

*CHRONOS*, Revue d'Histoire de l'Université de Balamand, Numéro 1, 1998, 149 S., 10.000 libanesische Pfund – Université de Balamand, B. P. 100, Tripolis, Liban

Diese in drei Sprachen (Englisch, Arabisch und Französisch) unter Leitung von May Davie publizierte historische Zeitschrift soll in jährlicher Erscheinungsweise Beiträge zur Geschichte der griechisch-orthodoxen Kirche, insbesondere des Patriarchats von Antiochia, aber auch zu den anderen Gemeinschaften der arabischen Welt vereinen. Als Themenschwerpunkte werden von den Herausgebern genannt: Osmanisches Reich; Mandate, Protektorate und Kolonien in der arabischen Welt; Arabische politische Auffassungen und Bewegungen; Geschichte von Ideen und religiösen Institutionen; Byzantinisches Reich; Islam; Kunst und Archäologie.

Die erste, optisch und inhaltlich sehr ansprechende Ausgabe bietet einen interessanten Querschnitt durch dieses breite Themenspektrum. Im einzelnen sind folgende, z. T. illustrierte Aufsätze enthalten: May Davie, »Le couvent Saint-Georges de Bayroût al Qadimat«, Sotirios Roussos, »Diplomacy and Communal Identity: Greece and the Greek Orthodox in Syria and Lebanon, 1919-1940«, Levon Nordiguan, »La chapelle peinte de Saydet Hamatour dans le Koura«, Tarek Mitri, »Les Chrétiens arabes entre passé et présent« (in Arabisch), Khaled Ziadeh, »Les registres du tribunal *Char'i* vers une méthodologie appropriée« (in Arabisch), Anne Karakatsoulis, »La Droite française devant le Mandat en Syrie et au Liban: le cas de la *Revue des Deux Mondes* (1920-1940)«. In einer speziellen Rubrik *Témoignages et sources* folgen dann noch Auszüge aus den Erinnerungen von John Tleel, »Jerusalem – Beirut, 1948«. Den Abschluß bilden drei Besprechungen relevanter Neuerscheinungen.

Alles in allem eine hochinteressante Lektüre für jeden, der sich mit der Geschichte der griechisch-orthodoxen Kommunität im arabischen Raum befaßt.

Carsten-Michael Walbinder

Dietmar W. Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog* (= Innsbrucker theologische Studien 48), Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1997. pp. 367

Vorliegende, mit einem Vorwort des Alterzbischofs von Wien, Franz Kardinal König, versehene Dissertation schildert im theologiegeschichtlichen wie im zeitgeschichtlichen Kontext die Loslösung der koptischen Kirche aus dem Verband der Reichskirche. Dieses Schisma entstand im Gefolge eines langen Ringens um den rechten Glauben, um das rechte christologische Verständnis, wie es auf den altkirchlichen Konzilien, besonders dem von Chalkedon (451), in der Sprache der Zweinaturenlehre feierlich definiert wurde. An dogmengeschichtlichen Untersuchungen zu diesem Thema herrscht kein Mangel. In diesem Zusammenhang ist auf die jüngste Studie von A. Grillmeier / Th. Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 2/4. Die Kirche von Alexandria mit Nubien und Äthiopien, Freiburg 1990, zu verweisen, ein Standardwerk, auf das auch die obige Untersuchung zurückgreifen konnte. Doch ist Winklers Anliegen nicht in erster Linie die Dogmengeschichte. Diese ist ihm nahezu bedeutungslos, wenn sie nur Selbstzweck ist und keine Relevanz für die Bemühungen um die Wiederherstellung der Kircheneinheit hat. Der Brückenschlag zum ökumenischen Dialog der Gegenwart steht an (p. 19) und wird während der ganzen Darstellung nicht aus den Augen verloren. Von daher legt sich eine Dreiteilung des Stoffes nahe. Teil A (pp. 23-89) befaßt sich mit den theologiegeschichtlichen Voraussetzungen, die zum Schisma führten. Teil B (pp. 91-200) behandelt die Zeit unmittelbar nach Chalkedon, und im umfangreichsten Teil C (pp. 201-334) wird der Leser auf detaillierte und kenntnisreiche Weise in die Wendungen



