

## Östliches Christentum in Geschichte und Gegenwart – Perspektiven und Hindernisse der Forschung

Michael Marx, Johannes Pahlitzsch, Dorothea Weltecke  
Free University Berlin/University of Mainz/University of Konstanz

### *Abstract*

Diversity and hybridity, interaction and exchange: these terms compose the thematic focus of this issue of the journal “Der Islam”: *Eastern Christianity in History and the Present: Perspectives and Obstacles*. The issue features contributions to a conference held in the year 2008. Evaluating the state of research on Eastern Christianity in Germany, the participants observed that this field of academic enquiry is in danger of becoming extinct in this country. Thus, this collection of articles hopefully serves as a catalyst for jumpstarting debate on Eastern Christianity in the German academic community.

The study of Eastern Christian communities’ cultural identity is at the same time ineluctably intertwined with Qur’anic Studies and Islamic History - i. e. an Islam in dialogue with, but not mimicking Jewish and Christian traditions of the Hijaz. Diversity in the Islamic-ruled world is a historical reality that has been largely ignored in the study of Islam as well.

This edition of “Der Islam” therefore highlights research that considers the interaction between Muslim and non-Muslim groups, as well as the entangled development of the religious traditions, in order to better understand the socio-religious plurality of Western Asia. Interaction and exchange, however, also include moments of conflict and discrimination. As we close upon the one-year anniversary of the “Arab Spring”, the authors are reminded that it is important to consider the worsening condition of Eastern Christian communities today and their representation in Western studies as well as in the political systems they live in.

Die vorliegende Ausgabe der Zeitschrift „Der Islam“ hat die Geschichte der Christen im westlichen Asien und nördlichen Afrika zum Gegenstand. Dass die Beiträge hier erscheinen können, verbindet sich für uns mit der Hoffnung, damit auf die Bedeutung dieser Gemeinschaften für die Geschichte der islamisch beherrschten Welt insgesamt hinzuweisen. Damit wird ein neuer Weg beschritten. Die in Deutschland dominante, theologisch und philologisch geprägte Kunde des Christlichen Orients hat ihrerseits

bisher die Vernetzung der beiden Forschungsgebiete und die Integration der Ergebnisse in einer gemeinsamen Geschichte von Muslimen und Nichtmuslimen kaum betrieben. Beide Seiten, die Islamwissenschaft und die Kunde des Christlichen Orients, neigen durch die ihnen eigenen Arbeitsformen und organisatorischen Positionen dazu, eher nebeneinander als miteinander zu forschen. Gleichwohl sind in den letzten Jahren verschiedene Ansätze dazu zu beobachten, die Förderung und Aufmerksamkeit verdienen.

Dazu gehört auch die sozial- und kulturhistorische Erforschung des östlichen Christentums, die in Deutschland außerhalb der Theologie- und Kirchengeschichte kaum verankert und deshalb nicht an aktuelle Entwicklungen in der Geschichtswissenschaft angeschlossen ist. Dies wäre jedoch umso nötiger als die Ergebnisse der historischen Erforschung des Christentums in Asien und Afrika für die Kulturtheorie und die Kulturgeschichte insgesamt von Belang sind. Sie korrigieren allzu einfache welthistorische Vorstellungen wie z. B. die politisch einflussreiche Kulturkreistheorie von Samuel HUNTINGTON. So ist das Verhältnis von Vorderem Orient und Europa schon durch die Existenz zahlreicher christlicher Kulturen im westlichen Asien komplexer als durch die Kulturkreistheorie suggeriert. Die Geschichte der östlichen Christen kann somit dazu beitragen, alte bipolare Narrative, die letztlich auf europäische Konstruktionen der Frühen Neuzeit zurückgehen, zu überwinden.

