

Massimo PAZZINI, Massimo & PIERRI, Rosario, *The middle voice in Exodus-LXX (249–270)*.

Koran:

Federico CORRIENTE, *Some notes on the Qur'ānic liṣānūn mubīn and its loanwords (31–45)*.

Zu Beginn seiner Durchmusterung bestimmter Fremd- und Lehnwörter im Koran (nach A. Jeffery, *Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, 1937 [u. öfter] nummeriert) stellt F. Corriente folgenden Absatz zur Frage liṣānūn 'arabiyy mubīn »klare arabische Sprache«: »Already in 1983, while annotating our Spanish translation of the Ethiopic ›Book of Jubilees‹, we came across a striking verse (12:25) in which God ordered his angel to teach Abraham ›the clear language‹, i. e., Hebrew, the language of the Creation, by then forsaken by men, so that they would speak it again. Our attention was not attracted so much by such an obvious anachronism, befitting the linguistic nostalgia for the dead sacred language, characteristic for the circle of which this literature stemmed, as by the actual expression used to convey that concept, namely, Gō'oz lissanā ontā tastāro'ī, i. e., ›notorious language‹. Since this work appears to be a translation from a Greek original, we can reasonably guess that the Ethiopic is rendering a Greek he phainomene dialektos, which in turn would reflect the Hebrew lāšon rā'uy ›appropriate language‹, therefore, ›chosen‹. Some of these conclusions may be hurried, but our interest was immediately awakened by the close semantic similarity between the Ethiopic and Greek phrases on one side and, on the other side, the Arabic liṣānūn 'arabiyyun mubīn in Qur'ān 16:103 and 26:195, whereby it is stressed that God chose this type of language in order to ensure that His message to the Prophet would be carried straight, i. e., without a foreigner go-between, and clear, so that the Arab nation could no longer claim ignorance of the preceding heavenly revelations to other linguistic communities.«

Ausgehend von dieser wertvollen Anregung hat Rez. eine weiterführende Studie zum fraglichen Ausdruck verfaßt, die für die Festschrift Claude Gilliot im Druck ist. Das Ergebnis läßt sich in einem Satz zusammenfassen: Liṣānūn 'arabiyy mubīn ist nicht die »klare arabische Sprache« sondern »die evident arabische Sprache«, die »arabische Sprache der Offenbarung« also geoffenbartes Arabisch, und, wie im religionswissenschaftlichen Vergleich als naheliegend und wahrscheinlich anzunehmen, ist diese Sprache oft alles andere als klar und verständlich, der Natur des Gegenstandes, den sie übermitteln soll, angemessen, eher dunkel und vieldeutig.

Nader ALJALLAD, *The semantic concept of ›shame‹ in the Holy Qur'ān (81–106)*.

Gordon NICKEL, *The Language of Love in Qur'ān and Gospel (223–248)*.

Der vorliegende Band und sein Erscheinungsort sind eine klare und willkommene Aufforderung, Forschung nicht den Grenzen von Einzeldisziplinen, sondern mit allen Instrumenten aus den »Werkzeugkästen« der Wissenschaft zu betreiben.

Manfred Kropp

Igor Dorfmann-Lazarev, *Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius: Deux débats théologiques après le Triomphe de l'orthodoxie (= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 609 = Subsidia 117)*, Leuven (Peeters) 2004, XX, 326 Seiten, ISBN 978-90-429-1412-4, 75,00 Euro

Im Juni 2002 wurde die vorliegende, von Jean-Pierre Mahé betreute Arbeit an der École pratique des Hautes Études in Paris als Dissertation angenommen. Ihr Verfasser, Igor Dorfmann-Lazarev [D.-L.], setzte im Anschluss seine wissenschaftliche Arbeit zielstrebig fort. Im Jahr 2009 wurde er, ebenfalls in Paris, habilitiert. Derzeit lehrt er mit Schwerpunkt Armenien am Department of the Languages and Cultures of the Near and Middle East der SOAS (School of Oriental and African Languages) in London.

Um es gleich vorwegzunehmen: Bei der Dissertation von D.-L. handelt es sich um keine leichte Lektüre. Grund dafür ist der gewählte Forschungsgegenstand. Im besten Sinne einer Tiefenbohrung beschäftigt sich der Verfasser auf knapp 350 Seiten mit einer zeitlich kurzen, theologiegeschichtlich aber wichtigen Phase der armenisch-byzantinischen Beziehungen in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, die zudem angesichts der erforderlichen Sprachkenntnisse, insbesondere Alt- und Neuarmenisch, bislang nur wenige Bearbeiter gefunden hat.

