





**Die koptische Kirche in den ersten drei islamischen Jahrhunderten**

Beiträge zum gleichnamigen Leucorea-Kolloquium 2002

*Herausgegeben von Walter Beltz*

Dem Gedenken von Hans-Martin Schenke gewidmet.

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 36 (2003)

Halle (Saale) 2003



Begründet 1979 von  
Burchard Brentjes, Horst Gericke, Manfred  
Fleischhammer und Peter Nagel

Nun herausgegeben von Walter Beltz,  
Markus Mode und Jürgen Tubach

Beitrag zum gleichnamigen Kolloquium 2002  
**Heft 36**



04 SA 353

Die Vorlage wurde hergestellt von Frau Luise Fender (Sekretariat),  
Institut für Orientalistik, der Martin-Luther-Universität Halle-  
Wittenberg, Mühlweg 15, **D-06114 Halle (Saale)**, 2003

*Gedruckt in der*

Druckerei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg,  
Kröllwitzer Str. 44, D-06120 Halle (Saale), 2003.



## Inhalt

Vorwort	
PLISCH, Uwe-Carsten (Berlin) Beerdigungspredigt zum Tode von Hans-Martin Schenke	5
BEHLMER, Heike (Göttingen) Streiflichter auf die christliche Besiedlung Thebens – Koptische Ostraka aus dem Grab des Senneferi (TT 99)	11
BELTZ, Walter (Berlin/Halle) Ethos und Ordination – zum Problem des rituellen und moralischen priesterlichen Wohlverhaltens der koptischen Kirche im 8. Jahrhundert	29
BIEDENKOPF-ZIENER, Anneliese (Würzburg) Christen und Muslime im Spiegel Thebanischer Urkunden des 7.–9. Jh.	41
DIEBNER, Bernd Jørg (Heidelberg) »Nubien als <i>stronghold</i> koptischen Christentums nach dem „Arabersturm“«	71
DOUS, Roshdi W. B. (Kairo) The influences of Coptic Orthodox liturgy during the first three centuries of Islam in Egypt	87
ELSHAHED, Elsayed (Kairo) Bemerkungen zur Methodologie der Qurʾānexegese am Beispiel Taqiyaddīn Ibn Taimiyas	97
GABRA, Gawdat (Kairo) The Revolts of the Bashmuric Copts in the Eighth and Ninth Centuries	111
KHOSROYEV A. L. (Russland) Aus der Lektüre der koptischen Mönche in arabischer Zeit	121
NAGEL, Peter (Bonn) Koptische Bibelhandschriften des Alten Testaments aus frühislamischer Zeit	131

SCHENKE, Gesa (Köln)	157
Die Rolle der Mutter Jesu in koptischen Osterliedern Überlegungen zu P.Köln IX 383	
SCHOLZ, Piotr O. (Schlangenbad)	169
Engellehre der koptischen Kirche im Spiegel ihrer Ikonizität außerhalb Ägyptens	
SUERMAN, Harald (Eschweiler)	183
Die Apokalypse des Ps.-Athanasius: Ein Beispiel für die koptische Auseinandersetzung mit der islamischen Herr- schaft im Ägypten der Ummayyadenzeit	
TUBACH, Jürgen (Halle)	199
Die Tradition von den vier Weltreichen im christlichen Nubien	
VOGT, Matthias (Halle)	211
Die koptische Kirche in der Darstellung der frühen islamischen Historiographie	



SCHENKE, Gisa (Köln)	
Die Rolle der Museen für die	
Überlieferung in P.K.	
Winkel, Peter O. (S)	169
Engländer die zu	
Handwritten	
Winkel, Peter O. (S)	181
Die Angewandte	
technische	
schaff in	
Winkel, Peter O. (S)	197
Die Tradition	
Nation	
Winkel, Peter O. (S)	211
Die koptische Kirche	
islamische Historio	



Elmer W. Smith  
1912 - 2001



## Vorwort

In diesem Heft sind die Beiträge der IX. Intern. Halleschen Koptologentagung vereinigt, die vom 19. Mai – 23. Mai 2002 in Lutherstadt Wittenberg in und mit der Stiftung Leucorea veranstaltet wurde. Sie fand als Leucorea Kolloquium 2002 anlässlich des 500. Gründungsjubiläums der Wittenberger Universität als Beitrag des Seminars Christlicher Orient und Byzanz der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg zu den Jubiläumsfeierlichkeiten in Wittenberg statt.

