

Ein Mikrokosmos der Konfessionen

Die Vielfalt des orientalischen Christentums im Libanon

Karl Pinggéra

Nähert man sich dem orientalischen Christentum zum ersten Mal, so kann sich leicht das Gefühl einer gewissen Verwirrung einstellen. Denn man bekommt es mit einer Vielzahl unterschiedlicher Kirchen und Kirchenfamilien zu tun, die im Laufe der Jahrhunderte aus mehreren Spaltungen und Unionen hervorgegangen sind. Diese Kirchen pflegen verschiedene Riten und Gebräuche, sie gingen theologisch getrennte Wege und unterscheiden sich bis heute nicht zuletzt in ihrem Selbstverständnis voneinander. Vielfalt kann verwirren und faszinieren zugleich. Im Blick auf die mancherlei Ausprägungen des gottesdienstlichen Lebens im christlichen Osten formulierte der griechisch-katholische Theologe Julius Tycak einmal: Wer von der klassischen Form der abendländischen Liturgie herkomme, der meine, „in einen Garten voll betäubender Blumen und Düfte zu treten. In der verwirrenden Fülle der Klänge, der mannigfaltigen Pracht der Zeremonien, dem beschwörenden Atem der Gesänge und dem geheimnistiefen Dunkel der Gebete findet der Abendländer so leicht keinen Weg. Und dennoch fühlt er sich wie getragen von einem Wogen und Wallen des Gebetsrhythmus, angesprochen von einer faszinierenden Gewalt mystischen Geistes, der ihm den Odem verschlägt.“ (Julius Tyciak, *Gegenwart des Heils in den östlichen Liturgien*, Freiburg i.Br. 1968, S. 69)

Diese Worte sind von einem uns vielleicht fremd anmutenden Pathos getragen. Doch können sie eine wichtige Einsicht vermitteln: Daß die Vielfalt des östlichen Christentums auch einen großen Reichtum darstellt. Daß die vielen unterschiedlichen Weisen des Gotteslobes auch einen Schatz darstellen, ohne den die Christenheit ärmer wäre. Und daß diese Einsicht Gültigkeit besitzt *trotz* der theologischen Zankereien und der kirchenpolitischen Rankünen, die im Laufe der Geschichte zur Zerklüftung der orientalischen Kirchenlandschaft beigetragen haben. Daß das schließlich auch gilt angesichts der Rivalitäten, die zwischen den einzelnen Konfessionen noch heute gepflegt werden.

Wenn im folgenden der Versuch gemacht wird, einen Überblick über die verschiedenen im Libanon vertretenen Kirchen zu geben, dann geschieht das in dem Wunsch, daß hier nicht nur die Last und die Bürde der Geschichte wahrgenommen wird, sondern daß die Existenz verschiedener Kirchen – neben all dem Unerfreulichen, von dem die Geschichte der Kirchenspaltungen zu erzählen

weiß – auch als Geschenk und als Aufgabe begriffen wird, als Aufgabe, zu einer versöhnten Einheit in der Vielfalt vorzudringen. Dabei berühren wir ein Thema, das die Christen des Orients selbst bewegt hat und bewegt.

1. Die fünf Patriarchen von Antiochien

Ein Großteil der libanesischen Christen untersteht einem von insgesamt fünf Patriarchen, die den Titel der Stadt Antiochien tragen, der, wie sie in altkirchlicher Zeit genannt wurde, großen Gottesstadt am Orontes. Nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte wurden die Jünger Jesu in Antiochien zum ersten Mal „Christen“ genannt (Apg 11,26). Dabei handelt es sich um das heutige Antakya, einen eher unbedeutenden Ort in der türkischen Provinz Hatay, die bis zum II. Weltkrieg zu Syrien gehört hat und die noch heute vom syrischen Staat beansprucht wird. Keiner der Patriarchen, der dem Titel nach Bischof von Antiochien ist, residiert heute in dieser Stadt.

Es handelt sich um folgende Hierarchen: Der *rum-orthodoxe* Patriarch von Antiochien residiert in Damaskus, übrigens in der sogenannten „geraden Straße“, die im 9. Kapitel der Apostelgeschichte erwähnt wird. Nicht viel mehr als einen Steinwurf weit entfernt besitzt der *griechisch-katholische* Patriarch seine Residenz. In einer Seitenstraße befindet sich schließlich der offizielle Amtssitz des *syrisch-orthodoxen* Patriarchen von Antiochien. In Beirut hat der *syrisch-katholische* Patriarch seinen Sitz. Den *maronitischen* Patriarchen von Antiochien beherbergt die nördlich von Beirut gelegene Residenz in Bkerke. Zwei dieser Patriarchen stehen orthodoxen Kirchen vor, die allerdings keine oder nur eine sehr bedingte Kirchengemeinschaft unterhalten. Drei dieser Patriarchen stehen in Union mit Rom, erkennen also den Papst als Oberhaupt der universalen Kirche an.

Vergegenwärtigen wir uns, was der Titel „Patriarch“ nach allgemein ostkirchlichem Verständnis bedeutet (in gewisser Weise auch nach dem Verständnis der mit Rom unierten Kirchen): Haupt und Vater einer eigenständigen, sich selbst regierenden Kirche zu sein. Das Abendland (wir können auch sagen: die lateinische Christenheit) kennt in diesem Sinne nur einen einzigen Bischof, der einen solchen Anspruch erhebt: den Bischof von Rom. Schon in altkirchlicher Zeit kannte die östliche Hälfte der Christenheit mehrere altherwürdige Sitze, denen eine besondere Leitungsvollmacht in ihrem Bereich zugestanden wurde. Neben Antiochien waren dies Konstantinopel, Alexandrien und Jerusalem.

Dazu kam das Christentum östlich der Reichsgrenzen, die Kirche im Reich der Perser, die im 5. Jahrhundert für sich ebenfalls den Anspruch geltend machte, ei-

ne eigenständige Kirche zu bilden. Diese „Apostolische (oder auch: Assyrische) Kirche des Ostens“, wie sie sich selber nennt, wird geleitet von dem Katholikos-Patriarchen von Seleukia-Ktesiphon, einer Stadt, die in der Nähe des heutigen Bagdad lag. Um das Bild in einem ersten Überblick halbwegs vollständig erscheinen zu lassen, muß schließlich an die Kirche Armeniens erinnert werden, die im 6. Jahrhundert ihre Unabhängigkeit proklamierte. Auch Vertreter dieser letztgenannten Kirchen (und anderer mehr) sind im heutigen Libanon vertreten.

Die Tatsache, daß es gleichzeitig fünf Patriarchen von Antiochien gibt, ist nur historisch zu erklären. Nach dem Verständnis der Alten Kirche, und damit bis heute auch der Ostkirchen, handelt es sich dabei um eine tief unordentliche Sache, etwas, was es eigentlich nicht geben dürfte. Grundsätzlich kann es in einer Stadt nur einen Bischof geben. Wenigstens dem Titel nach kennt Antiochien jedoch fünf.

