

streichen; 241 Z. 25: seine; 259 Z. 1: In; 267 Z. 12: Auffälligerweise; 279 Anm. 24: diptyques; 310 Z. 3: dieser; 319 Z. 18: Antidikomarianiten; 349 Z. 14: EYEΠETINOS.

Eine drucktechnische Kuriosität ist die Verwendung von zwei Formen des griechischen θ, eine in der Regel verwendete geschlossene Form (durchgestrichenes O) und immer wieder dazwischen eingestreut eine offene Form (u mit Schleife in der Oberlänge): e. g. S. 180 Z. 28; 181 Z. 15; 207 Z. 30; 211 Z. 26; 219 Z. 34; 230 Z. 38.

Wenn der Autor schreibt: »Diese Untersuchung versucht also, patristische, byzantinistische und christlich-orientalistische Aspekte eines kirchenhistorischen Themas zu beleuchten – wenigstens den patristischen hoffe ich annähernd gerecht geworden zu sein« (S. 17), so kann ihm Rez. darin voll zustimmen. Dieses Buch, aber auch die Übersetzung der B-Sammlung und die weiteren genannten Aufsätze sind der bedeutendste Beitrag zur Erforschung von Messalianismus und Pseudo-Makarios seit C. Stewarts Buch (1991). Die sorgfältige Abwägung läßt den Stand des Erreichten klar erkennen und lenkt den Blick auf die noch offenen Fragen.

Michael Kohlbacher

Harald Suermann, Die Gründungsgeschichte der Maronitischen Kirche (= *Orientalia Biblica et Christiana*, 10), Wiesbaden (Harrassowitz) 1998, X, 343 Seiten, ISBN 3-447-04088-2, € 64,-

Mit dieser Arbeit (Habilitationsschrift Bonn 1997) hat Suermann sich einem Problem gestellt, um das um so schärfer debattiert wird, als es das Selbstverständnis der betroffenen Kirche tangiert: der Kirche der Maroniten – mit ihren (möglicherweise) monotheletischen Anfängen. Der Geschichte dieser Debatte und ihrem aktuellen Stand gibt er dann auch einleitend (S. 3-36) weiten Raum, indem er die Repräsentanten der maronitischen Position (mit ihrem Eintreten für die »immerwährende Orthodoxie«) ebenso ausführlich referiert wie die »westliche Geschichtsschreibung« mit ihrer differenzierteren Sicht der Dinge. Hier hätte Verf. als einen (relativ) frühen Zeugen für die monotheletische Position der Maroniten vor ihrer Union mit Rom auch Paulos von Antiochia, griechisch-orthodoxen Bischof von Sidon (wohl 12. Jh., ed. *Paul Khoury*, 1994), nennen können (Traktat IV, 10: »Monenergismus« und »Monotheletismus« der Maroniten).

Diese strittige Frage zu lösen, bedarf es also der Aufhellung der »Gründungsgeschichte der Maronitischen Kirche«, die die Dokumente ihrer eigenen Überlieferung vor der römischen Union offenbar vernichtete – und damit eine Parallele böte zu den vergleichbaren Verhältnissen in der südindischen Thomaschristenheit vor deren Union von 1599 (und ihrer »nestorianischen« Vergangenheit). Die nun noch erhaltenen (und fast durchweg bereits edierten) Quellen unterschiedlicher Provenienz also hat Suermann gründlich ausgewertet und sie erstmals »in den Kontext der allgemeinen Kirchengeschichte« gestellt (S. 37). Sie bestimmen die einzelnen Schritte der chronologischen Gliederung seiner Arbeit mit den Themenbereichen: Gründung und Lage des Klosters Mar Maron (S. 41-72) – Kampf um Chalzedon und Ende des Akakianischen Schismas 519 (S. 73-100) – Krisis der chalzedonensischen Restauration 535/36 (S. 101-113) – Briefwechsel zur Auseinandersetzung zwischen Maroniten und severianischen »Monophysiten« nach 536 (S. 115-157) – Vorgeschichte der 6. Ökumenischen Synode (S. 159-218) – (Dyotheletische) 6. Ökumenische Synode von Konstantinopel 680/81 (S. 219-237) – Nachgeschichte bis zur Einsetzung des ersten maronitischen Patriarchen (S. 239-281).