Für die großzügige Förderung und Unterstützung haben Veranstalter und Teilnehmer des Kolloquiums der Stiftung Leucorea und der Deutschen Forschungs-Gemeinschaft sehr herzlich zu danken.

Das Kolloquium stand unter dem Thema

*"Die koptische Kirche in den ersten drei islamischen Jahrhunderten".*

Leider haben nicht alle Teilnehmer ihre Beiträge zur Publikation in diesem Hefte eingereicht. So ist der Eindruck den dieser Band von der Tagung bietet, unvollständig. Aber die Teilnehmer haben dafür plädiert, im Jahre 2006 zum X. Intern. Halleschen Koptologentreffen einzuladen, das wie gewohnt als Kolloquium geplant wird. Ute Pietruschka und Jürgen Tubach haben sich auch um dieses Heft verdient gemacht.

Dieses Heft ist dem Gedenken an Hans-Martin Schenke gewidmet, der nur wenige Monate nach dem Kolloquium plötzlich und unerwartet starb. Wir werden ihn schmerzlich vermissen, denn er hat neben Peter Nagel als Einziger an allen neun Halleschen Koptologentagungen teilgenommen und sie bereichert und geprägt. Das VII. Koptologentreffen war darum 1994 Hans-Martin Schenke unter dem Thema "Der Gottesspruch in der Koptischen Literatur" anlässlich seines 65. Geburtstages gewidmet. Die Ergebnisse wurden in dieser Zeitschrift 1995 publiziert. Nun wird dieses Heft mit dem Text der Ansprache von Uwe-Karsten Plisch eröffnet, die er auf der Trauerfeier in Berlin gehalten hat.

Ehre seinem Andenken!

Halle, im Sommer 2003

Walter Beltz

In diesem Heft sind die Beiträge der IX. Intern. Hallschen  
Koptologiekonferenz vereinigt, die vom 19. Mai - 23. Mai 2002 in  
Lauterbach/Württemberg in und mit der Stiftung Lausana veran-  
staltet wurde. Sie fand als Lausana-Kolloquium 2002 zusätzlich  
des 500. Gründungsjubiläum der Wissenschaftler-Universität als  
Teilung des Seminars Christlicher Orient und Byzanz der Martin-  
Luther-Universität Halle-Wittenberg zu der Jubiläumsgesamtheit  
Lauterbach/Württemberg statt.

Für die großzügige Förderung und Unterstützung haben Veran-  
stalter und Teilnehmer des Kolloquiums der Stiftung Lausana und  
der Deutschen-Forschungs-Gemeinschaft sehr herzlich zu danken.  
Das Kolloquium stand unter dem Thema

"Die koptische Kirche in den ersten drei  
islamischen Jahrhunderten"

Leider haben nicht alle Teilnehmer ihre Beiträge zur Publikation in  
diesem Heft eingereicht. So ist der Einband des dieser Band von  
der Stiftung nicht unvollständig. Aber die Teilnehmer haben dafür  
plötzlich im Jahre 2006 zum X. Intern. Hallschen Koptolog-  
kongress einzuladen, das wie gewohnt als Kolloquium geplant wird.  
Die Teilnehmer und Jünger Tusch haben sich auch um dieses Heft  
verdient gemacht.

