen, wenn sie sich niedersetzen wollen. Wir werden nicht versuchen, ihnen in der Kleidung ähnlich zu sein, weder durch den Hut noch durch den Turban oder die Schuhe, oder durch die Art, uns zu kämmen. Wir werden uns ihre Sprechweise nicht aneignen und werden ihre Vater- bzw. Sohntitel (kunya) nicht übernehmen. Wir werden keine Sättel gebrauchen, uns mit dem Schwert nicht gürteln, keine Waffen besitzen und auch keine tragen. Wir werden auf unsere Siegel keine arabischen Lettern einritzen. Wir werden keine alkoholhaltigen Getränke verkaufen. Wir werden uns den Vorderkopf scheren. Wir werden uns, wo immer wir uns befinden, auf die gleiche Weise kleiden, und wir werden den (besonderen) Gürtel gebrauchen. Wir werden unsere Kreuze und unsere Bücher auf den von Muslimen besuchten Straßen und auf ihren Märkten nicht zeigen. Wir werden den Gong in unseren Kirchen leise schlagen. Wir werden dort unsere Stimmen in der Gegenwart der Muslime nicht laut klingen lassen. Wir werden die öffentlichen Prozessionen vom Palmsonntag und von Ostern nicht veranstalten. Wir werden nicht laut schreien, indem wir unsere Toten begleiten. Wir werden auf den von Muslimen besuchten Straßen und auf ihren Märkten nicht laut beten. Wir werden unsere Toten nicht neben den Muslimen begraben. Wir werden die Sklaven, die den Muslimen zugeteilt wurden, nicht in Dienst nehmen. Wir werden keine Aussicht auf die Häuser der Muslime haben. Dieses sind die Bedingungen, denen wir zugestimmt haben, wir und unsere Glaubensbrüder. Dafür erhalten wir die Sicherheitsgarantie. Sollten wir eine dieser Verpflichtungen, für die wir mit unseren eigenen Personen Gewähr bieten, verletzen, so würden wir das Recht auf Schutz (dhimma) verlieren und uns den Strafen aussetzen, die den Rebellen und Aufständischen vorbehalten sind.⁴¹

Weiter heißt es: „Dann schrieb Umar – Gott möge an ihm Wohlgefallen haben – an ihn [Abd al-Rahman?]: Führe aus [oder: unterzeichne?], um was sie [= die Christen] baten, füge jedoch noch zwei Bedingungen hinzu, die ich ihnen zusätzlich auferlege zu dem, was sie sich selbst auferlegt haben. Diese sind: „Sie dürfen keine Personen kaufen, die von Muslimen gefangen genommen wurden“, und „wer einen Muslim ab-

sichtlich schlägt, soll die Sicherheitsgarantie dieses Pakts verlieren“.¹²

Entstehung und Datierung

Die erste Lektüre des sog. „Umar-Pakts“, auf dem Hintergrund christlich-muslimischer Beziehungen gelesen, befremdet: Sollen hier Christen gedemütigt und erniedrigt werden? Blickt man auf ihre Wirkungsgeschichte, wurden die „Bedingungen Umars“, wie der bekannte „Pakt“ auch genannt wird, immer wieder anachronistisch herangezogen, um Diskriminierungen von Christen zu rechtfertigen oder auch die These vom Fanatismus der Muslime zu untermauern. Doch was die ursprüngliche Intention der „Bedingungen Umars“ war, ist in der Forschung ebenso umstritten wie die Frage, welche Teile des Briefs überhaupt historisch sind. Verschiedene Orientalisten haben die Echtheit des „Umar-Pakts“ immer wieder in Zweifel gezogen, weil sich darin Christen offenbar in eigener Initiative der muslimischen Autorität unterwerfen und weitreichende Einschränkungen in ihrer Religionsausübung gegen die Zusicherung von „Schutz“ formulieren. Vor einer Bewertung der „Bedingungen Umars“ ist also nach ihrem historischen Entstehungskontext zu fragen. Besonders die charakteristische literarische Form gibt hierzu Hinweise. Der „Umar-Pakt“, der mit dem zweiten Nachfolger des Propheten Mohammed, Umar Ibn al-Khattab (reg. 634–644), identifiziert wird, ist in mehreren Versionen mit verschiedenen Abweichungen überliefert, deren früheste Fassung aus dem 11. Jahrhundert stammt. Allen ist gemein, dass sie die Beziehungen von Nicht-Muslimen zu Muslimen in den unterworfenen Gebieten ordnen sollen. Parallelen der „Bedingungen Umars“ zu frühen Eroberungsverträgen könnten dafür sprechen, dass zumindest Teile deutlich älter sind und auf die Zeit der muslimischen Eroberungen zurückgehen, auch wenn sie später weiter redigiert und ausgeformt

wurden. So könnten einzelne Bedingungen wie etwa die Verpflichtung zur Aufnahme und Versorgung von Muslimen in christlichen Häusern einer historischen Situation entspringen, in der die muslimischen Eroberer noch auf die Kollaboration der Christen in den besetzten Territorien angewiesen waren.

Zudem findet die auffallende literarische Form der Selbstverpflichtung der Christen, wie Mark R. Cohen vorgeschlagen hat, ihre Parallele in der Erteilung kalifaler Dekrete. Analog dazu könnte es sich beim „Umar-Pakt“ um eine christliche Petition an den Kalifen handeln, der diese anschließend als Dekret bestätigt („Führe aus [oder: unterzeichne?], um was sie [= die Christen] baten (...)“) und mit zwei zusätzlichen Anweisungen an einen Delegierten wie den genannten Abd al-Rahman zur Übermittlung an die Christen sendet. Die charakteristische Form des Schreibens scheint also zugleich ein frühes Stadium islamischer Verwaltungsordnung widerzuspiegeln, als das Nebeneinander von Muslimen und Christen bereits in der Gesellschaft etabliert war. Vieles spricht deshalb dafür, dass die „Bedingungen Umars“ aus dem 8. oder beginnenden 9. Jahrhundert stammen.

Demütigung der Christen?

Mit dem Vordringen der Muslime in nicht-muslimische Gebiete kam auch der Bedarf nach Regelung der Beziehungen von Nicht-Muslimen zu Muslimen auf. Im Anschluss an A. Noth scheint jedoch die ursprüngliche Zielsetzung der „Bedingungen Umars“ nicht die Diskriminierung der nun unter islamischer Herrschaft lebenden Christen gewesen zu sein, sondern der Schutz der Muslime, als sie noch die numerische Minderheit in einer nicht-muslimischen Umgebung bildeten. Auf diesem Hintergrund erklären sich scheinbar diskriminierende Auflagen für Christen wie das Verbot, ihren Glauben in der (muslimischen) Öffentlichkeit zu demonstrieren, als Versuch, die muslimische Identität durch Ab-

grenzung von den Christen zu schützen, um in fremder Umgebung als Muslime erkennbar zu bleiben. Bemerkenswert ist, dass sich die „Bedingungen Umars“ nicht grundsätzlich gegen den christlichen Glauben richten, sondern sogar dessen Praxis voraussetzen, um Anwendung zu finden.

