

große thematische und zeitliche (von der frühen Abbasidenzeit bis ins 13. Jahrhundert) Breite ab. Inhaltlich lassen sich vier Hauptbereiche ausmachen. Die Aufsätze von Barbara Roggema (»Muslims as crypto-idolaters – a theme in the Christian portrayal of Islam in the Near East«, S. 1-18), Mark N. Swanson (»The Christian al-Ma'mūn Tradition«, S. 63-92) und Emilio Platti (»Yaḥyā Ibn 'Adī and the Theory of *Iktisāb*«, S. 151-157) behandeln christliche Sichtweisen des und Auseinandersetzungen mit dem Islam. Die Rezeption des Christentums seitens der Muslime wird in den Beiträgen von Hilary Kilpatrick (»Monasteries through Muslim Eyes: the *Dīyārāt* Books«, S. 19-37), Gabriel Said Reynolds (»A Medieval Islamic Polemic against Certain Practices and Doctrines of the East Syrian Church: Introduction, Excerpts and Commentary«, S. 215-230) und David Thomas, (»Early Muslim Responses to Christianity«, S. 231-254) thematisiert. Christliche Theologie und innerchristliche Polemik, wobei häufig in der Auseinandersetzung mit anderen christlichen Positionen auch eine Auseinandersetzung mit dem Islam beabsichtigt war, behandeln Sandra Toenies Keating (»Ḥabīb ibn Khidma Abū Rā'īta al-Takrītī's ›The Refutation of the Melkites concerning the Union [of the Divinity and Humanity in Christ]‹ (III)«, S. 39-53), Mark Beaumont (»'Ammār al-Baṣrī on the Incarnation«, S. 55-62), Julian Faultless (»The two recensions of the Prologue to John in Ibn al-Ṭayyib's *Commentary on the Gospels*« S. 177-198) sowie Martin Accad (»The Ultimate Proof-Text: The Interpretation of John 20.17 in Muslim-Christian Dialogue [second/eighth-eighth/fourteenth centuries]«, S. 199-214), wobei der letztgenannte Aufsatz auch die muslimische Auseinandersetzung mit dem Christentum reflektiert.

Verschiedene Prozesse von Aufnahme, Verarbeitung und gegenseitiger Beeinflussung innerhalb der abbasidischen Gesellschaft werden in den Beiträgen von Lucy-Anne Hunt (»Stuccowork at the Monastery of the Syrians in the Wādī Naṭrūn: Iraqi-Egyptian Artistic Contact in the 'Abbasid Period«, S. 93- 127), Sidney Griffith (»The ›Philosophical Life‹ in Tenth Century Baghdad: the Contribution of Yaḥyā Ibn 'Adī's *Kitāb tahdhīb al-akhlāq*«, S. 129-149) und Bo Holmberg (»Language and thought in *Kitāb al-majdal, bāb 2, faṣl 1, al-Dhurwa*« S. 159-175) erörtert.

Eine sehr nützliche gemeinsame Bibliographie aller Beiträge (S. 255-266) sowie ein Index (S. 267-271) beschließen diesen soliden Band, der schlaglichtartig Aspekte christlicher Existenz unter muslimischer Herrschaft erhellt und so einen wertvollen Beitrag zum Verständnis des Mit- und Nebeneinander von Christen und Muslimen in der klassischen Periode des Islam leistet.

Das Symposium, dem die Aufsätze ihr Entstehen zu verdanken haben, führte im übrigen auch zur Gründung der »Mingana Conversation Group«, die dem kontinuierlichen Austausch zwischen Gelehrten dienen soll, die sich mit dem arabischen Christentum in der islamischen Zeit befassen (näheres dazu im Internet unter www.theology.bham.ac.uk/resource/mingana.htm).

Carsten-Michael Walbiner

Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of Sectarianism*, Cambridge 2001, XIII + 222 Seiten, 60 Euro.

Innerhalb eines zeitlich sehr weit gefaßten Rahmens, der sich von 1516 bis 1914 spannt, behandelt der Vfr. die Herausbildung und Entwicklung der Identitäten der nicht-muslimischen Minderheiten in einer sich verändernden, schließlich gar auflösenden osmanischen Welt. In der Einleitung, die die wesentlichen An- und Absichten des Vfrs. deutlich macht, wird darauf verwiesen, daß die Beschäftigung mit den Christen arabischer Zunge zu den stark vernachlässigten Forschungsgebieten innerhalb der Orientwissenschaften gehört. Der von Masters vorgenommenen Analyse der Ursachen für diese offenkundige Zurückhaltung (1-5) ließen sich noch weitere Aspekte hinzufügen, was aber über den Rahmen einer Rezension hinaus ginge. Daß der Vfr. den Umstand einer auf

fehlverstandener »political correctness« beruhenden Vernachlässigung deutlich ausspricht und zugleich mit seinem Werk bemüht ist, Abhilfe zu schaffen, verdient gebührende Anerkennung und Beachtung.