2. Der Verlust der Einheit in der Alten Kirche

Machen wir uns in einem kleinen Gang durch die Kirchengeschichte klar, wie es dazu kam. Dazu müssen wir zurückgehen bis in das fünfte Jahrhundert. Die christliche Theologie war damals in besonderer Weise umgetrieben von der Frage nach dem Wesen der Person Jesu Christi. Es stand fest, daß er der Sohn Gottes war, von Ewigkeit her der Sohn des allmächtigen Vaters. Seit dem grundlegenden Bekenntnis von Nizäa hielt die Kirche daran fest, daß Christus eines Wesens mit dem ewigen, unwandelbaren, unsterblichen Vater war. Und doch bekannte die Kirche, daß dieser Sohn für uns Mensch geworden war, am Kreuz gelitten hatte und starb. Wie konnten diese beiden Pole, die der Christenheit aller Zeiten vom Zeugnis des Neuen Testaments vorgegeben sind, nun zusammengedacht werden?

Um es sehr vereinfacht zu sagen: Zur Lösung dieser Frage beriefen die Kaiser im 5. Jahrhundert zwei Konzilien ein: das Konzil von Ephesus 431 und das Konzil von Chalcedon 451. In Chalcedon wurde als rechthläubige Auslegung des Christusglaubens definiert, daß der eine Herr Jesus Christus als eine Person „in zwei Naturen“ existiere: Seiner göttlichen Natur nach sei er dem Vater wesensgleich, seiner menschlichen Natur nach sei er uns Menschen wesensgleich. Und doch zerfalle dieser Jesus nicht in zwei voneinander unabhängige Einzelwesen, sondern existiere gerade in diesen beiden Naturen als einer, als eine Person.

Was uns Heutigen möglicherweise als Quisquilien einer philosophisch durchtränkten theologischen Fachdiskussion erscheint, war für die Gläubigen der Alten Kirche offenbar von existentieller Bedeutung. Auf breiter Front erhob sich

im Orient Protest gegen die Formel von Chalcedon. Immerhin war diese Formel begleitet von der Absetzung des mächtigen Patriarchen von Alexandria, Dioskur, der sich geweigert hatte, in dieser Weise den Glauben an Christus zu bekennen. Dioskur, und mit ihm eine ganze Reihe von Theologen, sah sich dabei dem Erbe seines Amtsvorgängers Cyrill verpflichtet. Dieser hatte (zumindest: auch) folgende Redeweise bevorzugt: Christus sei einer und deshalb existiere er auch nur in *einer* (gott-menschlichen) Natur. Und eben deswegen, weil sich in Christus göttliches und menschliches Wesen so eng miteinander verbunden hatten, konnte er den Menschen, der der Sünde und dem Tod verfallen war, auch erlösen. Drohte, so die Befürchtung der Chalcedon-Gegner, nicht die Gefahr, daß die Redeweise von den zwei Naturen den einen Christus zerreiße? Daß sich damit nicht mehr überzeugend dartun lasse, wie er uns kraft seiner göttlichen Gnade und Macht erlösen könne? Wir nennen diese Gegner des Konzils heute in der Regel „Miaphysiten“, Anhänger des Glaubens an die „eine Natur“ (griech. „mia physis“) des Erlösers.

Im Verständnis der damaligen Protagonisten stand letztlich das Ganze des christlichen Glaubens auf dem Spiel. Neben den unentwegten Rivalitäten zwischen den großen Bischofssitzen der Alten Kirche, die natürlich auch eine Rolle spielten, ist diese Frage nach dem Heil im Auge zu behalten, wenn wir die Leidenschaft verstehen wollen, mit der der Streit um Chalcedon geführt wurde. In teils unversöhnlicher Schärfe entbrannte dieser Streit auch und gerade im Gebiet des Patriarchats Antiochen, das im wesentlichen das heutige Syrien und den Libanon umfaßte.

Chalcedon war ein vom Kaiser einberufenes Reichskonzil gewesen. Wenn wir von Phasen der Duldung absehen, waren die Gegner des Konzils der staatlichen Verfolgung ausgesetzt. Die Gräben zwischen Konzilsgegnern und -befürwortern wurden dadurch nur verbreitert. So folgte im Laufe 6. Jahrhunderts der theologischen Trennung auch die organisatorische. Unter der Herrschaft Kaiser Justinians gingen die Konzilsgegner daran, mit der Hilfe der sie protegierenden Kaisergattin Theodora, eigene kirchliche Strukturen fest zu organisieren. Jetzt trat der Fall ein, der nach altkirchlicher Übereinkunft eigentlich nicht der Fall sein dürfte: In Städten, in denen es schon einen Bischof gab (aber eben einen Vertreter der chalcedonensischen Reichskirche), wurde nochmals ein Bischof geweiht (ein Anhänger des miaphysitischen Glaubensbekenntnisses).

Auch für die Stadt Antiochien kam es zur Entstehung einer solchen Doppelhierarchie. Freilich gelang es dem miaphysitischen Patriarchen so gut wie nie, in der Stadt zu residieren. Solange die byzantinische Herrschaft in der Levante währte, wußte man dies zu verhindern. Aber auch später, in islamischer Zeit, residierte

der miaphysitische Patriarch von Antiochien meist in Klöstern des syrischen Hinterlandes. Am Titel „Antiochien“ aber hielt er fest. Sah er sich doch als der wahre Repräsentant dieser Kirche, als der wahre Fortsetzer der Reihe der antiochenischen Bischöfe, die nach altkirchlicher Überzeugung beim Apostel Petrus ihren Anfang genommen hatte. Daß sich Petrus in der Tat in Antiochien aufgehalten hatte, wissen wir aus dem Galaterbrief (Gal 2,11ff.) und der Apostelgeschichte. Bis zur Liturgiereform im Gefolge des II. Vaticanums kannte übrigens der römische Generalkalender noch das Fest „Petri Stuhlfeier in Antiochien“ (22. Februar). Damit wurde die Tradition festgehalten, daß Petrus vor seinem Wirken in Rom die Gemeinde in Antiochien geleitet hatte.

3. Die einzelnen Kirchen

3.1. Die rum-orthodoxe Kirche

Den Anspruch, rechtmäßiger Nachfolger des Apostels Petrus zu sein, vertrat natürlich auch weiterhin der chalcedonensische oder reichskirchliche Patriarch. Die Bezeichnungen für ihn und seine Kirche waren und sind nicht immer einheitlich. Eine ursprünglich wohl polemisch gemeinte Bezeichnung war „Melkiten“, womit die Anhänger des Kaisers (aramäisch: „malka“) gemeint waren. Ferner kann man manchmal die Bezeichnung „griechisch-orthodoxes“ Patriarchat lesen. Sich selber nennt die Kirche heute oftmals „rum-orthodoxe“ Kirche von Antiochien. Hinter den verschiedenen Bezeichnungen steht eine wechselvolle Geschichte.