Inwieweit solche Bestimmungen im Alltag tatsächlich umgesetzt wurden, lässt sich nur schwer ausmachen. Die überlieferten Textfassungen des „Umar-Pakts“ belegen jedoch, wie M. Levy-Rubin gezeigt hat, dass der Umgang der Muslime mit den Nicht-Muslimen keineswegs einheitlich geregelt war, sondern verschiedene Ansätze unter muslimischen Juristen diskutiert wurden. Erst ab dem 9. Jahrhundert setzte sich eine Version unter mehreren Vereinbarungen, die unter der Bezeichnung „Bedingungen Umars“ kursierten, als kanonisch durch. Mit Änderung der Mehrheitsverhältnisse zugunsten der Muslime änderte sich allerdings auch der gesellschaftliche Interpretationsrahmen. Doch die spätere restriktive Auslegung der „Bedingungen

Umars“, wie sie die Wirkungsgeschichte gezeigt hat, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass ihre Entstehung im Kontext der sich gerade konstituierenden muslimischen Gesellschaft des 8. oder 9. Jahrhunderts verortet werden muss. In dieser Perspektive ist der sog. „Umar-Pakt“ wohl nicht als Demütigung der Christen, sondern eher als Schutzbestimmung für die Muslime zu verstehen. Eine einseitig-polemische Auslegung des Textes verfehlt seine ursprüngliche Intention.

Dennis Halft OP, M.A. (dennis.halft@dominikaner.de), geb. 1981 in Bonn, Doktorand (Islamwissenschaft) an der Freien Universität Berlin, Student der Kath. Theologie an der Johannes Gutenberg-Universität, Mainz. Anschrift: Gartenfeldstr. 2, D-55118 Mainz. Veröffentlichung u. a.: Schiitische Polemik gegen das Christentum im safawidischen Iran des 11./17. Jahrhunderts, in: Camilla Adang/Sabine Schmidtke (Hrsg.), *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran* (Istanbuler Texte und Studien 21), Würzburg 2010, 273–334.

01 Hierbei handelt es sich um die wohl verbreitetste Version der „Bedingungen Umars“ bzw. des sog. „Umar-Pakts“, überliefert von Abu Bakr Muhammad Ibn al-Walid al-Turtushi (st. 1126) in seinem Werk *Siraj al-muluk* (Die Leuchte der Könige), in einer Übersetzung aus dem Arabischen von A.-Th. Khoury, in: ders., *Toleranz im Islam*, München-Mainz 1980, 83–84. Minimale Druckfehler in der Vorlage wurden stillschweigend korrigiert, alle eckigen Klammern sind meine Ergänzungen. Im Folgenden beziehe ich

mich auf die einschlägigen Beiträge von A. Noth, „Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen. Die „Bedingungen Umars (aš-šurūt al-umariyya)“ unter einem anderen Aspekt gelesen“, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1987), 290–315; M.R. Cohen, „What was the Pact of Umar? A Literary-Historical Study“, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999), 100–157; M. Levy-Rubin, „Shurūt Umar and Its Alternatives: The Legal Debate on the Status of the Dhimmis“, *Jerusalem Studies in Arabic*

and Islam 30 (2005), 170–206; dies., „The Pact of Umar“, in: D. Thomas/B. Roggema (Hrsg.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History* Bd. 1 (600–900), Leiden 2009, 360–364.

02 Diese Bestätigungsklausel gibt nur M.R. Cohen auf Grundlage verschiedener Editionen vollständig an. Ich übersetze hier aus dem Englischen aus seinem Beitrag „What was the Pact of Umar? A Literary-Historical Study“, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999), 108.

Serge de Laugier de Beaurecueil OP (1917–2005)

Das Leben Serge de Beaurecueils beginnt in den Nobelierteln von Paris. Am 28. August 1917 kommt er in einem typischen Stadthaus des 16. Pariser Bezirks als Sohn eines sich im Krieg befindlichen Kavallerieoffiziers und der Erbin eines beträchtlichen Vermögens zur Welt. Aber es ist kein glückliches Paar. Die äußerst launische Mutter macht ihrem Mann das Leben schwer und weigert sich, sich ernsthaft um Serge und die beiden anderen Kinder zu kümmern, die sie bereits in sehr jungem Alter in die Pensionate der Hauptstadt gibt. „In einem zwieträchtigen Heim wie dem unsrigen mussten die Kinder tüchtig die Geschossdecke entrümpeln. Ich hatte mein Schicksal angenommen: dies war das Hundeleben der Kinder von Geschiedenen. Erst im hohen Alter von 75 Jahren plagten mich gewisse Erinnerungen daran wie ätzender Kauter“, gesteht er lange Zeit danach.

Auf der Suche nach einer wahren Familie

Nichtsdestotrotz genießt er eine christliche Erziehung und entwickelt schon in jungen Jahren den Wunsch, einmal Priester oder Ordensmann zu werden. Ein befreundeter Priester macht ihn auf die Dominikaner aufmerksam, die er zum ersten Mal mit gerade 16 Jahren bei einem Besuch im Konvent „Annonciation“ in der Rue du Faubourg Saint-Honoré in Paris kennen lernt. Es trifft ihn wie der Schlag: „Welch ein Empfang! ... Alles gefiel mir“, schreibt Serge: „der weiße Habit, die Stille, dieses Fresko von Desvallières im Kreuzgang, die Helligkeit der Räumlichkeiten, die Psalmodie, das Lächeln der Brüder auf

dem Korridor, ich weiß nicht, was für eine Stimmung es war, die solche Fröhlichkeit ausstrahlte“.¹ Das Fresko von Desvallières, das immer noch im Kreuzgang des Konventes zu sehen ist, zeigt zwei Dominikaner am Fuße des Kreuzes – eine Anspielung auf das berühmte Gemälde von Fra Angelico. Beide schauen zu Christus auf, während das Kreuz von dem Wort „Liebet“ beherrscht wird, aber die beiden Dominikaner mit dem Wanderstab in der Hand wollen schon in die Ferne ziehen.

In die Ferne ziehen – ein anderes, bereits früh entwickeltes Ansinnen Serges. „Ich träumte vor allem von der Zukunft, weit entfernt von der Kindheit und ihrer Eintönigkeit. Aber ich habe sie erst irgendwo am Ende der Welt gefunden, als ich Abenteuer durchstreifen und in Anmut enden konnte, indem ich mein Leben für Christus hingabe.“ In jungen Jahren lässt er sich aus Zuneigung zu seinem Namenspatron, dem hl. Sergius von Radonezh, eine russische Grammatik schenken. Im selben Jahr seiner Hochschulreife meldet er sich zu einem Arabischkurs an. Dieser Ruf der Ferne hat indes nichts von Exotik. Es ist vielmehr sein Verlangen nach einem großzügigen Leben, um Trauer in Liebe zu verwandeln. Im Oktober 1935 tritt er in das Noviziat der Dominikaner ein und absolviert ohne besondere Vorkommnisse den Ausbildungsweg, der ihn 1941 zur Profess im Orden und schließlich 1943 zur Priesterweihe führt.