Dieses Heft ist dem Gedenken an Hans-Martin Schenke gewidmet.  
Der nur wenige Monate nach dem Kolloquium plötzlich und  
unerwartet starb. Wir werden ihn schmerzlich vermissen, denn er  
hat neben Peter Nagel als Bistiger an allen neun Hallschen Kopto-  
logiekongressen teilgenommen und sie berichtet und geprägt. Das  
VII. Koptologiekongress war dann 1999 Hans-Martin Schenke  
unter dem Thema "Der Gottesdienst in der koptischen Liturgie".  
Zusätzlich seines 65. Geburtstag gewidmet. Die Bistigung war-  
den in dieser Zeitschrift 1995 publiziert. Nun wird dieses Heft mit  
dem Text der Ansprache von Tusch-Kenn Tusch eröffnet, die er  
auf der Tagung in Berlin gehalten hat.

Für seinem Andenken!  
Halle, im Sommer 2003

Walter Boix



Beerdigungspredigt auf der Trauerfeier  
für Hans-Martin Schenke

Uwe-Karsten Plisch (Berlin)

Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.  
Amen.

(Liebe Trauergemeinde,)

**W**ir sind hier versammelt, um Abschied zu nehmen von Hans-Martin Walter Schenke, unserem Vater und (gewesenen) Gatten, unserem Bruder im Fleisch und unserem Bruder im Herrn, unserem Lehrer, Kollegen und Freund.

Und so, wie die Heilige Schrift das ganze irdische Leben von Hans-Martin Schenke begleitet und bestimmt hat, so wollen wir auch diesen Abschied unter ein Wort aus der Heiligen Schrift stellen. Aus einem irdischen Gefängnis heraus bekennt der Apostel Paulus in einem seiner Briefe an die christliche Gemeinde in Philippi:

Nicht, daß ich's schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei; ich jage ihm aber nach, ob ich's wohl ergreifen könnte, weil ich von Christus Jesus ergriffen bin.

Meine Brüder, ich schätze mich selbst noch nicht so ein, daß ich's ergriffen habe. Eins aber sage ich: Ich vergesse, was dahinten ist, und strecke mich aus nach dem, was da vorne ist, und jage nach dem vorgesteckten Ziel, dem Siegespreis der himmlischen Berufung Gottes in Christus Jesus. (Phil 3,12-14)

Ein außergewöhnlich reiches Leben ist zu Ende gegangen.

Aber werden wir sagen können, daß es sich *vollendet* hat? Gewiß nicht. Eine besonders tückische Krebserkrankung hat Hans-Martin Schenkes Leben ein sehr schnelles Ende bereitet, zu schnell, als daß unser Herz und unser Verstand es schon recht zu fassen vermöchten – zu schnell selbst für unseren Leib. Auf meinem Anrufbeantworter ist noch Hans-Martins Mitteilung von Anfang August, er müsse ins Krankenhaus und benötige dafür noch dieses und jenes. Die Hand war nicht schnell genug, diesen Anruf zu löschen.

Noch am 20. Juli dieses Jahres ist Hans-Martin Schenke eine besondere Ehrung zuteil geworden, als er im Berliner Dom eine ihm gewidmete Festschrift selbst entgegennehmen konnte. Das dies möglich war, gehört zu den Wundern, die man im Leben eines Menschen entdecken kann, wenn man nur in der Lage ist, sie zu sehen. Ein Wunder ist diese Ehrung deshalb, weil es für sie eigentlich gar keinen "richtigen", d.h. äußeren Anlaß gab. Ein runder Geburtstag stand nicht an und der gewählte Anlaß, der 30. Jahrestag des von Hans-Martin Schenke geleiteten Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften, ist weit mehr eine Setzung als ein wirkliches Datum, denn einen regelrechten Gründungsakt hat es nie gegeben. Vielmehr ist der Arbeitskreis – und das ist typisch für Hans-Martin Schenke – aus der gemeinsamen Arbeit mit den Kollegen an den Texten erwachsen. Hans-Martin hat diese Ehrung sehr gefreut; so uneitel er in den allermeisten Dingen auch war, seiner Bedeutung als Wissenschaftler war er sich sehr wohl bewußt, oder: wie er selbst gern zitierte: "Nur die Lumpen sind bescheiden". Hans-Martin hat das Buch auch noch lesen können – und eben das hieß für ihn, die Ehrung anzunehmen: die ihm gewidmeten Texte auch wirklich zu lesen – eben diese Art von Loyalität und Respekt war ihm wesentlich. Was er selbst im Laufe eines langen Forscherlebens geschrieben hat, ist in der Festschrift verzeichnet und vieles davon wird lange bleiben, manches wird seine Wirkung erst noch entfalten.

