

Analyse. Was für die Strukturalisten die „Tiefenstruktur“ des Textes ist, ist für Sprachlogiker nicht mehr als Oberflächenstruktur. Diese verstehen seit Wittgenstein oder Chomsky unter Tiefenstruktur die logische Struktur eines Textes. Gelegentlich wird auch von einem amerikanischen Strukturalismus im Zusammenhang mit den Vertretern der Generativen Transformationsgrammatik (Chomsky, Lakoff, Ross, Mc Cawley) gesprochen. Dieser unterscheidet sich aber streng vom taxonomischen französischen Strukturalismus und ist aus der Sprachanalyse und analytischen Philosophie hervorgegangen. Hier zeigt sich, daß wenig gewonnen ist, wenn man jede Forschungsrichtung als Strukturalismus bezeichnet, die Sprachstrukturen untersucht. Dann würden auch die exakten Logiker darunterfallen. Es kommt nämlich alles darauf an, mit wie exakten Mitteln und Methoden Sprachstrukturen analysiert werden.

Nach diesen Unterscheidungen einige kritische Anmerkungen: die beiden Bücher zeigen deutlich, daß der französische Strukturalismus noch zwischen Mode und Methode (G. Schiwy) pendelt. Sein Instrumentarium erreicht noch an kaum einem Punkt wissenschaftliche Exaktheit. Sein taxonomisches Vorgehen vermag dem lebendigen Sprachprozeß keineswegs gerecht zu werden. Auch scheint er nicht vor einem neuen Psychologismus gefeit zu sein. So dünkt eine Allianz mit hermeneutischem Sprachbewußtsein nur schwer möglich zu sein. Berechtigt bleibt die Forderung, die historisch-kritische Exegese durch linguistische Methoden zu ergänzen. Für eine solche Ergänzung aber dürften textlinguistische und pragmatische Methoden (D. Wunderlich, U. Maas, S. Schmid) geeigneter sein, die sich den Methoden der generativen Transformationsgrammatik verpflichtet wissen. Ebenfalls scheint eine Ergänzung der Exegese durch die exakten Methoden der Sprachanalyse und der Sprachlogik möglich und dringlich zu sein. Gewiß ist ein Methodenpluralismus in der Exegese wünschenswert. So werden strukturalistische Fragestellungen auch in der Exegese ihren Platz bekommen. Aber sie dürften nicht übernommen werden, ohne vorher den Status einer exakten und überprüfbaren Methode erreicht zu haben. Für die Theologie wäre es zu wenig, nur eine Mode übernommen zu haben.

Graz

Anton Grabner-Haider

KIRCHENGESCHICHTE

ANDRESEN CARL, *Einführung in die Christliche Archäologie*. (Die Kirche in ihrer Geschichte, hg. v. Schmidt/Wolf, Bd. 1) (175.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971. Paperback.

Um es sofort zu sagen: Ich wüßte im Augenblick keine knappere und präzisere und den-

noch derart zuverlässige und durchsichtige Einführung in die christliche Archäologie wie diese, die uns der Göttinger Ordinarius für alte Kirchengeschichte im Rahmen des großen historischen Handbuchs „Die Kirche in ihrer Geschichte“ vorlegt. Er ist souveräner Kenner der Materie und zugleich didaktisch geschickter Lehrer. Auch wer die neuen großen kirchengeschichtlichen Handbücher (etwa von Herder und Benziger) besitzt, sollte sich diesen handlichen Faszikel beschaffen: In einer Zeit, wo der anspruchsvollere Tourismus die „alten Stätten der Christenheit“ entdeckt hat, das Monument den Menschen vielfach eindrücklicher anspricht als das Dokument und vorzügliche Kunstbände über diese Epoche in den Händen vieler sind (Becks Universum der Kunst, die Bände des Hirmer-Verlags, Propyläen-Kunstgeschichte u. a. m.), sollte der Historiker und Liebhaber der alten Kirche diese Sparte gründlich und systematisch studieren und kennen.