Die Eroberung Antiochiens durch die Araber 637 führte langfristig zu einer Schwächung dieser Kirche. Das Patriarchat geriet zunehmend unter den Einfluß der Kirche von Konstantinopel. Das läßt sich an der Liturgiegeschichte besonders deutlich ablesen. Im einem längeren Prozeß wurde die eigene antiochenische Form des Gottesdienstes, der westsyrische Ritus, ersetzt durch den Ritus von Konstantinopel. Mehrere Patriarchen von Antiochien nahmen in der Kreuzfahrerzeit Zuflucht in Byzanz. Nach der Eroberung der Stadt durch die ägyptischen Mamluken 1268 konnte der Patriarch zwar wieder zurückkehren, doch verlor die Stadt zunehmend an Bedeutung. Im 14. Jahrhundert wurde das Patriarchat nach Damaskus verlegt.

Von entscheidender Bedeutung war schließlich die Eroberung des Mittleren Ostens durch die türkischen Osmanen 1517. Die neuen Herren des Orients unterstellten alle orthodoxen Gläubigen dem Patriarchen von Konstantinopel, also demjenigen Patriarchen, der in ihrer Hauptstadt Istanbul residierte. Diese Alleinständigkeit des Patriarchen von Konstantinopel brachte es mit sich, daß die ur-

sprüngliche Selbstständigkeit der Patriarchate von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem weithin verkümmerte. Oftmals (wenngleich keineswegs immer) wurden Griechen als Patriarchen und Bischöfe eingesetzt. Nachdem der Patriarch von Konstantinopel Ende des 16. Jahrhunderts seinen Sitz im Istanbuler Stadtteil „Phanar“ genommen hatte (wo er sich bis heute befindet), waren es zumeist Söhne angesehener griechischer Familien dieses Viertels, die für die zu besetzenden Bischofsstühle ausgewählt wurden. Die Herrschaft dieser „Phanarioten“ genießt im Geschichtsbild vieler orthodoxer Christen des Orients, aber auch des Balkans, keinen guten Ruf. Die Phanariotenzeit wird im Rückblick als eine Periode kirchlicher Fremdherrschaft empfunden.

In ihrer Mehrheit hatten die orientalischen Christen das Arabische als Umgangssprache angenommen. Im Patriarchat Antiochien kam es zu besonders heftigen Spannungen zwischen dem arabischen Kirchenvolk und der griechischen Kirchenführung, vor allem nach dem Erwachen eines arabischen Nationalbewußtseins im 19. Jahrhundert. Gerade unter den orthodoxen Christen im Libanon entstand ein Bewußtsein dafür, Teil der arabischen Sprach- und Kulturwelt zu sein. Der Ruf nach einem einheimischen, arabisch sprechenden Patriarchen wurde immer lauter. Nur angedeutet werden soll, daß die orthodoxen Christen der Levante darin von Rußland unterstützt wurden.

In Antiochien gelang es im Jahr 1899, mit Meletios ad-Dumani erstmals einen arabischstämmigen Geistlichen zum Patriarchen einzusetzen. Natürlich wurde die Kirchengemeinschaft mit Konstantinopel dadurch nicht aufgehoben. Doch wurde aus dem Patriarchat Antiochien wieder eine eigenständige, ihrem Anspruch auf „Autokephalie“ entsprechende Kirche. Das zeigt sich etwa daran, daß das Griechische als Gottesdienstsprache außer Gebrauch kam und durch das Arabische ersetzt wurde. Auch die Selbstbezeichnung bringt das wiedergewonnene Selbstbewußtsein zum Ausdruck: Statt „griechisch“-orthodoxer Kirche sprechen die orthodoxen Antiochener heute von sich lieber als der „rum“-orthodoxen Kirche. „Rum“ ist die arabische Bezeichnung für griech. „Rhomäer“/Römer, womit die Byzantiner gemeint sind. Im Prinzip meint „rum“ also auch „griechisch“, nur eben in arabischem Gewand.

In den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts geriet die Kirche durch Abspaltungen mehrerer Bischöfe in eine ernste Krise. Betroffen von der Zerrissenheit ihrer Kirche gründeten einige orthodoxe Studenten in Beirut 1942 die orthodoxe Jugendbewegung. Damit war der Grund gelegt für eine geistige und geistliche Erneuerung, die nach und nach die ganze Kirche erfaßte. Die Jugendbewegung des Patriarchats Antiochien zählte zu den Gründungsmitgliedern des Weltverbandes der Orthodoxen Jugendorganisationen „Syndesmos“.

Im Libanon dürfte die Kirche heute über etwa 300.000 Gläubige besitzen. In Balamand unterhalten die Rum-Orthodoxen eine Universität. Bezeichnenderweise gibt es dort ein Institut für antiochenische Studien.

3.2. Die syrisch-orthodoxe Kirche

Wenden wir uns noch einmal zurück zu jenem Patriarchat, das sich im Widerstand gegen Chalcedon von der Reichskirche löste. Durch die Trennung von der Reichskirche war dieser Zweig des antiochenischen Christentums nie in Abhängigkeit von Konstantinopel geraten. Die Kirche konnte somit an ihrem eigenen westsyrischen Ritus festhalten. Syrischer Ritus und syrische Sprache haben die Identität dieser Christen nachhaltig geprägt. Dementsprechend bezeichnet sie sich als die „syrisch“-orthodoxe Kirche von Antiochien. Das Syrische ist eine Ausprägung des Aramäischen. Für das Selbstbewußtsein der Syrisch-Orthodoxen spielt es keine geringe Rolle, daß in ihren Gottesdiensten die „Sprache Jesu“ (zumindest ein dieser Sprache verwandtes Idiom) fortlebt. Neuaramäische Dialekte werden von Mitgliedern dieser Kirche in Teilen der Südosttürkei und im Irak gesprochen. Seit der massenhaften Auswanderung von Christen aus diesen Regionen, zu denen es in den letzten Jahrzehnten gekommen ist, stellt sich das Problem, wie aramäische Sprache und Kultur in der Diaspora an die kommenden Generationen weitergegeben werden können. Auf alle Fälle wird erkennbar, daß diese Kirche in einem sehr spezifischen Sinn Kirche eines Volkes ist und sein will.

Damit ist ein Punkt angesprochen, in dem sich die rum-orthodoxe und die syrisch-orthodoxe Kirche in der westlichen Diaspora (namentlich in den USA) deutlich voneinander unterscheiden. Dort öffnet sich die rum-orthodoxe Kirche nämlich immer stärker einheimischen Christen, die den Weg zu ihr finden. Auch wird dort das Arabische zunehmend durch das Englische als Gottesdienstsprache ersetzt. Anders als das Aramäische für die Syrisch-Orthodoxen besitzt das Arabische für die Rum-Orthodoxen nicht die Dignität einer „heiligen“ Sprache. Ihnen diene ja das Arabische selbst zur Übersetzung der griechischen Liturgie.

Das Problem, aramäische Identität in Sprache und Brauchtum zu erhalten, stellt sich auch für die relativ kleine syrisch-orthodoxe Gemeinde im Libanon. Die rund 30.000 Gläubigen sind mehrheitlich Nachkommen von Christen, die während des I. Weltkrieges vor der Vernichtung ihres Volkes durch die Türken hierher flohen.