Damit Nichtfachleute die komplexe Fragestellung verstehen können, sind zunächst einige Grundinformationen nötig. Die für die Byzantiner erfolgreiche Schlacht am Lalakaon am 3. September 863 markiert das Ende der arabischen Expansion in Kleinasien. Byzanz kehrt im östlichen Kleinasien als Akteur auf die große Bühne der Welt- und Kirchenpolitik zurück. Folgerichtig verstärkt sich das Interesse an Armenien, dessen Kirche bereits im 6. Jahrhundert endgültig das Konzil von Chalzedon abgelehnt hatte (Zweite Synode von Dvin 552). In jenen Jahren ist in Konstantinopel der Patriarch Photios die entscheidende theologische Autorität. Wohl wird er im Jahr 867 durch den Usurpator und späteren Kaiser Basileios I. abgesetzt, kann aber später wieder in sein Amt zurückkehren, so dass sich seine Amtszeit in zwei Perioden (858–867 und 878–886) unterteilt.

L.-D. stützt seine Rekonstruktion der zeitgenössischen christologischen Debatten zwischen Byzanz und Armenien auf die Untersuchung von fünf Dokumenten. Ausgangspunkt (»la première étape de la nouvelle controverse christologique arméno-byzantine« [S. XIII]) ist die durch den armenischen Katholikos Zak'aria Jagec'i (855–876?) einberufene Synode von Širakavan (863, vgl. die Übersichtskarte im Anhang). Hinzu kommt der Briefwechsel zwischen Photios und dem armenischen König Ašot I. Bagratuni, der in die zweite Amtszeit des Patriarchen fällt.

Die Arbeit gliedert sich in fünf Kapitel. Diesen voraus geht eine Einführung (S. XIII–XX) sowie eine gut lesbare französische Übersetzung der fünf armenischen Texte (zu Širakavan: Kolophon mit Angaben zu den Umständen der Einberufung; dort gehaltene Rede des Bischofs Vahan von Nizäa; fünfzehn Kanones der Synode, dazu der Brief des Photios und die Antwort des Ašot: 1–53). Die Übersetzung wird in den Fußnoten ergänzt durch wichtige Textvarianten und Verweise auf zitierte Bibelstellen.

Das erste Kapitel der Untersuchung (S. 55–95) erörtert den historischen und prosopographischen Rahmen der armenisch-byzantinischen Kontakte. L.-D. datiert die Synode von Širakavan zunächst zwischen Mai und Oktober des Jahres 862 (S. 56), um sie später mit weiteren Argumenten genauer im September/Oktober des gleichen Jahres zu verorten (S. 66). Anschließend beschäftigt sich der Verfasser ausführlich mit der miaphysitischen christologischen Terminologie der Armenier (S. 96–129), die enge Bezüge zu den östlichen Kirchenvätern hat. Im Mittelpunkt des ausführlichen dritten Kapitels (S. 130–211) steht die Rede des Bischofs Vahan von Nizäa, der als byzantinischer Gesandter in Širakavan anwesend ist. Sie liegt in der Manuskriptüberlieferung in zwei Teilen vor – L.-D. spricht von Proto- bzw. Deutero-Vahan –, wobei die Kanones beide Textabschnitte trennen, und der Proto-Vahan ein eigenständiges, inhaltlich abgeschlossenes Credo bildet (S. 131).

Im dritten Kapitel (S. 130–211) analysiert L.-D. ausführlich das christologische Vokabular der Rede des Vahan und ordnet es in die armenische bzw. griechische Vätertradition ein. In der Rede wird vom orthodoxen Glauben als einem Königsweg zwischen extremen christologischen Positionen gesprochen. Seine inhaltliche Grundlage sind die ersten drei ökumenischen Konzilien und die Unionsformel von 433. Entsprechend ihrem gemeinsamen christologischen Vokabular sind Proto- und Deutero-Vahan zwei Teile einer Rede, deren Verfasser allerdings nicht Vahan sein kann. Die Rede ist ohne Zweifel ein dem miaphysitischen Milieu zuzuordnender, genuin armenischer Text (S. 210). Mit guten Gründen vermutet L.-D., dass es sich hier um die Zusammenfassung der christologischen Position der Armenier auf der Synode von Širakavan handelt (S. 211).

Im kürzeren vierten Kapitel (S. 212–240) untersucht L.-D. die christologische Sprache der fünfzehn Kanones, die der Rede des Vahan in Form von Anathematismen beigelegt sind. Während die Kanones 1–11 und 15 die Definitionen der ersten drei ökumenischen Konzilien wiederholen und unter Umständen dem Verfasser der Rede des Vahan zuzuordnen sind (S. 213), beschäftigen sich die Kanones 11 bis 13 als eigene Gruppe mit der »apostolischen und prophetischen Tradition« (S. 215f.). Ihr Inhalt – Umgang mit Konvertiten und dem Chalzedonense – ist das Ergebnis der in Širakavan zwischen Armeniern und Byzantinern geführten Glaubensgespräche (S. 228).

Einen zeitlichen Sprung in die zweite Amtszeit des Photios macht das fünfte Kapitel (S. 241–262), stammen die beiden untersuchten Briefe doch aus den 80er Jahren des neunten Jahrhunderts. In seinem Anschreiben interpretiert Photios die armenische Ablehnung des Chalzedonense als Missverständnis, so dass die von Byzanz geforderte zumindest »passive« Akzeptanz der Synode von den Armeniern nur geringen Aufwand erfordere (S. 245). In diese irenische Richtung weist auch, dass die drei Chalzedon folgenden ökumenischen Konzilien von byzantinischer Seite überhaupt nicht thematisiert werden (S. 255). Mit Nachdruck betont Photios aber, dass freundschaftliche politische Beziehun-

gen zwischen Byzanz und Armenien die Glaubenseinheit zwischen den Patriarchalsitzen als primäre Repräsentanten der Orthodoxie notwendig voraussetzen.