In einem I. Teil werden die Disziplinen der christlichen Archäologie (Malerei, Plastik, Architektur, aber auch Glyptik, Epigraphik, Benerdigungswesen) einzeln je nach Thematik, Methode und Hauptmonumenten vorgestellt. Der II. Teil vermittelt dann eine chronologische Zuordnung und einen guten Durchblick durch die Perioden der frühen konstantinischen, theodosianischen und justinianischen Zeit. Mit dem Bilderstreit setzt eine Zäsur ein, die die Epoche der frühchristlichen Kunst abschließt. Das Werk hat vorzügliche Bibliographien, die fast die Hälfte der Druckseiten einnehmen. Sie streben keine eigentliche Vollständigkeit an, sind als bibliographie raisonnée gedacht, lassen aber keine wirklich wesentliche Arbeit vermissen. Das fast 30 Seiten umfassende Namens-, Orts- und Sachregister schlüsselt die Fakten vorzüglich auf; ein zusätzliches Verzeichnis der Abkürzungen und Stichworte vervollständigt das (als Faltblatt beigelegte) Siglenverzeichnis des Gesamtwerks für diesen speziellen Zweck. So besitzt man mit dieser Arbeit ein gediegenes Handbuch. Selbst wenn man im II. Teil gelegentlich einmal einen Akzent auch anders setzen könnte, so ist das wohl eher Ermessensfrage. Insgesamt ein Buch, das man mit Freuden anzeigt.

Wien

Johannes H. Emminghaus

KHOURY ADEL-THÉODORE, *Polémique byzantine contre l'Islam*. (377.) 2^e tirage. E. J. Brill, Leiden 1972.

Vf. der Herkunft nach Libanese, lehrt seit 1966 in der Kath. theol. Fakultät der Universität Münster als Spezialist auf dem Gebiet der byzantinisch-islamischen Kontroversliteratur und hat schon eine beträchtliche Anzahl wissenschaftlicher Publikationen vorzuweisen. Besondere Anerkennung verdient ein umfangreiches Handbuch des von Kh. vertretenen Spezialgebiets. Von den drei dafür

vorgesehenen Bänden sind die beiden ersten erschienen: „Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIII^e–XIII^e S.)“, Münster 1966, 2. Aufl. Löwen 1969, und das hier zu besprechende Werk. Ein dritter, das Handbuch abschließender Band „Apologétique byzantine contre l'Islam“ ist in Vorbereitung.

In dem Büchlein „Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam“, das ich im Jahrgang 1970 dieser Zeitschrift angezeigt habe (293f.), ist der Inhalt der drei Bände in derselben Gliederung, aber äußerst knapp auf 78 Oktavseiten zusammengefaßt. In meiner Anzeige vertrat ich die Meinung, Vf. habe einen wichtigen Zeitschriftenaufsatz von Armand Abel übersehen, in dem dieser die Unechtheit des einschlägigen 101. Kapitels vom Buch der Häresien des Johannes Damaskenos nachweisen zu können glaubte. Das war, wie ich nachträglich mit Bedauern feststelle, ein Irrtum. Kh. hat schon in seiner Publikation „Les théologiens byzantins et l'Islam“ eingehend auf die Einwände A. Abels Bezug genommen und sie entkräftet (49–55). In dem 1972 erschienenen Buch „John of Damascus on Islam, the Heresy of the Ishmaelites“ von Daniel J. Sahas wird übrigens Abels These ebenfalls widerlegt (61–66).

Nachdem Kh. im ersten Band der Reihe die einschlägigen byzantinischen Autoren und deren Werke ausführlich besprochen hat, und zwar in chronologischer Reihenfolge von Johannes Damaskenos (8. Jh.) über Niketas von Byzanz (9. und 10. Jh.) bis auf Bartholomaios von Edessa und Euthymios (13. Jh.), kommt nunmehr im zweiten Band die Sache selber zur Sprache. Vf. berichtet in 3 Kap. auch wieder ausführlich und in chronologischer Reihenfolge über die Stellungnahme der byzantinischen Kontroverstheologen zu Mohammed, zum Koran und zu Lehre und Gesetz des Islam. In den Anmerkungen werden durchwegs die einschlägigen Textbelege angegeben, so daß man in irgendwie zweifelhaften Fällen die Möglichkeit hat, die betreffenden Stellen ohne viel Zeitaufwand im Original nachzuschlagen.

Im Detail von Khourys Berichterstattung ist vieles interessant. Während die erste lateinische Übersetzung des Korans erst im Jahre 1143 verfaßt worden ist, besaßen im griechisch-sprachigen byzantinischen Bereich schon Johannes von Damaskus in der ersten Hälfte des 8. Jh. und ganz besonders Niketas von Byzanz um die Mitte des 9. Jh. genaue Kenntnisse vom Inhalt des Korans. Johannes, der in muslimischem Milieu in Damaskus lebte, hatte wohl unmittelbaren Zugang zum Original (Les théologiens byzantins, 55f.). Niketas wird den Koran ebenfalls auf Arabisch gelesen haben, wenn man nicht etwa annehmen will, daß er von einer am kaiserlichen Hof bereits vorhandenen griechischen Koranübersetzung Gebrauch ge-

