

Von der »persischen Kirche« zur Mission unter Muslimen

Missionsparadigmen im Wandel des Christentums im Iran*

von Norbert Hintersteiner

Während allgemein betrachtet auch für die deutschen Missionen das 19. Jahrhundert als das große Missionsjahrhundert bezeichnet werden kann, so war man – was speziell die Mission unter Muslimen anging – der Zeit ein Stück hinterher. Im Jahre 1911 gelang es aber schließlich der »Deutschen Orient-Mission«, innerhalb der großen deutschen protestantischen Missionsgesellschaften die Ansicht durchzusetzen, dass die Zeit für eine Mission unter den Muslimen (»Muhammedanermission«) reif sei.¹ Förderlich wirkte sich dafür neben den politischen Entwicklungen im Orient auch der Einfluss internationaler Konferenzen aus. Sowohl die »Muhammedaner-Missionskonferenz« in Kairo 1906 als auch die Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 zeigten deutlich, dass auf internationaler Ebene die Mission unter Muslimen sehr wohl als berechtigt anerkannt war.

Die um diese Zeit angelaufenen deutschen Orientwerke zielten unter anderem darauf, im Iran protestantische Missionen und erzieherische, soziale und medizinische Projekte unter den Muslimen aufzubauen.² Hinsichtlich der Strategie optierten die deutschen Orientwerke – wie die Mehrzahl der im Iran seit Mitte des 19. Jahrhunderts arbeitenden anglo-amerikanischen protestantischen und anglikanischen Missionen³ – für eine »indirekte Mission« und bevorzugten es, unter den orientalischen Christen zu wirken, um mit deren Hilfe ein missionarisches Zeugnis für die Muslime im Iran zu sein. Bald wuchs allerdings der Zweifel daran, ob »der verrostete Schlüssel der alten Kirchen«⁴ tatsächlich geeignet sei, eine Mission unter den Muslimen zu entwickeln. Vielmehr sahen die protestantischen Missionen zusehends die neue Schlüsselrolle dafür bei den evangelischen Kirchen selbst. Dieses Vorgehen verstörte nicht nur das Verhältnis zu den alten autochthonen orientalischen Kirchen mit ihrer langen Akkulturationsgeschichte im persischen Raum, sondern führte ebenso zu einer Missionskonkurrenz mit den bereits früher im Iran etablierten katholischen,

* Gewidmet ist der Beitrag den muslimischen Studentinnen und Studenten sowie Dozenten und Freunden des *Iranischen Instituts für Philosophie* (IRIP) in Teheran, die im Herbstsemester 2008 meine Lehrveranstaltung »Muslim God, Christian God: Comparative Theology« besucht haben und einerseits aus Neugier und Interesse Christliche Theologie kennen lernen sowie die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zur islamischen Philosophie und Theologie entdecken wollten. Ebenso gilt der Beitrag den diversen christlichen Kirchen, mit denen ich in der Zeit in Teheran und Umgebung sowie in Shiraz Kontakt haben durfte.

1 Vgl. Andreas BAUMANN, *Der Orient für Christus*. Johannes Lepsius: Biographie und Missiologie, Gießen/Basel 2007.

2 Siehe Martin TAMCKE, Urmia und Hermannsburg. Luther Pera im Dienst der Hermannsbürger Mission in Urmia 1910-1915, in: *Oriens Christianus* 80 (1996) 43-65; Martin TAMCKE/Martin G. BACHIMONT/Mizā Azīz MAJĪD, Les documents d'archives de la mission allemande au Kurdistan considérés comme sources d'informations sur l'histoire du Kurdistan, in: *Études Kurdes: Revue Semestrielle de Recherches* 5 (2003) 25-51; Martin TAMCKE, Zwischen kurdischem Nationalismus, iranischer Zentralgewalt und amerikanischer Missionskonkurrenz: die Hermannsbürger Mission in Ma-

habad nach dem Ersten Weltkrieg, in: Ulrich VAN DER HEYDEN/Holger STOECKER (Hg.), *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen*, Wiesbaden 2005, 595-603.

3 Vgl. die relevanten Beiträge in Heleen MURRE-VAN DEN BERG, *New faith in ancient lands*. Western missions in the Middle East in the nineteenth and early twentieth centuries, Leiden/Boston 2006; Martin TAMCKE/Michael MARTEN (Hg.), *Christian witness between continuity and new beginnings: modern historical missions in the middle east*, Hamburg 2006.

4 Johannes LEPSIUS, Einleitung, in: *Ex Oriente Lux*. Jahrbuch der Deutschen Orient-Mission, Potsdam 1903, 2.

orthodoxen, anglikanischen und anderen protestantischen Missionen – nicht zuletzt zum Anstoß und Ärgernis für die Muslime im Iran.⁵ Handelt es sich hier dann um eine Situation einerseits des Aufeinanderprallens von festen konfessionellen kirchlichen Interessen im umrungenen Feld der *Mission unter den Muslimen* und andererseits von Paradigmen des missionarischen Zeugnisses selbst?

Im Laufe der Paradigmenwechsel innerhalb der Missionswissenschaft und der missionarischen Praxis der letzten hundert Jahre (1911-2011) hat sich glücklicherweise nach einer oft schmerzvollen Geschichte der Anerkennung der jeweiligen Missionsgeschichten der Kirchen sowie der mehrkonfessionellen Realität im europäischen wie außereuropäischen Christentum grundsätzlich ein *ökumenisches* Missionsverständnis mit unterschiedlichen neuen Leitmotiven durchgesetzt.⁶ Darüber hinaus haben Missionswissenschaftler der jüngeren Generation angesichts der interreligiösen Lerngeschichte und Herausforderung des Christentums sowie aufgrund der globalisierten pluralistischen Religionssituation und im Rückblick auf die Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 eine entscheidende missionswissenschaftliche Paradigmenbewegung als die »von der Weltmission zum *interreligiösen* Zeugnis« vorgeschlagen.⁷ Was systematisch und im Jahrhundertblick paradigmatisch in Erscheinung tritt, sollte aber auch missions- und religionsgeschichtlich nachvollziehbar sein.

Der vorliegende Beitrag will dies, in Verschränkung der beiden Momente, skizzenartig anhand von Einblicken in wesentliche Etappen der Missionsgeschichte des Christentums im Iran für ein konkretes regionales außereuropäisches Christentum nachzeichnen. Dabei konzentriert er sich einerseits auf die lange *Akkulturation* der alten orientalischen Kirchen im Iran⁸ sowie andererseits auf die mit diesen vor allem im 19. bis Anfang des 20. Jahrhunderts schicksalhaft verschränkte *Missionstätigkeit* und oftmals in politische Ambitionen involvierte Präsenz westlicher Kirchen.⁹ Beide geschichtlichen und paradigmatischen Momente sollten für das weitere ökumenische kirchliche Zusammenleben im 20. Jahrhundert als auch für die Suche nach einem adäquaten interreligiösen missionarischen Zeugnis und sozio-kulturellen Leben der verbleibenden Christen unter den Muslimen Irans bis herauf in die Gegenwart prägend werden.¹⁰ Trotz der hier gebotenen Kürze hofft der Beitrag, zusammen mit den weiterführenden Literaturhinweisen auch einen kleinen Überblick zum weiteren Thema *Christentum im Iran* und dem neuen Forschungsinteresse dafür zu ermöglichen.¹¹

5 Robin E. WATERFIELD, *Christians in Persia. Assyrians, Armenians, Roman Catholics and Protestants*, London 1973.

6 Ein Markstein dafür ist sicherlich David BOSCHs einflussreiche und eine ganze Generation prägende Studie *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll 1991. Ein Dutzend weiterer Vorschläge von zeitgemäßen oder neuen paradigmatischen Orientierungen der Missionswissenschaft ist ihm gefolgt und Themen wie Inkulturation, Befreiung, Versöhnung, Interkulturalität, prophetischer Dialog, etc. wurden jeweils zu neuen Leitmotiven.

7 Siehe die Beiträge im Themenheft »Von der Weltmission zum interreligiösen Zeugnis« von *Concilium* 47,1 (2011); Norbert HINTERSTEINER, Von kultureller Übersetzung zu interreligiöser Zeugenschaft. Missionstheo-

logie im interkulturellen Wandel, in: Mariano DELGADO/Guido VERGAUWEN (Hg.), *Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen*, Stuttgart 2010, 99-127; Felix KÖRNER, *Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses*, Stuttgart 2008.

8 Vgl. Rika GYSELEN (Hg.), *Chrétien en terre d'Iran*. Implanter et acculturation, Paris 2006.

9 Ein exzellenter Überblick dazu findet sich zuletzt in Florence HELLOT-BELLIER, *Les chrétiens d'Iran au XIXe siècle (1800-1918): une page se tourne*, in: ebd., 79-104.

10 Vgl. zum Wandel hinsichtlich der Mission unter Muslimen den Überblick von Detlef GÖRRIG/Matti J. SCHINDEHÜTTE, *Geschwister – Gegner – Konkurrenten: Von der »Mohammedaner-Mission« zum christlich-islamischen Dialog. Stationen missionswissen-*

schaftlicher Wahrnehmungen des Islam 1910-2010, in: *Interkulturelle Theologie* 34,4 (2008) 382-399.