Hans-Martin Schenke war es vergönnt, zwei große Alterswerke zu vollenden: in seinem großen Kommentar zum Philippus-evangelium hatte er eine erste Summe dessen gezogen, was für ihn wissenschaftliche Auslegung (und mehr als das) bedeutet: Sich selbst die Fragen zu beantworten: Was verstehe ich – und was verstehe ich nicht? Was ist unwichtig und was ist wichtig? Ein besonderer Glücksfall war für ihn – nach der Edition des Codex Scheide – die zweite Edition eines Matthäusevangeliums im

mittelägyptischen Dialekt – einer Sprache, die er beinahe im Alleingang verwaltet hat: Er selbst sagte manchmal im Scherz (oder halb im Scherz), er habe sie eigentlich erfunden. Das dritte große Alterswerk, die Herausgabe des Berliner Koptischen Buches, hat er nicht vollenden können.

Das erste Wunder im Leben von Hans-Martin Schenke, ist das Wunder seiner Geburt: Als Hans-Martin Schenke am 25. April 1929 in Oschersleben an der Bode das Licht der Welt erblickt, ist er mehr als ein Wunschkind. Das erste Kind des Diakons Walter Schenke und seiner Frau Hildegard, geborene Mehlhorn, kommt erst nach zehnjähriger Ehe zur Welt und die Geburt ist so schwer, daß fraglich ist, ob der soeben Erschienene überhaupt wird bleiben können. Er bleibt, und später kommen noch zwei Brüder hinzu. Als Hans-Martin Schenke geboren und getauft wird, existiert noch die Weimarer Republik, konfirmiert wird er am 21. März 1943 mitten im zweiten Weltkrieg und die späte Geburt verhindert zwar nicht, daß er zum Militärdienst eingezogen wird, wohl aber, daß er einer sinnlosen und heillosen Sache noch grausam geopfert wird. Nachdem Hans-Martin Schenke 1947 das Abitur abgelegt hat, studiert er unter den Bedingungen noch offener Grenzen in Deutschland – nach einem kleinen Umweg – Theologie und nebenbei auch Ägyptologie. Nach der theologischen Promotion 1956 habilitiert er sich 1960 in Theologie und promoviert gleichzeitig(!) in Ägyptologie. Seine wissenschaftliche Laufbahn absolviert er unter den Bedingungen der DDR. Über die Schwierigkeiten, in der DDR wissenschaftliche Forschungen auf höchstem Niveau (auf "Weltniveau" also) zu betreiben, ist oft die Rede (sie lebte nicht zuletzt von vielen freundschaftlichen Kontakten mit Kollegen in aller Welt – und diese Welt lag manchmal nur wenige S-Bahn-Stationen entfernt), Wissenschaft auf höchstem Niveau bot jedoch für DDR-Bürger die nicht gering zu achtende Chance, die enggesteckten Grenzen des eigenen Landes gelegentlich zu überschreiten. Hans-Martin Schenke war es vergönnt, diese Grenzen mehrfach zu überwinden.