Andere dominante Narrative und Theorien über die Geschichte der Christen im westlichen Asien selbst bedürfen der Konkretisierung und Differenzierung. Es ist beispielsweise zu bezweifeln, dass, wie oft behauptet wurde, das östliche Christentum von der Zeit der islamischen Eroberung an zwangsläufig eine dem Untergang geweihte Kultur war, die diesen Untergang nicht zuletzt durch ihre eigene Unzulänglichkeit und mangelnde Kraft und Originalität verursacht hat. Diese ältere Vorstellung aus der Pionierzeit der Erforschung des Christentums in syrischer und arabischer Sprache am Ende des 19. Jahrhunderts wird seit einigen Jahren durch die These von Bat YE'OR ergänzt. Auch sie vermutete einen steten und schicksalhaft unabwendbaren Untergang, den sie monokausal auf eine von ihr angenommene, durch fortgesetzte Diskriminierung verursachte Mentalität von Unterdrückten zurückführt, die *dim̄m̄*-Mentalität (*dhimmitude*).<sup>1</sup> So nützlich es zweifellos gewesen ist, auf die Schattenseiten einer mitunter zu idyllisch beurteilten islamischen Herrschaft über Christen und Juden hinzuweisen, so wenig erscheint andererseits diese These die Vielfalt christ-

---

<sup>1</sup>) YE'OR, Bat, *The Dhimmis*, London 1985.

licher Wechselfälle, Perspektiven und Handlungsmöglichkeiten wiedergeben zu können. Den sehr viel differenzierteren Forschungen, die Sidney GRIFFITH seit mehreren Jahrzehnten publiziert, ist hierzulande bisher weniger Aufmerksamkeit zuteil geworden.<sup>2</sup> Kulturgeschichtliche Forschung tut daher Not, die die großen Narrative mit konkreten historischen Räumen und Zeiten in Beziehung setzt.

So ist empirisch geographisch differenziert zu überprüfen, ob die soziologische Konzeption von „Minderheiten“ als rechtlich und sozial diskriminierten Gruppen<sup>3</sup> christliche Kulturen Westasiens und Nordafrikas in den unterschiedlichen Zeitstufen tatsächlich hinreichend beschreiben kann. Das gilt sowohl für mehrheitlich christliche Städte und Regionen, die bis in die Gegenwart fortexistierten als auch für Regionen, in denen Christen tatsächlich numerische Minderheiten bildeten. Welche Möglichkeiten informeller und formeller Einflussnahme standen Christen darüber hinaus unter muslimischer Herrschaft zur Verfügung und wurden von ihnen genutzt? Wie verhielt sich die Norm zur Wirklichkeit des pragmatischen Zusammenlebens? Auch wäre zu fragen, wie Christen in den Kulturen Asiens und Nordafrikas selbst ihre Position gesehen haben. Dabei wäre zu untersuchen, welche Strategien sie entwickelten, um, je spezifisch an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten, ihre besondere Stellung in der Gesellschaft zu interpretieren. Wo und ab wann können etwa Stigmatisierung und verletzte Identität nachgewiesen werden?<sup>4</sup>

Tatsächlich wurden bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts Korrekturen an den zu einseitig von Verfall, Passivität und Zerstörung bestimmten Darstellungen vorgenommen. Dies geschah durch die Konstruktion der Periode der so genannten „syrischen Renaissance“<sup>5</sup>. An diese historische Konzeption einer historisch und literarisch bedeutenden Epoche zur Zeit islamischer Herrschaft wird derzeit international angeknüpft. Sie wird um Überlegungen zu einer koptischen Renaissance ergänzt und mit den

---

<sup>2</sup>) GRIFFITH, Sidney, H., *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton 2008.

<sup>3</sup>) PRAYER, Joshua, „Social Classes in the Crusader States: The ‚Minorities‘“, in: Zacour, Norman, Harra Hazard (Hg.), *A History of the Crusades, V. The Impact of the Crusades on the Near East*, Madison, Wisconsin 1985, S. 59–122.

<sup>4</sup>) Vgl. GOFFMAN, Erving, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs, N. J. 1963.