11 Für neuere Überblicksliteratur zum Thema Christentum im Iran siehe Mark BRADLEY, *Iran and Christianity. Historical Identity and Present Relevance*, London 2008; A. Christian VAN GORDER, *Christianity in Persia and the Status of Non-Muslims in Iran*, Lanham 2010. Sowie Irénée H. DALMAIS, *Présence chrétienne en Iran?*, in: *Axis* 9,2 (1977) 35-39; Hubert DE MAUROY, *Chrétiens en Iran: 5 partie: L'Église arménienne*, in: *Proche-Orient chrétien* 27,1-2 (1977) 79-94; Hubert DE MAUROY, *Chrétiens en Iran: 6 partie: les chrétiens orthodoxes et occidentaux*, in: *Proche-Orient chrétien* 28,1-2 (1978) 105-137; Dominique CARNOY, *Les chrétiens de la République islamique*, in: *Cahiers de l'Orient* 48 (1997) 83-115;

1 Akkulturation und Verbreitung der »persischen« Kirche des Ostens¹²

»L'idée d'une géographie ouverte, au-delà de la notion de frontière, est une réalité sur le terrain missionnaire. L'histoire et les traditions de mouvements missionnaires chrétiens ou christianisants en terre d'Iran le marquent bien.«¹³

Die früheste Geschichte des Christentums im alten Iran beginnt mit der Präsenz der syrischen Kirche in der »gesegneten Stadt« Edessa, die heute Urfa heißt und im Südosten der Türkei liegt.¹⁴ Die Anfänge des syrischen Christentums in Edessa und der umliegenden Umgebung in Nordmesopotamien reichen in das erste Jahrhundert zurück und sind legendarisch überliefert. Gemäß der *Doctrina Addai* kam das Christentum mit Addai, einem der zweiundsiebzig Apostel dort hin.¹⁵ Ebenso von ursprünglicher Bedeutung ist der Ort Adiabene, heute als Arbil im Nordosten Iraks (irakisches Kurdistan) gelegen, dessen frühe Kirche ebenso eine in das erste Jahrhundert zurück reichende apostolische Verbindung behauptet.¹⁶ Von diesen beiden Orten aus verbreitete sich das syrische Christentum bereits im zweiten und dritten Jahrhundert im persischen Raum und weiter ostwärts.¹⁷ Es ist umstritten, ob dieses frühe syrische Christentum in Mesopotamien und Iran bereits eine »persische Kirche«, wie oftmals von Historikern behauptet,¹⁸ oder lediglich eine Präsenz der syrischen Kirche in Provinzen des persischen geographischen Raumes (*Ērānšahr*), der neben dem heutigen Iran auch Teile Iraks und Afghanistans umfasste, darstellte.

Von größerer Bedeutung ist hier, dass bereits im vierten Jahrhundert diese »Kirche des Ostens« (*Edt de-medenha*) im Iran unter beachtlichen Druck von Byzanz und dem Patriarchat von Antiochia kam, was sich schließlich in den Konzilien von Ephesus (431) und Chalcedon (451) niederschlug. Dabei wurde die »dyophysitische Lehre« des Nestorius, des Patriarchen von Konstantinopel, verurteilt und die Kirche des Ostens erklärte daraufhin hinsichtlich der Kirchenzugehörigkeit und Lehre ihre Unabhängigkeit von Antiochia, was sie vorerst in die geographischen Grenzen des Sassanidischen Persien verwies.¹⁹ Die dogmatisch-kirchliche Trennung von Byzanz und allen anderen »Chalcedonäern« hatte andererseits die politische Folge, dass die Christen der Kirche des Ostens die Gunst der Sassaniden gewannen. Hinzu

Herman TEULE, Christenen in Iran, in: *Sharqiyyāt* 14 (2002) 87–89; Michael NAZIR-ALI, Christianity in Iran: a Brief Survey, in: *International Journal for the Study of the Christian Church* 9,1 (2009) 32–40.

¹² Für ausführlichere Abhandlungen siehe Wolfgang HAGE, *Das orientalische Christentum*, Stuttgart 2007, bes. 269–313; Wilhelm BAUM/Dietmar W. WINKLER, *Die Apostolische Kirche des Ostens*. Die Geschichte der sogenannten Nestorianer, Klagenfurt 2000; Nahal TAJADOD, *Les porteurs de lumière*. L'épopée de l'Église de Perse, Paris 2008; Estiphan PANOUSSI, *Abriß der Geschichte der persischen Kirche*, in: Wolfhart HEINRICH/Gregor SCHOELER (Hg.), *Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag*, Band 1, Beirut 1994, 199–220.

¹³ Christelle JULLIEN (Hg.), *Itinéraires missionnaires*. Échanges

et identities, Paris 2011, 5; Herman TEULE, *Les Assyro-Chaldéens*. Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie, Turnhout 2008.

¹⁴ Edessa war einst die Hauptstadt des Königreiches Osroene an der Westgrenze Parthiens. Syrische Quellen bezeichnen sie als »Orhoi«. Für eine detaillierte Studie zu Edessa siehe Judah B. SEGAL, *Edessa, »the Blessed City«*, Oxford 1970; William CURETON (Hg.), *Ancient Syriac Documents Relative to the Earliest Establishment of Christianity in Edessa and the Neighbouring Countries from the Year after Our Lord's Ascension to the Beginning of Christianity in the Fourth Century*, London 1864.

¹⁵ Siehe *Doctrina addai*, de *imagine edessena*: Griechisch, Lateinisch, Deutsch, übers. und eingel. von Martin ILLERT, Turnhout 2007.

¹⁶ Vgl. Peter KAWERAU (Hg.), *Die Chronik von Arbela*, Louvain 1985.

¹⁷ Jean M. FIEY, *Communautés syriaques en Iran et Irak des origines à 1552*, London 1979.

¹⁸ Vgl. Christopher BUCK, The Universality of the Church of the East: How Persian was Persian Christianity?, in: *Journal of Assyrian Academic Studies* 10,1 (1996) 54–95.

¹⁹ Siehe Christelle JULLIEN (Hg.), *Controverses des chrétiens dans l'Iran Sassanide*, Paris 2008; Arafa MUSTAFA (Hg.), *Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich*, Wiesbaden 2007; Christelle JULLIEN/Florence JULLIEN, *Porteurs de salut: apôtre et marchand dans l'Empire Iranien*, in: *Parole de l'Orient* 26 (2001) 127–143; Stephen GERÖ, *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century*, Leuven 1981.

kommt, dass der Druck von Byzanz bereits schon länger dazu geführt hatte, dass sich diese Kirche zunehmend ostwärts bewegte und ihre Verbreitung und Evangelisierung östlich des Euphrats begann. Als es im Zusammenhang mit dem Konzil von Chalcedon schließlich zum Bruch kam, verstärkte diese Kirche dann ihre Bemühungen in Richtung Iran, Zentralasien und China und fand dort fruchtbaren Boden. Die Kirche des Ostens nützte die etablierten Handelsrouten und die Offenheit der Bevölkerung entlang der Seidenstraße für den neuen Glauben, um unermüdlich die christliche Botschaft im Mittleren und Fernen Osten zu verbreiten. Trotz der Verfolgungen, denen sie später auch unter den Sassaniden ausgesetzt war, intensivierte sie ihren Einsatz und missionierte weit in den Osten hinein.²⁰ Inmitten dieser Bemühungen tauchte der Islam in ihren Landen auf (636); mit dem Tod von Yazdagird III. im Jahre 651 führte er das Ende der Sassanidischen Herrschaft herbei.²¹

Mit dem Aufkommen des Islam war die Kirche des Ostens mit einer neuen Religion und einer neuen Herrschaft konfrontiert.²² Im Kontext der ersten Reaktionen und neuen Schwierigkeiten bewahrte die Kirche des Ostens eine lebendige Gemeinschaft mit ihrer eigenen syrischen Sprache sowie ihre kirchliche Autonomie. Zahlreiche Mitglieder erlangten einflussreiche Posten als Verwalter, Ärzte und Übersetzer im Dienst des Abbasidischen Kalifats. Einige prägten die theologische Auseinandersetzung mit dem Islam für die kommenden Jahrhunderte.²³ In ihrer Fähigkeit, sich gewandt in muslimischen Landen und Einflussgebieten zu bewegen, konnten Missionare dieser Kirche in Zentralasien und bis nach Tibet reisen und dort predigen. Schon bald wurden Kirchensitze in Merw (Afghanistan), Sogdien, Khawarizam (Uzbekistan, Turkmenistan), Samarkand (Transoxanien, Uzbekistan), Kashgar (Pakistan), Xinjian-Uygur (China) und Tibet gegründet.²⁴ Die Präsenz des syrischen Christentums in China, von Chinesen als »Erleuchtungsreligion« bezeichnet, ist am eindrucklichsten durch die berühmte Gedenkstele von Sianfu von 781 mit chinesischer und syrischer Inschrift bezeugt. Im Jahre 1281 wählte die Kirche sogar einen türkisch-stämmigen aus der Mongolei, Mar Yabhalaha III. zu ihrem Oberhaupt.²⁵

In Hinblick auf eine Missionsstrategie ist bezüglich des Zusammenhaltes der bis Asien reichenden Missionen mit der Kirche des Ostens in Mesopotamien die Kirchenpolitik des ostsyrischen Patriarch Timotheus I. (780–823) von prägender struktureller Bedeutung.²⁶ Als Patriarch von Bagdad versuchte er ein ihm loyales Netzwerk von Bischöfen aufzubauen,

20 Siehe TAJADOD, *Les porteurs de lumière* (wie Anm. 12); Christelle JULLIEN/Florence JULLIEN, *Aux frontières de l'iranité: «nāsrāyē» et «krīstyonē» des inscriptions du mobad Kirdir: enquête littéraire et historique*, in: *Numen* 49,3 (2002) 282–335.

21 Nach dem Zeugnis des arabischen Historikers al-Tha'alibi wurde Yazdagird von einem christlichen Bischof begraben. Vgl. Hermann ZOTENBERG (Hg.), *Histoire des rois des perses par al-Tha'alibi*, Paris 1890, 748ff.