3.3. Die maronitische Kirche

Wir bleiben im Raum des syrischen Christentums, wenn wir uns nun der maronitischen Kirche zuwenden. Es handelt sich um die mit Abstand mitgliederstärkste Kirche im Libanon. Sie führt sich gleichwohl auf bescheidene Anfänge zurück: Als „Geburtsort“ gilt das Kloster des heiligen Maron, das im nördlichen Syrien lag. Die dortige Mönchskolonie verehrte den Einsiedler Maron, gestorben nach 410, als ihren Stifter und geistlichen Vater. In der Mönchsgeschichte des Theodoret von Kyros haben sich Nachrichten über die Heil- und Wunderkraft dieses heiligen Mannes erhalten, den die Menschen in Scharen aufgesucht haben. Einige seiner Schüler kannte Theodoret persönlich und hat ihr strenges Asketenleben geschildert. In den christologischen Streitigkeiten stand die Mönchsgemeinschaft zunächst auf der Seite der Reichskirche.

Es gehört zu den umstrittenen Fragen der orientalischen Kirchengeschichte, wie die Geschichte des Klosters und seiner Anhänger weiter verlaufen ist. Fest steht, daß diese Gruppe, die sich um die Mönchsgemeinschaft geschart hatte, ab dem 7. Jahrhundert Feindseligkeiten von Seiten anderer Christen und auch Bedrückungen von Seiten der Muslime ausgesetzt war. Die „Maroniten“ suchten Zuflucht in den unwegsamen Bergen des Libanon und auf Zypern. In der Abgeschiedenheit der tiefeingeschnittenen Bergtäler bewahrten sie lange Zeit ihre westsyrische Liturgie mit dem Syrischen als Gottesdienstsprache. Sie wählten ein eigenes kirchliches Oberhaupt mit dem Titel eines Patriarchen von Antiochien – der dritte in unserer Darstellung.

Dieser Sonderweg der Gemeinschaft von Mar Maron wird in der Forschung meist in Zusammenhang gebracht mit einer dogmatischen Auseinandersetzung, die den christlichen Osten im 7. Jahrhundert aufwühlte. Wie schon auf dem Konzil von Chalcedon stand die Frage nach dem Glauben an Christus zur Diskussion. Auch in diesem Fall mag die Auseinandersetzung dem heutigen Betrachter vorschnell als Haarspalterei erscheinen. Doch hat die altkirchliche Christologie erst über diesen Streit ihre reifste Gestalt erfahren. Es ging um die Frage, ob wir – auf dem Boden der Zwei-Naturen-Lehre Chalcedons – einen oder zwei Willenskräfte in Christus annehmen müssen. Vielleicht um die Chalcedongegner mit der Reichskirche auszusöhnen, dekretierte Kaiser Heraklius in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts die Lehre von dem einen Willen Christi (der dann göttliche und menschliche Natur wieder fester zusammenbinden würde). Erst langsam konnte sich dagegen allgemein die Einsicht durchsetzen, daß zum vollen Menschsein Christi auch ein eigenständiger Wille gehört; das Heilswerk Christi besteht gerade darin, daß sich Jesus als Mensch mit eigenem Willen und Bewußtsein unter den Willen des Vaters beugt: „Vater, dein Wille geschehe.“ Es

dauerte bis zum Konzil von Konstantinopel im Jahr 681, ehe diese Fassung des Christus-Dogmas endgültig verbindlich wurde. Möglicherweise hatten die Anhänger von Mar Maron, dem Kaiser und der Reichskirche treu ergeben, anfangs die Lehre von dem einen Willen in Christus angenommen. Später aber, so die Vermutung, hätten sie das Konzil von Konstantinopel 681 nicht mehr mitvollzogen, hätten also an der Lehre vom einen Willen in Christus festgehalten, auch dann noch, als diese Lehre von der Reichskirche schon längst verworfen worden war. Dadurch seien die Maroniten jedoch kirchlich isoliert und auf sich allein gestellt gewesen. – Ich formuliere diesen Sachverhalt deswegen so hypothetisch, weil wir uns bewußt halten müssen, daß viele Maroniten diese Annahmen nicht teilen.

Auf alle Fälle nahmen die Maroniten in der Kreuzfahrerzeit Kontakt auf mit der lateinischen Kirche. Ihrem Selbstverständnis nach waren sie nie von Rom getrennt. Dennoch wurde eine Union mit Rom 1181 formell bestätigt. Bereits auf dem IV. Laterankonzil 1215 befand sich der maronitische Patriarch unter den Teilnehmern. Die Beziehungen zu Rom verstärkten sich sodann im Gefolge des Konzils von Trient (1545–1563). Papst Gregor XIII. gründete 1584 das maronitische Kolleg in Rom, das die Führungskräfte dieser Kirche ausbildete. Maronitische Gelehrte spielten eine große Rolle bei der Entstehung der orientalistischen Wissenschaften in Europa.

Die Verbindung mit Rom brachte es im 18. und 19. Jahrhundert freilich mit sich, daß die maronitische Kirche in Frömmigkeit, Kult und Disziplin immer stärker der lateinischen Kirche angeglichen wurde. Das ist ein Vorgang, den wir bei anderen unierten Kirchen auch beobachten können und den wir mit dem Begriff der „Latinisierung“ bezeichnen. Ein entscheidendes Datum dafür war in der maronitischen Geschichte die Generalsynode des Jahres 1736. Die Beschlüsse dieser Synode zeigen, daß nicht nur Rom, sondern auch Teile der Orientalen selbst den eigenen, überkommenen Ritus nicht mehr recht zu würdigen wußten. Daß man letztlich doch den römischen Ritus für die normative Gestalt des Gottesdienstes hielt, an dem das Eigene Maß zu nehmen hatte. Bald schon unterschieden sich Gottesdienst und Kirchenbau, öffentliche wie private Frömmigkeit der Maroniten kaum mehr von dem, was das römisch-katholische Abendland praktizierte. Die traditionelle Nähe der Maroniten zu Frankreich hat diese Angleichungen natürlich gefördert.

Erst in den letzten Jahrzehnten besinnt man sich wieder stärker auf die syrischen Wurzeln der eigenen Kirchen und sucht nach neuen Wegen, dem syrischen Erbe in geistlicher Musik und Malerei Ausdruck zu verleihen. Gefördert wird diese Bewegung von den theologischen Fakultäten der beiden maronitischen Universi-

täten, die in Forschung und Lehre stark frankophonen Charakter tragen: die Université Saint-Esprit in Kaslik, getragen vom einflußreichen Libanesisch-Maronitischen Orden, und die Universität des maronitischen Antoniter-Ordens.