<sup>5</sup>) Vgl. BAUMSTARK, Anton, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922, sowie diese Konstruktion empirisch umsetzend KAWERAU, Peter, *Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance. Idee und Wirklichkeit*, Berlin 1960 u. a.

zeitgleich stattfindenden ost-westlichen Wissenstransfers verbunden.<sup>6</sup> Die Herrschaft der Fatimiden in Ägypten wurde wiederum als „Goldenes Zeitalter“ für die *dimmīs* bezeichnet, wenngleich die Exzeptionalität der fatimidischen Zeit in bezug auf die Situation der nicht-muslimischen Minderheiten zunehmend in Frage gestellt wird.<sup>7</sup> Doch damit ist die Vielgestaltigkeit der christlichen Geschichte im westlichen Asien noch nicht ausgeschöpft.

Studien sowohl mittelalterlicher als auch neuzeitlicher Kulturen liegen vor, die Umrisse etwa einer spezifischen levantinischen Kultur erkennen lassen, die sich bisher nicht klar einordnen lässt. Diese levantinische Kultur zeigt, dass gemeinsame, multireligiöse Kulturen und weiche Übergänge zwischen den Religionen und Ethnien des Vorderen Orients theoretisch und empirisch zu wenig in Betracht gezogen wurden.<sup>8</sup> Dies lässt neu nach der Genese, den Mechanismen und der Bedeutung sowohl von kultureller Integration als auch nach den Aus- und Abgrenzungen zwischen den Religionen und Gruppen fragen, die bisher wie natürliche Gegebenheiten vorausgesetzt worden sind. International ist dies bereits in interessanten neuen Arbeiten der Fall, in Deutschland hingegen zeichnet sich nur eine zögernde Entwicklung ab.<sup>9</sup>

Paradigmatisch lässt sich dieses Problem an der frühen Geschichte des Korans formulieren. Weder die Kirchengeschichte noch die Geschichte des

---

<sup>6</sup>) Vgl. THEULE, Herman G., „La renaissance syriaque“ (1026–1318), in: *Irénikon* 75 (2, 3) (2002), 174–94; C. Fotescu TAUWINKL et al. (Hgg.), *The Syriac Renaissance*, Leuven, Paris, Walpole 2010.

<sup>7</sup>) Für eine neuere Arbeit zur fatimidischen Zeit s. Marina RUSTOW, *Heresy and the Politics of Community. The Jews of the Fatimid Caliphate (Conjunctions of Religion and Power in the Medieval Past)*, Ithaca 2008.

<sup>8</sup>) SCHMITT, Oliver Jens, *Levantiner. Lebenswelten und Identitäten einer ethnokonfessionellen Gruppe im osmanischen Reich im „langen 19. Jahrhundert“* (Südosteuropäische Arbeiten 122), München 2005.

<sup>9</sup>) Als Beispiele SIMONSOHN, Uriel, „Communal boundaries reconsidered: Jews and Christians appealing to Muslim authorities in the medieval Near East“, in: *Jewish Studies Quarterly*, 14 (2007), S. 328–63; BECKER, Adam H./Reed, Annette Yoshiko (Hgg.), *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Minneapolis 2007. Für Deutschland vgl. die Forschungen von Michael Borgolte zum europäischen Mittelalter, u. a.: Michael BORGOLTE, Juliane SCHIEL, Bernd SCHNEIDMÜLLER, Annette SEITZ (Hgg.): *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft* (Europa im Mittelalter, Bd. 10), Berlin 2008; Margit MERSCH/Ulrike RITZERFELD (Hgg.): *Lateinisch-griechisch-arabische Begegnungen. Kulturelle Diversität im Mittelmeerraum des Spätmittelalters* (Europa im Mittelalter, Bd. 15), Berlin 2009.