22 Marijke METSELAAR, *Die Nestorianer un der frühe Islam*. Wechselwirkungen zwischen den ostsyrischen Christen und ihren arabischen Nachbarn, Frankfurt a. M. 2009; Stephen GERÖ, *Only a change of masters? The Christians of Iran and the Muslim conquest*, in: Fred M. DONNER (Hg.), *The expansion of the early Islamic state*, Aldershot 2008, 125–130.

23 Vgl. Sidney GRIFFITH, *The Church in the Shadow of the Mosque*, Princeton 2007.

24 Siehe Aziz S. ATĪYA, *A History of Eastern Christianity*, Millwood, NY 1991; Erica C. HUNTER, *Syriac Christianity in Central Asia*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 44 (1992) 4ff. Die früheste uns bekannte Mission in China stammt aus dem Jahre 635; sie war vom persischen Mönch Alopen gegründet worden und ist in chinesisch-syrischen Inschriften bezeugt. Vgl. Michel TARDIEU, *Le schème hérésiologique de désignation des adversaires dans l'inscription nestorienne chinoise de Xi'an*, in: JULLIEN, *Controverses* (wie Anm. 19), 207–226; Jacques GERNET, *Remarques sur le contexte chinois de l'inscription de la stèle nestorienne de Xi'an*, in: ebd., 227–243.

25 Siehe Jean Baptiste CHABOT, *Histoire de Mar Yabhalaha III, Patriarche des Nestoriennes (1281–1317)*, Paris 1895. Von Interesse ist auch sein Studium mit dem berühmten Mönch Rabban Sauma, der Richtung Westen reiste und im Jahre 1287 in Neapel eintraf. Vgl. Morris ROSSABI, *Voyager from Xanadu*. Rabban Sauma and the First Journey from China to the West, Tokyo/New York 1992.

26 Vittorio BERTI, *Vita e studi di Timoteo I (†823) patriarca cristiano di Baghdad*, Paris 2009; DERS., *Idéologie et politique missionnaire de Timothée 1^{er}, Patriarche syro-oriental (780–823)*, in: JULLIEN, *Itinéraires* (wie Anm. 13), 71–110.

27 Vgl. Florence JULLIEN, *Stratégies du monachisme missionnaire chrétien en Iran*, in: JULLIEN, *Itinéraires* (wie Anm. 13), 49–69; sowie DIES., *Le monachisme chrétien dans l'empire iranien*, in: GYSELEN, *Chrétien* (wie Anm. 8), 143–184.

um Kontrolle über die Handelsrouten zu den christlichen Gemeinschaften in Indien, Zentralasien und China zu erreichen. Dabei waren zwei Momente zentral: Einerseits stärkte er im persischen Raum ein »missionarisches Mönchtum«²⁷ und andererseits machte er für die Rekrutierung von Bischöfen von einem Netzwerk von Klöstern, vor allem Bêth-Abê in Kurdistan und verschiedene andere, sowie von Kandidaten mit solidem scholastischen Hintergrund Gebrauch. Während es dabei auch viele Widerstände gab, darf man anerkennen, dass er mit dieser Politik nicht nur eine pastorale Vitalität ermöglichte, sondern auch in einer schwierigen Periode die Kontinuität der Beziehungen zwischen den assyrischen christlichen Gemeinschaften in Asien mit denen Mesopotamiens garantierte.²⁸

Wiewohl die Assyrische Kirche des Ostens ursprünglich groß war und mit missionarischen Aktivitäten bis nach Tibet hinein beeindruckte, wandelte sich das Schicksal dieser autochthonen Kirche jedoch schon bald dramatisch. Zwischen dem vierzehnten Jahrhundert und dem Ersten Weltkrieg waren diese Christen fortwährenden Massakern und Verschleppungen ausgesetzt. Mit der den Iran verwüstenden Invasion der Mongolen im Jahre 1369, angeführt von Timur Lenk, kam es bereits zu einer drastischen Reduktion der Zahl der Christen im Iran und in Mesopotamien, sodass lediglich ein Streifen von christlicher Präsenz zwischen den Seen Urmia und Van (im Nordosten der Türkei) übrig blieb.

Als im sechzehnten Jahrhundert nur noch ein Rest ihrer einstigen Größe gegeben war, wurde ihr Raum zudem von der »Armenisch Apostolischen Kirche« eingenommen: Im Jahre 1604 hatte Shah Abbas I. (1587-1629) eine militärische Operation gegen das Ottomane Reich in Armenien unternommen. Zum Rückzug in Richtung iranisches Azerbaijan gezwungen, hatte er 250-300.000 Armenier von ihrer Heimat entwurzelt und sie rund um Tabriz und in Neu Julfa bei Isfahan angesiedelt.²⁹ Im 19. Jahrhundert war Neu-Julfa bereits das Zentrum des armenischen intellektuellen, literarischen und wirtschaftlichen Lebens im Iran geworden und besaß eine Reihe von Bildungsinstitutionen. In der Qajar Dynastie des gleichen Jahrhunderts wurden Armenier als Gesandte für europäische Staaten bestellt oder waren führende Geschäftsleute aufgrund der Beziehungen zu ihren Volkszugehörigen in benachbarten Ländern. Die Armenier waren darüber hinaus auch in verschiedenen kulturellen Bereichen, wie Theater- und Buchwesen tätig.³⁰ Für die Zeit der Qajar Dynastie haben wir aber auch neue Dokumente der Polemik gegen die Christen.³¹

28 Siehe ausführlich BERTI, *Idéologie* (wie Anm. 26).

29 Die Geschichte der Armenier ist für verschiedene Perioden und in verschiedenen Bereichen recht gut und facettenreich bearbeitet: Dickran KOUYMJIAN, *Armenia from the fall of the Cilician Kingdom (1375) to the forced emigration under Shah Abbas (1604)*, in: Richard G. HOVANNISIAN, *The Armenian people from ancient to modern times*, Band 2, Basingstoke 1997, 1-50; Cosroe CHAQUERI (Hg.), *The Armenians of Iran. The Paradoxical Role of a Minority in a Dominant Culture; Articles and Documents*, Cambridge, MA 1998; Vartan GREGORIAN, *Minorities of Isfahan: the Armenian community of Isfahan, 1587-1722*, in: ebd., 27-53; Ina BAGHDANTZ-MCCABE, *The socio-economic conditions in New Julfa post-1650: the impact of conversions to Islam on international trade*, in: *Revue des études armé-*

niennes 26 (1997) 367-396; DIES., *Princely suburb, Armenian quarter or Christian ghetto? The urban setting of New Julfa in the Safavid capital of Isfahan (1605-1722)*, in: Mérope ANASTASSIADOU-DUMONT, *Identités confessionnelles et espace urbain en terres d'islam*, Aix-en-Provence 2005, 415-436; Vazken S. GHOUGASSIAN, *Wealthy merchants and factors: the legacy of Julfa*, in: Sushil CHAUDHURY / Kéram KÉVONIAN, *Les arméniens dans le commerce asiatique au début de l'ère moderne. Armenians in Asian trade in the early modern era*, Paris 2007, 51-61. Für spezielle Detailstudien zum christlichen Leben siehe z. B. T. W. HAIG, *Graves of Europeans in the Armenian cemetery of Isfahan*, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* (1919) 321-352; Anne S. VIVIER-MUREŞAN, *Autour de l'église Saint-Georges d'Esfahan: culte des saints et pratiques dévotionnelles* »mixtes« en

Iran, in: *Archives de sciences sociales des religions* 52 (2007) 49-68.

30 George A. BOURNOUTIAN, *Armenians in nineteenth-century Iran*, in: CHAQUERI, *The Armenians* (wie Anm. 29), 54-76; Cosroe CHAQUERI, *Armenian-Iranians and the birth of Iranian socialism, 1905-1911*, in: ebd., 77-118; DERS., *The Armenian-Iranian intelligentsia and non-Armenian-Iranian elites in modern times: reciprocal outlooks*, in: ebd., 119-161; Houri BERBERIAN, *Armenian women in turn-of-the-century Iran: education and activism*, in: Rudi MATTHEE / Beth BARON, *Iran and beyond. Essays in Middle Eastern history in honor of Nikki R. Keddie*, Costa Mesa 2000, 70-98.

31 Vgl. Abbas AMANAT, *Mujtahids and missionaries: Shi'it responses to Christian polemics in the early Qajar period*, in: Robert GLEAVE (Hg.), *Religion and society in Qajar Iran*, London 2005, 247-269; Reza

Kommen wir zu den Assyryern zurück: Für sie blieben die Zufluchtsgebiete vor allem auf Kurdistan, das Hakkari Gebirge im Irak, die Ebenen von Salmans, und Urmia in der Provinz Azerbaijan beschränkt. In der Stadt Urmia und den Ebenen von Salmas gab es vom vierten bis zum dreizehnten Jahrhundert eine wachsende christliche Gemeinschaft.³² Eine Präsenz von nestorianischen Christen ist dort explizit für das Jahr 1111 und die von syrisch orthodoxen Christen für das Jahr 1189 verzeichnet.³³ Diese eher schwer zugänglichen Gebiete verliehen ab dem Spätmittelalter den assyrischen Christen einerseits eine gewisse Sicherheit, trugen aber andererseits zu ihrer Isolation bei. Zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts lebten die meisten syrisch sprechenden Gemeinschaften der Assyryer Irans nur noch in dieser Region. Die verbleibenden Christen der einst großen Kirche des Ostens lebten hier weithin ein ruhiges und verborgenes Leben.³⁴

Das neunzehnte Jahrhundert bis nach dem Ersten Weltkrieg entwickelte sich allerdings für sie alsbald zu einer unruhigen Zeit voll an Verzweiflung und Hoffnung zugleich: Der Konflikt zwischen Iran, der ottomanischen Türkei, Russland und den Kurden machte einerseits Azerbaijan zu einem Schlachtfeld, das mehreren hundert tausend Assyryern, welche zwischen den gegnerischen Kräften gefangen waren, das Leben kostete. Die vor allem gegen Christen (Armenier, Griechen, Assyryer) gerichtete ethnische Säuberungspolitik der »Jungtürken« führte im West-Iran in den Dörfern mit assyrischen Christen zu verheerenden Massakern und Verschleppungen (»Assyrischer Genozid«, 1914–20). Andererseits hatten neu angekommene Missionen von Europa und den Vereinigten Staaten der bedrohten Gemeinschaft eine gewisse Sicherheit gewährt, zumal sie gegenüber den Muslimen den Eindruck erweckten, die verbleibenden Christen im Iran zu schützen.