Vergleichend kann man zu dem Urteil gelangen, daß die maronitische Kirche die einzige christliche Glaubensgemeinschaft im Libanon bildet, die von ihrer Geschichte her auf dieses (kleine) Land beschränkt ist (sieht man einmal von der maronitischen Gemeinschaft in Zypern ab, für die 1507 ein eigenes Bistum gegründet wurde). Das Verhältnis der Maroniten zu ihrer Heimat gestaltet sich denn auch in einer eigentümlich innigen Art und Weise. Eines jener Täler, in denen die Maroniten siedelten, nennen sie „Wadi Qadischa“, das „heilige Tal“. Hier lebten über mehrere Jahrhunderte hinweg die maronitischen Patriarchen. Bis heute befinden sich dort vielbesuchte Klöster und Einsiedeleien. Es dürfte nicht allzu übertrieben sein, wenn man die Bezeichnung „Wadi Qadischa“ aufgreift, um das Verhältnis der Maroniten zum Libanon so zu charakterisieren: Es ist ihr „Heiliges Land“.

Um so härter trifft es die maronitische Kirche, daß auch sie unter der Auswanderung vieler Christen zu leiden hat. Mittlerweile übersteigt die Zahl der Maroniten in der Diaspora (v.a. in Nord- und Südamerika) die in der Heimat um ein mehrfaches. Von den insgesamt ca. 3 Millionen Maroniten leben heute nur noch rund eine halbe Million im Libanon. Es ist eine vordringliche Sorge des gegenwärtigen Patriarchen, die Gläubigen im Westen zu sammeln, die Verbindungen zur Heimat nicht abreißen zu lassen. Vor allem sind geeignete kirchliche Strukturen aufzubauen, um zu verhindern, daß die Maroniten – Mitglieder einer katholischen Ostkirche – in den regulären römisch-katholischen Pfarreien und Diözesen vor Ort „aufgehen“. In gewisser Hinsicht war es aufschlußreich, daß Patriarch Nasrallah Kardinal Sfeir nach dem Ausbruch des Krieges 2006 von einer Pastoralreise durch die USA in den Libanon zurückkehrte.

3.4. Die griechisch-katholische Kirche

Maroniten wehren sich gelegentlich, wenn man sie als „unierte“ Kirche bezeichnet. Wie schon erwähnt, war ihrem Selbstverständnis nach eine Union mit Rom eigentlich unnötig, da sie sich nie von Rom getrennt hatten. Anders verhält es sich bei denjenigen Kirchen, die sich nun ganz eindeutig den Unionsbemühungen Roms verdanken. Durch diese Bemühungen haben nahezu alle Kirchen des Ostens ein katholisches Pendant erhalten. Das gilt auch für die beiden bisher vorgestellten orthodoxen Kirchen.

Ich hatte vorhin erwähnt, daß man die Anhänger der Reichskirche in Antiochien als „Melkiten“, „Kaisertreue“ bezeichnet hatte. Ein Angehöriger der rum-orthodoxen Kirche heute würde diese Bezeichnung weit von sich weisen. Denn die Bezeichnung „Melkiten“ ist, aus welchen Gründen auch immer, jener katholischen Ostkirche zugewachsen, die aus dem rum-orthodoxen Patriarchat hervorgegangen ist. Seit dem 17. Jahrhundert entfalteten verschiedene katholische Orden auf dem Gebiet des antiochenischen Patriarchats eine intensive Tätigkeit. Interne Querelen in der orthodoxen Kirche führten dazu, daß sich im Laufe des 18. Jahrhunderts mehrere Bischöfe Rom unterstellten. Ein nicht unerheblicher Teil des Kirchenvolkes folgte ihnen. Für die unierten Gläubigen der drei alten Patriarchate des Orients wurde ein katholischer Hierarch eingesetzt, der den Titel trägt: „Patriarch der griechischen Melkiten von Antiochia und dem ganzen Osten, von Alexandrien und Jerusalem“.

Dieser in Damaskus residierende Patriarch steht einer Kirche vor, die sich seit geraumer Zeit – noch wesentlich intensiver als die Maroniten – darum bemüht, die eigene östliche Tradition unverfälscht zurückzugewinnen. Das gilt für den Bereich der Liturgie ebenso wie für die Form der Kirchenleitung. Dadurch möchte diese Kirche eine Brückenfunktion übernehmen zwischen Rom und den östlich-orthodoxen Kirchen. Die melkitische Kirche will den orthodoxen Schwesterkirchen zeigen, daß sich auch in Gemeinschaft mit dem römischen Stuhl das östliche Erbe unversehrt bewahren läßt. Darin bestand jedenfalls das Programm des unvergessenen Patriarchen Maximos IV. Saigh (1947–1967), der auf dem II. Vatikanischen Konzil für ein weitgehendes Selbstbestimmungsrecht der katholischen Ostkirchen eintrat. Für ihn war der römische Papst zuerst der Patriarch des Abendlandes, mit dem er auf gleicher Stufe verkehren konnte. In Klammern: Daß Papst Benedikt XVI. nach seinem Amtsantritt den Titel „Patriarch des Abendlandes“ fallen ließ, ist bei manchen Orthodoxen und Unierten aufmerksamkeit und teilweise auch mit Verwunderung registriert worden. Ihrem Amtsverständnis entsprechend, haben sich Maximos IV. und seine Nachfolger stets geweigert, die Kardinalswürde anzunehmen. Nach melkitischem Verständnis würde dies einer indirekten Herabsetzung des Patriarchenamtes gleichkommen. Die Patriarchenwürde bedarf keiner zusätzlichen Rangerhöhung. Es fehlt nicht an Versuchen der melkitischen Kirche, in volle, auch sakramentale Gemeinschaft mit der orthodoxen Schwesterkirche zu kommen. Doch war diesen Versuchen bislang kein Erfolg beschieden.

Im Libanon stellen die Griechisch-Katholischen nach den Maroniten und den Rum-Orthodoxen heute die drittgrößte Kirche dar; man kann von etwa 250.000 Gläubigen ausgehen.

3.5. Die syrisch-katholische Kirche

Auch aus der syrisch-orthodoxen Kirche ist eine katholische Ostkirche hervorgegangen: die syrisch-katholische Kirche. Auch sie hat ihre Wurzeln im 18. Jahrhundert, als ein syrisch-orthodoxer Bischof zum katholischen Glauben konvertierte und vom Papst 1783 als rechtmäßiger antiochenischer Patriarch der syrischen Kirche anerkannt wurde. Die Verfolgungen in der Endphase des osmanischen Reiches gaben auch für die Anhänger dieser Kirche den Ausschlag, sich in Syrien und im Libanon niederzulassen. Der Sitz des Patriarchen wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts von Mardin in der Südosttürkei nach Beirut verlegt. Die ca. 120.000 Mitglieder leben heute in weltweiter Zerstreuung. Im Libanon dürfte die Zahl der Gläubigen noch gut 10.000 betragen.