Judentums werden mit Blick auf die Entstehung des Islam geschrieben, als ob sie davon unberührt geblieben wären. Die Epoche des frühen Islams beginnt ihrerseits bisher unvermittelt und bezugslos, so als ob das Paradigma einer Epoche der *ǧāhiliyya*, einer Zeit der Unwissenheit, wie sie die islamische Geschichtsschreibung häufig vertritt, in der westlichen Forschung noch vertreten würde. Auf der einen Seite steht der Text des Korans ohne jeglichen Bezug zur vorislamischen altarabischen Vergangenheit, ein Zustand, den James MONTGOMERY mit dem Begriff des „Empty Hijaz“<sup>10</sup> treffend charakterisiert hat. Auf der anderen Seite wird die Entstehung der neuen monotheistischen Religion immer noch zu wenig im Zusammenhang mit den anderen, bereits etablierten religiösen Traditionen und ihrer Literatur und Kultur betrachtet. Dass der Koran sich als Text verstehen lässt, der auf die bereits bestehenden religiösen Traditionen anspielt und sie weiterführt, haben neuere Studien zeigen können.<sup>11</sup> Für diesen Zugang ist neben der Kenntnis der nahöstlichen Religionsgeschichte, der Literatur des jüdischen Schrifttums und der Sichtung der altarabischen religiösen Landschaft auch die Geschichte des Christentums, vor allem in seiner altarabischen, syrischen und äthiopischen Ausprägung von zentralem Gewicht. Der Bezug zur vorislamischen Epoche macht den Koran nicht zu einem abgeleiteten Werk, das lediglich spätantike, christliche und jüdische Traditionen „kopieren“ würde, wie es die Koranforschung des 19. Jahrhundert oftmals darstellte.<sup>12</sup> Auch viele neuere Arbeiten verfolgen anscheinend immer noch diese Sicht auf den Text, wenn ganz allgemein von Textreferenzen zur christlichen Literatur gesprochen wird,<sup>13</sup> ganz so als ob es sich beim Text des Korans um eine Art christliche Apokryphe handelte. Sicherlich erlauben uns die wenigen Quellen für die ersten islamischen Jahrzehnte in Westarabien keine sehr präzise Sicht,

---

<sup>10</sup>) James MONTGOMERY, „The Empty Hijaz“, in: James E. Montgomery (Hg.) *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Leuven 2006, 37–97.

<sup>11</sup>) Vgl. Angelika NEUWIRTH, Nicolai SINAI, Michael MARX (Hgg.) *The Qurʾan in Context, Historical and Literary Investigations into the Qurʾanic Milieu*, Leiden 2010; Angelika NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*, Frankfurt 2011.

<sup>12</sup>) S. z. B. A. GEIGER, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, Bonn 1832.

<sup>13</sup>) Dieser Eindruck ergibt sich z. B. nach der Lektüre von Gabriel S. REYNOLDS materialreicher Studie *The Qurʾan and its Biblical Subtext*, London 2011, in der höchst aufschlussreiche Bezüge koranischer Verse zur biblischen Literatur herausgestellt werden, allerdings ohne die methodischen Grundlagen dieser Fragmentanalyse offen zu legen.

dennoch ist der Text des Koran selbst in seinen ersten Kodexfragmenten<sup>14</sup> erstaunlich gut historisch zu verorten. Kulturhistorisch lässt sich der Text, wie Angelika NEUWIRTH gezeigt hat, als das Ergebnis einer Kommunikation zwischen einem prophetischen Sprecher und einer Gemeinde verstehen. Er lässt sich so als Dokument lesen, das eine neue theologische Position vor dem Hintergrund vorangegangener theologischer und gesellschaftlicher Entwicklungen entwirft. So verstanden, ist der Koran damit zugleich eine wichtige Quelle für sein kulturelles, literarisches und religiöses Umfeld. Als Text, der sich sprachlich seiner Umgebung anpasste, dokumentiert der Koran in diesen Bezügen, dass christliche Traditionen auch in Arabien bekannt waren, bzw. dass die erste Gemeinde des arabischen Propheten einen starken Bezug zur nahöstlichen Geschichte des Christentums besaß.<sup>15</sup> Die in diesem Band versammelten Beiträge zur Koranforschung setzen diese Perspektive bereits in empirische Forschung um.