Seit der Ankunft westlicher Missionare im Iran haben auch die Bezeichnungen für die Christen der Kirche des Ostens eine neue Bedeutung erfahren. Die alte Bezeichnung Nestorianer, die seit 525 n. Chr. für die Kirche des Ostens im Gebrauch und zunehmend als abwertend empfunden worden war, wurde im neunzehnten Jahrhundert zunehmend mit »Assyrische Kirche des Ostens« ersetzt, vor allem nachdem die Church of England ihre Mission in den Iran als »The Archbishop of Canterbury's Mission to the Assyrian Christians« bezeichnet hatte. Der Ausdruck »Chaldäer« steht von nun an für jene Nestorianer, die im sechzehnten Jahrhundert mit Rom uniert wurden. Die sich verändernden Bezeichnungen intensivierten den Eindruck des christlichen »melting pot« im Mittleren Osten, vor allem was die Denominationen der syrisch-sprechenden Christen angeht. Sie beziehen sich sowohl auf ethnische Identitäten als auch auf Konfessionen, obwohl sie der gleichen alten Kirche des Ostens entstammen.³⁵

POURJAVADY/Sabine SCHMIDTKE, Muslim polemics against Judaism and Christianity in 18th century Iran. The literary sources of Aqā Muhammad Ali Bihbahānī's (1144/1732–1216/1801) *Radd-i shubuhāt al-kuffār*, in: *Studia Iranica* 35,1 (2006) 69–94.

32 Siehe FIEY, *Communautés syriennes* (wie Anm. 17), 398–435; Helen YOUNANSARDAROU, A brief outline of the history of Christianity in Urmia, in: *Harp: a Review of Syriac, Oriental and Ecumenical Studies* 19 (2006) 353–363. Urmia ist heute die Hauptstadt der iranischen Provinz West-Azerbaijan und an der Westküste des

ausgetrockneten Sees von Urmia gelegen. Hier lebt heute auch eine kleine christliche Minderheit von Armeniern, Assyryern und Chaldäern. Von beachtlicher Bedeutung für das syrische Christentum war ebenso die alte Hauptstadt von Azerbaijan, Maragha; vgl. ROSSABI, *Voyager* (wie Anm. 25), 173; und CHABOT, *Histoire* (wie Anm. 25), ebd.

33 Vgl. Nicholas SIMS-WILLIAMS, Christianity in Central Asia and Turkestan, in: *Encyclopaedia Iranica* 5 (1992) 531.

34 Basile NIKITINE, Family life among the Assyro-Chaldeans of the plain of Urmiah, in: *Journal of the Assyrian Academic Society* 7,1 (1993) 51–67 und 7,2 (1993) 56–73; J. F. COAKLEY, A list of Assyrian villages in Persia, August 1893, in: *Journal of the Assyrian Academic Society* 7,2 (1993) 41–55; Hieromonk Stephen SADO, Nestorians of Urmia in the Early 1860s: A Look at Russian Sources, in: *JAAS* 6,2 (1992) 49–59.

35 Vgl. John JOSEPH, *The Nestorians and Their Muslim Neighbors. A Study of Western Influence on Their Relations*, Princeton/New York 1961.

Für den weiteren Verlauf und den Beginn des einundzwanzigsten Jahrhunderts wird man nur noch von kleinen Resten von Christen der Kirche des Ostens sprechen können, die im Herkunftsland verblieben sind. Wie klein ihre Zahl heute auch sein mag, sie bezeugen im Wissen um ihre Verbindung zur apostolischen Zeit weiterhin ein christliches Glaubensleben und spirituellen Mut.

2 »Der verrostete Schlüssel der alten Kirchen« und die Konkurrenz der westlichen Missionen

»Und wenn wir im Morgenlande eine Missionsaufgabe haben, so kann sie darum zunächst keine andere sein, als diese alten Kirchen erwecken zu helfen, damit sie ihren Missionsberuf für die muhammedanischen Völker erfüllen lernen.«³⁶

Die Geschichte der Missionsbemühungen im Iran reicht viele Jahrhunderte zurück. Die Missionen wurden von jeher errichtet, um sowohl Muslime als auch Christen zu evangelisieren. Zugleich lag ihr größter Erfolg in der Einführung moderner Erziehungs- und Gesundheitsmöglichkeiten sowie des Buchdrucks für die Syrisch sprechenden Christen des Landes. Trotz ihrer guten Absichten provozierte ihre Präsenz vor allem in Urmia eine Störung der Beziehungen unter den Kirchen und ein Klima der Verdächtigung zwischen Christen und Muslimen. Oder wie es Eliz Sanasarian jüngst zusammenfasste: »Most scholars are in agreement that foreign missionaries with semipolitical goals were responsible for the disintegration of the Christian community in the area, hostility between Christians and Muslims, and mistrust between Persian authorities and the Assyrians.«³⁷ Dem wollen wir im Folgenden etwas nachgehen, indem wir die westliche Missionstätigkeit und ihre streitvollen Konsequenzen aus der Missionskonkurrenz im Iran in einigen Strichen skizzieren.

2.1 Katholische Missionen

Die katholische Missionstätigkeit im Iran reicht bis in das 14. Jahrhundert zurück, als Rom begann, mithilfe des Dominikaner- und Franziskanerordens Missionen im Nordiran und in Armenien aufzubauen.³⁸ Der eigentliche Beginn römisch-katholischer Missionstätigkeit im Iran liegt aber eher im 17. Jahrhundert und hat seinen Grund sicherlich im Allianzinteresse des Iran und des Westen gegen das Osmanische Reich. 1604 sandte Papst Clemens VII. eine Gruppe von Karmelitern nach Isfahan, um die erste offiziell anerkannte

sowie die überarbeitete Neuauflage DERS., *The modern Assyrians of the Middle East: Encounters with Western Christian missions, archaeologists, and colonial powers*, Leiden 2000.

³⁶ Johannes LEPSIUS, Bericht über die Mission im Orient, in: STUDENTENBUND FÜR MISSION (Hg.), *Bericht über die Erste allgemeine Studenten-Konferenz des »Studentenbundes für Mission« abgehalten in Halle a.S. vom 24.-26. April 1897*, Halle 1897, 143.

³⁷ Eliz SANASARIAN, *Religious Minorities in Iran*, Cambridge 2000, 42.

³⁸ Siehe WATERFIELD, *Christians in Persia* (wie Anm. 5), 52ff; Carlos ALONSO, A los orígenes de las relaciones entre la Santa Sede y Persia (1571-72), in: Mario FOIS, *Dalla Chiesa antica alla Chiesa moderna*, Rom 1983, 215-229; Patrizia A. LICINI, Quattro manoscritti inediti sulla vita di Mons. C. Reina vescovo di Isfahan (sec. XVIII), in: Ugo MARAZZI, *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX*, Band 1, Rom 1984, 503-534; Francois RICHARD, Un Augustin portugais renégat apologiste de l'Islam chiite au début du XVIIIe siècle, in: *Moyen*

Orient & Océan Indien 1 (1984) 73-85; DERS., Le Franciscain Dominicus Germanus de Silésie, grammairien et auteur d'apologie en persan, in: *Islamochristiana* 10 (1984) 91-107; L. GIL/J. M. FLORISTÁN, Las misiones luso-españolas en Persia y la Cristiandad armenia (1600-1614), in: *Sefarad* 46 (1986) 207-218; Eugenio GALDIERI, Le residenze dei missionari cattolici presso la corte safavide: nuovi dati sulle case di Esfahan, in: Gherardo GNOLI/Lionelle LANCIOTTI, *Orientalia Iosephi Tucci memoriae dicata*, Rom 1988, 459-474.

katholische Mission im Iran aufzubauen. Während die Karmeliten Shah Abbas I. anfänglich willkommen waren, führte ihre proselytische Aktivität unter der armenischen Kirche nicht nur zum Konflikt mit der Armenisch Apostolischen Kirche und zur Disharmonie der existierenden christlichen Gemeinschaften, sondern es kam auch zum Streit mit Shah Abbas selbst.³⁹ Ein mehr positiv nachhaltiger Einsatz der Karmeliten lag aber sicherlich einerseits in ihrer Arbeit unter den Armen und Hilfsbedürftigen sowie ihrer Übersetzung der Bibel ins Persische, der Erstellung von Sprachlexika und dem Druck religiöser Bücher. Obgleich für die Karmeliten Isfahan das Zentrum ihrer Missionstätigkeiten war und dieses bereits 1646 einen Bischofssitz bekam, hatten sie während ihres langen Aufenthaltes im Iran auch Missionen in Hamadan und Bandar Abbas begonnen. Nach dem Tod von Shah Abbas (1666) und vor allem unter Nader Shah, der 1736 den Thron bestieg, wurde die Situation der Karmeliten zunehmend prekär, und im Jahre 1760 wurde ihre letzte Mission geschlossen.⁴⁰ Neben den Karmeliten wurden im Iran andere katholische Missionen von den Jesuiten (1653), den Kapuzinern (1656), den Dominikanern (1750),⁴¹ den Lazaristen (1840) sowie schließlich von den Salesianern (1937) gegründet.