Der Ruf des muslimischen Orients

Im Studienkonvent von Le Saulchoir kommt er mit einem jungen ägyptischen Mitbruder, Georges Anawati (1905–1994), in Kontakt, der gerade darauf vorbereitet wird, das künftige *Institut Dominicain d'Études Orientales* (IDEO) in Kairo zu gründen. Damals ist der berühmte Mediävist Marie-Dominique Chenu Rektor der dominikanischen Hochschule, der sich besonders für die Mittlerrolle der Araber im Mittelalter zwischen dem griechischen Erbe und dem mittelalterli-

chen Denken interessiert. Chenu nutzt die günstige Gelegenheit, die jungen Mitbrüder orientalischer Herkunft und jene, die ein Interesse an der Kultur des Orients haben, zu Spezialisten der muslimischen Kultur auszubilden. Seit Jahrzehnten sind bereits französische Dominikaner im irakischen Mosul präsent, die sich dort aber für Christen engagieren. Die Idee der Gründung in Kairo ist es eher, mit Muslimen durch ihre Kultur Beziehungen zu entwickeln „jenseits von jedem Bekehrungseifer“.

Begeistert von dieser Aussicht, kniet sich Serge de Beaurecueil an der *École Nationale des Langues Orientales* und am *Collège de France* ins Arabischstudium, wo er von dem berühmten französischen Orientalisten Louis Massignon (1883–1962) betreut wird, der sich mit dieser noch jungen Truppe von Dominikanern angefreundet hat: Georges Anawati, Serge de Beaurecueil und auch Jacques Jomier. Alle drei kommen zwischen 1944 und 1946 nach Kairo und machen sich an die Arbeit. Eine der Aufgaben des formell erst 1953 gegründeten IDEO ist es, Textquellen aus der islamischen Tradition so wissenschaftlich wie möglich zu untersuchen.² Louis Massignon und Osman Yahya ermuntern Serge de Beaurecueil, sich dem persischen Mystiker Abdullah Ansari (1006–1089) aus Herat zu widmen, dessen arabisches Hauptwerk *Manazil al-sairin* (Die Etappen der Wanderer zu Gott) heißt – ein Werk, das vielfach im Arabischen kommentiert wurde. Nachdem er sich mit der Methode kritischer Textedition vertraut gemacht hat, begibt sich Serge de Beaurecueil an die Edition dieses Werkes Ansaris, die ihn 17 Jahre lang beschäftigen wird. Zwischen 1953 und 1965 veröffentlicht er fünf Bücher zu Ansari und zahlreiche wissenschaftliche Beiträge, die ihm im Februar 1971 eine Doktorarbeit ermöglichen, die er vor einer renommierten Kommission an der Sorbonne verteidigt.

Priester der Nicht-Christen in Kabul

Seine akademische Bekanntheit führt Serge

schließlich anlässlich einer Konferenz 1955 nach Kabul. Ergriffen statet er dem Grab Ansaris in Herat einen Besuch ab. Im Oktober 1962 unternimmt er eine zweite Reise nach Afghanistan als offizieller Gast für die – nach dem Mondkalender berechneten – Feierlichkeiten des 900. Todestages Ansaris. Als einer der besten Spezialisten für Ansari wird Serge mit allen Ehren empfangen. Mit den Teilnehmern begibt er sich erneut nach Herat, wo er am Grab Ansaris um ein Zeichen bittet, was er in Zukunft tun soll. Die Antwort kommt schnell: im Frühjahr 1963 wird er vom König selbst auf einen Lehrstuhl an der Fakultät für Geisteswissenschaften in Kabul berufen, die Geschichte des Sufismus, später die historische Forschungsmethode zu lehren. Trotz des Verlustes, den dies für das IDEO bedeutet, wird sein Weggang aus Kairo als Chance für eine außerordentliche wissenschaftliche und menschliche Verständigung gesehen. In Wirklichkeit wird sein Leben eine komplette Wende nehmen.

Er beginnt nun, Französisch an der Esteqlal-Schule zu unterrichten, außerdem läuft seine Lehre an der Universität an. Er hat das Gefühl, einen Traum zu verwirklichen: mit 45 Jahren mietet er ein kleines Haus an, in dem er eine Kapelle einrichtet, die er mit orientalischen Gegenständen schmückt. Diese Erfahrung war für ihn in gewisser Weise mühsam: zunächst, weil er auf Persisch unterrichten sollte, und weil das Handwerk des Forschers doch nicht das des Lehrers ist. Sehr schnell ist er den Protesten der Studenten ausgesetzt, denen er mit viel Mühe beizubringen versucht, arabische Texte zu lesen. Bald nimmt er es hin, seine wesentliche Zeit auf die Schule zu konzentrieren, wo er weiterhin einige Stunden unterrichtet. Er beschäftigt sich von nun an mehr mit Pädagogik, dem Krankenzimmer und seiner inzwischen mehrköpfigen Familie.

Unterdessen hat Serge bereits feste Freundschaften mit jungen Afghanen geknüpft, für die er „Padar“ – der Pater – ist. Eine erste, sehr heftige Begegnung mit einem Jungen namens Chaffar

bringt ihn dazu, über das „Teilen von Brot und Salz“ nachzudenken – Symbol einer alltäglichen Geschwisterlichkeit, die sich durch die einfachen Begegnungen zwischen Christen und Muslimen beim Teilen von Freude und Kummer entwickeln kann. In einem großartigen Buch stellt sich Serge schließlich die Frage, welchen Sinn seine Präsenz als einziger katholischer Priester in Afghanistan unter Muslimen haben kann. 1965 erscheint es mit riesigem Erfolg: *Nous avons partagé le pain et le sel* (Wir haben das Brot und das Salz geteilt)³:

„Muslim? Jude? Hindu? Buddhist? ... Etiketten, die man gerne abwerfen und ersetzen würde. Etiketten, hinter denen die Menschen zu vergessen drohen, die zunächst schlichtweg und wesentlich Menschen sind, die unendlich mehr und unendlich weniger sind als das, was sie vorgeben zu sein. Die Menschen sind als Ebenbild Gottes geschaffen und das Wort Gottes erleuchtet sie alle und jeden (Joh 1,9), ohne dass sie davon ahnen, dass der Sohn sie in seinem Blut rein gewaschen hat... Und seine Gnade wirkt unbewusst in ihnen... Menschen, einfach Menschen, deren Herz nur danach verlangt, der Tempel des Geistes zu sein.“⁴ Drei Jahre später veröffentlicht Serge das Buch *Priêtre des non-chrétiens* (Priester der Nicht-Christen), in dem er dieselbe theologische und spirituelle Überlegung über den Sinn einer zweckfreien christlichen Präsenz inmitten der Muslime fortsetzt. Auftakt einer Theologie der Religionen, die sie alle demselben Ziel zustreben lässt, wie die Pfade zum Gipfel hochführen oder die Flüsse im Meer münden.