Vor diesem Hintergrund lässt sich die allgemeine Frage nach der Bedeutung der christlichen Kulturen für eine historisch ausgerichtete Islamwissenschaft stellen. Deren Selbstverständnis drückt sich dabei schon in den Fachbezeichnungen aus. So wird an den Universitäten die „Geschichte des Islam“ oder „Islamische Geschichte“ gelehrt. Ein neueres Handbuch trägt wiederum den Titel: *Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte*.<sup>16</sup> Welche Kategorien liegen jedoch dieser Begrifflichkeit zugrunde? Eine „Islamische Geschichte“ oder eine „Geschichte des Islam“ beinhaltet zunächst einmal nur die Geschichte der Muslime oder aber der islamischen Religion bzw. im Sinne Carl Heinrich BECKERS der islamischen Kultur. Sicher kann auch die Behandlung nicht-islamischer Grup-

---

<sup>14</sup>) Vgl. z. B. die ausführliche Studie von François DÉROCHE, *La Transmission écrite du Coran dans les debuts de l'islam: Le Codex Parisino-petropolitanus*, Leiden 2009.

<sup>15</sup>) S. auch Barbara ROGHEMA, *The Legend of Sergius Bahīrā. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam* (History of Christian-Muslim Relations 9), Leiden 2008, wo gezeigt wird, welche Komplexität die Überlieferung von der Begegnung Muḥammads mit dem christlichen Mönch Bahīrā aufweist. Seit der Frühzeit des Islam sind, wie Roggema zeigt, zwei Versionen überliefert: eine christliche, in der Muḥammad vom Mönch in ein Missionsexperiment in Arabien eingespannt wird und wie der Zauberlehrling eine eigene Dynamik entwickelt, und eine islamische Version der Legende, bei der Muḥammad von Bahīrā als wahrer Prophet identifiziert wird. Der Stoff der Begegnung pendelt zwischen christlicher und islamischer Überlieferung dergestalt, dass eine Beschränkung auf den islamischen oder den christlichen Zweig nur ein unvollständiges Bild ergäbe.

<sup>16</sup>) Albrecht NOTH/Jürgen PAUL (Hgg.), *Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte*, Würzburg 1998.

pen in eine „Islamische Geschichte“ mit einbezogen werden, aber eben nur insofern es Berührungspunkte zur islamischen Gesellschaft gibt. Das Kriterium für die Behandlung historischer Ereignisse oder Phänomene stellt also deren Relevanz für den Islam bzw. die Religionszugehörigkeit der beteiligten Akteure dar. Ein Blick auf die Vielfalt der Kulturen und Religionen im Raum islamischer Herrschaft erweist diese Herangehensweise als eingeschränkt. Sie kann langfristig nicht den Rahmen einer historisch ausgerichteten Beschäftigung mit der sogenannten islamischen Welt bilden.

Versucht man Alternativen zu entwickeln, bietet sich der Begriff einer „Nahöstlichen Geschichte“ an, womit der Raum als Kriterium in den Vordergrund gestellt wird. Ohne Zweifel hätte dieser Vorschlag den Vorteil, eine Ausgrenzung großer Teile der Gesellschaften in den zu behandelnden Regionen zu vermeiden oder diese Gruppen nicht von vornherein als zweitrangiges Studienobjekt anzusehen. Das wäre schon deshalb angemessen, weil bis ins 13. Jahrhundert in einigen Gebieten Syriens und Ägyptens Christen die Bevölkerungsmehrheit oder zumindest einen sehr hohen Anteil der Bevölkerung stellten. Auch epochenübergreifende Ansätze, die über die Grenze von vorislamischer zur frühislamischen Zeit hinweg ausgreifen, ließen sich damit besser benennen. Allerdings besteht damit auch die Gefahr einer zu starken Verengung auf eine Region.