2.2 Anglo-amerikanische protestantische und anglikanische Missionen

Die politischen und ökonomischen Rivalitäten im Iran des 18. Jahrhundert eröffnete verschiedenen europäischen Ländern unvermutet die Möglichkeit, kirchliche Missionen zu senden, entweder um eine Evangelisierung unter den Muslimen zu etablieren oder um unter den christlichen Gemeinschaften zu arbeiten. Die erste protestantische Mission wurde 1747 von der *Morawischen Kirche* gegründet, als zwei Ärzte dieser Kirche unter den Zoroastriern von Yasd für zwei Jahre zu evangelisieren begannen.⁴² Die eigentliche protestantische Missionstätigkeit begann allerdings erst im frühen 19. Jahrhundert, als viele Missionare unorganisiert in den Iran kamen. Der bekannteste unter den inspirierten Missionaren war Henry Martyn, ein frommer evangelischer Christ und Gelehrter, der davon überzeugt war, dass Persien Ort einer alten und vergessenen Abschrift der Evangelien war.⁴³ Im Jahre 1812 publizierte er seine persische Bibelübersetzung.

Mitte des 19. Jahrhunderts waren protestantische Missionare vor allem im Nordwesten Irans in Urmia-Salmas tätig. Die *British Missionary Society* widmete sich hauptsächlich der Assyrischen Gemeinschaft und arbeitete unter ihnen. Von 1885 an begann auch die Church of England ihre Missionstätigkeit unter den Nestorianern von Urmia. Als *Mission des Erzbischofs von Canterbury bei den Assyrischen Christen* war es ihr Ziel, die Assyrische Kirche geistig, kirchlich und auf dem Gebiet der Erziehung zu stärken.⁴⁴ Schon bald jedoch

39 Francis RICHARDS, Carmelites, in: *Encyclopaedia Iranica* 4 (1990) 832-834; SANASARIAN, *Religious Minorities* (wie Anm. 37), 43.

40 Vgl. H. CHICK (Hg.), *A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVII and XVIII Century*, 2 Bände, London 1939.

41 Für einen kleinen Einblick in die Dominikanermission des 20. Jahrhunderts siehe Anthony O'MAHONY, Cyprian Rice, OP, *Shi'a Islam and the Dominican mission to Iran, 1933-1934*, in: TAMCKE / MARTEN, *Christian*

witness (wie Anm. 3), 33-39. Derzeit sind die Dominikaner – in Kooperation der irischen und pakistanischen Provinz – nur noch in der Pfarre St. Abraham in Teheran tätig.

42 Siehe Robin WATERFORD, *Christianity in Persia*, London 1973, 88ff.

43 John R. C. MARTYN (Hg.), *Henry Martyn (1781-1812), scholar and missionary to India and Persia: a biography*, Lewiston 1999; C. BENNETT, *In dialogue with truth: a critical biography of Henry Martyn*, in: *Bulle-*

tin of the Henry Martyn Institute of Islamic Studies 16,1-2 (1997) 46-85; WATERFORD, *Christians in Persia* (wie Anm. 5), 91.

44 J. F. COAKLEY, *The Church of the East and the Church of England. A history of the Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission*, Oxford 1992.

45 JOSEPH, *The Nestorians* (wie Anm. 35), 82ff.

46 Vgl. Rufus ANDERSON, *History of the Missions of the American Board of Commissioners for Foreign*

fand sie sich in schweren Auseinandersetzungen mit amerikanisch-protestantischen und katholischen Missionen in Urmia.⁴⁵ Bis 1896 kam eine weitere Gruppe von anglikanischen Missionaren zusätzlich in Isfahan an. Obgleich sie sich anfänglich auf die Assyrischen Christen konzentrierten, begannen sie schon bald unter den persischen Muslimen zu missionieren. Hier wurden zwar ihre Bemühungen auf dem Gebiet von Erziehung und Gesundheit begrüßt, jedoch wurden ihre proselytischen Aktivitäten nicht akzeptiert und es bekehrten sich nur wenige Muslime zum Christentum, was unter anderem sicherlich im islamischen Apostasiegesetz begründet lag.

Die stärksten protestantischen Missionstätigkeiten kamen aber von amerikanischen Kirchen. Sie entstammten einer Initiative des *American Presbyterian Board*, welches wiederum ein Mitglied des *American Board of Commissioners for Foreign Missions* war.⁴⁶ Die Initiative wurde von Justin Perkins und seiner Frau geleitet, die 1834 in Tabriz im Nordwesten Irans ankamen und schon bald in Tabriz, Teheran und anderen größeren Städten Missionen errichteten. Die Initiative hatte ihren Hauptsitz schließlich in Urmia in der Provinz von West-Azerbaidjan. Ihr primäres Ziel war es, unter der Assyrischen Bevölkerung kirchlich-spirituell zu arbeiten. Doch hoffte man auch, dass ihre verschiedenen Aktivitäten zugleich dazu dienten, ebenso Muslime zu erreichen. Schulen und Krankenhäuser wurden errichtet, die Praktiken in der Landwirtschaft verbessert und Druckanstalten aufgebaut.⁴⁷ Perkins' Errungenschaft bestand auch darin, das Neu-Aramäische als Liturgiesprache in der Assyrischen Kirche einzuführen. Schon bald wurden alle möglichen neu-aramäischen Schriften von Geschichte über Volkskunst bis zu Grammatiken veröffentlicht. Trotz der vielen bewundernswerten Arbeiten von Perkins und seinen Missionarskollegen, provozierten ihre herrschaftlichen und beleidigenden Verhaltensweisen gegenüber der Assyrischen Kirche allmählich einen Bruch zwischen dieser und den amerikanischen protestantischen Missionen.⁴⁸ Die Leerstelle aus dieser Entfremdung sollte schon bald durch die anglikanischen und katholischen Missionen gefüllt werden. In Folge konzentrierten sich ab 1870 die amerikanischen Missionen auf neue Städte wie Mashad, Kermanshah, Teheran und Tabriz und wandten sich weg von den Assyrischen Christen und hin zur Armenischen Kirche und den Muslimen. Trotz ihrer Erfolge auf dem Gebiet der Erziehung und Gesundheit blieben die Konvertiten aus beiden Religionsgemeinschaften wenige. Mit dem Ende des Ersten Weltkrieges war ihre Präsenz in Urmia beendet.⁴⁹ Obgleich amerikanische presbyterianische Missionare nahezu ein Jahrhundert die Assyrischen Gemeinschaften spirituell und materiell unterstützt hatten (und beim Einmarsch der Türken in Urmia und Azerbaidjan während des ersten Weltkriegs zahlreichen Assyriern das Leben retteten), wurden sie 1934 in Azerbaidjan zu *personae non gratae* erklärt. Dem ging bereits voraus, dass 1933 eine nationale Persische Presbyterianische Kirche – heute ein Mitglied des Weltkirchenrates – gegründet wurde, um den Spannungen entgegen zu wirken.

Missions to the Oriental Churches, Boston 1873; Michael ZIRINSKY, *Presbyterian missionaries and American relations with Pahlavi Iran*, in: *Iranian Journal of International Affairs* 1 (1989) 71–86.

⁴⁷ Gordon TAYLOR, *Fever & thirst. A missionary doctor amid the Christian tribes of Kurdistan*, Chicago 2005.

⁴⁸ Vgl. JOSEPH, *The Nestorians* (wie Anm. 35), 78ff.

⁴⁹ Michael ZIRINSKY, *American Presbyterian missionaries at Urmia during the Great War*, in: Oliver BAST

(Hg.), *La Perse et la Grande Guerre*, Teheran 2002, 353–372; Florence HELLLOT-BELLIER, *La Première Guerre mondiale à l'ouest du lac d'Urmie*, in: ebd., 329–352; DIES., *La fin d'un monde: les Assyro-Chaldéens et la première guerre mondiale*, in: Bernard HEYBERGER, *Chrétiens du monde arabe. Un archipel en terre d'Islam*, Paris 2003, 127–145; D. MÉTHY, *L'action des grandes puissances dans la région d'Ourmia (Iran) et les Assyro-Chaldéens: 1917–1918*, in: *Studia Kurdica* 1–5 (1988) 77–100.

2.3 Deutsche protestantische Missionen

Wie bereits eingangs erwähnt, gelang es um die Wende zum 20. Jahrhundert der »Deutschen Orient-Mission«, innerhalb der großen deutschen protestantischen Missionsgesellschaften die Ansicht durchzusetzen, dass die Zeit für eine Mission unter den Muslimen (»Muhammedanermission«) reif sei. Hinsichtlich der Strategie optierten die deutschen Orientwerke (wie etwa auch die Missionen des presbyterianischen *American Board*) nur selten dafür, unmittelbar unter Muslimen zu arbeiten, während etwa die anglikanische *Church Missionary Society* (CMS) sich für eine direkte Missionsarbeit unter Muslimen entschieden hatte.⁵⁰

Ähnlich wie die Mehrzahl der protestantischen und anglikanischen Missionen bevorzugte man es, unter den orientalischen Kirchen zu arbeiten, und hoffte letztendlich durch diese Kirchen hindurch – also auf indirektem Wege – auch die Muslime erreichen zu können. Vom Vorstand der Deutschen Orient-Mission wurde 1903 folgendes Ziel ausgegeben: »Das, was wir wollen, ist: Mit Hilfe des Herrn die vom Islam bedrängten, alten christlichen Kirchen bewahren zu helfen und durch Erweckung derselben dem Herrn den Weg zu bereiten, in das Herz der muhammedanischen Welt, um den endlichen Sieg des Kreuzes über den Halbmond herbeizuführen.«⁵¹ Bald wuchs allerdings der Zweifel daran, ob »der verrostete Schlüssel der alten Kirchen«⁵² tatsächlich geeignet sei, eine Mission unter den Muslimen zu ermöglichen. Bei Lepsius war die Strategie einer »indirekten Mission« und das, was er bei seinen sondierenden Orientreisen sah, immer auch von einer Skepsis gegenüber den alten orientalischen Kirchen begleitet. So schreibt er etwa: »Eine Evangelisierung der mohammedanischen Welt durch die alten oder neuen christlichen Kirchen des Orients ist ausgeschlossen. Die Kluft ist zu tief und jeder Fortschritt der christlichen Kirche erweitert dieselbe. Die instinktive durch Jahrhunderte eingeprägte religiöse Abneigung zwischen Christen und Mohammedanern macht die ersteren unfähig, die letzteren unwillig aufeinander einzugehen.«⁵³ Zusehends sahen denn auch die protestantischen Missionen die neue Schlüsselrolle für die Mission unter den Muslimen bei den evangelischen Kirchen selbst.