Im Zuge dieser schrittweise durchgeführten Untersuchung ergibt sich dann dieses: Das ganz am Anfang der Maroniten-Geschichte stehende, in der *Syria secunda* nur annähernd genauer zu

lokalisierende Kloster Mar Maron (jedenfalls in Orontes-Nähe im Gebiet von Hama – Apamea – Larissa/Schaizar) wurde wohl im Anschluß an die 4. Ökumenische Synode (Chalzedon 451) vom Kaiser Markian gegründet, um das chalzedonensische Mönchtum in Syrien zu stärken. Seine Bewohner hielten sich dann auch – zumal zur Zeit des »Henotikon«, d. h. während des Akakianischen Schismas – treu an dieses Bekenntnis, standen damit auf Seiten Roms und nahmen unter den streng chalzedonensisch orientierten Klöstern Syriens eine Führungsrolle ein. Der dann im 7. Jahrhundert vom Kaiser Herakleios zur Verständigung zwischen Chalzedonensern und Anti-Chalzedonensern propagierte Monotheletismus war offenbar schon früher in Syrien vertreten worden, wobei die Position Mar Marons in dieser Vorphase unklar ist, bevor es unter Herakleios zum Vorreiter des Monotheletismus auf chalzedonensischer Basis wurde und dann (vor und nach der 6. Ökumenischen Synode 680/81, deren Beschlüsse unter islamischer Herrschaft nicht durchgesetzt werden konnten) im Rahmen des in dieser Frage gespaltenen Chalzedonensertums Syriens das theologisch-geistige Zentrum der Gruppe war, aus der schließlich die Maronitische Kirche hervorgehen sollte. Der zu ihrer förmlichen Verselbständigung führende Bruch erfolgte um die Mitte des 8. Jahrhunderts (nach einer etwa 40jährigen Vakanz im antiochenischen Patriarchat), als der mit muslimischer Unterstützung eingesetzte Patriarch Theophylaktos Bar Qanbara die Mönche Mar Marons zu seinem Dyotheletismus zwingen wollte: Sie unterstellten sich vielmehr einem eigenen Patriarchen, womit der lange monotheletische-dyothetische Streit unter den Chalzedonensern Syriens nun auch kirchlich verfestigt war. Daß der erste maronitische Patriarch – wie es die Tradition dieser Kirche will – »Mar Maron« hieß, läßt sich historisch nicht erhärten; zu hören ist von ihm erst in der legendenhaft geprägten Literatur des Spätmittelalters.

Kritische Bemerkungen zu einzelnen lassen sich in einer derartig umfassenden Untersuchung immer machen. So ist m. E. der von Suermann mehrfach ganz unbefangen verwendete Begriff »Union« irreführend, da er (zumal in einer Arbeit über eine seit der Kreuzzugszeit »unierte' Kirche) immer an das denken läßt, was dieser *terminus technicus* kirchenpolitisch wirklich meint: die Unterstellung unter Rom in Anerkennung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats. Aber an einen derartigen Anachronismus für die hier behandelten frühen Jahrhunderte denkt Suermann auch gar nicht, meint vielmehr dogmatischen, bzw. kirchlichen Konsens mit Rom: etwa seitens des melkitischen (rum-orthodoxen) Patriarchen (S. 270) oder des Klosters Mar Maron (z. B. S. 73. 87. 99); und ebenso verhält es sich mit der »Union zwischen der Reichskirche und Rom« (S. 88) – wobei zusätzlich zu bemerken ist, daß zu dieser Zeit ja auch das Patriarchat des Westens Teil der Reichskirche war. – Auf S. 96-99 wird das innermiaphysitische Gegenüber zu vordergründig skizziert: Hier geht es im Kern um Kyrills *mia physis tou Theou Logou sesarkomene* (wofür dann auch etwa Severus steht) gegen den dezidierten Monophysitismus eutychanischer Prägung (*mia physis ... sesarkomenou*). – Die von Michael Syrus erwähnten »Oberhäupter« (S. 241), bzw. »Chefs« (S. 242) meinen das in den Gemeinden einflußreiche Laienamt der »Notabeln«. Den in diesem Zusammenhang genannten Vater des Johannes von Damaskus hätte Suermann konsequent in der griechischen oder arabischen Form seines Namens anführen sollen: So erscheint nun dieselbe Person an drei verschiedenen Stellen im Register (S. 338) als »Sarğün ibn Manşūr«, »Sergios, Schreiber des Khalifen 'Abdalmalik«, bzw. »Sergios ibn Manşūr«. – Als Referenz für den Religionsproporz im modernen Libanon (Nationalpakt von 1943) hätte sich (S. 2) vor allem Wilhelm Kewenig, *Die Koexistenz der Religionsgemeinschaften im Libanon* (Berlin 1965), angeboten.