Masters versteht die Geschichte der religiösen Minderheiten in der osmanischen arabischen Welt von ihren ersten Kontakten mit den europäischen Händlern und Missionaren bis zur Artikulation nationaler Identitäten am Ende des Reiches als eine Geschichte von Wandel und Anpassung. Die christlichen Eliten des Osmanischen Reiches und in einem geringeren Maße auch ihre jüdischen Pendanten seien die ersten Untertanen des Sultans gewesen, die westlichen Ideen begegneten und sie in einer systematischen Weise assimilierten. Sie seien auch die ersten gewesen, die eine Vorstellung politischer Identität auf ethnischer bzw. linguistischer Basis entwickelten. (13)

Masters setzt – im Gegensatz zu einigen Vorarbeiten – den Beginn dieser Transformationen vor dem 18. Jahrhundert an und stellt sie in den Zusammenhang der osmanischen Geschichte, worin zweifelsohne eine der Stärken des Buches liegt. Erscheinungen in den arabischen Provinzen werden immer wieder in Beziehung zur Reichsgeschichte, zu politischen, religiösen und juristischen Entscheidungen und Entwicklungen im Zentrum gesetzt. Aber auch die Rückverlegung des Ansatzpunktes für eine solche Untersuchung in die Zeit vor dem 19. Jahrhundert ist bemerkenswert und nur zu richtig, unterstreicht sie doch die Prozeßhaftigkeit von Geschichte. Häufig wird ja der Beginn der Moderne im Nahen Osten mit der Expedition Napoleons in eins gesetzt, so als seien neue Gedanken und Techniken gleich einem *deus ex machina* schlagartig aus dem Nichts in der arabischen Welt erschienen.

Masters ist sich bewußt, nicht der erste zu sein, der sich mit einer solchen Fragestellung befaßt; er verweist insbesondere auf Robert Haddads Essay *Syrian Christians in Muslim Society: An Interpretation* (Westport 1970). Allerdings sieht er das neue in seiner eigenen Herangehensweise darin, daß frühere Studien im wesentlichen auf europäischen Quellen basiert und die »indigene Stimme« ignoriert hätten, er aber dieses Ungleichgewicht durch die Nutzung von arabischen Quellen aus nicht-muslimischer Feder und osmanischen Archivalien ausgeglichen habe (13). Schon ein flüchtiger Blick in das Quellen- und Literaturverzeichnis zeigt jedoch, daß gerade die »indigenen Stimmen« weitgehend unbeachtet blieben – hierin liegt eine deutliche Schwäche des Buches, worauf noch näher einzugehen ist.

Die Arbeit beschränkt sich auf die Christen und Juden in den Kernprovinzen des Fruchtbaren Halbmondes und in Ägypten. Innerhalb dieser Region stehen wiederum die Nichtmuslime der syrischen Provinzen im Mittelpunkt. Masters erklärt diese geographische Beschränkung damit, daß in Syrien der europäische Einfluß am stärksten und die sozialen Transformationen am dramatischsten gewesen seien. Darüber hinaus hätten syrische Christen und Juden oft als zentrale Vermittler neuen Wissens und neuer Ideen in andere Regionen der arabischen Welt hinein gewirkt (14). Innerhalb Großsyriens greift die Arbeit stark auf Beispiele aus Aleppo zurück, eine Stadt, mit deren Geschichte in osmanischer Zeit Masters aufgrund seiner eigenen Vorarbeiten gut vertraut ist, und die er bis zum rapiden Anwachsens Beiruts und Alexandrias im 19. Jahrhundert als den wesentlichen Schauplatz interkultureller Kontakte im arabischen Osten ansieht. (ebd.) Zudem war Aleppo der Ort mit der größten urbanen Konzentration von Nichtmuslimen in der arabischen Welt. Innerhalb Aleppos wendet Masters sein besonderes Augenmerk den griechisch-katholischen Melkiten zu, »weil sie die ersten in der Region waren, die eine Gruppenidentität durch Sprache definierten« (ebd.). Auch zu dieser Behauptung wird noch etwas zu sagen sein.

Ein zentraler Aspekt der Arbeit wird von Masters darin gesehen, die Prozesse des Wandels in den Mittelpunkt der Untersuchung zu rücken (14). Masters möchte damit Interpretationsversuchen osmanischer Geschichte widersprechen, die die Institutionen des Osmanischen Reiches bis in das 19. Jahrhundert hinein als »relativ statisch« betrachten. Zudem soll gezeigt werden, daß die

Bewohner der arabischen Provinzen nicht passive Rezipienten in einer sich verändernden Welt waren, sondern aktiv an diesen Prozessen mitwirkten und so ihre eigene Zukunft gestalteten (14-15).

Allerdings wird das Ergebnis den hohen Erwartungen, die sich aus der Themenstellung ergeben, nicht gerecht. Um den Hauptmangel gleich vorweg zu nehmen: trotz gegenteiliger Behauptung hat Masters die Selbstzeugnisse der christlichen Araber aus Vergangenheit und Gegenwart weitgehend außer acht gelassen. Weder hat er die beiden monumentalen, für eine Behandlung des Themas essentiellen Literaturgeschichten von Georg Graf (*Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 Bde., Vatikanstadt 1944-1955, hier vor allem Bde. 3-4) und Joseph Nasrallah (*Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise Melchite du Ve au XXe siècle*, 6 Bde., Louvain 1979-1989, Damaskus 1996, hier v. a. Bde. IV/1-2) zu Rate gezogen, noch die Mehrzahl der darin aufgelisteten und beschriebenen Werke. Besonders eklatant ist dieses Versäumnis für das 17. und 18. Jahrhundert, deren Einbeziehung Masters ja zu den Meriten seines Werkes zählt. Die historischen Arbeiten von Makāriyūs b. az-Zaʿīm, Būlus al-Ḥalabī, Iṣṭifān ad-Duwaiḥī, Aṭanāsiyūs Dabbās, Rufaʿīl Karāma, Ḥanānyā al-Munaiyir, Yūḥannā ʿUğaimī, Niqūlā at-Turk, ʿAbdallāh Ṭrad, um nur ein paar wenige zu nennen, blieben unbeachtet, und dies, obwohl sie größtenteils schon veröffentlicht sind (für einen ersten Überblick siehe die Darstellungen in den erwähnten Arbeiten von Graf und Nasrallah). Daß diesen historischen Werken für die Rekonstruktion von Selbst- und Weltsicht einzelner Kommunitäten in einer Periode, in der individuelle Betrachtungen wie Tagebücher, Briefsammlungen usw. fast völlig fehlen, besondere Bedeutung zukommt, liegt auf der Hand.