Die um diese Zeit angelaufenen deutschen protestantischen Missionen und Orientwerke im Iran konzentrierten sich ebenfalls auf die Gegend von Urmia. Primär arbeiteten sie

50 Gulī FRANCIS-DEHQANI, CMS women missionaries in Persia: perceptions of Muslim women and Islam, 1884-1934, in: Kevin WARD/Brian STANLEY, *The Church Mission Society and World Christianity, 1799-1999*, Richmond 2000, 91-119.

51 VORSTAND DER DEUTSCHEN ORIENT-MISSION, Der Erste Aufruf der Deutschen Orient-Mission: Ostern 1896, in: *Ex Oriente Lux: Jahrbuch der Deutschen Orient-Mission*, Potsdam 1903, 5.

52 Johannes LEPSIUS, Einleitung (wie Anm. 4), 2.

53 Johannes LEPSIUS, Der Herausgeber an die Freunde unserer Arbeit, in: *Der Christliche Orient* 1 (1900) 7.

54 Siehe Anm. 2.

55 Vgl. BAUMANN, *Orient* (wie Anm. 1), 260ff.

56 Johannes LEPSIUS, Warnung vor kollektierenden Syrern, in: *Der Christliche Orient* 8 (1907) 107.

57 Unter den neun Gesellschaften listet er folgende auf: 1. das evangelische American Board der Presbyterianer, 2. die anglikanische (hochkirchliche) »Assyrian-Mission« des Erzbischofs von Canterbury, 3. die katholischen Lazaristen, 4. die Synode der russisch-orthodoxen Kirche, 5. eine lutherisch schwedische Missionsgesellschaft von Nordamerika, 6. eine lutherisch norwegische Missionsgesellschaft, 7. eine schwedische Missionsgesellschaft von Stockholm, 8. ein baptistisches Komitee in London, 9. die lutherische Hermannsbürger Missionsgesellschaft (siehe Johannes LEPSIUS, Der Untergang einer christlichen Kirche: Ein Kapitel der neuesten Missionsgeschichte, in: *Das Reich Christi* 2 [1899] 299).

58 Vgl. BAUMANN, *Orient* (wie Anm. 1), 260-263.

59 Vgl. JOSEPH, *The Nestorians* (wie Anm. 35), 93-144; HELLOT-BELLIER, *Les chrétiens* (wie Anm. 9).

60 Britische und amerikanische Missionare erstellten beispielsweise Grammatiken des Neu-Aramäischen. Vgl. A. J. MACLEAN, *A Grammar of the Dialect of Syriac Vernacular*, Cambridge 1895 [reprint: Piscataway, NJ: Gorgias Press 2003]; Simon HOPKINS, The neo-Aramaic dialects of Iran, in: *Irano-Judaica: Studies Relating to Jewish contacts with Persian Culture Throughout the Ages* 4 (1999) 311-327.

61 Siehe Heleen MURRE-VAN DEN BERG, The Missionaries' Assistants: The Role of Assyrians in the Development of Written Urmia Aramaic, in: *JAAS* 10, 2 (1996) 3-17.

zuerst in »indirekter Mission« mit den orientalischen Kirchen und engagierten sich hier in der äußerst drängenden Armenierhilfe. Andererseits entstanden Missionen direkt unter Muslimen, die sich besonders auf medizinische Arbeit sowie die Führung von Waisenhäusern und Schulen konzentrierte. Die Hermannsburger Mission und die Deutsche Orient-Mission sind vor allem für diese deutschen missionarischen Unternehmungen im Iran zu nennen.⁵⁴

2.4 Missionskonkurrenz statt Ökumene

Ein aufschlussreiches Bild von der regen Missionstätigkeit um Urmia zur Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert geben die Schilderungen von Lepsius selbst, als er 1899 im Zusammenhang seiner vierten Orientreise dort weilte, um die anderen hier arbeitenden Missionsgesellschaften kennenzulernen.⁵⁵ Lepsius beobachtete nun gerade unter den nestorianischen Christen am Urmiassee eine ungeheure Missionskonkurrenz: »Um die ehrliche Arbeit der amerikanischen Mission zu schützen, die seit 70 Jahren in der nestorianischen Kirche arbeitet und deren gesunde Arbeit durch all diese wilde Missionsarbeit nur zerstört werden kann, und um des syrischen Volkes selbst willen halte ich es für geboten, es öffentlich auszusprechen, daß die in der syrischen Enklave am Urmiassee herrschende Missionskonkurrenz überaus verwerflich und nur dazu geeignet ist, das syrische Volk bis in den Grund der Seele hinein zu demoralisieren.«⁵⁶

Lepsius stellte fest, dass bereits nicht weniger als neun verschiedene Missionsgesellschaften in diesem Gebiet unter den damals etwa 25.000 nestorianischen Christen arbeiteten, ganz zu Schweigen von einer Vielzahl »wild arbeitender Kaschas«.⁵⁷ Da jede Missionsgesellschaft ihre eigenen Mitarbeiter anstellen wolle, führe das dazu, dass jeder Assyryer schaue, wo er das meiste für sich herauschlagen könne. Was die Situation in diesem Missionsgebiet anging, stand für Lepsius fest, dass neben den Missionen der amerikanischen Presbyterianer und der hochkirchlichen Anglikaner jede andere Missionsarbeit zu missbilligen war. Lepsius war gleichzeitig entschieden für die Zusammenarbeit verschiedener Missionen. Die Deutsche Orient-Mission sollte einen ergänzenden Dienst zu anderen Missionen leisten, aber keine Konkurrenz zu ihnen darstellen.⁵⁸

Zusammenfassend lässt sich über die genannten Missionen sagen: Die Geschichte der westlichen Missionen im Iran zeigt im 19. Jahrhundert zwei divergierende Bemühungen, eine spirituelle Expansion der Missionsarbeit und eine kirchliche wie politische Präsenz zu etablieren. Mitte des Jahrhunderts wurde Urmia das Zentrum mehrerer westlicher Missionsaktivitäten von katholischer wie protestantischer und anglikanischer Seite, von Europa wie den USA. Diese hatten Auswirkungen auf die spirituellen und materiellen Lebensumstände der Assyrischen und Chaldäischen Christen.⁵⁹ Die Konkurrenz unter den Missionen führte schließlich sowohl zu Streitereien unter den verschiedenen christlichen Gemeinschaften als auch zur Distanzierung der Muslime von ihnen, welche die Missionare klar zugunsten ihrer christlichen Glaubensgefährten agieren sahen.

Zu den säkularen positiven Beiträgen der Missionare gehörte sicherlich die Förderung des Studiums des Neu-Aramäischen sowie des Syrischen als Umgangssprache unter Assyryern und Chaldäern (was zu einem besseren Verständnis auch des klassischen Syrisch beitrug).⁶⁰ Das beförderte ein »aramaisch-syrisches Bewusstsein«, das schon lange durch die schweren Massaker, Verschleppungen, erzwungenen Bekehrungen und generelle Marginalisierung gelitten hatte. Gleichzeitig kann man sagen, erst das Engagement der Assyryer und Chaldäer auf diesen Gebieten machte es möglich, dass ihre Gemeinschaften im Rahmen der literarischen und erzieherischen Aktivitäten der Missionare in Urmia eine derart wichtige Rolle spielen konnten.⁶¹ Mithilfe der verschiedenen amerikanischen

und europäischen Missionen kam es für diese alten Christengemeinschaften gleichsam zu einer kleinen und begrenzten Renaissance aufgrund der Publikation von Büchern, Zeitschriften, Zeitungen, etc.⁶² Schließlich ist auf das unermüdliche Engagement der Missionen im sozialen und erzieherischen Bereich, in der Führung von Waisenhäusern und im medizinischen Gebiet zu verweisen, das bei Christen wie Muslimen viel Gutes erbracht und nachhaltige Anerkennung bewirkt hat.

Unser Beitrag hat bislang Einblicke in wesentliche Etappen der christlichen Präsenz im Iran gewährt, in die Akkulturations- und Missionsgeschichte der »persischen« Kirche des Ostens sowie die Missionsaktivität und -konkurrenz der westlichen Missionen bis hin zum Ersten Weltkrieg. Beide geschichtlichen und paradigmatischen Momente sollten für das weitere ökumenische kirchliche Zusammenleben im 20. Jahrhundert als auch für die Suche nach einem adäquaten interreligiösen missionarischen Zeugnis und sozio-kulturellen Leben der verbleibenden Christen unter den Muslimen Irans bis herauf in die Gegenwart prägend werden. Wobei anzufügen ist, dass die Position der christlichen Gemeinschaften im modernen Iran, vom Beginn der Pahlavi Dynastie (1923) bis zur heutigen Islamischen Republik (seit der Revolution 1979) unter den Pahlavi nur wenig besser war, als sie es unter den jetzigen politischen Umständen ist.