macht hat (ebd. 199f.). Johannes führt auch schon einige Namen von Suren an (Khoury, Les théologiens byzantins, 56; Sahas, John 89–93 u. 136–141). Die Namen „Die junge Kuh (boidion)“, „Die Frau“ (eigentlich müßte es heißen: „Die Frauen“) und „Der Tisch“ beziehen sich natürlich auf die Suren 2, 4 und 5. Mit dem weiteren Namen „Das Kamel Gottes“ wird eine der drei Suren gemeint sein, in denen der entsprechende arabische Ausdruck *naqat Allah* vorkommt: Sure 7 (Vers 73, Flügelsche Zählung 71), Sure 11 (Vers 64, Fl. 67) und Sure 91 (Vers 13). Am ehesten käme wohl Sure 91 in Betracht, da hier die Vernichtung der Übeltäter, die „das Kamel Gottes“ umgebracht haben, als einziges Thema behandelt wird. Sure 91 ist sonst allerdings unter dem Namen „Die Sonne“ bekannt. Aber es ist durchaus möglich, daß man sie in Damaskus zur Zeit von Johannes tatsächlich als *surat naqat Allah* bezeichnet hat. Von einigen Suren waren ja noch in später Zeit verschiedene Namen im Gebrauch. Übrigens ist bei der Numerierung der Suren, wie sie bei Niketas vorliegt, immer eine Eins zu addieren, wenn man auf die übliche Zählung kommen will (Les théologiens, 121, Anm. 17; Polémique, 116., Anm. 70). Vermutlich hat in seiner Vorlage Sure 1 überhaupt gefehlt, wie das auch vom Kodex des Ibn Mas'ud (+ 653) überliefert wird.

Beachtenswert ist die Bemerkung von Johannes zu Sure 4, Vers 3, wonach Mohammed „clearly legislates that one may have four wives and one thousand concubines if he can, as many as he can maintain beside the four wives“ (Polémique, 260; Sahas, John 90, 138f.; hier auch der griechische Text). Sie zeigt, daß eine später allgemein verbreitete Fehldeutung des Schlusses von Vers 3 sich schon zur Zeit des Johannes eingebürgert hatte. Aus der Tatsache, daß der Passus „oder was ihr (an Sklavinnen) besitzt“ im Gegensatz zu den im vorhergehenden aufgeführten Heiratsmöglichkeiten mit keiner Zahl versehen ist, glaubte man schließen zu können, daß ein Muslim neben seinen bis zu vier regulären Ehefrauen eine unbegrenzte Zahl von Konkubinen haben dürfe. In Wirklichkeit bedeutete der Passus ursprünglich gerade das Gegenteil. Dem einzelnen Gläubigen wurde im äußersten Fall die Möglichkeit eingeräumt, sich mit einer Sklavvin zu begnügen, nämlich dann, wenn er die Kosten für die Ehe mit einer freien Frau nicht aufbringen konnte. Das ergibt sich aus dem Wortlaut von Vers 25 (Fl. 29) derselben Sure.

Beachtenswert ist auch ein Passus aus dem „Streitgespräch zwischen einem Sarazenen und einem Christen“, in dem letzterer scharfsinnig unterscheidet zwischen dem einzigen hypostatischen Logos Gottes, der unerschaffen ist (= Christus), und der (Heiligen) Schrift, die er nicht „Logia“, sondern (klein-

geschrieben) ῥήματα, „Aussagen“ Gottes nennt (Khoury, *Le théologiens*, 77f.; Sahas, *John*, 148–151). Wenn wir in diesem Text mit Kh. (Polémique, 205f.) eine direkte Anspielung auf die islamische Lehre vom Nichtgeschaffensein des Korans sehen, müssen wir uns fragen, ob der Passus in seiner Substanz überhaupt auf Johannes Damaskenos zurückgehen kann, m. a. W. ob die islamische Lehre, daß der Koran in seiner Eigenschaft als göttliche Rede mit Gott bis in die Urewigkeit zurückreicht, sich in Damaskus schon in der ersten Hälfte des 8. Jh. durchgesetzt hatte. Wie dem auch sei, auf jeden Fall zeigt sich in diesem Paragraphen des Streitgesprächs wieder einmal, wie nahe Christologie und — *sit venia verbo* — Koranologie miteinander verwandt sind.