des gegenwärtigen ökumenischen Dialogs eingeführt. Zwischen Teil B und Teil C klappt allerdings ein zeitlicher Abgrund von über einem Jahrtausend, über den der Leser nichts erfährt. Gerne wüßte man mehr über die koptische Christologie im arabischen Sprachgewand. Die großen Systematiker wie der Kopte *Severos ibn al-Muqaffa'*, Bischof von Ašmūnain, der Polemiker *Michael von Dimyāt* (Damiette, † nach 1208), die Brüder der 'Assāl-Familie und *Abū l-Barakāt ibn Kabār* († 1324), um nur einige zu nennen, werden als Zeugen einer genuin koptischen Christologie nicht einmal erwähnt. So wird beim Leser der Eindruck erweckt, als hätte es zwischen Antike und Neuzeit keine gedankliche Durchdringung des Christusgeheimnisses in der koptischen Kirche gegeben. Eine solche Sicht von der vermeintlichen Starrheit der »Orthodoxie«, die ihren Christusglauben auf den Stand der Spätantike eingefroren habe, ist nicht selten im Westen verbreitet. Die gegenwärtigen Anstrengungen bei der Wiederherstellung der verlorenen Kircheneinheit erschienen dann auch weniger singulär und spektakulär, wenn sie in den jahrhundertelangen Kontext der Unionsbemühungen gestellt würden. Doch hätte wahrscheinlich eine ausführlichere Darstellung der mittelalterlichen koptischen Christologie den Rahmen der vorliegenden Arbeit gesprengt. Es wäre gewiß lohnend, wenn der Autor sie einmal an anderer Stelle zu gegebener Zeit nachholen könnte.

Bei der Bewertung einzelner historischer Fakten wird man dem Autor nicht immer folgen können. Wenn etwa im Anschluß an die verdienstvollen Untersuchungen von A. de Halleux behauptet wird, die *definitio Chalcedonensis* stelle sich weder als römisch noch als antiochenisch, sondern überwiegend cyrillianisch heraus (p. 86), dann muß doch die Frage erlaubt sein, wieso es im kyrillisch geprägten Ägypten überhaupt zu einem Aufstand gegen Chalkedon kommen konnte, wenn das Chalcedonense nichts anderes als die Bewahrung des Kyrillschen Erbes im Sinn gehabt hätte. Oder ist dies nicht vielmehr eine eher neuchalkedonische Sicht von Chalkedon, die das Eigengewicht der Zweinaturenlehre – hier liegt das eigentliche terminologische Problem für die Kopten – nicht recht zu berücksichtigen weiß? Andernfalls würde auch der von Chalkedon ausgehende, bis heute fortwirkende christologische Konflikt lediglich auf bloße Mißverständnisse und Mißverständlichkeiten reduziert, eine simplifizierende Sicht der ökumenischen Problematik, von der sich der Autor selber absetzt (ebd.).

Ein weiteres Problemfeld betrifft die Frage nach der Orthodoxie des Henotikons, also jenes kaiserlichen Einigungsschreibens, das zur Rückgewinnung der Chalkedongegner im Osten gedacht war. Der Autor beurteilt dieses Schreiben als »durchaus orthodox« und sowohl Chalkedoniern als auch Chalkedongegnern annehmbar (pp. 124f.). Doch kann eine solche Sicht nicht zufriedenstellend erklären, warum der Westen für einige Jahrzehnte ins Schisma ging und auf der Gegenseite die radikalen Kräfte in Ägypten ebenfalls nicht mehr an der *communio* mit Petros Mongos interessiert waren. Ein solcher Kompromiß mußte bei allen am Streit Beteiligten Unzufriedenheit aufkommen lassen. Hinter Chalkedon führte das Verschweigen der Hauptformel von der einen Hypostase *in zwei Naturen* zurück, das eigentliche Ärgernis der Alexandriner, die aber wegen des Fehlens ihrer geliebten *Mia-Physis*-Formel auch nicht glücklich waren, obwohl man ihnen mit der Annahme der 12 Kapitel des Kyrill schon erheblich entgegengekommen war. Der Schritt zur offenen Absage an Chalkedon war winzig, wenn es heißt: »Jeden aber, der eine andere Auffassung gehegt hat oder hegt, ob jetzt oder irgendwann einmal, ob zu Chalkedon oder auf irgendeiner anderen Synode, den belegen wir mit dem Bann.« Mit diesen Worten wird das Konzil zwar nicht direkt verurteilt, aber doch indirekt zumindest einigen Konzilsvätern unterstellt, sie hätten nicht orthodox gedacht. Hier konnte praktisch jeder den Hebel ansetzen, der das ganze Konzil kippen wollte. Von daher ist die Opposition im lateinischen Westen durchaus verständlich. Durch die Annahme der Zwölf Kapitel ging man weit über Chalkedon hinaus und nahm in gewisser Weise bereits die Entscheidung des II. Constantinopolitanum vorweg. Auch dies mochte manchem im lateinischen Westen nicht behagen, wie die nachfolgende Diskussion zeigen sollte.