Zu den aufregendsten Geschichten, die Hans-Martin darüber mit großem Charme zu berichten wußte, gehört die Geschichte, wie er 1973 in Ägypten vom beginnenden Sechstagekrieg überrascht wurde und mit dem DDR-Botschaftspersonal übers Mittelmeer evakuiert werden mußte. Auf dem Schiff wurde der Theologe Hans-Martin Schenke von den Behörden dazu eingeteilt, mit den anwesenden Kindern "Schule zu spielen", um einen Hauch von Nor-

malität aufrecht zu erhalten. Er hat das auch getreulich getan und da hatten die Behörden, wenn auch mehr aus Versehen, eine gute Wahl getroffen, denn Hans-Martin Schenke war auch ein großer Lehrer, zu allererst vielleicht, weil er keine "Lehre" hatte, sondern seine Schüler lehrte zu denken, sie neugierig machte auf das, was sie *nicht* verstehen. Mit einem seiner liebsten Sätze: "Eine Hypothese ist eine Hypothese", ist vielleicht am besten ausgedrückt, daß er etwas verkörperte, was einen guten Wissenschaftler ebenso auszeichnen sollte wie einen rechten Christenmenschen: Die Offenheit für etwas, das ist, das wir aber (noch) nicht wissen können und die Hoffnung auf das, was noch kommt.

So geradlinig Hans-Martins Werdegang als Forscher verlief, so reich an Brüchen, an Windungen und Wendungen war doch sein persönliches Leben. Hans-Martin Schenke war dreimal verheiratet und hat doch die letzten Jahre seines Lebens allein gelebt. Aus der Ehe mit seiner Frau Irmgard ging der Sohn Peter hervor, mit seiner Frau Gesine hatte er die Töchter Gesa und Genia und mit seiner Frau Ute die Kinder Richard und Petra. Und so sehr die Arbeit auch den größten Teil seiner Zeit beanspruchte, so waren ihm doch seine Kinder, ganz besonders die jüngsten, bei weitem am wichtigsten. Ihnen zuliebe wäre er jederzeit bereit gewesen, den Stift – und das kleine gelbe Plastelineal – beiseite zu legen. Und manchmal kommen ja die Kinder und die Wissenschaft auf ganz eigentümliche Weise zusammen, sei es, daß dir, Gesa, dein Vater bei der Arbeit an einem ägyptischen Papyrus, der in seiner Privatsprache immer nur Papyrus Gesac hieß, helfen konnte, sei es, daß du, Petra, in den letzten Tagen die Ausgabe des Codex Scheide bei dir getragen hast, ein Buch, in dem soviel Herzblut und Leidenschaft deines Vaters steckt.

Hat sich Hans-Martin Schenkes Leben vollendet? Nein, weil das irdische Leben eines Menschen etwas unabgeschlossenes bleibt und seine Vollendung noch aussteht. Und so wenig es eine Vollendung des menschlichen Lebens schon auf Erden gibt, so wenig gibt es letztlich einen schönen Tod, denn der letzte Feind ist der Tod, wie die Schrift weiß, der letzte Feind freilich, der besiegt wird. Wohl aber gibt es ein Sterben in Würde und ein solches ist unserem Bruder Hans-Martin Schenke gnädig geschenkt worden. Auch dafür dürfen wir, wie für den ganzen Reichtum seines Lebens, von Herzen dankbar sein. Hans-Martin starb im Beisein seiner beiden großen Töchter, zu Hause und nicht ausgeliefert an die hilflosen

Versuche einer Apparatedizin, ihm künstlich ein Leben zu erhalten, mit dem er selbst nichts mehr hätte anzufangen gewußt.

"Wenn ich nicht mehr arbeiten kann, dann will ich auch nicht mehr leben", hat Hans-Martin kurz vor seinem Tode gesagt – und das war gewiß nicht leichtfertig dahergeredet. Über bestimmte Dinge, Hans-Martin hätte gesagt, "höhere Dinge", machte er, der über ziemlich viele Dinge ziemlich gute Scherze zu machen verstand, keine Scherze. Auf die ziemlich unernste Frage, ob es denn im Himmel nicht langweilig sei, mit lauter alten Leuten immerfort Halleluja zu singen, hat er mit großem Ernst geantwortet: Nein, im Himmel, das ist wie immer Weihnachtsoratorium.