Für die Behandlung der melkitischen Geschichte erweist es sich als fatal, daß Masters nicht nur weitgehend auf die Auswertung melkitischer Historiker des 17. bis 19. Jahrhunderts verzichtet, sondern auch die zahlreichen »modernen« Studien aus arabischer bzw. griechischer Feder weitgehend ignoriert. Man wird also vergebens nach Arbeiten von Qusṭanṭīn al-Bāšā, Ḥabīb az-Zaiyāt, Asad Rustum, Chrysostomus Papadopoulos, Aṭanāsiyūs Ḥāğğ, Nāwufīṭūs Idlibī, Abdallah Raheb u. a. suchen, ganz zu schweigen von den unzähligen einschlägigen Artikeln, die in *al-Mašriq*, *al-Masarra*, *Chronos*, *Parole de l'Orient* und anderswo erschienen sind. Daß auch Arbeiten in anderen Sprachen – so z. B. in Deutsch und Russisch –, die einem besseren Verständnis des Themas hätten dienen können, keine Beachtung fanden, sei nur am Rande erwähnt. Es ist schwer begrifflich, warum Masters für Aussagen zur Geschichte der von ihm ja in den Mittelpunkt gerückten Kommunität die zu ihrer Zeit sicher verdienstvollen, heute aber doch eher antiquierten Feststellungen von James Mason Neale bemüht (*A History of the Eastern Church: The Patriarchate of Antioch*, London 1873), ganz so als sei seitdem zu dieser Frage nichts mehr geschrieben worden, zumal sich Neale weitgehend auf eine Quelle gestützt hatte, der – trotz anderslautender Behauptung von Masters (86, Anm. 60) – für das 17. und 18. Jahrhundert keine Autorität als Originalquelle zukommen kann: die Geschichte der antiochenischen Patriarchen des Patriarchen Konstantius I. von Konstantinopel (reg. 1830-1834). Die »indigenen« zeitgenössischen Patriarchengeschichten von Zaʿīm, Dabbās, Braik und ʿUğaimī und andere arabische Quellen hätten hier wertvollere und genauere Informationen liefern können.

Im wesentlichen gestützt auf osmanische Quellen und eine sehr selektive, meist westliche Sekundärliteratur unterlaufen Masters dann bei seiner Darstellung und Analyse der Ereignisse zahlreiche Fehler. Sie alle aufzuzeigen würde den Rahmen einer Rezension bei weitem sprengen. So sei nur auf einige, auch für eine weitere Beschäftigung mit dem Thema zentrale Bereiche hingewiesen.

Die für die Selbst- und Fremdsicht so wesentliche Frage der Eigenbenennung bzw. der Be-

zeichnung des anderen behandelt Masters nur beiläufig und dabei unzutreffend. Die Bezeichnungen *rūm* bzw. *rūmī* für die griechisch-orthodoxen Araber (vgl. 12) ist in deren Selbstzeugnissen außerhalb offizieller Korrespondenz mit den osmanischen Behörden eher selten anzutreffen, fast ausschließlich in Form des Kollektivums. Individuen bezeichnen sich in Kolophonen oder Lese- und Besitzvermerken von Handschriften vorrangig als *urtūduksi* (*al-madbab*) – von orthodoxer Konfession – oder auch als *malikī*, Melkit. Masters zufolge sei Melkit ursprünglich ein Schimpfwort der Muslime (sic!) für die königstreuen Christen gewesen, der Begriff wäre dann aber zur Zeit der osmanischen Eroberung außer Gebrauch geraten und erst die Katholiken hätten ihn im 18. Jahrhundert reaktiviert, um sich von den Orthodoxen zu unterscheiden (49-50). Auf die frühe Genese des Ausdrucks Melkiten – er wurde von den nicht-chalcedonensischen Christen des Ostens für jene Fraktion der Kirche im Osten eingeführt, die die Beschlüsse des Konzils von Chalcedon (451) annahm und sich somit als dem Kaiser und seiner Reichskirche treu ergeben zeigte – braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Korrigiert werden sollte aber die Behauptung, der Begriff sei dann unter den Orthodoxen außer Gebrauch gekommen. Die Handschriften besagen nämlich anderes: *malikī* wurde bis in das 19. Jahrhundert hinein von Orthodoxen zur Selbstbezeichnung benutzt, wenngleich *urtūduksi* allerdings deutlich überwog. Die »Reaktivierung« des Begriffes durch die katholische Seite, die weit eher eine Beibehaltung eines eingeführten Ausdrucks war, dürfte vor allem im vatikanischen Sprachgebrauch begründet liegen, nach welchem die Orthodoxen in den Unterlagen und Archiven als *Melchiti* geführt wurden, eine Bezeichnung, die dann auf die Unierten übergang. Auch die Pauschalisierung, man habe seitens der Katholiken in den Orthodoxen schlichtweg Häretiker (*arāṭīqa*) gesehen (50), ist nicht haltbar. Die Bezeichnung Häretiker wurde weit eher auf die Anhänger der nicht-chalcedonensischen Kirchen des Ostens angewandt, während man in den Orthodoxen Schismatiker (*muṣāqqūn*, *munsāqqūn*) sah.