Serge stellt immer mehr solche Überlegungen an, da er allmählich um die 20 Kinder um sich gesammelt hat, die er durch zufällige Begegnungen des Lebens aufgenommen hat: das eine um untergebracht zu werden, das andere um gepflegt zu werden, alle um geliebt zu werden. Mit ihnen teilt er alles: „Als Priester der Nicht-Christen habe ich keine Macht, ihnen Vorschriften zu machen, was sie tun sollen, keinen Titel, um sie zu führen... Muss man deshalb auf die

Aufgabe verzichten und sich aufmachen, andere Schafe zu weiden, die in guten Verhältnissen leben? Meinerseits wäre dies Verrat. Ich habe also keine Wahl, denn dies ist der Weg des Priesters, den ich annehmen muss: mit fast 50 Jahren erwache ich wieder zu neuem Leben inmitten der Herde...“⁵

Ein wunderbarer Text, den Serge später weiter differenzieren wird, wenn er die Rolle des Fürsprechers relativiert, in der er sich zu jener Zeit selbst sieht, wenn er inmitten der Nacht inständige Christus im Namen aller anruft.

Mit den Afghanen bis zum Ende der Nacht

Dies waren für ihn glückliche Jahre, selbst wenn sie im Alltag auch mühsam waren: Kinder ernähren, versorgen, erziehen. Bewegend berichtet er davon in seinem Buch *Mes enfants de Kaboul* (Meine Kinder von Kabul), das 1983 veröffentlicht wurde. Jedoch wird die russische Invasion in Afghanistan 1979 alles umschmeißen. Als Ausländer, der Farsi spricht und junge Leute aus allen Teilen des Landes kennt, wird er schnell verdächtigt, ein amerikanischer Spion zu sein. Abends schreibt er dramatische Briefe an seinen Mitbruder Philippe Dagonet, dem er von dem Leidensweg des afghanischen Volkes berichtet.⁶ Seine eigenen „Kinder“ werden alle der Reihe nach festgenommen und gefoltert. Am 31. August 1983 wird Serge von der französischen Botschaft aus dem Land geschleust. Damals ist er ein gebrochener Mann, der lange Monate der Depression durchleben wird, aus denen er dank der Abtei von Sylvanès, wo ihn der Dominikaner André Gouzes aufnimmt, aber wieder herausfinden wird.

Einige Jahre später schreibt er, dass in seinen Augen dies alles normal war, gar notwendig auf eine bestimmte Weise: „Ich habe dieses Teilen gewollt, bewirkt durch Chaffar kurz vor seinem Tod. Ich habe es ganz erreicht. Zum Besseren und zum Schlechteren, das versteht sich. Ein Wunderwerk ist solch ein Haus voller Kinder,

die glücklich, laut und herzlich sind. Wie sie mit ihren Blindenstöcken oder ihrem Humpeln wie in einer Sportart spielen und sich ganz selbstverständlich gegenseitig helfen, so dass man erleichtert aufatmet. Eine schöne Familie, recht afghanisch, in der wir immer zusammen waren, um zu leben, zu essen, zu schlafen, und in der jeder die Anwesenheit des anderen an seiner Seite brauchte.

Man kam überein, dass sie genauso wie die afghanischen Familien auseinandergerissen werden sollte durch Zerstreuung, Festnahmen, das Exil einiger und den Tod, so dass wir nach den fröhlichen Stunden auch die Tränen teilten. Ohne dies wäre es nicht ernst gewesen... Ich hatte zu Christus, dem Priester, gesprochen, während ich die Passion als seine Liturgie und „die aller und für immer“ feierte. In unserem Fleisch und verletzten Herzen dürfen wir nicht nur gedenken, sondern wir müssen *gemeinsam* in

das österliche Geheimnis *eintreten* (Hervorhebungen, S. de B.).⁴⁷

Über seine persönliche Lebensgeschichte hinaus trägt Serge de Beaurecueil in kreativer Weise dazu bei, den Sinn einer christlichen Präsenz in der islamischen Welt zu erhellen, indem er neue menschliche, spirituelle und theologische Perspektiven eröffnet.

D.Sc.Oec. Jean-Jacques Pérennès OP (jeanjacques.perennes@gmail.com), geb. 1949 in Tréguier (Frankreich), Generalsekretär des Institut Dominicain d'Études Orientales (IDEO) in Kairo und Provinzvikar für die arabische Welt. Anschrift: 1 Masnaa al-Tarabich, BP 18 al-Abbassiah, 11381 Kairo (Ägypten). Veröffentlichung u. a.: Georges Anawati (1905–1994). Ein ägyptischer Christ und das Geheimnis des Islam, Freiburg/Br. 2010.

Übersetzung aus dem Französischen:
Dennis Halft OP, Mainz

01 Serge de Beaurecueil, *Mes enfants de Kaboul*, Paris 1983, 1–15. Neuauflagen 1992 und 2004.

02 Zur Rolle Georges Anawatis bei der Gründung des IDEO vgl. Jean-Jacques Pérennès, Georges Anawati (1905–1994). *Un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam*, Paris 2008, 366.

03 Serge de Beaurecueil, *Nous avons partagé le pain et le sel*, Paris 1965; ders., *Prêtre des non-chrétiens*, Pa-

ris 1968. Neuauflagen 1985 und 2001 unter dem Titel *Un chrétien en Afghanistan*.

04 Serge de Beaurecueil, *Nous avons partagé le pain et le sel*, Paris 1965, 32.

05 Serge de Beaurecueil, *Prêtre des non-chrétiens*, Paris 1968, 84.

06 Serge de Beaurecueil, *Chronique d'un témoin privilégié*, 3 Bde., Paris 1989–92. 1990 veröffentlicht er auch den Bericht von der Haft Mirdads,

eines seiner „Kinder“, vgl. ders., *Wédâ 20 ans cellule 5 Kaboul*, Paris 1990.

07 Serge de Beaurecueil, „Continuer l'aventure“, in: *Spiritus* (1984), wieder aufgenommen in einem Sammelband von Artikeln, veröffentlicht am Ende seines Lebens, vgl. ders., *Je crois en l'Étoile du matin*, Paris 2005, 109–110.

Tilman Nagel (Hrsg.), **Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld** (Schriften des Historischen Kollegs Bd. 72), Oldenbourg Verlag München 2010, 249 S., € 59,80.

Für ein umfassendes Verständnis „heiliger Texte“ ist es unverzichtbar, auch das historische Umfeld zu berücksichtigen, in dem sie entstanden sind. Seit einigen Jahren konzentriert sich die (westliche) Koranforschung deshalb vermehrt auf die Entschlüsselung des koranischen Entstehungsmilieus, das u. a. von starken jüdischen und christlichen Einflüssen geprägt war. Der von *Tilman Nagel* verantwortete Band mit seinen verschiedenen Beiträgen (einer in französischer, alle anderen in deutscher Sprache) trägt dazu bei, die religiöse Gedankenwelt der Spätantike und ihre Bedeutung für Entstehung und Komposition des Korans zu ergründen. Im Fokus des Bands, der aus einem interdisziplinären Kolloquium des Historischen Kollegs in München 2006 hervorgegangen ist, stehen deshalb heidnische, gnostische, jüdische und christliche „Anleihen“, die in den Koran eingegangen sind und entsprechend seiner spezifischen Botschaft neu geformt wurden.