*Im festen Vertrauen darauf, daß unsere Vollendung noch aussteht, bitten wir dich, lieber himmlischer Vater, nimm unseren Bruder Hans-Martin Schenke gnädig in deine Herrlichkeit auf und laß ihn schauen, was er geglaubt hat. Amen.*



Streiflichter auf die christliche Besiedlung Thebens –  
Koptische Ostraka aus dem Grab des Senneferi (TT 99)\*

Heike Behlmer (Göttingen)

"Thebais" ist in vielen Sprachen Synonym eines urchristlichen Arkadien, einer Landschaft, in der die großen Eremiten ihre übermenschlichen Schlachten gegen Teufel und Versuchung schlagen, einer Landschaft, durchzogen von Klausen und Klöstern. "Neue Thebais" ist ein Ruhmestitel, mit dem sich eine französische, italienische oder russische Region schmückt, in der das Mönchtum eine besondere Blüte erreicht. Künstler verschiedener Epochen stellen "La Tebaide" als eine Ideallandschaft dar, in der zahllose Mönche ihren Beschäftigungen nachgehen.<sup>1</sup> Es ist wohlbekannt, daß die Vorstellung von Schriftstellern und Malern nicht soweit von der Realität entfernt war. Es gab die Zeit, in der die Thebais von den Wohnstätten zahlloser Mönche durchzogen war. Dies gilt für die gesamte Provinz der Thebais, das heutige

---

\* Mein Dank gilt Nigel Strudwick, dem Leiter des Ausgrabungsteams von TT 99, der freundlicherweise eine erste Fassung dieses Beitrags gelesen und kommentiert hat.

<sup>1</sup> So etwa in der 1. Hälfte des 14. Jh. der "Maestro del Trionfo della Morte" des Camposanto in Pisa, heute identifiziert mit dem Florentiner Maler Buonamico di Cristoforo, gen. Buffalmacco, um 1420 der junge Fra Angelico, der als Maler des Tafelbildes "La Tebaide", heute in den Uffizien in Florenz, genannt wird (früher Gherardo Starnina zugeschrieben), ca. 1460-1470 Paolo Uccello ("La via di perfezione", heute in der Galleria dell'Accademia di Firenze) oder noch zwei Generationen später Lorenzo Costa (1460-1535, seit 1506 Hofmaler in Mantua; seine Darstellung von Mönchen und Eremiten der Thebais ist heute im Getty Museum in Los Angeles).

Mittel- und Oberägypten,<sup>2</sup> wie für die ausgedehnte pharaonische Nekropole der namensgebenden Stadt Theben, des religiösen Zentrums des ägyptischen Neuen Reiches, die im 6.-8. Jh. n. Chr. Mittelpunkt eines vielfältigen Lebens war.<sup>3</sup> In ihren Tempeln und Gräbern siedelten christliche Mönche, aber auch Laien in großer Zahl, von deren Leben bis in das späte 19. Jh. noch überaus ansehnliche architektonische Reste anstanden. Der weitaus größte Teil der Architektur der christlichen Besiedlung wurde in der 2. Hälfte des 19. Jh. Opfer der erwachenden Begeisterung für die pharaonische Architektur und ist heute verloren. Es ist jedoch auch heute noch möglich, bei neuen Ausgrabungen Funde zu machen, die unsere Kenntnis der Epoche erweitern. Bevor ich einige solcher Funde