Derartige Detail wird nun allerdings mehr bei Islamisten als bei Theologen Interesse finden. Der eigentlich theologische Befund der byzantinisch-islamischen Kontroversliteratur ist reichlich primitiv. Man mag es zwar erstaunlich finden, daß Kontroverstheologen wie Niketas von Byzanz sich so eingehende Kenntnisse vom Koran und von der islamischen Überlieferung verschaffen konnten. Ausgewertet haben sie diese Kenntnisse doch nur in negativem Sinn, nämlich zu dem Zweck, dem weltanschaulichen Gegner am Zeug zu flicken und ihm in intellektueller, religiöser und moralischer Hinsicht alles Schlechte zuzuschreiben. Man befand sich eben noch in einer unmittelbaren kämpferischen Auseinandersetzung mit den auch ihrerseits aggressiven Vertretern der islamischen Schwesternreligion. Daß es im Koran auch Stellen gibt, die von echter Frömmigkeit und tiefer Demut zeugen, wollte und konnte man nicht sehen. Erst im 12. Jh. wird einmal Kritik an der maßlosen Verketerzung des islamischen Glaubens laut. Sie kommt aus dem Mund des byzantinischen Kaisers Manuel Komnenos und richtet sich gegen eine Abschwörungsformel für Konvertiten vom Islam zum Christentum aus dem Ende des 9. oder Anfang des 10. Jh., in der unter anderem der Gott Mohammeds verflucht wird. „On sait que cet anathème a provoqué, à Constantinople, l'indignation de l'empereur Manuel Comnène (1143–1180). L'empereur jureait la formule blasphématoire, car si les sarrasins ne reconnaissaient pas la divinité de Jésus-Christ, il n'en est pas moins vrai qu'ils adorent le seul vrai Dieu et professent donc un monothéisme authentique“ (352). Die kaiserliche Äußerung, auf die hier hingewiesen wird, klingt fast schon wie eine erste Vorwegnahme der positiven Würdigung der islamischen Gottesvorstellung, wie sie an einer Stelle der Verlautbarungen des II. Vatikanums zur Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen formuliert worden ist.

Tübingen

Rudi Paret

BAUMEISTER THEOFRIED, *Martyr invictus*. Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche, Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens. (Forschungen zur Volkskunde hg. v. Kötting/Schröder, Heft 46) (219.) Regensburg, Münster 1972. Paperback.

Diese Dissertation beschäftigt sich mit der literarischen Gattung der Legende, innerhalb dieser mit der ägyptischen Legende und darin wiederum mit dem „Motiv vom unzerstörbaren Leben“, das vom alt-ägyptischen Totenkult und den Einbalsamierungspraktiken ins Christlich-Koptische hinüberreicht. Nachdem zunächst der Forschungsstand über die Eigenart der Legendenliteratur dargelegt ist, entwickelt B. in 4 Kapiteln seinen Stoff logisch, konsequent und überzeugend. Zunächst beleuchtet er Ursprung und Bedeutung des Martyrerbildes der Legende, der es darum geht, den vor der Welt zwar Gescheiterten durch Gottes Schutz dennoch als den Sieger erscheinen zu lassen, in der koptischen Legende besonders durch seine Unempfindlichkeit gegen den Schmerz und in der leiblichen Restitution vor dem endgültigen Zeugentod manifestiert. Der Nachweis spezifisch jüdischer und frühchristlicher Elemente in der Martyrertheologie ist sehr bedeutsam. (Vielleicht hätte die Einbeziehung der Arbeit von E. Lohse, *Martyrer und Gottesknecht*, noch einige christologische Gesichtspunkte in bezug auf den Sühnege danken besonders im NT beibringen können: Christi Tod „für uns“ [Lk 22, 19.20; Mk 14, 24] als Martyrertod im theologisch interpretierenden Rückgriff auf Is. 53).

Die ägyptischen Legenden haben nun ihren „Sitz im Leben“ im praktizierten Martyrerkult. Daher ist es sinnvoll, in einem 2. Kap. diese spezifische Verehrung darzustellen, deren Eigenart es ist, auf altägyptische Bräuche des Totenkults mit der vorherrschenden Idee der Unversehrtheit des — einbalsamierten und vielfach sichtbaren — Leichnams zurückzuverweisen. So erweisen sich (3. Kap.) die koptischen Legenden in ihrer Mehrzahl als ganz spezieller, im wesentlichen nur leicht variiertes Typ mit dem auffallenden Kennzeichen der Häufung der Berichte von der wunderbaren Wiederherstellung des Leibes. Das Material ist überzeugend gesichtet und geordnet. Im letzten (4.) Kap. wird die koptische Legende dann noch genauer von der vorhergehenden ägyptisch-hellenistischen abgehoben, wodurch ihre bereits aufgezeigte Eigenart und ihr Charakter als Kultätiologie besonders klar hervorstechen: In der koptischen Legende soll nämlich die sonst nur sehr unanschaulich und allgemein erfaßbare Erlösung veranschaulicht werden, die sich dem Ägypter und Kopten im Bild der Wiederherstellung der leiblichen Integrität des jeweiligen hier am Ort verehrten Martyrers eindrucksvoll darstellt.