Neben Beiträgen, die besonders den Zusammenhang zwischen ikonografischen Darstellungen und einzelnen literarischen Motiven in den Blick nehmen (*Achim Arbeiter*, *Jean-Michel Spieser*), sticht *Matthias Radscheits* Beitrag zum „Höllenbaum“ im Koran hervor. Anhand dieses Beispiels werden etwa die Bezüge zwischen dem biblischen Erzählmotiv des Baums der Erkenntnis und seinem koranischen Gegenstück deutlich. Weitere Beiträge widmen sich der möglichen Vermittlung christlicher und jüdischer Glaubensinhalte an die Bewohner der Arabischen Halbinsel durch Hymnen und Homilien (*Johannes Koder*, *Harald Suermann*, *Martin Tamcke*). *Dieter Ferchl* und *Bertram Schmitz* beschäftigen sich in ihren Beiträgen mit dem Zusammenhang zwischen koranischen Inhalten und ihrem religiösen Deutungshintergrund,

der sich bis in die Feinstruktur der Suren und Verse zeigen lässt. Mit diesem Band gelingt es dem Herausgeber und den Autoren, die Komplexität des geistesgeschichtlichen Umfelds zu umreißen, in dem der Koran als späntiker Text entstanden ist.

Dennis Halfp OP, Mainz

Jean-Jacques Pérennès, **Georges Anawati (1905–1994)**.

Ein ägyptischer Christ und das Geheimnis des Islam (Georges-Anawati-Stiftung Schriftenreihe Bd. 7), Verlag Herder Freiburg/Br. 2010, 413 S., € 19,95.

Der Dominikaner Georges Chehata Anawati war ein Grenzgänger zwischen den Kulturen *par excellence*. Geboren 1905 im ägyptischen Alexandrien, von der orthodoxen Kirche zum Katholizismus konvertiert, in den Orden der Predigerbrüder eingetreten und in Frankreich ausgebildet, fand er seine Lebensaufgabe in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Islam und im Dialog mit den Muslimen. Inspiriert von dem bedeutenden französischen Orientalisten Louis Massignon (1883–1962) und dem Dominikaner Marie-Dominique Chenu (1895–1990), wollte Anawati aus „Berufung zum Islam“, wie er es einmal nannte, die islamische Religion und Kultur aus ihren eigenen Quellen heraus verstehen lernen – ohne proselytische Absichten. Als Mitbegründer des renommierten *Institut Dominicain d'Études Orientales* (IDEO) 1953 in Kairo wurde er zu einem der größten Kenner der mittelalterlichen arabischen Philosophie und islamischen Theologie. Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil warb er um Unterstützung für den christlich-muslimischen Dialog und gab über die Konzilserklärung *Nostra aetate* von 1965 hinaus wichtige Impulse für die Verständigung zwischen beiden Religionen. Die umfassende Biografie dieses „Mannes des Dialogs“ von *Jean-Jacques Pérennès* OP liegt nun erstmals in deutscher Übersetzung aus dem Französischen vor (Original: Jean-Jacques Pérennès, Georges Anawati (1905–1994). *Un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam*, Paris 2008). Lebendig beschreibt *Pérennès* nicht nur Anawatis wichtigste Lebensstationen, sondern gewährt dem Leser dank der erhaltenen Tagebücher Einblick in Denken, Arbeiten und persönliche Entwicklung dieses bedeutenden Orientalisten. Seine

umfangreichen Korrespondenzen aus dem Nachlass lesen sich wie das *who's who* der Islamwissenschaft aus mehr als fünf Jahrzehnten, u.a. mit Giorgio Della Vida (1886–1967), Hamilton Gibb (1895–1971), Franz Rosenthal (1914–2003) und Anawatis Freund und Kollegen, Louis Gardet (1904–1986). Zugleich verortet Pérennès das Wirken dieses ägyptischen Dominikaners in der wechselvollen Zeitgeschichte seines Landes.

Mit seiner Lebensbeschreibung über Georges Anawati knüpft Pérennès an eine frühere, ebenfalls gut recherchierte und packend zu lesende Biografie eines anderen bedeutenden Dominikaners aus Algerien an, dessen Name mit einer Theologie der „Kirche im Islam“ eng verbunden ist: Bischof Pierre Claverie (geb. 1938), der sein Engagement 1996 im algerischen Oran mit dem Leben bezahlen musste (Jean-Jacques Pérennès, Pierre Claverie. Un Algérien par alliance, Paris 2000; Übersetzung ins Deutsche in der Reihe „Dominikanische Quellen und Zeugnisse“ in Vorbereitung).

Dennis Halft OP, Mainz

Harald Suermann (Hrsg.), **Naher Osten und Nordafrika** (Kirche und Katholizismus seit 1945 Bd. 7).

Verlag Schöningh Paderborn 2010, 255 S., € 34,90.

Wer bislang auf der Suche nach kompakten Informationen zur neueren Geschichte und gegenwärtigen Situation der Kirchen im Vorderen Orient war, stand vor einer kleinen, häufig fremdsprachigen

Literaturauswahl. Mit seinem Sammelband „Naher Osten und Nordafrika“ legt Harald Suermann ein gelungenes Überblickswerk (mit weiteren Beiträgen von Herman Teule und Rainer Zimmer-Winkel) vor, das schlaglichtartig den interessierten Leser in Geschichte und Gegenwart der dortigen Christenheit einführt. Nach Ländern und Regionen gegliedert (Türkei, Irak, Syrien, Libanon, Jordanien, Heiliges Land, Arabische Halbinsel, Ägypten, Maghreb), nimmt der Band besonders die katholische Kirche mit ihren unierten Teilkirchen in den Blick, berücksichtigt aber auch Entwicklungen der nicht-katholischen Gemeinschaften und gibt Einblick in Themen wie das Verhältnis der Kirchen zum Staat, die Ökumene, der Dialog mit dem Islam, Migration u.a. Neben einer Bestandsaufnahme der historischen und aktuel-

len kirchlichen Situation führen die Beiträge in politische und gesellschaftliche Zusammenhänge vor Ort ein, beispielsweise die Nachwirkungen des kolonialen Erbes für die Kirchen in den Maghreb-Staaten (211–234) oder die kritische Lage der irakischen Christen nach dem Ende des letzten Irak-Kriegs (75–85).

Der vorliegende Band beschließt die erfolgreiche 7-bändige Reihe „Kirche und Katholizismus seit 1945“, hrsg. von Erwin Gatz (Mittel-, West- und Nordeuropa, Bd. 1; Ostmittel-, Ost- und Südosteuropa, Bd. 2; Italien und Spanien, Bd. 3; Die britischen Inseln und Nordamerika, Bd. 4; Die Länder Asiens, Bd. 5; Lateinamerika und Karibik, Bd. 6). In dieser Gesamtdarstellung gelingt es dem Herausgeber und den Verfassern, die weltweiten Entwicklungen und Wandlungsprozesse der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert nachzuzeichnen.