Einer kurzen Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse der Studie (S. 263–267) folgt ein ausführlicher, sehr nützlicher lexikalischer Anhang (S. 269–283). Hier stellt L.-D. wichtige theologische Begriffe der bearbeiteten Quellen in drei Spalten (Armenisch, zum Teil mit Synonymen, Griechisch und in französischer Übersetzung) übersichtlich zusammen. Die Arbeit schließt mit einer ausführlichen, gut sortierten Bibliographie (S. 287–318) und einem Personenregister (S. 319–321).

Wie bereits angedeutet, wendet sich die Untersuchung an Leser mit umfangreichen Vorkenntnissen, insbesondere auf dem Gebiet der Christologie. Sie behandelt eine auch in der Fachwelt bislang wenig bearbeitete Thematik. Auf der Basis einer genauen philologisch-theologischen Analyse der Quellen und der relevanten Sekundärliteratur gelingt es L.-D. mustergültig, eine bislang kaum beachtete Episode in den Beziehungen zwischen Byzanz und der armenischen Kirche umfassend aufzuarbeiten. Ihre Ergebnisse werden vielleicht nicht in allen Details übernommen, doch bildet sie für zukünftige Arbeiten zur einschlägigen Thematik ein unverzichtbares Standardwerk.¹

Josef Rist

Alexandria, hg. von Tobias Georges, Felix Albrecht und Reinhard Feldmeier, unter Mitarbeit von Manuel Kaden und Christoph Martsch, Tübingen (Mohr Siebeck) 2013, 574 Seiten, ISBN 978-3-16-151673-3, 139,00 €

Die neue Reihe: *Civitatum Orbis Mediterranei Studies* (=COMES 1) des renommierten Tübinger Verlags eröffnet ein vielversprechender Band »Alexandria«, der auf ein interdisziplinäres Symposium, das 2010 unter der Leitung der jungen Gelehrten der Göttinger Universität statt gefunden hat, zurück geht (S. XIII).

Der fünfteilige Aufbau des Bandes mit 21 Beiträgen ist unproportionell und sonderbar in seiner Struktur: 1. Archäologie und Geschichte Alexandriens (S. 3–88), 2. Paganes Alexandria (S. 91–172), 3. Jüdisches Alexandria (S. 175–402), 4. Christliches Alexandria (S. 403–473), 5. Islamisches Alexandria (S. 477–490). Das wirft mehrere Fragen auf, die im Vorwort (S. XI–XIV) nicht beantwortet werden:

1. Ist diese Aufteilung als Konsequenz eines subjektiv wahrgenommenen Forschungsstandes anzusehen, hängt sie von der Befähigung der Autoren ab, oder entspricht sie der Programmatik der Herausgeber?

2. Warum endet das christliche Alexandria mit den Betrachtungen über Origenes, zu dessen Zeit de facto ein »christliches Alexandria« noch nicht existent war? Alexandria war noch lange heidnisch, das Christentum begann sich erst mit Klemens und Origenes zu manifestieren, ohne aber zu dominieren. Das hätte den Herausgebern klar werden können, wenn sie die allgemein zugänglichen Darstellungen von C. Detlef G. Müller¹ zu Rate gezogen hätten.

Stattdessen hielt man es für richtig, die islamische Periode, mindestens verbal, aufzunehmen. War das Verlegenheit, oder kommt darin der gegenwärtige Wunsch zum Ausdruck, den Islam überall behandeln zu müssen? Dieser Teil beinhaltet nur einen einzigen Beitrag von Hinrich Biesterfeldt, »Von Alexandrien nach Bagdad« (so Max Meyerhof 1930 in seiner Abhandlung über die Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern), der mit Alexandrien selbst nur bedingt etwas zu tun hat (wenn man vom Titel absieht). Man hat in diesem Artikel eine Zusammenfassung der Thesen von Gutas 1999 vor Augen, die in erster Linie den Beitrag der Muslime in der Zeit der Abbasiden für »Fremde Wissenschaften«² hervorheben soll.

1 Vgl. die kritische Auseinandersetzung mit L.–D. bei T. Greenwood, *Failure of a Mission? Photius and the Armenian Church*. In: *Le Muséon* 119 (2006) 123–167.

1 Grundzüge des christlich-islamischen Ägypten von der Ptolemäerzeit bis zur Gegenwart, Darmstadt 1969; Ders., *Alexandrien I, TRE II* (1978), 245–261.

2 So Karl Wulff, *Naturwissenschaften im Kulturvergleich. Europa – Islam – China*, Frankfurt/M. 2006, 269, dem damaligen abbasidischen Sprachduktus folgend.