Während es über die Grenzen des Beitrages hinausgeht, die Paradigmenentwicklung des ökumenischen Zusammenlebens wie des missionarischen Zeugnisses im Iran der letzten hundert Jahre zu skizzieren, soll abschließend doch wenigstens ein kleiner Überblick über das religiöse Spektrum und die Zusammensetzung der Christen im Iran heute angefügt werden.

3 »Gemeinschaft und Zeugnis«: Die Christen im Iran heute

Iran hat heute eine Bevölkerung von etwa 80 Millionen Menschen, von denen 96% Muslime sind. Die verschiedenen bekennenden christlichen Gemeinschaften machen zusammen nicht mehr als 300.000 Menschen aus, was nicht mehr als 0,3-0,4% der Gesamtbevölkerung ist. Die Bahai, Juden, Zoroastrier und Mandäer bilden die anderen religiösen Minderheiten im Land. Davon sind die Zoroastrier und die Bahai ursprünglich persisch. Die gnostischen Mandäer (ca. 200-300 n. Chr.) sind Irans kleinste religiöse Gemeinschaft; sie finden sich andernfalls nur mehr im Süden Iraks.

Entsprechend ihrer geschichtlichen Entwicklung kann man die heute im Iran präsenten christlichen Kirchen wie folgt unterteilen: die alten Kirchen des Ostens, einschließlich der Assyrischen Kirche des Ostens, die Armenisch Apostolischen Kirche und die Chaldäisch Katholischen Kirche; die Katholischen Kirchen, welche der katholischen Mission des Westens entstammen, wie die Katholisch Armenische und römisch-katholische Kirche;

62 Vgl. Rudolf MACUCH, Literature of the Assyrians in Iran, in: *Encyclopaedia Iranica* 1 (1985) 822ff; Yoab BENJAMIN, Assyrian Journalism: A 140-Years Experience, in: *JAAS* 7,2 (1993) 24ff; Ariyan ISHAYA, From Contribution to Diaspora: Assyrians and the History of Urmia, in: *JAAS* 16,1 (2002) 57.

63 Cosroe CHAQUERI, Introduction to the Armenians of Iran: a historical perusal, in: CHAQUERI, *The Armenians* (wie Anm.29), 1-23.

64 Für die beklagenswerte Geschichte der Gruppe im 20. Jahrhundert siehe Joseph ALICHORAN, Assyro-Chaldeans in the 20th century: From Genocide to Diaspora, in: *JAAS* 8,1 (1994) 45-79.

65 Die Mehrheit der Assyrier lebt im Irak, in Syrien, im Libanon, in der Türkei, in Westeuropa und Nordamerika. Ihre Gesamtzahl liegt etwa bei 500.000. Im Jahre 1994 unterzeichneten die Assyrische Kirche und der Vatikan eine gemeinsame christologische Erklärung.

die Anglikanische Kirche und die aus protestantischer Mission stammenden Evangelischen Kirchen und Pfingstgemeinden; sowie die Orthodoxen Kirchen des russisch- und griechisch-orthodoxen Ritus. Schließlich ist auf die »Kryptochristen« zu verweisen, bei denen es sich um konvertierte Muslime handelt; sie findet man unter all den genannten kirchlichen Gruppen.

Heute ist die Armenisch Apostolische Kirche die größte christliche Gemeinschaft im Iran mit rund 150.000 Mitgliedern.⁶³ Man kann sie überall im Land finden, von der Azerbaijanischen Grenze im Norden bis nach Ahvaz im Süden. Die Kirche gehört zum Patriarchat von Kilikien mit Sitz in Antelias im Libanon an. Aufgrund ihrer Größe und finanziellen Ressourcen kann die armenische Gemeinschaft eine größere Zahl von Schulen unterhalten und religiöse wie säkulare Schriften publizieren. Neben der Armenisch Apostolischen Kirche gibt es zwei andere Orthodoxe Kirchen im Iran. Die ältere von ihnen ist die Russisch Orthodoxe Kirche, die auf 1863 zurück geht und heute unter der Jurisdiktion der Russisch Orthodoxen Kirche in den Vereinigten Staaten steht. Die zweite ist die Griechisch Orthodoxe Kirche, die als eine sehr kleine Gemeinschaft seit 1943 im Iran anwesend und mit der Griechisch Orthodoxen Kirche in Bagdad verbunden ist.

Von der persischen »Kirche des Ostens« sind im heutigen Iran zwei syrisch sprechende Kirchen geblieben:⁶⁴ die »Assyrische Kirche des Ostens« und die »Chaldäische Katholische Kirche«. Die assyrische Gemeinde umfasst etwa 15.000 Mitglieder, wobei die Mehrheit heute in Urmia, den Ebenen von Salmas und in Teheran lebt.⁶⁵ Um 1910 war die Zahl der assyrischen Christen in der Region Urmia-Salmas etwa auf 18.000 gesunken und im Jahre 1947 waren es nur noch 10.000. Dieser Trend setzte sich in den kommenden Jahren aufgrund von Auswanderungen oder Umzügen in andere Städte fort. Die Assyrische Kirche hält in Urmia lediglich die Pfarre Mart Maryam aufrecht. Die chaldäische katholische Gemeinde zählt im Iran circa 20.000 Mitglieder, von denen die meisten in Teheran, Ahvaz und Urmia-Salmas leben.

Neben den Chaldäern gibt es im Iran noch zwei andere katholische Kirchen: Unter der Missionsarbeit der Dominikaner ist die Armenisch Katholische Kirche entstanden; sie hat etwa 2.000 Mitglieder und seit 1850 ihren Sitz in Isfahan. Die Lateinische Kirche mit etwa 7.000 Mitgliedern ist seit dem siebzehnten Jahrhundert im Iran präsent. Die protestantischen Kirchen des Iran wurden von amerikanischen und europäischen Missionen am Anfang des 19. Jahrhunderts ins Leben gerufen. Unter den Mitgliedern finden sich viele Konvertiten der Assyrischen Kirche, der Armenischen Apostolischen Kirche sowie von anderen religiösen Gemeinschaften. Die Gesamtzahl von Protestanten in diesen Kirchen dürfte sich etwa auf 80.000 belaufen. Schließlich gibt es die Anglikanische Kirche mit etwa 14.000 Mitgliedern, hauptsächlich Konvertiten von nicht-christlichen Religionen wie Judentum, Zoroastrismus und Islam.

Bezeichnend für das Christentum im Iran ist, dass die Gläubigen der beiden autochthonen Kirchen, der syrisch sprechenden Kirchen (die Assyrische Kirche des Ostens und die Chaldäisch Katholische Kirche) und der Armenisch Apostolischen Kirche, ethnisch gesehen nicht iranisch sind. Während es sich bei den ersten um Semiten handelt, die langsam in den Iran eingewandert sind, geht die Anwesenheit der letzteren auf Verschleppungen aus Armenien zurück. Dennoch lässt sich sagen, dass die ethnisch und linguistisch orientierten Kirchen besser Fuß fassten als diverse katholische und evangelische Gemeinschaften. Wegen ihrer Gründung durch westliche Missionare werden vor allem protestantische Kirchen im Iran oftmals als »ausländische« Gewächse betrachtet, die mit Misstrauen beobachtet werden. Die alten Kirchen hingegen werden Teil der geschichtlichen Präsenz des Christentums im Iran betrachtet. Die iranische Regierung hat daher im letzten Jahrzehnt eine Reihe von pro-

testantischen Kirchen geschlossen bzw. ihre Mitglieder mussten besondere Identitätskarten tragen.⁶⁶ Menschenrechtsberichten zufolge wurden eine Reihe von Kirchenmitgliedern wegen Proselytismus verfolgt und einige auch zum Tode verurteilt. Es scheint, dass die Situation nicht-ethnischer Christen weiterhin prekär ist; die Publikation oder der Druck religiöser Texte ist ebenso verboten wie christliche Buchläden.

Eine der größten christlichen Gemeinschaften im Iran besteht schließlich aus ethnisch iranischen Muslimen, die zum christlichen Glauben konvertiert sind. Sie gehören den unterschiedlichsten Kirchen an. Allerdings halten sie ihre Konversion überwiegend geheim. Da Apostasie vom Islam (*ridda*, *murtadd*) nach islamischem Recht mit dem Tode zu bestrafen ist,⁶⁷ können sie ihre religiöse Zugehörigkeit nicht öffentlich bekennen. Die Zahl dieser »Kryptochristen« wird auf etwa 300.000 geschätzt.

4 Ausblick: Christentum im Iran wieder im Forschungsinteresse

Wer die neuere Literatur zum Christentum im Iran durchkämmt, stellt neben diversen knappen Einführungen bzw. Überblicksarbeiten⁶⁸ ein neues Forschungsinteresse und einige profilierte Schwerpunkte fest, auf die sich engagierte Forschungszirkel unterschiedlicher Disziplinen konzentrieren. Drei Forschungsfelder ragen heraus, die explizit an die hier skizzierten Themen anschließen und weiterführende Vertiefungen erlauben:

Im Rahmen der gemischten Forschungseinheit »Mondes Iranien et Indien« der Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3 wird seit 2005 ein religionsgeschichtliches Forschungsprogramm zum Christentum im Iran (*Chrétien en terre d'Iran*) durchgeführt. Die unter Leitung von Christelle Jullien koordinierten Teilprojekte und Studien geben neue detaillierte religionsgeschichtliche Einblicke in das iranische Christentum von der Periode der Sassaniden- und Abbasidenzeit (3.–17. Jahrhundert) bis zum Ersten Weltkrieg und umfassen – angelehnt an den alten geographischen Raum Persiens (*Ērānšahr*) – neben dem heutigen Iran auch Teile Iraks und Afghanistans. Die spezialisierten historischen Untersuchungen in den bislang erschienenen Sammelbänden gewähren querschnittartig neue Einblicke in die »persische Kirche« und greifen auch explizit Themen der Akkulturation und Mission im iranischen Christentum in vorislamischer wie islamischer Zeit auf.⁶⁹

66 Siehe Yahya ARMAJANI, *Christian Missions in Persia*, in: *Encyclopaedia Iranica* 5 (1992) 544–548.

67 Vgl. Mahmoud M. AYOUB, *Religious Freedom and Law of Apostasy in Islam*, in: *Islamochristiana* 20 (1994) 75–91.

68 Siehe Anm. 11.

69 Siehe die Reihe *Chrétien en terre d'Iran*, in denen die Arbeiten der Forschungsgruppe erscheinen, wie die bereits erwähnten von GYSELEN, *Chrétien* (wie Anm. 8); JULLIEN, *Controverses* (wie Anm. 19); BERTI, *Vita* (wie Anm. 26); JULLIEN, *Itinéraires* (wie Anm. 13).