<sup>2</sup> Für Mittelägypten vgl. Jean Doresse, *Les anciens monastères coptes de Moyenne-Égypte (du Gebel et-Teir à Kôm Ishgaou) d'après l'Archéologie et l'Hagiographie*, 3 Bde., Yverdon 2000 (= Neges Ebrix 3-5). S. auch die Übersichtsartikel "Monasteries of the Middle Ša'īd", in: *Coptic Encyclopedia* 5 (1991), 1654-55 und "Monasteries of the Upper Ša'īd", *ibid.*, 1656-58. Karten der christlichen Besiedlung Oberägyptens finden sich im Bd. 8 der *Coptic Encyclopedia*. Speziell für die nähere Umgebung von Theben s. die Bestandsaufnahme der Klöster auf dem westlichen Nilufer zwischen Ballas und Erment von R. Boutros und C. Décobert, "Les installations chrétiennes entre Ballâs et Armant: implantation et survivance", in: *Études Coptes VII, Neuvième journée d'études Montpellier 3-4 juin 1999*. Cahiers de la Bibliothèque Copte 12, Paris und Louvain 2000, 77-108.

<sup>3</sup> Als übergreifende Darstellungen und Hilfsmittel zum christlichen Theben sind u. a. zu nennen: Anneliese Biedenkopf-Ziehner, *Koptische Ostraka Band II: Ostraka aus dem Ashmolean Museum in Oxford. Mit Einführung in das Formular der vorgelegten Urkunden, Aussagen aller Texte zum Alltag der thebanischen Bevölkerung, Indices zu Band I und II*, Wiesbaden 2000, 155-237; Martin Krause, "Das christliche Theben: neuere Arbeiten und Funde", *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 24 (1982), 21-33; Terry Wilfong, "Western Thebes in the Seventh and Eighth Centuries: A Bibliographic Survey of Jême and its Surroundings", *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 26 (1989), 89-145. Eine immer noch unersetzliche Darstellung der christlichen Besiedlung von Theben-West ist Herbert E. Winlock und Walter E. Crum, *The Monastery of Epiphanius at Thebes*. The Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition, Bd. I, New York 1926 (Nachdr. 1973).

vorstelle, möchte ich die Koordinaten dieser Gegend zur Einleitung noch einmal kurz in Erinnerung rufen (s. auch die Karte am Ende des Beitrags).

Die christliche Besiedlung der thebanischen Nekropole wird von zwei pharaonischen Monumenten dominiert. Dies ist zum einen der imposante Totentempel Ramses' III. (1183/81-1152/51), heute bekannt als Medinet Habu. Bereits unter dem Erbauer waren dem Tempel Wohngebäude, Magazine und Verwaltungsbauten angegliedert. In den politisch instabilen Zeiten bald nach seinem Tode zogen die massiven Mauern als geschützter Raum eine dichte Besiedlung an. Unter römischer Herrschaft füllte sich das Areal z. T. sogar über die Mauern hinaus mit Häusern,<sup>4</sup> und in koptischer Zeit wurde dann der Tempel selbst bewohnt.<sup>5</sup> Die Blütezeit der christlichen Stadt beginnt im 6. Jh. und setzt sich auch in den ersten 150 Jahren nach der arabischen Eroberung fort. Gegen Ende des 8. Jh. wurde Djeme dann aufgegeben.<sup>6</sup>

Noch 1850 standen in Medinet Habu die Überreste der Ziegelmauern der Stadt Djeme (koptisch: ⲃⲏⲙⲉ) meterhoch an. Dies dokumentieren eindrucksvoll die Aufnahmen des französischen Schriftstellers Maxime du Camp von seiner gemeinsam mit Gustave

<sup>4</sup> Zum ptolemäisch-römischen Theben insgesamt s. die Übersichtsdarstellung von Katelijn Vandorpe, "City of Many a Gate, Harbour for Many a Rebel. Historical and Topographical Outline of Greco-Roman Thebes", in: Sven P. Vleeming (Hg.), *Hundred-Gated Thebes. Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman Period*. P. L. Bat. 27, Leiden 1995, 203-239.