Zur Ausprägung einer arabischen Identität der Orthodoxen nimmt Masters eine ambivalente Haltung ein. Zum einen sieht er in der Nutzung der ethnischen Kategorien »Griechen« und »Araber« in der Korrespondenz mit dem Vatikan mehr als eine simple Anpassung an das Weltverständnis des Empfängers, andererseits bezweifelt er aber, daß solche Begriffe tief verwurzelte Gefühle einer ethnischen Identität zum Ausdruck brachten (91-92). Darüber, daß sich die arabischsprachigen Orthodoxen im 17. und frühen 18. Jahrhundert in sprachlicher und damit teilweise auch kultureller Hinsicht als Araber (*abnā/awlād al-'arab* etc.) und ihre Heimat als die arabischen Lande (*al-bilād/ad-diyār/al-buldān al-'arabiya* etc.) definierten, kann allerdings kein Zweifel bestehen (vgl. die diesbezüglichen Aussagen von Būlus al-Ḥalabī, Aṭanāsiyūs Dabbās u. a.). Auch wenn solchen Identifizierungen gewisse proto-nationalistische Züge innewohnen haben mögen, ist es doch weit verfehlt, wenn Masters im Schisma zwischen Orthodoxen und Katholiken von 1724 eine »ethnische Dimension« zu entdecken glaubt, weil ein Grieche einem Araber als Patriarch vorgezogen worden sei (91). Masters übersieht bei seiner Einschätzung ein besonderes Charakteristikum der Orthodoxie in den ersten Jahrhunderten osmanischer Herrschaft: in Anknüpfung an die byzantinische Tradition, möglicherweise auch an die von den Osmanen verfolgte Politik, war nicht die (ethnische) Herkunft, sondern die religiöse Zugehörigkeit für die Beurteilung einer Person entscheidend. So konnten (ethnische) Griechen Patriarchen von Antiochia werden (Euthymios aṣ-Ṣāqizī und Neophytos aṣ-Ṣāqizī im 17. Jahrhundert), ein Georgier Erzbischof der Wallachei (Anthimos Ivireanul, 1708-1716) oder gar ein arabischsprachiger Syrer Patriarch von Konstantinopel (Sophronios al-Killizī, 1774-1780). Daß diese Verhältnisse nicht statisch und vor allem im 19. Jahrhundert starken Veränderungen unterworfen waren, ist hinlänglich bekannt. Der gesamte Themenkomplex Ethnizität und Identität verlangt nach weiteren, auf Primärquellen beruhenden Untersuchungen, um deutlicher herauszuarbeiten, wie einzelne Gruppen sich selbst und wie sie

andere sahen. Nur so kann eine Annäherung an die Frage erreicht werden, wie Bezeichnungen wie »Araber«, »Türken« oder »Griechen« im Kontext des 17. und 18. Jahrhunderts zu verstehen sind.

Masters glaubt unter den christlich-arabischen Historikern in Syrien beginnend ab dem 18. Jahrhundert eine Tendenz beobachten zu können, sich selbst als »Syrer« zu identifizieren (173). Dies kontrastiert etwas mit der von ihm zuvor aufgestellten Behauptung, nicht aus Damaskus stammende Historiker hätten den Begriff *bilād aš-šām* niemals verwendet (XII), was allerdings nicht richtig ist (siehe z. B. Aussagen von Makāriyūs b. az-Zaʿīm [aus Aleppo] oder Iṣṭifān ad-Duwaiḥī [aus Ihdin/Libanon]). Im übrigen hatte Būlus al-Ḥalabī, d. h. der Aleppiner, schon im 17. Jahrhundert von sich und seinen Landsleuten als Syrern gesprochen. Ob man allerdings von einer Tendenz sprechen kann, scheint doch fragwürdig. Der von Masters über eine Sekundärquelle (!) hergestellte Bezug zu Iṣṭifān ad-Duwaiḥī reicht dafür kaum aus.

Was nun das Verhältnis der arabischen Orthodoxen zum osmanischen Sultan anbelangt, so lassen insbesondere die Aussagen von Būlus al-Ḥalabī (gest. 1669) vermuten, daß sie in ihm auch schon lange vor dem 19. Jahrhundert weit mehr sahen als nur einen »fremden und kapriziösen Herrscher« (195). Auch hier können nur gründliche Analysen der Quellen ein halbwegs gesichertes Bild erzeugen.