3.6. Die armenischen Kirchen

Einleitend wurde darauf hingewiesen, daß auch außerhalb der römischen bzw. byzantinischen Reichsgrenzen Kirchen für sich in Anspruch nahmen, keinem anderen Patriarchat zu unterstehen. Das gilt für die Kirche Armeniens, die sich selbst auf einen Ursprung in apostolischer Zeit zurückführt. Von grundlegender Bedeutung war freilich die Mission des heiligen Gregors des Erleuchters im späten 3. und frühen 4. Jahrhundert. Nach traditioneller Datierung nahm das Königshaus und mit ihm das armenische Volk im Jahr 301 das Christentum an. Im 6. Jahrhundert stellte sich die Kirche auf die Seite der Gegner Chalcedons. Damit zählt sie zur Familie der miaphysitischen Kirchen, aus deren Reihen wir schon die syrisch-orthodoxe Kirche kennengelernt haben. An der Spitze der armenischen Kirche steht ein Katholikos, der seinen Sitz zunächst im armenischen Stammland, in der Stadt Edschmiadzin hatte.

Aufgrund wechselnder Machtverhältnisse im Orient war der Katholikos gezwungen, seinen Sitz mehrfach zu verlegen. Im 12. Jahrhundert folgte er der Emigration großer Bevölkerungsteile aus Armenien nach Kilikien. Konkurrierende Interessen der Machthaber führten seit dem 14. Jahrhundert zur Zersplitterung der armenischen Kirchenstrukturen. 1311 errichteten die ägyptischen Mamluken ein armenisches Patriarchat in Jerusalem, das sich in ihrem Machtbereich befand. Im 15. Jahrhundert wurde der Sitz des Katholikos wieder nach Edschmiadzin zurückverlegt, was in Kilikien aber nicht akzeptiert wurde. Seitdem bestanden in Edschmiadzin und in Kilikien zwei voneinander getrennte Katholikate. Schließlich errichtete der osmanische Sultan Mehmed nach der Eroberung Konstantinopels in seiner neuen Hauptstadt ein armenisches Patriarchat,

das fortan für alle armenischen Untertanen des osmanischen Reiches zuständig sein sollte.

Das Problem von mehreren, miteinander konkurrierenden Hierarchien hat vor allem durch die gemeinsame Erfahrung des Völkermordes 1915 an Schärfe verloren. Die Patriarchen von Istanbul und Jerusalem unterstehen heute dem Katholikos des armenischen Edschmiadzin. In den Wirren der Verfolgungszeit in der Endphase des osmanischen Reiches floh der Katholikos Kilikiens in den Libanon. Er residiert seitdem in Antelias, einem Vorort Beiruts. Die Doppelhierarchie zweier Katholikoi besteht damit fort. Doch war es ein deutliches Zeichen für den Willen zur Verständigung und zur Zusammenarbeit, als 1995 der Katholikos von Kilikien, Karekin, zum Katholikos von Edschmiadzin gewählt wurde. Der heutige Katholikos von Kilikien, Aram, zählt zu den führenden Gestalten des Ökumenischen Weltrates der Kirchen. Im Libanon steht er einer Gemeinschaft von immerhin 200.000 Gläubigen vor.

Wie die syrische Kirche, so versteht sich auch die armenische Kirche als Kirche eines Volkes. Sie unterhält Schulen, in denen die armenische Sprache gelehrt wird. Armenische Stadtviertel erkennt man sogleich an den armenischen Schriftzeichen in den Läden und auf Plakaten sowie an der charakteristischen Bauweise der armenischen Kirchen. Im Gottesdienst wird die altarmenische Sprache verwendet. Es ist keine Frage, daß die Armenier im Libanon heimisch sind und das Land als ihre Heimat betrachten. Und doch gewinnt man den Eindruck, daß sie allein schon durch die Pflege ihrer Sprache im Alltag stärker als andere christliche Gemeinschaften ein Eigenleben führen.

Das dürfte auch von den mit Rom unierten Armeniern im Libanon gelten. Dort bilden sie nur eine kleine Gemeinschaft mit insgesamt acht Pfarreien. Ihr Ersthierarch residiert seit dem 19. Jahrhundert im Kloster von Bzommar, das etwas nördlich von Beirut liegt.

3.7. Die Apostolische Kirche des Ostens und die Chaldäische Kirche

Einleitend war auch schon kurz die Rede von der Kirche Persiens, die bereits im 5. Jahrhundert ihre Selbständigkeit erklärte. Sie schloß sich damals einem christologischen Bekenntnis an, das weder den Glauben Chalcedons noch den der Miaphysiten teilte. Im Gegensatz zu diesen beiden Ausprägungen des Christusglaubens legte man hier den Schwerpunkt auf das tatsächliche Menschsein Christi, so daß man nicht nur – wie Chalcedon – von zwei Naturen in Christus sprach, sondern ihm auch zwei selbständige Seinsweisen als Gottes- und Menschensohn zuschrieb. Etwas mißverständlich benutzen wir im Deutschen für den

entsprechenden theologischen Terminus manchmal den Ausdruck „Person“. Christus existiere nach dieser Lehrmeinung in zwei Naturen und zwei Personen. Wir müssen die hier zugrunde liegende Problematik nicht vertiefen. Es genügt festzuhalten, daß damit jedenfalls nicht der uns geläufige Personbegriff gemeint ist, so als ob von zwei „Christussen“ gesprochen werden solle. Zum Ausdruck gebracht werden soll vielmehr, daß Göttliches und Menschliches kategorial verschiedene Wesenheiten darstellen, die sich nie miteinander vermischen können. Das hatte freilich zur Konsequenz, daß diese Kirche – als einzige der aus der Alten Kirche hervorgegangenen Gemeinschaften – von Maria dezidiert nicht als „Gottesgebälerin“ oder „Gottesmutter“ spricht. Hier sieht man die Gefahr einer solchen Vermischung und bevorzugt die Redeweise von Maria als „Christusgebälerin“.

Der Theologe der Alten Kirche, der diese Redeweise mit besonderem Nachdruck vertreten hatte, war der Patriarch von Konstantinopel Nestorius in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts. Etwas unzutreffend wurde die Kirche des Perseerreichs deswegen lange Zeit als „nestorianische“ Kirche gebrandmarkt. Sie selbst bezeichnet diese Kirche heute jedoch als „Apostolische“ oder „Assyrische Kirche des Ostens“. Damit soll zum Ausdruck kommen, daß diese Kirche nicht erst im 5. Jahrhundert von Nestorius gegründet wurde (der mit der persischen Christenheit gar nichts zu tun hatte), sondern daß es sich um eine altehrwürdige Kirche handelt, die ihre Geschichte bis in die apostolische Zeit zurückverfolgt.

Diese Kirche war im Laufe ihrer Geschichte immer wieder schwersten Verfolgungen ausgesetzt. Auch sie war – wie die Armenier und die Syrisch-Orthodoxen – vom Genozid im Jahr 1915 (und noch in den Jahren danach) unmittelbar betroffen. In jener Zeit stand die Existenz von Kirche und Volk (auch hier läßt sich beides letztlich nicht voneinander trennen) auf dem Spiel. Der Katholikos-Patriarch wanderte in die USA aus, wo er noch heute den rund 400.000 Gläubigen in der weltweiten Zerstreuung vorsteht.

Seit dem 16. Jahrhundert existiert ferner auch zu dieser Kirche ein mit Rom uniertes Gegenstück, die sogenannte chaldäische Kirche, deren Gläubige die größte christliche Gemeinschaft im Irak darstellen. Ihr Oberhaupt, das in Bagdad residiert, trägt den Titel eines Patriarchen von Babylon.