Dennis Halft OP, Mainz

(1) Mathias Tanner u.a. (Hrsg.), **Streit um das Minarett.**

Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft (Beiträge zu einer Theologie der Religionen Bd. 8), TVZ Zürich 2009, 288 S., € 26,-.

(2) Wolfgang W. Müller (Hrsg.), **Christentum und Islam.**

Plädoyer für den Dialog (Schriften Ökumenisches Institut Luzern Bd. 8), TVZ Zürich 2009, 270 S., € 21,40.

(3) Adrian Loretan, **Religionen im Kontext der Menschenrechte** (Religionsgeschichtliche Studien Bd. 1), TVZ Zürich 2010, 300 S., € 30,-.

Der Bau von Minaretten und die daran sichtbar werdende Präsenz des Islam in Europa lösen Kontroversen aus. In der Schweiz kam es gar aufgrund einer Volksinitiative zum Verbot von Minaretten. Das Buch „Streit um das Minarett“ (1) stammt aus dem Umfeld der evangelisch-reformierten Kirche der Schweiz und richtet sich sowohl an politisch Interessierte als auch an Fachleute. Diskutiert werden zentrale Fragen der Kontroverse aus juristischer, soziologischer, islamwissenschaftlicher und theologischer Perspektive. Gefragt wird nach den Bedingungen für ein gedeihliches Zusammenleben in einer religiös pluralen Gesellschaft. Diesem Anliegen weiß sich auch der von W.W. Müller

OP, Dogmatiker an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern, verantwortete Tagungsband (2) verpflichtet, insofern er neben einer interdisziplinär angelegten aktuellen Standortbestimmung Möglichkeiten auf dem Weg eines Dialogs zwischen Christentum und Islam in Europa aufzeigt. Ausgangs- und Angelpunkt aller Überlegungen bildet dabei der 11. Abschnitt der „Charta Oecumenica“ aus dem Jahr 2001. Dort heißt es u.a.: „Seit Jahrhunderten leben Muslime in Europa. Sie bilden in manchen europäischen Ländern starke Minderheiten. Dabei gab und gibt es viele gute Kontakte und Nachbarschaft zwischen Muslimen und Christen, aber auch massive Vorbehalte und Vorurteile auf beiden Seiten. Die Begegnung zwischen Christen und Muslimen sowie den christlich-islamischen Dialog wollen wir auf allen Ebenen intensivieren. Insbesondere empfehlen wir, miteinander über den Glauben an den einen Gott zu sprechen und das Verständnis der Menschenrechte zu klären.“ Gerade das hier thematisierte Verhältnis zu den Menschenrechten ist eine der aktuell interessantesten und zugleich auch umstrittensten Herausforderungen des pluralen Verfassungsstaates. Die profunde Studie des renommierten Luzerner Kirchen- und Staatskirchenrechtlers A. Loretan (3) diskutiert dazu den unaufhebbaren Zusammenhang von religiöser Wahrheit und institutioneller Freiheit, der im modernen Rechtsstaat mittels der sowohl negativen als auch positiven Religionsfreiheit garantiert wird. Deutlich wird, dass das immer neue Austarieren dieses Wechselverhältnisses nicht bloß eine Aufgabe ist, an der sich der Islam abarbeiten muss. Auch das Christentum hat hier (Loretan thematisiert u.a. die Gleichstellung der Geschlechter [Kapitel E] und in diesem Kontext auch die prekäre Stellung der Frauen in den Kirchen [E. 1.4.]) noch Hausaufgaben zu erledigen! – Wie immer bei Loretan: Ein spannendes Stück Kirchenrecht.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

(1) Michel de Certeau, **Mystische Fabel**. 16. bis 17. Jahrhundert. Aus dem Französischen von Michael Lauble. Mit einem Nachwort von Daniel Bogner, Suhrkamp Verlag Berlin 2010, 541 S., € 32,-.

(2) Michael de Certeau, **GlaubensSchwachheit**, hrsg. von Luce Giard. Aus dem Französischen von Michael Lauble (ReligionsKulturen Bd. 2), W. Kohlhammer Verlag Stuttgart 2009, 258 S., € 34,-.

Unübersehbar im deutschen Sprachraum ist ein neuerwachtes Interesse an Person und Werk des Theologen, Historikers und Religionsanthropologen Michel de Certeau SJ (1925–1986). Nach der Pionierarbeit des Berliner Merve Verlags (1988 publizierte man „Kunst des Handelns“) war es hierzulande um den französischen Jesuiten still geworden. Erst 1996 erschien wieder eine Übersetzung ins Deutsche: „Das Schreiben der Geschichte“ (Campus: Frankfurt/M.). 1997 (2004) dann wurde „Theoretische Fiktionen. Geschichte und Psychoanalyse“ veröffentlicht (Turia+Kant: Wien). Ab Anfang des neuen Jahrhunderts erschienen in Deutschland erste Arbeiten über de Certeau, so 2002 die Dissertation „Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau“ des katholischen Theologen Daniel Bogner (Matthias-Grünewald: Mainz), 2007 dann „Michel de Certeau. Geschichte – Kultur – Religion“ aus der Feder des Münsteraner Historikers Marian Füssel (UVK: Konstanz), und 2008 schließlich der von Philippe Büttgen und Christian Jouhaud verantwortete französisch-deutsche Sammelband „Lire Michel de Certeau. ‚La formalité des pratiques‘ / Michel de Certeau lesen. ‚Die Förmlichkeit der Praktiken‘“ (Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit Bd. 12 [2008], Heft 1/2). Füssel hat für 2011 eine neue Einführung angekündigt: „Zur Aktualität von Michel de Certeau: Einleitung in sein Werk“ (VS Verlag: Wiesbaden).

Neu anzuzeigen sind hier zwei Bücher von de Certeau. Beider Erscheinen ist dem Düsseldorfer Übersetzer und Theologen M. Lauble zu verdanken. In bewährter Qualität hat er die nicht immer leicht nachzuvollziehenden Gedanken des französischen Jesuiten in ein gut verständliches und lesbares Deutsch übertragen und so erheblich zum hoffentlich baldigen Durchbruch de Certeaus auch bei uns beigetragen! Über de Certeau und seine auf dem deutschsprachigen Buchmarkt neuen Bücher – sein wichtiges Werk „Mystische Fabel“ (1) und den von L. Giard herausgegebenen Sammelband „GlaubensSchwachheit“ (2) – ließe sich sehr viel sagen. Mir ist bei der Lektüre aufgefallen, dass beide Werke