Den positiven Gesamteindruck der vorliegenden Studie trüben allerdings einzelne Ungenauigkeiten in der Übersetzung der einschlägigen zumeist syrischen oder koptischen Quellentexte, was



nicht ohne Folgen für die Interpretation bleibt. So übersetzt der Autor (p. 62) in der Glaubensformel von Seleukia-Ktesiphon (486) die syrischen *concreta* ܠܬܝܬܐ ܠܚܠܝܬܐ ܠܡܠܟܐ ܠܡܠܟܐ in einem orthodox-chalkedonischen Sinne mit »vollkommener Gottheit und vollkommener Menschheit« und übersieht damit die dahinterliegende dogmatische Schwierigkeit, die in der Rede vom *Deus perfectus et homo perfectus* (so der Titel der Untersuchung von Th. Šagi-Bunić, *Deus perfectus et homo perfectus. A concilio Ephesino ad Chalceondense*, Roma 1965) verborgen ist. Es ist gewiß kein Zufall, daß in dieser Formel die *concreta* an die Stelle der *abstracta* getreten sind, so daß eine »nestorianische« Interpretation nicht in jedem Falle ausgeschlossen werden kann, vor allem dann nicht, wenn unter dem »vollkommenen Gott und vollkommenen Menschen« je eigene, für sich existierende Hypostasen verstanden werden. So argumentiert nämlich später *Babai der Große*, daß der Mensch Christus nicht vollkommen sei, wenn er nicht mit seiner Geistseele auch eine eigene menschliche Hypostase erhalten habe.

Gelegentlich ist die Übersetzung auch sehr frei, wenn der Autor beispielsweise übersetzt: »Seine göttliche Natur wurde Knecht zur Vergebung der Sünden.« (p. 132), es aber heißen müßte: »In seiner göttlichen Natur nahm er bei der Heilsökonomie Knechtsgestalt an.« Eine solche Sprachregelung ist verwunderlich, da Petros Mongos als Alexandriner hier von dem gewohnten johanneischen Menschwerdungsschema abrückt und statt dessen auf Phil 2 rekurriert, eine Stelle, die gerne von den Antiochenern zum Beweis der Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi angeführt wird. Auf diese Weise verstellt die unkorrekte Übersetzung den Blick auf eine bestimmte christologische Fragestellung.

Sachlich falsch ist schließlich die Wiedergabe des syrischen ܠܬܝܬܐ mit »Himmelfahrt« (p. 179). Schon der interpretierte Kontext von Joh 1 legt den Zusammenhang mit der Menschwerdung des Erlösers nahe. Hier geht es nicht um die *ascensio*, sondern um die *assumptio carnis*. Philoxenos will an dieser Stelle sagen, daß zwischen der Erschaffung des menschlichen Leibes bzw. Fleisches Christi und seiner Annahme durch den Logos nicht einmal ein Augenzwinkern liege, d. h. jeglicher Adoptianismus soll ausgeschlossen werden. Christus wurde nicht zuerst im Mutterschoß gebildet und anschließend irgendwann durch den Logos begnadet – eine solche Sicht findet sich nur bei den frühen Adoptianisten, bei den »Nestorianern« ist sie nicht nachweisbar, wiewohl sie ihnen häufig unterstellt wird –, sondern sein Fleisch war vom Anfang seiner Existenz an mit dem Logos hypostatisch (und in der Diktion des Philoxenos auch »physisch«) geeint.

Bisweilen zeigt sich der Autor mit der trinitarischen Terminologie nicht recht vertraut. So ist syrisch ܠܬܝܬܐ ܠܡܠܟܐ nicht als Konstruktusverbindung anzusehen (pp. 129. 158), sondern entspricht griechisch θεὸς λόγος, meint also nicht *Dei Verbum*, sondern *Deus Verbum*, spricht die zweite Hypostase der göttlichen Dreifaltigkeit. Selbiges gilt auch für das koptische πνοῦτε πλοῦρος, p. 142, was mit »Gott-Logos« wiederzugeben wäre. Die Übersetzung »beseelt mit einer vernünftigen Seele und Erkenntnis« (p. 159) gibt das syrische Original auch nur ungenau wieder; man muß Theodosios von Alexandria schon mit griechischen Augen lesen und erhält dann die λογικὴ καὶ νοετικὴ ψυχὴ, die dem Erlöser auch in der Menschwerdung nicht versagt geblieben ist. Theodosios wendet sich hier gegen den von Chalkedoniern erhobenen Vorwurf des Apolinarismus seiner Logos-Christologie.

Gegenüber diesen kleineren philologischen Ungenauigkeiten fallen die häufigen Druckfehler in den syrischen Zitaten kaum ins Gewicht (pp. 116. 118 die Verschreibung von ܠ und ܬ oder von ܬ und ܠ; p. 129 die Verschreibung von ܘ und ܡ, das Fehlen der Pluralzeichen, die Verschlimmbesserung in Anm. 188), da man nicht weiß, ob diese auf die nachlässige Arbeit des Lektorates oder die Konvertierungsprobleme im syrischen Zeichensatz des Rechners zurückzuführen sind. Solche und ähnliche Geringfügigkeiten schmälern die wissenschaftliche Leistung des Autors keineswegs. Seine Studie stellt vielmehr, insgesamt gesehen, einen wertvollen Beitrag für die Dogmengeschichte der Alten Kirche und vor allem für das ökumenische Gespräch der Gegenwart dar.

Peter Bruns