Im Libanon unterhalten diese Kirchen einige wenige Pfarreien und verfügen jeweils über 5–10.000 Gläubige.

3.8. Weitere kleinere Kirchen

Nur erwähnt werden kann im vorliegenden Rahmen, daß durch Gastarbeiter aus anderen Ländern des Orients heute Angehörige noch weiterer Ostkirchen im Libanon vertreten sind, so etwa koptische Christen aus Ägypten und Gläubige der äthiopisch-orthodoxen Kirche.

Das Bild des orientalischen Christentums wäre unvollständig ohne jene Kirchen, die nicht zum Kreis der östlichen Kirchenfamilien (in ihren unierten und nicht-unierten Zweigen) zählen: die verschiedenen protestantischen Denominationen wie auch die katholischen Gemeinden des „lateinischen“ Ritus. Im Libanon wie auch in den anderen Ländern des Nahen Ostens werden die Katholiken des römisch-katholischen Ritus als „Lateiner“ bezeichnet, auch wenn sie heute den Gottesdienst in arabischer Sprache halten. Sie folgen damit dem II. Vatikanischen Konzil, das den Gottesdienst in der jeweiligen Landessprache ermöglichte. Im Libanon gehören zu diesem Zweig des Katholizismus nur einige Tausend Angehörige, die von einem Apostolischen Vikar mit Sitz in Beirut geleitet werden. Bedeutsam ist die lateinische Präsenz vor allem für das Bildungswesen. Die vom Jesuitenorden getragene Universität St. Joseph in Beirut zählt zu den renommiertesten akademischen Institutionen des Libanon.

Die protestantischen Gemeinden gehen auf Missionsbestrebungen zurück, die den Orient Mitte des 19. Jahrhunderts erreichten. Träger waren in der Hauptsache in den USA und Großbritannien beheimatete Kirchen und Missionsgesellschaften, die von der Erweckungsbewegung geprägt waren. Diese Prägung macht sich bis heute in vielen protestantischen Gemeinden des Orients bemerkbar. Ein Großteil von ihnen ist zusammengefaßt im „Supreme Council of the Evangelical Community in Syria and Lebanon“. Mit mehr als 25 Gemeinden dürfte die Evangelische Nationalsynode die größte Gruppe stellen, gefolgt von den Baptisten mit 13 Gemeinden. Die Zahl der Protestanten im Libanon dürfte mehr als 20.000 betragen. Vier protestantische Kirchen unterhalten die führende evangelische theologische Ausbildungsstätte in der Region, die „Near East School of Theology“ (NEST) in Beirut. Es handelt sich um die Armenisch-Protestantische Kirche, den „Presbyterial Synod of Syria and Lebanon“, die „National Evangelical Church“ und die Anglikanische Kirche. Diese Hochschule geht zurück auf das 1866 von amerikanischen Missionaren gegründete „Syrian Protestant College“. Von dieser nichtstaatlichen Universität wurde die theologische Fakultät 1932 abgetrennt, doch besteht in Teilbereichen nach wie vor eine enge Zusammenarbeit. Das Englische als Unterrichtssprache sowie die internationale Besetzung des Lehrkörpers macht die NEST für Studierende aus aller Welt zu einem attraktiven Studienort. Für deutsche Theologiestudierende wird seit dem

Jahr 2000 in Zusammenarbeit mit dem Evangelischen Missionswerk in Südwestdeutschland ein „Studienjahr im Nahen Osten“ (SiMO) angeboten, das neben den regulären theologischen Fächern eine vertiefte Beschäftigung mit dem Islam und auch mit den verschiedenen Ostkirchen ermöglicht. Nicht zuletzt dient der Erfahrungsaustausch mit Studierenden aus sämtlichen Ländern des Orients, von Persien bis zum Sudan, der innerprotestantischen Horizontenerweiterung. Eine Brücke zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Libanon schlägt die deutschsprachige evangelische Gemeinde in Beirut, die 2006 ihr 150jähriges Bestehen feiern konnte.

Protestantischer Herkunft, aber überkonfessionell ausgerichtet, ist die Nachfolgeinstitution des „Syrian Protestant College“, die seit 1932 die Bezeichnung „American University of Beirut“ trägt. Es handelt sich um eine private US-Hochschule, die im Bundesstaat New York registriert ist. Ihre internationalen Verbindungen tragen zur Spitzenstellung bei, die sie im Kreis der Universitäten des Libanon einnimmt.

4. Die Koexistenz der christlichen Kirchen im Libanon: Gegeneinander – Miteinander – Nebeneinander

Das Christentum des Libanon präsentiert sich als ein Mikrokosmos der unterschiedlichen Konfessionen, die sich im Laufe der Kirchengeschichte ausgebildet haben. Ihr Zusammenleben war und ist von Spannungen und Rivalitäten geprägt, die sich bis heute bemerkbar machen. Unter dem Eindruck der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts ist es auf Kirchenebene freilich auch zu bemerkenswerten Annäherungen gekommen. Alle in unserem Überblick genannten Kirchen sind vertreten in dem 1974 gegründeten „Middle East Council of Churches“, in dem die Kirchen des gesamten Orients ihren Willen zu ökumenischer Verständigung und interkonfessioneller Zusammenarbeit bekräftigt haben. In vier „Familien“ gegliedert, umfaßt er östlich-orthodoxe (chalcedonensische), orientalisches-orthodoxe (nicht-chalcedonensische), katholische und protestantische Kirchen. Allein die Assyrische Kirche des Ostens, die sich dogmengeschichtlich unter keiner dieser Rubriken subsumieren läßt, mußte aufgrund des Einspruches der koptisch-orthodoxen Kirche zunächst abseits stehen; erst 1995 konnte sie im MECC – als Kompromißlösung – unter dem Dach der katholischen Kirchenfamilie Aufnahme finden. Gelegentlich werden die alten Gräben sichtbar, die in der wechselvollen Geschichte des orientalischen Christentums aufgerissen wurden.

Der christologische Streit aus altkirchlicher Zeit dürfte im praktischen Miteinander dabei die geringste Rolle spielen. Entschärft wurde der dogmatische Streit

durch christologische Konsenserklärungen, zu denen es in neuerer Zeit gekommen ist: zwischen den östlich-orthodoxen und den orientalisch-orthodoxen Kirchen sowie zwischen Rom und den einzelnen orientalisch-orthodoxen Kirchen bzw. der Assyrischen Kirche des Ostens. Gleichwohl haben die Konsenserklärungen bis jetzt in keinem Fall zur vollen kirchlichen Gemeinschaft geführt.