über weite Strecken als Beiträge zu Inhalt und Gestalt eines zukünftigen Ordenslebens gelesen werden können. Zu meditieren wäre dazu zu allererst (im Sinne eines hermeneutischen Schlüssels) die Professpredigt „Eine rätselhafte Gestalt“ (2, 29–31). De Certeau bestimmt dort das Ordensleben in zweifacher Weise: als „Geste“ und als „Ort“ – genauerhin: als Geste des „Aufbruchs“ und als Ort einer „gemeinschaftliche[n] Praxis“ (2, 30). In dieser Doppelverfassung haben sich Ordensfrauen und -männer (allerdings nicht nur sie!) der Herausforderung des Glaubens zu stellen: „Der Glaube setzt ein Vertrauen voraus, das dessen, wodurch es begründet wird, nämlich des anderen, nicht sicher sein kann.“ (2, 22). Insofern für de Certeau die „Lektüre der Vergangenheit (...) immer eine Frage nach der Gegenwart [bleibt]“ (2, 42), beschäftigt er sich vor allem mit der Geschichte der Mystik, vornehmlich des 16. und 17. Jahrhunderts. Dass dort immer wieder spirituell besonders veranlagte Ordensmitglieder eine Rolle spielten, kommt wohl kaum von ungefähr. Zu nennen sind z. B. Theresa von Avila und Johannes vom Kreuz aus der karmelitanischen Tradition, Meister Eckhart, Heinrich Seuse und Johannes Tauler aus dem Dominikanerorden, oder die „Gottesfreunde“ unter den französischen Jesuiten des 17. Jahrhunderts. Und immer wieder geht es um das Spannungsverhältnis zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft, zwischen subjektiver Frömmigkeit auf der einen und politischen Anforderungen der Institution auf der anderen Seite – wahrlich eine Herausforderung, nicht bloß für Ordensleute! Exemplarisch lese man zum ge- bzw. misslungenen Umgang mit dieser Spannung in der Gesellschaft Jesu Kapitel 8 der „Mystischen Fabel“ über „Die ‚kleinen Heiligen‘ von Aquitanien“ (1, 391–481). Das Ordensleben, dies lehrt die Lektüre de Certeaus, kann in der Moderne nicht mehr ungebrochen Gott repräsentieren. Es kann höchstens verweisen – indem es den nicht (mehr) zugänglichen Ursprung als gesellschaftlich relevanten Diskurs inszeniert (vgl. J. Valentin: 2, 10). In Sinne de Certeaus tritt das Ordensleben unabdingbar „im Namen einer Inkompetenz“ (1, 7) auf. Denn es „steht außerhalb dessen, wovon es handelt“ (ebd.). Deshalb sind Ordensexistenzen – nicht erst in der Moderne! – strukturell prekär.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Manfred Entrich, **Taxi to Heaven**. Man kann ja über alles reden, Pattloch Verlag München 2010, 189 S., € 14,99.

Dass Theologen wunderbare und noch dazu amüsante, ja verdammt lebensechte Bücher schreiben können, daran ist man seit den Tagen von G.K. Chesterton eigentlich nicht mehr gewöhnt. Heute teilt sich der religiöse Buchmarkt *en gros* auf zwischen emphatischer Andachtsliteratur und wissenschaftsinterner Neuerscheinung. Zur bisherigen Ausnahme religiöser Dokumentationen besonders über Pilgerwege tritt nunmehr eine weitere. Manfred Entrich OP hat ein religiöses Sachbuch des Lebens geschrieben, das in Sprache und Anliegen eines Chesterton würdig ist. Das liegt vor allem daran, dass er es – weltgewandter Kirchenmanager, der er ist – schafft, in seinen Kurzgeschichten förmlich aus dem prallen Leben zu plaudern, frisch in der Sprache und überraschend bei den Einblicken. Wie bei Chesterton landen wir am Ende jeder Taxifahrt sozusagen auf der richtigen Seite, also eher im Himmel als in der Hölle. Nur liegt das da dran, dass die Welt die Aufmerksamkeit des hochmobilen Paters schult – anstatt wie üblich umgekehrt. Endlich einmal keine Belehrung mehr, sondern feiner Sinn für das Leben, seine Höhen und seine Tiefen.

Je mehr man liest, desto mehr Geschichten möchte man hören. Hier spricht nicht nur einer, der zweifelsfrei das Evangelium verkünden will, sondern auch einer, der das Leben kennt, der es nicht scheut und nicht davor zurückschreckt, sich davon infrage stellen zu lassen. Endlich einmal keine kirchliche Besserwisserie mehr. Seine Dialoge mit Leuten wie Du und Ich sind klasse und man fragt sich unwillkürlich, wann man einen Pfarrer jemals so ungeheuerlich offen hat reden hören. Es stimmt schon, am Ende wünscht man sich wirklich, mit einem solchen Mitmenschen über alles zu reden: über Gott und die Welt.

Die Sprache ist lebendig, der Geist frisch und die Wirklichkeit packend. Das hat was! So sollte Theologie sein, wenn sie heute ansprechen will. Mit einer Botschaft aus dem Leben für das Leben: Nicht schreiben. Mach die Augen auf! Fühl es!

Michael Hochschild, Paris

Eingegangene Bücher

(Rezension vorbehalten)

GIORGIO AGAMBEN, Herrschaft und Heiligkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo sacer II. 2). Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, Suhrkamp Berlin 2010, 361 S., € 20,-.

ALBERTUS MAGNUS, Über die fünfzehn Streitfragen (HBPhMA 23), Herder Freiburg/Br. 2010, 317 S., € 40,-.

STEPHAN ALBRECHT (Hrsg.), Stadtgestalt und Öffentlichkeit. Die Entstehung politischer Räume in der Stadt der Vormoderne, Böhlau Wien – Köln – Weimar 2010, 349 S., € 44,90.

TAMAR ALEXANDER u.a. (Eds.), Gender and Identity (El Prezente. Studies in Sephardic Culture 3), Beer-Sheva 2009, 330 S.

PETRA ALTMANN, Vom Wert der Werte. Was im Leben wirklich zählt, Präsenz Hünfelden 2010, 160 S., € 16,95.

CLAUS ARNOLD/ BERND TROCHOLEPCZY / KNUT WENZEL (Hrsg.), John Henry Newman. Kirchenlehrer der Moderne, Herder Freiburg/Br. 2009, 179 S., € 16,95.

MARKUS ARNOLD, Politik und Ethik in christlicher Verantwortung, Rex Luzern 2010, 176 S., € 16,80.

JAN ASSMANN / HARALD STROHM (Hrsg.), Magie und Religion (Lindauer Symposien für Religionsforschung 1), Fink München 2010, 246 S., € 29,90.

GEORGE AUGUSTIN, Zur Freude berufen. Ermutigung zum Priestersein, Herder Freiburg/Br. 2010, 316 S., € 16,95.

REGINA BÄUMER / MICHAEL PLATTIG (Hrsg.), Die Gabe der Tränen. Geistliche und psychologische Aspekte des Weinens, Grünewald Ostfildern 2010, 136 S., € 16,90.

CARSTEN BARWASSER, Theologie der Kultur und Hermeneutik der Glaubenserfahrung. Zur Gottesfrage und Glaubensverantwortung bei Edward Schillebeeckx OP (Religion – Geschichte – Gesellschaft 47), Lit Berlin 2010, 472 S., € 44,90.

MICHAEL BAUERMANN u.a. (Hrsg.), Norms and Values. The Role of Social Norms as Instruments of Value Realisation (Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat 49), Nomos Baden-Baden 2010, 368 S., € 89,-.