Mit einer Formulierung wie etwa einer „Geschichte der islamisch geprägten Gesellschaften“ (in der englischsprachigen Terminologie wird der Neologismus „islamicated“ verwendet) wird dagegen versucht, eine allzu enge räumliche Eingrenzung zu vermeiden, ohne dabei eine einseitig „isla-mozentrische“ Perspektive einzunehmen. Allerdings ließe sich auch hier einwenden, dass etwa in Bezug auf die Herrschaft der Umayyaden im ersten und zweiten Jahrhundert der Hiğra wohl kaum von einer Prägung der Gesellschaft durch den Islam die Rede sein kann, der sich ja gerade erst in einem mehrheitlich nicht-islamischen Umfeld und in Auseinandersetzung mit diesem Umfeld entwickelte. Vielmehr wäre zu bedenken, wie auch vermehrt von Historikern wie Glen BOWERSOCK oder Garth FOWDEN vertreten, ob das umayyadische Reich des 7. und 8. nachchristlichen Jahrhunderts kulturgeschichtlich nicht eher der hellenistisch geprägten Spätantike zuzurechnen sei.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup>) Garth FOWDEN, *Qusayr ʿAmra: Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria* (The Transformation of the Classical Heritage 36), Berkeley, Los Angeles und London 2004; sowie die aufschlußreiche neuere Studie von Glen W. BOWERSOCK, *Mosaics as History: The Near East from Late Antiquity to Islam*, Cambridge, MA 2006.

Eine konsensfähige Lösung des Problems liegt noch nicht vor. Diese begrifflichen Überlegungen zeigen jedoch, dass es angezeigt ist, grundsätzlich über die Stellung der Kulturgeschichte der Christen in Asien und Nordafrika im Rahmen einer historisch ausgerichteten Islamwissenschaft nachzudenken. Dabei ist zu betonen, dass nicht etwa einer Ausblendung des religiösen Aspekts als solchem das Wort geredet werden soll, ganz im Gegenteil. Doch ist es an der Zeit, durch die Einbeziehung nicht-muslimischer Gruppen, deren Identität sich nicht zuletzt durch ihre Religionszugehörigkeit bestimmt, zu einem besseren Verständnis der Gesellschaften und Gruppen zu kommen. Damit ist die konsequente Einbeziehung nicht-muslimischer Quellen, seien sie nun östlicher oder westlicher Provenienz, eine methodische Grundbedingung *sine qua non*. Nur so ließe sich die für viele islamische (wie christliche) Quellen typische, ganz auf sich selbst bezogene Darstellung korrigieren und erweitern. Ebenso wäre der transkulturelle Vergleich, durch den sich neue Perspektiven ergeben können, in diesem Zusammenhang zu nennen. Dann würde die Vielfältigkeit und kulturelle wie religiöse Diversität dieser Gesellschaften erkennbar, die durch beständige Austauschprozesse in ihrer historischen Entwicklung geprägt wurden. Die traditionell angenommene Homogenität der Religionen und Kulturen wurde ohnedies durch das auf die „postcolonial studies“ zurückgehende Postulat einer grundsätzlichen Transkulturalität erschüttert. Die „postcolonial studies“ erhoben die Hybridität der Kulturen zum Regelfall und lehnten ihre „Reinheit“ als Fiktion ab.<sup>18</sup> Insgesamt kommt zudem der Aufgabe, die Pluralität und religiöse Diversität der vormodernen islamischen Welt wieder sichtbar zu machen, heute, wo diese Pluralität immer mehr verloren geht, eine besondere Bedeutung zu.

Den hier skizzierten Forschungsfragen steht gleichzeitig die starke Gefährdung der Erforschung des Christlichen Orients gegenüber. Während sich international ein welthistorisch wie weltpolitisch wohl begründetes Interesse an seiner kulturhistorischen Erforschung manifestiert (besonders in den USA und in den Niederlanden), ist das Fach in Deutschland vom Untergang bedroht. In absehbarer Zeit wird es nur noch in Halle eine Professur zum Christlichen Orient geben. Andere, in der Theologie oder der Philologie zum Teil seit langem verankerte Professuren wurden in den letzten Jahren abgebaut. Der gegenwärtig vorangetriebene Ausbau der

---

<sup>18</sup> In mediävistische Forschung kürzlich umgesetzt in Michael BORGOLTE / Bernd SCHNEIDMÜLLER (Hgg.), *Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa / Hybride Cultures in Medieval Europe*. Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule / Papers and Workshops of an International Spring School (Europa im Mittelalter, Bd. 16), Berlin 2010.