70 Siehe die auf die Missionsaktivitäten im Iran bezogenen Beiträge in den Sammelbänden von MURREVAN DEN BERG, *New faith in ancient lands* (wie Anm. 3); TAMCKE/MARTEN (Hg.), *Christian witness* (wie Anm. 3).

71 Jean-Claude BASSET, *L'Eglise et les chrétiens aujourd'hui en Iran*, Teheran 1978; Anne-Sophie VIVIER-MURESAN, *Communitarian neighborhoods and religious minorities in Iran: a comparative analysis*, in: *Iranian Studies* 40,5 (2007) 593–603; Hourì BERBERIAN, *History, memory and Iranian-Armenian memoirs of the Iranian constitutional revolution*, in: *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 17,3 (2008) 261–292; Eliz SANASARIAN, *State dominance and communal perseverance: the Armenian diaspora in the Islamic Republic of Iran, 1979–1989*, in: *Diaspora* 4,3 (1995) 243–265; N. NAHAPETIAN, *République Islamique et communautarisme: les arméniens d'Iran*, in: *CEMOTI* 24 (1997) 294–306; Hourì BERBERIAN, *Traversing boundaries and selves: Iranian-Armenian identities*

during the Iranian constitutional revolution, in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 25,2 (2005) 279–296; Eden NABY, *Ishtar: documenting the crisis in the Assyrian Iranian community*, in: *MERIA: the Middle East Review of International Affairs* 10,4 (2006) 92–102; Fatimeh Hachemi BAHREMANI, *Les minorités religieuses dans la République Islamique d'Iran*, in: GROUPE D'AMITIÉ ISLAMO-CHRÉTIENNE (Hg.), *Musulmans et chrétiens. Politiques d'accueil dans les terres d'origine ou d'immigration*, Paris 1999, 87–90; Heiko THOMS, *Nicht-muslimische Minderheiten im iranischen Erbrecht*, in: Silvia TELLENBACH/Thoralf HANSTEIN (Hg.), *Beiträge zum Islamischen Recht IV*, Frankfurt 2004, 77–87; Johan LEMAN, *A »Lucan effect« in the commitment of Iranian*

Des Weiteren gibt es eine Reihe neuerer *missionswissenschaftlicher* Arbeiten, erstellt von Experten der orientalischen Kirchen, die sich vor allem auf die Erforschung der Missionstätigkeit europäischer und amerikanischer christlicher Missionsgesellschaften unterschiedlicher Konfessionen vom 19. Jahrhundert bis ins frühe 20. Jahrhundert widmen. Die Beiträge untersuchen dabei einerseits das Zusammentreffen dieser westlichen Missionen mit den im Iran bereits lange »heimischen« Kirchen des Ostens und andererseits deren Strategien und Vorstellungen für eine Mission unter den Muslimen, einschließlich der mit dem Ziel einer »indirekten Mission« unter den Muslimen motivierten »Ökumene«. Dank dieser Arbeiten tritt ein komplexes und kritisches Bild über den Erfolg und Misserfolg dieser Missionen, ihre Auswirkungen auf das Selbstverständnis und weitere Schicksal der heimischen Kirchen unter den schließlich dramatisch werdenden politischen Umständen in Erscheinung.⁷⁰

Ein drittes Schwerpunktinteresse liegt in der Aufmerksamkeit auf die prekäre und krisenhafte Situation des Christentums als Minderheitsreligion im modernen Iran unter der Pahlavi Dynastie (1923 bis 1979) sowie unter den politisch, sozial und kulturell repressiven Umständen und äußerst begrenzten Möglichkeiten für die verbleibenden Christen im Iran seit Beginn der neuen Islamischen Republik (mit der Revolution von 1979).⁷¹ Ein Bereich der Einflussnahme des westlichen Christentums im Iran heute, der in der Literatur mehr dokumentiert ist und in dem unterschiedlichste Akteure involviert sind, bezieht sich auf den sorgsam geführten und beobachteten Dialog der Religionen und Kulturen. Dieser bemüht sich um eine Verbesserung der interreligiösen und internationalen Beziehungen und versucht, Themen wie Religionsfreiheit, Migration, Frauenrechte, Gerechtigkeit und Menschenrechte für religiöse Minderheiten sowie die aktuelle Situation und Zukunft des Irans miteinzuschließen.⁷²

Die Überlebenschancen der im Iran verbleibenden Christen sowie ihre potentielle Schlüsselrolle im interreligiösen Zeugnis unter den Muslimen stehen dabei auch heute wieder im Mittelpunkt von Sorge und Interesse. Unter dem Titel »Gemeinschaft und Zeugnis« hat jüngst der Vatikan die Vertreter der sehr vielfältigen katholischen Kirchen im Nahen und Mittleren Osten zu einer regionalen Bischofssynode nach Rom eingeladen.⁷³ In Anlehnung daran könnte man für die verbleibenden christlichen Gemeinschaften im Iran das *instrumentum laboris* in zwei Richtungen qualifizieren und deren Anspruch und Herausforderung für die Zukunft mit »ökumenische Gemeinschaft und interreligiöses Zeugnis« umschreiben.

converts in transit. The case of the Pentecostal Iranian enclave in Istanbul, in: *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* 119-120 (2007) 101-114.

⁷² Vgl. etwa C. HEWER, Islam in dialogue with European Christianity, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 3,2 (1992) 304-311; Isabel STÜMPPEL-HATAMI, Christianity as described by Persian Muslims, in: Jacques WAARDENBURG, *Muslim perceptions of other religions. A historical survey*, Oxford/New York 1999, 227-239; Isabel STÜMPPEL-HATAMI, *Das Christentum aus der Sicht zeitgenössischer iranischer Autoren*. Eine Unter-

suchung religionskundlicher Publikationen in persischer Sprache, Berlin 1996; Richard M. SCHWARTZ, *The structure of Christian-Muslim relations in contemporary Iran*, Halifax 1985; Anthony O'MAHONY, Christianity, Shi'a Islam and Muslim-Christian encounter in Iran, in: Anthony O'MAHONY/Emma LOOSLEY (Hg.), *Christian responses to Islam*. Muslim-Christian relations in the modern world, Manchester/New York 2008, 175-188; Andreas BSTEH (Hg.), *Friede, Gerechtigkeit und ihre Bedrohungen in der heutigen Welt*, 3. Iranisch-Österreichische Konferenz Tehran, 22. bis 26. Februar 2003: Referate – Anfragen – Gesprächsbeiträge, Mödling 2005; Anthony O'MAHONY (Hg.), *A Catholic-Shi'a engagement. Faith and reason in theory and practice*, London 2006.

⁷³ Vgl. dazu das »Instrumentum Laboris« mit dem Titel *Die katholische Kirche im Nahen Osten: Gemeinschaft und Zeugnis*, Vatikan 2010; ein kleiner Bericht der auch bei der Bischofssynode ausgedrückten Sorge über die Situation und Zukunft der verbleibenden Christen im Iran sowie des Landes selbst findet sich in Pierre HUMBLLOT, *Qué futuro para la Iglesia e Irán?: grito de un misionero con motivo del Sínodo para Medio Oriente*, in: *Misiones extranjerías* 240 (2011) 43-48.

Zusammenfassung

Im Laufe der Paradigmenwechsel der Missionswissenschaft hat sich nach einer oft schmerzvollen Geschichte der Anerkennung der mehrkonfessionellen und interreligiösen Realität weithin ein ökumenisches und interreligiöses Missionsverständnis durchgesetzt. Der vorliegende Beitrag will dies missions- und religionsgeschichtlich für das Christentum im Iran nachzeichnen. Im Mittelpunkt stehen die Akkulturation und Verbreitung der alten orientalischen Kirchen im persischen Raum sowie die mit diesen vor allem im 19. bis Anfang des 20. Jahrhunderts schicksalhaft verschränkte Missionstätigkeit westlicher Kirchen unter den Muslimen im Iran. Beide geschichtlichen und paradigmatischen Momente sollten für das ökumenische Zusammenleben und interreligiöse Zeugnis der im Iran heute verbleibenden Christen prägend werden.

Abstract

In the course of the paradigm shifts within missiology, and after an often painful history of recognition of the plurality of confessions and the interreligious reality, a more widely ecumenical and interreligious understanding of mission has prevailed. The paper traces this for Christianity in Iran, from the perspective of the history of missions and religions. It focuses on the acculturation and expansion of the old oriental churches in the Persian world; and on the missionary activity of western churches among Muslims in Iran, fatefully entangled with them especially from the 19th until the beginning of the 20th century. Both historical and paradigmatic moments should prove formative for the ecumenical and interfaith witness of the remaining Christians in Iran today.