MICHELLE BECKA / ALBERT-PETER RETHMANN (Hrsg.), Ethik und Migration. Gesellschaftliche Herausforderungen und sozioethische Reflexionen, Schöningh Paderborn 2010, 206 S., € 26,90.

PATRICK BECKER / THOMAS GEROLD (Hrsg.), Die Theologie an der Universität. Eine Standortbestimmung (Theologie und Praxis Abteilung B 20), Lit Berlin 2005, 81 S., € 12,90.

THOMAS BENDORF / JOACHIM FISCHER / GESA LINDEMANN (Hrsg.), Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie (Übergänge 58), Fink München 2010, 318 S., € 34,90.

WALTER BENJAMIN, Über den Begriff der Geschichte, hrsg. von Gérard Raulet (Walter Benjamin – Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe 19), Suhrkamp Frankfurt/M. 2010, 380 S., € 34,80.

ALBRECHT BEUTEL (Hrsg.), Luther Handbuch (UTB 3416), Mohr Siebeck Tübingen 2010, 537 S., € 24,90.

ROLAND BIEBER / WOLFGANG KNAPP (Hrsg.), Recht der Europäischen Union. Textsammlung, Nomos Baden-Baden 2010, 2164 S., € 68,-.

PETER BIRLE (Hrsg.), Lateinamerika im Wandel (Weltwirtschaft und internationale Zusammenarbeit 4), Nomos Baden-Baden 2010, 247 S., € 39,90.

BERNHARD BLEYER, Subjektwerdung der Armen. Zu einem theologisch-ethischen Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie (ratio fidei 38), Pustet Regensburg 2009, 494 S., € 47,-.

MAURICE BLONDEL, Der philosophische Weg, Alber Freiburg/Br. – München 2010, 180 S., € 26,-.

WOLFGANG BOCK, Vom Blickwipern der Dinge. Sprache, Erinnerung und Ästhetik bei Walter Benjamin, Königshausen & Neumann Würzburg 2010, 210 S., € 26,-.

LEONARDO BOFF, Die Erde ist uns anvertraut. Eine ökologische Spiritualität, Butzon & Bercker Kevelaer 2010, 255 S., € 19,90.

–, Franz von Assisi und die Liebe Gottes zu den Armen, Topos Kevelaer 2010, 142 S., € 8,90.

–, Tugenden für eine bessere Welt (Publik Forum Edition), Butzon & Bercker Kevelaer 2010, 352 S., € 29,90.

AXEL BOHMEYER, Jenseits der Diskursethik. Christliche Sozialethik und Axel Honneths Theorie sozialer Anerkennung (Forum Sozialethik 2), Aschendorff Münster 2006, 296 S., € 29,-.

VITTORIA BORSO u.a. (Hrsg.), Benjamin – Agamben. Politics, Messianism, Kabbalah Königshausen & Neumann Würzburg 2010, 271 S., € 38,-.

BENOIT BOURGINE / THOMAS EGGENSBERGER / PIERRE-YVES MATERNE (Hrsg. / Eds.), Theologische Vernunft – Politische Vernunft. Religion im öffentlichen Raum / Raison théologique et raison politique. La religion dans l'espace public (Kultur und Religion in Europa 8), Lit Berlin 2010, 199 S., € 19,90.

MARTIN BRASSER (Hrsg.), Paulus und die Politik (Rosenzweig Jahrbuch 4), Alber Freiburg/Br. – München 2009, 324 S., € 44,-.

MICHAEL BREDECK / MARIA NEUBRAND (Hrsg.), Wahrnehmungen. Theologie – Kirche – Kunst (Paderborner Theologische Studien 51), Schöningh Paderborn 2010, 359 S., € 48,-.

CHRISTOF BREITSAMETER, Individualisierte Perfektion. Vom Wert der Werte, Schöningh Paderborn 2009, 271 S., € 34,90.

NORBERT BROX, Der Glaube als Weg und als Zeugnis. Nach biblischen und altchristlichen Zeugnissen, Grünewald Ostfildern 2010, 156 S., € 19,90.

51. Jahrgang Heft 4 Oktober—Dezember 2010:

Christen im Orient. Nicht nur (eine) Geschichte

ISSN 0342-6378

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTLEITUNG:

Thomas Eggensperger (verantwortlich),

Ulrich Engel (verantwortlich),

Paulus Engelhardt, Bernhard Kohl (Internet),

Dennis Halft, Richard Nennstiel, Frano Prcela,

Horst Wieshuber.

ANSCHRIFT: Schriftleitung „Wort und Antwort“,

Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin

E-MAIL: schriftleitung@wort-und-antwort.info

HOME PAGE: www.wort-und-antwort.de

VERLAG: Matthias-Grünwald-Verlag der

Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,

D-73760 Ostfildern.

E-MAIL: mail@gruenewaldverlag.de

Gesamtherstellung: Matthias-Grünwald-Verlag,

Ostfildern

Wort und Antwort

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft

erscheint vierteljährlich

Einzelheft € 7,20 / sfr 13,40; Jahresabonnement

€ 23,40 / sfr 40,50; Studentenabonnement bei Vor-

lage einer Studienbescheinigung: € 17,20 /

sfr 29,90. Alle Preise verstehen sich zuzüglich Ver-

sandkosten. Abbestellungen sind schriftlich bis

sechs Wochen vor Jahresende möglich. Unverlangt

eingesandte Besprechungsexemplare können

nicht zurückgesandt werden.

ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB:

Matthias-Grünwald-Verlag der Schwabenverlag

AG,

Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelderstraße

12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/(0) 711/44 06-140,

Fax 0049/(0) 711/44 06-138

Bestellungen in Österreich an Buchhandlung Her-

der (im Auftrag des Matthias-Grünwald-Verlags),

Wollzeile 33, A-1011 Wien;

in der Schweiz an Verlagsauslieferung Herder AG

Basel (im Auftrag des Matthias-Grünwald-Ver-

lags), Muttenerstr. 109, CH-4133 Pratteln 1.

Seelisches Wohlbefinden



Andreas von Heyl
Wieder heil werden
Leben im Einklang mit mir und der Welt

Format 14 x 22 cm
144 Seiten
Paperback
€ 14,90 [D] / sfr 23,50
ISBN 978-3-7867-2830-6

Eigentlich haben wir alles, was wir zum Leben brauchen. Und trotzdem: Nagende Unzufriedenheit, leise Traurigkeit oder dauernde Erschöpfung gehören zum Leben vieler Menschen. Haben wir wirklich alles, was man zum Leben braucht? Was braucht man eigentlich zum Leben? Spätestens wenn sich die Seele mit diesen Fragen zu Wort meldet, wird es Zeit, die Geschäftigkeit des Alltags zu unterbrechen und genauer hinzuschauen.

Andreas von Heyl zeigt, dass es nicht bei einem ständigen Unbehagen bleiben muss, und weist Wege, innere und äußere Welt in Einklang zu bringen. Denn nur wer die eigenen inneren Bedürfnisse ernst nimmt, kann ein ganzer und glücklicher Mensch werden.



GRÜNEWALD

www.gruenewaldverlag.de
vertrieb@gruenewaldverlag.de
Fax 07 11 / 44 06-177