islamkundlichen Professuren zieht keine vergleichbare Aufmerksamkeit auf die anderen Kulturen Westasiens nach sich; sie geraten vielmehr weiter ins Hintertreffen. Die Umstellung der Studiengänge im Rahmen des Bolognaprozesses hat der traditionellen Kunde des Christlichen Orients in Forschung und Lehre massiv geschadet. So wird die wissenschaftsorganisatorische Verantwortung auch für diesen Bereich immer noch vor allem von der Theologie übernommen, die an traditionellen Standorten wie unter anderem Göttingen, Marburg oder Eichstätt Forschungs- und Editionsprojekte vorantreibt. In Österreich und der Schweiz sind besonders die theologischen Fakultäten von Salzburg und Freiburg zu nennen. So berechtigt und brillant die Forschung an diesen Fakultäten ist, der man sich Aufmerksamkeit auch aus anderen Fächern wünscht – an eine Professur im Rahmen eines historischen Faches oder größerer regionalkundlicher Verbände nach dem Vorbild der School for Oriental and Asian Studies ist in Deutschland derzeit nicht zu denken. Es muss daher unser Anliegen sein, auf die dramatische wissenschaftspolitische Situation hinzuweisen und sowohl zur Institutionalisierung als auch zur Integration der Kunde des Christlichen Orients in den orientalistischen und historischen Fächern nachdrücklich aufzurufen.

Dies erscheint nicht zuletzt aufgrund zeitgenössischer Entwicklungen in Deutschland und in Europa wünschenswert. Wenn der Migration von Muslimen nach Europa ein Ausbau der islamwissenschaftlichen oder theologischen Forschungsstellen folgt, sollte dies auch für die östlichen Christen gelten. Gerade jetzt hat sich durch die politischen Umwälzungen der letzten Jahre, vom Irakkrieg bis zum arabischen Frühling, die Lage der Christen in dieser Region noch einmal dramatisch verschlechtert. Durch das Ende totalitärer Regime scheinen religiöse Minderheiten erneut von den Mehrheitsgesellschaften in ihrer Existenz bedroht zu werden. Eine starke Zunahme der Auswanderung vor allem arabisch sprechender Christen aus Ägypten, dem Irak oder Syrien nach Deutschland und in andere Länder Europas ist die Folge. Zugleich sind bereits vor Jahrzehnten Christen aus der Türkei nach Europa ausgewandert und hier bereits in der zweiten Generation ansässig. Insofern erscheint es auch hier dringend geboten, ihrer politischen und sozialen auch eine historische und wissenschaftliche Integration folgen zu lassen.

Die in der vorliegenden Ausgabe zusammengestellten Beiträge sind das Ergebnis einer Tagung, die im November 2008 an der Berlin-Brandenburgischen Akademie stattfand. Sie wurde vom Akademievorhaben „Corpus Coranicum“ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, der „Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies“ sowie vom Interdisziplinären Zentrum „Bausteine zu einer Gesellschaftsgeschichte

des Vorderen Orients“ gefördert, wofür Professor Gudrun KRÄMER und Professor Angelika NEUWIRTH zu danken ist. Das Ziel dieses Treffens bestand darin, der deutschsprachigen Forschung zum östlichen Christentum neue Impulse zu geben, indem bewusst auch ausländische Experten eingeladen wurden. Damit schloss sich die Tagung an die internationalen Vernetzungen von Personen und Ansätzen der historischen Erforschung des östlichen Christentums an. Um der Bedeutung des Gegenstandes auch in seiner zeitlichen Breite gerecht zu werden, wurden sowohl Themen aus der islamischen Frühzeit als auch aus der Gegenwart behandelt. Einige Teilnehmer der Tagung konnten wir für die Publikation gewinnen. Die Beiträge sind heterogen und spiegeln so die Vielfältigkeit der jeweiligen historischen Realitäten sowie der Quellengrundlagen und Fragestellungen wider. Sie bieten einen Einblick in empirische Entwicklungen der Christen unter islamischer Herrschaft und sollen dazu beitragen, die Geschichte dieser Kulturen in ihrer Vielfalt, in Konflikt und Austausch über die Detailforschung hinaus als gemeinsame Geschichte zu entwerfen.