Bezüglich der Verhältnisse innerhalb der orthodoxen Kirche behauptet Masters, die arabischen Orthodoxen seien im 18. Jahrhundert der Herrschaft einer vornehmlich griechischen Hierarchie unterworfen gewesen, ein Zustand der dann bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts fortgedauert habe (12). Auch wenn prosopographische Untersuchungen, ja selbst geschlossene Bischofslisten für das 18. Jahrhundert bisher fehlen, kann aber doch festgestellt werden, daß diese Aussage für das Patriarchat von Antiochia, in dem ja die Mehrzahl der arabischen Orthodoxen lebte, nicht richtig ist. Zwar saßen von 1724 bis 1899 ausschließlich Männer auf dem Thron der Großen Gottesstadt, denen das Griechische als Muttersprache diente (es bleibt zu fragen, ob man einen Zyprioten zu Beginn des 18. Jahrhunderts als »Griechen« definieren kann und was das letztlich bedeutet), in den Rängen der Metropolen gab es aber bis zum Regierungsantritt des arabischstämmigen Patriarchen Malātiyūs Dūmānī im Jahre 1899 auch zahlreiche arabische Amtsinhaber, die z. T. über großen Einfluß verfügten (so z. B. Makāriyūs Ṣadaqa von Beirut oder Aṭanāsiyūs b. al-Muḥallaʿ von Homs, später Beirut). Diese vorgebliche Dominanz griechischer Kleriker erklärt Masters aus kirchenpolitischen Erwägungen im orthodoxen Patriarchat in Konstantinopel, wo im 18. Jahrhundert die Meinung vorgeherrscht habe, daß man Arabern aufgrund ihrer Neigung zur Häresie keine hohen kirchlichen Posten in Syrien anvertrauen könne (104). Nun lassen sich aber, wie oben schon angedeutet, für das 18. Jahrhundert zahlreiche arabische Metropolen im Bereich des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochia nachweisen, was zwei Schlußfolgerungen erlaubt: entweder übte Konstantinopel nicht die ihm zugeschriebene Kontrolle über die Angelegenheiten des antiochenischen Patriarchats aus oder es gab nicht die erwähnte antiarabische Haltung. Wie so oft war die Wirklichkeit, so weit wir sie schlüssig rekonstruieren können, durch eine Mischung mehrerer Faktoren geprägt. Wie die durch den Patriarchen in Konstantinopel bestätigten Beschlüsse der Synode von Damaskus (1767) beweisen, verfügte das Patriarchat von Antiochia über weitgehende Autonomie in seinen inneren Angelegenheiten bis hin zur Wahl des Patriarchen. Die Ernennung eines Arabers zum Erzbischof von Zypern durch den Patriarchen von Konstantinopel (ca. 1704), die Tatsache, daß es im Phanar 1766 keine Einwände gegen die Wahl eines Arabers zum Patriarchen von Antiochia gab, der dann jedoch die Wahl ausschlug, viel mehr aber noch der Umstand, daß mit Sophronios al-Killizī 1774 ein Araber den Thron von Konstantinopel bestieg, nachdem er zuvor schon Patriarch von Alexandria und Jerusalem gewesen war, sprechen dafür, daß die Vorbehalte im Phanar gegen die Rechtgläubigkeit arabischer Kleriker nicht allge-

meiner Natur waren, auch wenn es angesichts der aus Sicht der orthodoxen Partei besorgniserregenden Entwicklungen in Syrien sicher Ängste und Sorgen gab. Es ist hier nicht der Ort, weitere Details zum Verhältnis zwischen den beiden Patriarchaten von Konstantinopel und Antiochia im 18. Jahrhundert anzuführen, zumal auch auf diesem Gebiet noch sehr viel Forschungsarbeit geleistet werden muß. Die These einer Hegemonie oder vollständigen Kontrolle seitens der Patriarchen von Konstantinopel ist aber nicht haltbar.

Schon gar nicht trifft die Behauptung einer griechischen Dominanz für die Zeit vor 1724 zu, als noch ein »arabischer« Patriarch auf dem Thron von Antiochia saß und die Mehrzahl der Metropoliten arabischer Herkunft war. Somit muß es auch für die Entstehung und Ausbreitung des Katholizismus unter den Melkiten, die schließlich zum Schisma von 1724 und dem Entstehen einer griechisch-katholischen Kirche führten, andere Gründe gegeben haben als den Wunsch nach einer Hierarchie, die die ethnische, d. h. arabische Identität der Laien widerspiegelte bzw. eine Ablehnung »der Hegemonie des Klerus in Istanbul« zum Ausdruck brachte (96). Masters selbst bietet einen solchen Erklärungsversuch. Die (vermeintliche) Dominanz »griechischer« Kleriker habe auch Folgen im sprachlichen Bereich gehabt und zu einer »linguistischen Disfunktion« zwischen Klerus und Laienstand geführt (88). Trotz einiger, z. T. widersprüchlicher Einschränkungen seiner These (87, 96) glaubt Masters, daß die Unierten somit eine »sprachliche Wahl« gehabt und diese bisweilen auch ihrer Entscheidung für den Katholizismus zugrunde gelegt hätten (87). In den arabischen Provinzen sei somit die Frage, welche Sprache man sprach, zu einem Teil der Frage nach der religiösen Identität geworden (192). Die Annahme des Arabischen durch die katholische Fraktion hätte auch dazu beigetragen, der Auseinandersetzung mit den Orthodoxen Züge eines »ethnischen Kampfes« zu verleihen (ebd.). Allerdings geht Masters mit dieser These von der völlig irrigen Annahme aus, die Liturgie im Patriarchat von Antiochia sei im 17. Jahrhundert noch in Griechisch bzw. Syrisch gefeiert worden, und erst die Unierten hätten dann das Arabische als Liturgiesprache eingeführt (87, 112). Zwar sind die Veränderungen der Liturgiesprache im Patriarchat von Antiochia ein in allen Details nur sehr schwer nachvollziehbarer Prozeß, aber der Handschriftenbefund erlaubt doch die Aussage, daß spätestens Ende des 16. Jahrhunderts (in vielen Regionen wohl schon deutlich früher) der zu diesem Zeitpunkt schon Jahrhunderte währende Arabisierungsprozeß der Liturgie weitgehend abgeschlossen war (Ausnahmen bildeten kleine syrische, griechische und armenische Sprachinseln im Qalamūn und an den Rändern des Patriarchats). Und so konnte der spätere antiochenische Patriarch Malātiyūs Karma Anfang des 17. Jahrhunderts, als er daran ging, die im Umlauf befindlichen arabischen Versionen der liturgischen Bücher einer Revision zu unterziehen, mit Recht sagen: »Unsere Sprache ist die arabische.«