Schwerer wiegt die Frage nach dem Existenzrecht der unierten Kirchen, die das orthodox-katholische Gespräch belastet. Die katholischen Ostkirchen, besonders die melkitische Kirche, wollen sich als Brücke zwischen Rom und den getrennten Schwesterkirchen des Ostens verstehen. Die melkitische Kirche legt größten Wert darauf, eine authentische Form östlichen Christentums zu leben. Wie oben schon erwähnt, hat sie in den letzten Jahren den Versuch unternommen, eine volle Kirchengemeinschaft mit ihrer orthodoxen Schwesterkirche, dem rum-orthodoxen Patriarchat von Antiochien, zu erreichen. Von orthodoxer Seite wurde dies als ekklesiologische Unmöglichkeit abgelehnt. In der Tat wird diese Frage nicht bilateral, sondern nur im römisch-orthodoxen Dialog auf Weltebene zu lösen sein. – Ähnliches gilt für das Verhältnis der „alten“ Kirchen des Orients zu den protestantischen Gemeinschaften. Auch hier belastet der latente Vorwurf der Proselytenmacherei das zwischenkirchliche Klima.

Im konfessionellen Staatssystem der Zedernrepublik besitzen kirchliche Trennlinien unweigerlich eine politische Dimension. Darauf wird in den anderen Beiträgen des vorliegenden Bandes ausführlicher eingegangen werden. Hier soll nur der Hinweis genügen, daß sich die Grenzen der Konfessionen auch in der individuellen Lebenspraxis der Gläubigen niederschlagen. Eheschließungen über die Konfessionsgrenzen hinweg sind bis heute eher die Ausnahme geblieben. Die Kirchenzugehörigkeit, vermittelt durch die Zugehörigkeit zu einem bestimmten „Clan“ bzw. einer Großfamilie, stellt ein wesentliches Merkmal des eigenen Identitätsgefühls dar.

Hinzu kommt die Tatsache, daß in den einzelnen „communautés“ im 19./20. Jahrhundert verschiedene Optionen bei der Beschreibung der eigenen Identität verfolgt wurden. Nachdem der neuzeitlich-westliche Nationenbegriff im Orient Fuß gefaßt hatte, standen die orientalischen Christen vor der Herausforderung, ihre Identität angesichts der Idee einer arabischen Nation zu bestimmen. Wir beschränken uns auf eine kurze Betrachtung der beiden größten und politisch relevanten christlichen Gemeinschaften des Landes: Bei der Vorstellung der einzelnen Kirchen wurde uns deutlich, daß die rum-orthodoxen Christen sich dezidiert als Teil der arabischen Nation verstehen. Die Maroniten verhielten sich dieser Option gegenüber wesentlich zurückhaltender. Hier verbreiteten sich Anfang des 20. Jahrhunderts Vorstellungen, wonach die Maroniten Nachfahren der anti-

ken Phönizier seien. Von panarabischen politischen Bewegungen hielten sich die Maroniten zumeist fern. Das Bewußtsein, im arabischen Orient eine Sonderrolle einzunehmen, ist unter Maroniten zum Teil durchaus noch verbreitet, auch wenn die Herleitung von den Phöniziern heute stark zurückgetreten ist.

Die komplexe Problematik der Identitätsfindung der einzelnen Gemeinschaften kann in diesem Rahmen nur angedeutet werden. Sie läßt jedenfalls begreifbar werden, daß die Koexistenz verschiedener christlicher Religionsgemeinschaften im Libanon zwar kirchlicherseits nicht mehr in einem Gegeneinander besteht, im politischen und gesellschaftlichen Raum aber auch nicht von einem Miteinander gesprochen werden kann. Mit dem Stichwort „Nebeneinander“ kann die Situation wohl am treffendsten charakterisiert werden. Erst recht gilt dies für das Verhältnis der christlichen zu den nichtchristlichen Religionsgemeinschaften. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß es im politischen Machtspiel immer wieder zu Koalitionen kommt, die teils quer zu den Konfessionsgrenzen liegen, teils durch die einzelnen Konfessionsgrenzen hindurchgehen. Auch von dieser komplizierten Gemengelage werden die übrigen Beiträge des vorliegenden Bandes einen Eindruck vermitteln. Sie zeigen aber auch, daß die Konfession nach wie vor primäre Bezugsgröße der Identitätsfindung bleibt.

Das Nebeneinander der christlichen Konfessionen des Libanon ist das Ergebnis der langen und konflikträchtigen Geschichte des orientalischen Christentums. Aus den Wurzeln der Geschichte, aus ihrem historischen Gedächtnis, leben diese Kirchen. Im ökumenischen Gespräch haben sie – trotz bleibender Reibungsflächen – in zunehmendem Maße erkannt, die Unterschiede in Theologie, Liturgie und Spiritualität als vielfältigen und bereichernden Ausdruck des gemeinsamen Glaubens an Christus zu begreifen. Ob diese Einsicht eines Tages auch zu mehr Gemeinsamkeit im gesellschaftlich-politischen Raum führen wird, ob es auch dort einmal zu einer „versöhnten Verschiedenheit“ kommen kann, ist eine offene, nur von den libanesischen Christen selbst zu beantwortende Frage.

Literatur:

Michael Kudema, *Christliche Gruppen im Libanon. Kampf um Ideologie und Herrschaft in einer unfertigen Nation*, Wiesbaden 1983.

Claude Sélis, *Les Syriens orthodoxes et catholiques (Fils d'Abraham)*, Turnhout 1988.

Wilm Sanders (Hrsg.), *Die Christen im Libanon* (Publikationen der Katholischen Akademie Hamburg; 9), Hamburg 1990.

Ignace Dick, *Les Melkites (Fils d'Abraham)*, Turnhout 1994.

Jean-Michel Billioud, *Histoire des chrétiens d'Orient*, Paris 1995.

Harald Suermann, *Die Gründungsgeschichte der Maronitischen Kirche* (*Orientalia biblica et christiana*; 10), Wiesbaden 1998.

Michael Schneider (Hrsg.), *Die melkitische Kirche in Geschichte und Gegenwart* (Edition Cardo; 82), Köln 2001.

Peter L. Münch-Heubner, *Zwischen Konflikt und Koexistenz: Christentum und Islam im Libanon (aktuelle analysen; 28)*, München 2002.

Carsten Waibiner, *The Split of the Greek Orthodox Patriarchate of Antioch (1724) and the Emergence of a New identity in Bilād Al-Shām as Reflected by Some Melkite Historians of the 18th and Early 20th Centuries*, in: *Chronos. Revue d'Histoire de l'Université de Balamand* 7 (2003) 9–36.

Habib Badr (Hrsg.), *Christianity. A History in the Middle East*, Beirut: MECC, 2005.

Paul Naaman, *Les Maronites et le Liban. Étapes historiques. Des plaines de l'Apamène au Mont Liban* (Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit de Kaslik; 47), Kaslik 2005.

Johannes Oeldemann, *Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen*, Kevelaer 2006.

Martin Tamcke/Michael Marten (Hg.), *Christian Witness Between Continuity and New Beginnings. Modern Historical Missions in the Middle East* (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte; 39), Münster 2006.

Wolfgang Hage, *Das orientalische Christentum* (Religionen der Menschheit; 29/2), Stuttgart 2007.

Hubert Kaufhold (Hrsg.), *Kleines Lexikon des Christlichen Orients*, Wiesbaden 2007.