Im Ganzen seiner Untersuchung zeichnet Suermann ein in sich geschlossenes Bild von der maronitischen Frühgeschichte in ihren ersten (und entscheidenden) drei Jahrhunderten, das im historischen Kontext, in den er es einfügt, plausibel ist, angesichts der nur bedingt befriedigenden Quellenlage aber auch hypothetischen Charakter hat. Immerhin hat er auf die alte Streitfrage um

den anfänglichen Monotheletismus der Maroniten eine konkrete Antwort gegeben, die so lange als gültig gelten dürfte, bis eine mit gleicher Intensität begründete andere Sicht der Dinge präsentiert wird. Daß Repräsentanten der hier betroffenen Kirche sich rühren werden, darf man vermuten – daß sie es mit historischen und nicht nur traditionellen Argumenten tun, möchte man erhoffen. Ob sich dabei dann auch über die Art des maronitischen »Monotheletismus« (wenn man ihn denn hinnimmt) Näheres erweisen läßt (680/81 verurteilter physischer – oder doch nur gnomischer – »moralischer« Monotheletismus), bleibt abzuwarten.

Wolfgang Hage

Robert G. Hoyland, *Seeing Islam As Others Saw It. A survey and evaluation of christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam (= Studies in Late Antiquity and Early Islam 13)*, Princeton N. J. (The Darwin Press, Inc.) 1997, XVIII, 872 Seiten, ISBN 0-87850-125-8, \$ 49,95

Diese sehr breit angelegte Studie will die nichtislamischen Quellen näher vorstellen, welche die Zeit des beginnenden Islam beleuchten (630-780 A. D.). In einem ersten Teil, einem Essay, behandelt der Verfasser »The Historical and Literary Background«. Darin geht er auch auf die Einstellung der orientalischen Christen gegenüber den muslimischen Eroberern ein und weist darauf hin, daß die erhaltenen koptischen Quellen des 7. Jh. dem Islam gegenüber feindlich eingestellt seien (S. 23). Die verbreitete Ansicht, daß die Monophysiten des byzantinischen Reiches die muslimischen Eroberer begeistert begrüßt hätten, wäre in der Tat wohl einmal gründlich zu überprüfen.

Im zweiten Teil führt der Verfasser die Quellen einzeln auf, in denen gelegentlich Bemerkungen über den Islam zu finden sind (Teil IIA) oder die sich näher mit ihm befassen (Teil IIB). Teil A umfaßt nacheinander die griechischen, monophysitischen (westsyrischen, koptischen und armenischen), ostsyrischen, lateinischen sowie jüdischen, persischen und chinesischen Quellen. Teil B ist nach literarischen Gattungen angeordnet: Apokalypsen, Martyrologien, Geschichtswerke, Apologien und Religionsdisputationen der verschiedenen christlichen Kirchen, der Juden und sonstigen Religionsgemeinschaften.

Der Verfasser beschreibt jeweils zunächst allgemein die betreffende Quelle und geht dann näher auf die Teile ein, die zum Thema gehören, wobei er längere oder kürzere Passagen in Übersetzung zitiert. Dabei setzt er sich auch mit der Literatur auseinander.

Teil III gilt dem Thema »Writing the History of Early Islam«, insbesondere der nichtislamischen Konzeption des Islams und der Frage, wie die nichtmuslimischen Quellen zu benutzen seien.

Das Buch gibt insoweit einen umfassenden Überblick über die Quellen, die für die frühe Geschichte des Islams bedeutsam sind. Die Belesenheit des Verfassers ist bewundernswert. Gelegentlich kann man sich aber fragen, ob die Ausführlichkeit immer erforderlich gewesen wäre und ob nicht ein Hinweis auf andere Darstellungen ausgereicht hätte. Jedenfalls handelt es sich um ein übersichtlich angelegtes und bequem zu benutzendes Hand- und Lesebuch, das man mit Gewinn benutzen wird. Die erstaunliche Fülle des zur Verfügung gestellten Materials kann hier nur angedeutet werden.

Nicht recht verständlich ist mir, warum noch sechs Exkurse hinzugefügt wurden (Teil IV), die immerhin etwa ein Siebtel des Textumfangs (S. 599-703) des ohnehin schon dicken Bandes ausmachen und nur bedingt etwas mit dem Thema zu tun haben.

Exkurs A (S. 601-610) befaßt sich mit den rechtlichen Entscheidungen des Jakob von Edessa,