Der sprachlichen Innovation der Unierten, die also gar nicht stattgefunden hat, schreibt Masters dann weitreichende Auswirkungen zu. Er glaubt, daß die Schaffung der melkitisch-katholischen Kommunität unbeabsichtigt eine lokal verankerte, in Arabisch ausgedrückte Politik der Identität hervorgebracht habe (13) und meint, in den Melkiten Aleppos die erste Gemeinschaft in der Region ausmachen zu können, »die ihre Gruppenidentität durch Sprache« definierte (14). Diese Entwicklungen seien von spürbarem Einfluß auf die weitere Artikulation einer auf Sprache basierenden Identität aller Arabisch sprechenden Christen gewesen und hätten weit über die Grenzen der melkitischen Kommunität hinaus gewirkt (13). Einmal davon abgesehen, daß der Ausgangspunkt dieser Überlegungen unrichtig ist, gingen auch die Bemühungen der Maroniten, sich das literarische Arabisch anzueignen (siehe z. B. Ğirmānūs Farḥāt und die zahlreichen von ihm verfaßten Lehrbücher des Arabischen) nicht auf melkitische Anregungen zurück. Daß sprachliche Fragen in der Auseinandersetzung zwischen Orthodoxen und Katholiken im arabischen Raum keine Rolle spielten – beide Kirchen bezogen sich auf ein griechisch-byzantinisches Erbe und bedienten sich

in Liturgie und Theologie des Arabischen – zeigen im übrigen auch die polemischen Schriften jener Zeit.

Ein weiterer Erklärungsversuch des Vf. für die Hintergründe der Auseinandersetzung zwischen der pro-katholischen und der orthodoxen Fraktion im Patriarchat von Antiochia läuft auf einen »Zusammenstoß zwischen einer neu entstehenden Händlerklasse und der etablierten kirchlichen Elite« hinaus (191), wobei Masters meint, letztere sei vor allem von Damaszenern gebildet worden, die in überproportionaler Maße »Syriens Seminare« gefüllt und »typischerweise die hohen Posten der Kirche in Syrien kontrolliert« hätten (ebd.). Einmal davon abgesehen, daß in Syrien im 17. und 18. Jahrhundert kein einziges orthodoxes Priesterseminar existierte, läßt sich auch kein überproportionaler Anteil von aus Damaskus stammenden Patriarchen und Bischöfen feststellen. Darüber hinaus mußten Kirchenamt und kommerzielle Interessen nicht notgedrungen einen Widerspruch darstellen, wie die händlerischen Aktivitäten des Patriarchen Makāriyūs b. az-Zaʿīm oder des Metropoliten Afṭīmiyūs Ṣaifī zeigen.

Wie schon gesagt, verfolgt Masters die ausdrückliche Absicht, die Prozesse des Wandels in den Mittelpunkt seiner Betrachtung zu stellen. Es ist daher verwunderlich, daß einige wesentliche Aktionsfelder und Mittel des Wandels wie die Entwicklung des Bildungswesens oder des Buchdrucks und der Presse nur beiläufig und zum Teil ungenau behandelt werden. Bezüglich der »change agents« bleibt die Marginalisierung der Maroniten unverständlich, die in den genannten und anderen Bereichen eine Vorreiterrolle spielten. Es sei nur an die dem Maronitischen Kolleg in Rom nachempfundene maronitische Schule (*al-maktab al-mārūnī*) in Aleppo und den nachfolgenden Aufbau eines eigenen maronitischen Schulwesens, die weitreichenden Reformen im Mönchtum, die zahlreichen kirchlichen und politischen Kontakte nach Europa usw. erinnert.

Im katholischen Unternehmen in Aleppo sieht Masters von der Ankunft der ersten Missionare im Jahre 1627 bis zur offiziellen Anerkennung der griechisch-katholischen Kirche durch die Osmanen 1848 »ein Beispiel für die Einverleibung europäischer intellektueller Einflüsse durch christliche Araber« wie auch »eine kulturelle Vermittlung zwischen dem lateinischen Westen und den Traditionen des christlichen Syrien« (111). Die eigentlichen Leistungen dieses intellektuellen und interkulturellen Vermittlungsprozesse bleiben allerdings ungenannt.

Masters geht so weit zu behaupten, viele der Katholiken hätten von ihren lateinischen Mentoren eine westliche Weltsicht absorbiert (192). Zu den assimilierten Vorstellungen habe dabei auch eine vollständig vorgefertigt (»whole cloth«) übernommene anti-semitische Rhetorik gehört (124). Allerdings gehörten Ressentiments gegen die »tyrannischen« und »verfluchten« Juden (Būlus al-Ḥalabī) längst zum Weltbild der christlichen Araber. Inwieweit eine westliche Weltsicht wirklich unter den Menschen Einfluß gewann, ist schwer zu sagen. Man sollte aber die Wirksamkeit missionarischer Tätigkeit für die Prägung von Mentalitäten nicht überschätzen. Zumindest lehnten 1857 viele Katholiken die Einführung des Gregorianischen Kalenders ab und kehrten in den Schoß der orthodoxen Kirche zurück, die sich dieser »westlichen« Neuerung noch immer verwehrt.

So gut wie keine Erörterung finden die für eine Erklärung der Weltsicht der Orthodoxen so immens wichtigen religiösen, politischen und intellektuellen Beziehungen, die diese zu ihren Glaubensbrüdern auf dem Balkan, in Rußland und Georgien unterhielten. Es waren übrigens nicht erst Miḥāʾil Braik (gestorben nach 1781) und seine Zeitgenossen, die in Rußland den »Helden« sahen, der bereit war, »die Flamme des wahren orthodoxen Glaubens« gegen den Sultan zu verteidigen (115). Schon Mitte des 17. Jahrhunderts hatte sich Patriarch Makāriyūs b. az-Zaʿīm während zweier längerer Aufenthalte in Rußland von der Allgewalt des Zaren in dessen eigenem Reich wie auch von dessen außenpolitischer Macht überzeugen können. Als die Osmanen Makāriyūs während seiner zweiten Reise seines Amtes enthoben, weil er diese ohne Genehmigung durch die weltlichen Autoritäten angetreten hatte, erreichte der Zar beim Sultan die Wiedereinsetzung des

Patriarchen. Būlus al-Ḥalabī, der Sohn und Begleiter des Makāriyūs, hinterließ eine ausführliche Schilderung der ersten Reise nach Rußland, die mehr als Gespräche mit durchreisenden russischen Pilgern oder dubiose Prophezeiungen (115) das Rußlandbild Braiks und seiner Zeitgenossen bestimmt haben dürfte.

Neben diesen Bemerkungen eher allgemeiner Natur seien auch einige Richtigstellungen von Detailaussagen erlaubt. Es ist ganz und gar nicht zutreffend, Ilyās Fahr, der in den zwanziger Jahren des 18. Jahrhunderts erst zweiter und dann Chef-Dragoman des britischen Konsulats in Aleppo wurde und eine der herausragenden Persönlichkeiten der melkitischen Kommunität war, schlichtweg als Katholiken zu beschreiben (76). Zwar hatte Fahr sich in der Tat eine Zeitlang als Agitator der katholischen Sache betätigt und zu diesem Zwecke einige Werke verfaßt bzw. übersetzt, er vollzog dann aber eine Kehrtwende, die spätestens im Jahre 1727, als er Chefdragoman des englischen Konsulats wurde, abgeschlossen war, datiert doch aus diesem Jahr seine erste antikatolische Schrift. Bis zu seinem Tode (1758) wirkte Fahr in bestem Einvernehmen mit dem Patriarchen Silvester für die orthodoxe Sache und war bemüht, den katholischen Einfluß mit allen Mitteln zurückzudrängen (vgl. Joseph Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église Melchite du Ve au XXe siècle*, Bd. IV/2, Louvain 1989, 202-215). Gestützt auf englische und osmanische Archivalien und eine europäische Sekundärquelle, die im übrigen die Umkehr des Fahr andeutet, übersieht Masters die Wende im Leben des Ilyās Fahr, die ein gutes Beispiel für die instabile und wechselnde Glaubenslage vieler Melkiten in der Frühzeit des Katholizismus ist.

Dieses Merkmal zahlreicher Lebenswege jener Zeit entgeht Masters auch bei der Schilderung des Aṭanāsiyūs Dabbās, der zweimal Patriarch von Antiochia (1686-1694 als Gegenpatriarch, 1720-1724) und dazwischen Metropolit von Aleppo war und als herausragende intellektuelle Persönlichkeit der Melkiten im frühen 18. Jahrhundert zu gelten hat. Masters bleibt unverständlich, warum Dabbās 1723 – nachdem er zuvor mehr als ein Vierteljahrhundert lang der katholischen Sache gedient gehabt habe – plötzlich begann, die Katholiken in seinem Sprengel zu verfolgen (89). Wieder reichen eine osmanische Quelle und Neales Geschichte des Patriarchats von Antiochia nicht aus, den Sachverhalt zu enthüllen. Nāwufīṭūs Idlibī hat die verschiedenen Umständen geschuldete Wankelmütigkeit des Aṭanāsiyūs Dabbās in religiösen Fragen als ein besonderes Wesensmerkmal dieser historischen Persönlichkeit gut herausgearbeitet und erklärt (*Asāqifat ar-Rūm al-malikīyīn bi-Ḥalab fī l-ʿaṣr al-ḥadīṯ*, Aleppo 1983, 107-132). Geradezu absurd ist übrigens die Behauptung, Dabbās habe 1706 eine Druckpresse in Aleppo in Betrieb genommen, um »das neue [katholische] Dogma zu verbreiten« (112); sämtliche dort produzierten Titel gehören zum orthodoxen Schrifttum. Ebenso haltlos und unbegründet ist die Feststellung, die Druckerei sei aufgrund von Widerständen seitens der orthodoxen Fraktion in Aleppo im Jahre 1720 in den Libanon verlegt worden (112).

Überraschend und unerklärlich ist auch, daß Masters im Zusammenhang mit der Entstehung der griechisch-katholischen Kirche im syrischen Raum Aftīmiyūs aṣ-Ṣaifī, seines Zeichens Metropolit von Tyrus und Sidon, vollkommen übergeht. Ṣaifī war der einzige Prälat, der in der Frühzeit der Unionsbewegung nicht wankelmütig war, sondern von seinem katholischen Glaubensbekenntnis im Jahre 1684 bis zu seinem Tode 1723 fest zu Rom stand und mit dem Orden der Salvatorianer mit dem Mutterhaus Dair al-Muḥalliṣ in Ġūn bei Sidon eine der wesentlichen Stützen der jungen griechisch-katholischen Kirche schuf. Das Kloster diente als Refugium für geflohene bzw. vertriebene katholische Bischöfe, als Sitz des Patriarchen Kīrillus Ṭānās, als Tagungsort von Synoden und als Klerikerseminar (s. Quṣṭanṭīn al-Bāṣā, *Tārīḫ tāʿīfat ar-rūm al-malikīya wa-r-rabbāniya al-muḥalliṣiyya*, Bd. 1, Sidon 1938).

Auch in die Schilderung der dem Tod des Aṭanāsiyūs Dabbās (1724) folgenden Auseinandersetzungen

zungen zwischen den Patriarchen Silvester und Kyrillus (89-91), denen für die Verfestigung und Institutionalisierung des Schismas zwischen Orthodoxen und Griechisch-Katholischen und somit die Herausbildung einer neuen Identität große Bedeutung zukam, haben sich zahlreiche Fehler und Ungenauigkeiten eingeschlichen, die wiederum aus den benutzten Quellen (osmanische Archivalien, Neale) zu erklären sind. Eine detaillierte Korrektur würde aber weit über den Rahmen einer Rezension hinausgehen.

Flüssig geschrieben und in der Mischung aus interessanten Fakten und modernen Theorien, deren Protagonisten wie etwa Edward Said oder Benedict Anderson schon in der Einführung erwähnt und in die Argumentation integriert werden, durchaus originell, bleibt die Studie von Bruce Masters doch eine problematische Arbeit, die man eigentlich nur Fachleuten für die christlichen Araber zur Lektüre empfehlen kann. Mit den Realitäten nicht so gut vertraute Leser laufen Gefahr, die von Masters rekonstruierte, bisweilen schlicht erdachte und zumindest in wichtigen Bereichen nicht gründlich erforschte Vergangenheit für bare Münze nehmen.

Aber auch als Quelle für weitere Forschungen ist das Werk nur begrenzt zu nutzen, weil Masters häufig zentrale Behauptungen, wie etwa solche über die sprachlichen Verhältnisse im Patriarchat von Antiochia, als gegeben darstellt und nicht mit Quellenbeweisen absichert. Die generalisierenden Aussagen lassen teilweise Unterschiede in Zeit und Raum innerhalb des Beobachtungsgebietes außer acht. Man hätte sich eine strenger chronologische Darstellung und Einordnung der Prozesse des Wandels gewünscht. In den beiden vom Vfr. ausdrücklich als solchen herausgestellten originellen Ansätzen – die Einbeziehung und Interpretation von Ereignissen aus der Zeit vor dem 18. Jahrhundert und das Vernehmbarmachen der indigenen Stimmen – bleibt Masters, wie oben gezeigt, wenig überzeugend. Auch auf die Stärken der Arbeit ist schon verwiesen worden, sie liegen vor allem da, wo das Zusammenleben der Kommunitäten (»social interaction«) anhand von Gerichtsdokumenten nachgezeichnet wird und diese Dokumente als Zeugnisse des täglichen Miteinanders der Religionen und Konfessionen benutzt werden (siehe z. B. 28, 31).

Letztlich trifft auf die Studie das zu, was ihr Vfr. über die bisher zu diesem Themenkomplex erschienenen Arbeiten gesagt hat: sie dient vor allem dazu, uns daran zu erinnern, wie viel an Forschungsarbeit über die einzelnen christlichen Kommunitäten in den arabischen Provinzen des Osmanischen Reiches noch zu leisten bleibt (3).

Carsten Walbner

Achim Budde, Die ägyptische Basilios-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte (Jerusalem Theol. Forum 7, Münster 2004) 679 Seiten

Die Bonner Dissertation gliedert sich, wie schon die Überschrift deutlich macht, in drei große Blöcke (A. Text, pp. 39-203; B. Kommentar, pp. 205-544; C. Geschichte, pp. 545-612); eingerahmt wird sie von einer Einleitung über den bisherigen Forschungsstand und der Darlegung der eigenen Ziele (pp. 13-38) und abschließendem Quellen- und Literaturverzeichnis mit dem Register, dabei keine Erfassung der Autoren, was die Arbeit manchmal recht mühsam macht (*cf. infra*).

Wer immer meint, daß dieser klare Aufbau auch den Zugang leicht macht, irrt sich. Auch ist es keineswegs so, daß die Dissertation, wie Budde (p. 37) meint, »als Nachschlagewerk zu einzelnen Fragen« taugt, oder »jedem Theologen ... einen raschen Überblick über die wichtigsten neuen Erkenntnisse« verschafft, bzw. die »Anaphoren-Forscher detailliert über alle interessanten Beobachtungen« informiert. Der große Reiz, aber auch die enorme Herausforderung dieser Dissertation liegt gerade darin, daß sie eine sehr sorgfältige Lektüre erfordert, dabei aller Teile, denn viele