<sup>5</sup> Uvo Hölschers Ausgrabungsberichte sind publiziert als *The Excavation of Medinet Habu, Vol. V. Post-Ramessid Remains*. Oriental Institute Publications 66, Chicago 1954 (S. 45-58 befassen sich mit "The Coptic Town of Jême"). Eine sehr knappe Beschreibung von Djeme findet sich bei Peter Grossmann, "Madīnat Hābū", in: *Coptic Encyclopedia* 5 (1991), 1496f. Zur christlichen Besiedlung von Medinet Habu s. auch das einleitende Kapitel von Terry Wilfong, *The Woman of Jême. Women's Roles in a Coptic Town in Late Antique Egypt*, Diss. University of Chicago 1994, 4-14.

<sup>6</sup> Der genaue zeitliche Verlauf des Verlassens von Djeme und die Gründe hierfür sind noch nicht vollständig geklärt, s. Wilfong, *Woman of Jême*, 5f.

Flaubert unternommenen Orientreise.<sup>7</sup> Der zweite Hof des Tempels Ramses' III. war nach der Mitte des 6. Jh. in eine Kirche umgebaut worden, deren Säulen 1850 noch in situ zu sehen waren. Doch zunehmend sahen Reisende und Archäologen gleichermaßen diesen Schutt nur als Verschandelung der pharaonischen Bauten. Dies führte 1891 zu einer radikalen "Reinigung" des Tempels ohne nennenswerte wissenschaftliche Dokumentation. Insofern ist die neuzeitliche Geschichte der Stadt Djeme paradigmatisch für die Geschichte zahlreicher nachpharaonischer Altertümer in Ägypten. 1927-33 wurden von Uvo Hölscher im Auftrag des Oriental Institute Chicago bei systematischen Grabungen die verbliebenen koptischen Baureste aufgenommen, dann jedoch ebenfalls weitgehend zerstört.<sup>8</sup> Bei den Arbeiten Hölschers wurden auch eine große Zahl von Gegenständen des täglichen Lebens und über 2000 Texte gefunden, vor allem auf Ostraka.<sup>9</sup>

Der andere Eckpunkt der christlichen Besiedlung von Theben-West ist der um 1460 v. Chr. fertiggestellte Totentempel der Pharaonin Hatschepsut im nahegelegenen Deir el-Bahari. Ähnlich wie in Djeme wurden die hier noch bis 1894 meterhoch anstehenden Reste des Phoibammon-Klosters ohne Dokumentation entfernt. Türme, Kirche, Wirtschaftsteil und Begräbnisstätten fielen der Begeisterung für die pharaonische Architektur zum Opfer.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> S. Bodo von Dewitz und Karin Schuller-Procopovici (Hgg.), *Die Reise zum Nil 1849-1850. Maxime Du Camp und Gustave Flaubert in Ägypten, Palästina und Syrien*, Göttingen 1997.

<sup>8</sup> Hölscher, *Post-Ramessid Remains* (wie Anm. 5), 45.

<sup>9</sup> Veröffentlicht von Elizabeth Stefanski und Miriam Lichtheim, *Coptic Ostraca from Medinet Habu*. Oriental Institute Publications 71, Chicago 1952.

<sup>10</sup> Die Reste des Phoibammon-Klosters wurden erst im Verlauf der polnischen Ausgrabungs- und Restaurierungstätigkeit am Tempel der Hatschepsut wissenschaftlich bearbeitet, s. Wlodzimierz Godlewski, *Le monastère de St. Phoibammon*. Deir el-Bahari V, Varsovie 1986. Überblicksdarstellung sind auch Wlodzimierz Godlewski, "Dayr Apa Phoibammon", in: *Coptic Encyclopedia* 2 (1991), 780f und Stefan Timm, *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit*. Tübinger Atlas des Vorderen Orients Beihefte 41/1-6, Wiesbaden 1984-92, s. v. "ad-Dēr al-Bahrī", "Kloster des Apa Phoibammon I und II". Ungeklärt war lange die Beziehung zwischen dem Kloster von Deir el-Bahari

Erhalten blieben Papyrusurkunden des umfangreichen Archivs des Klosters, dem auch Privatleute ihre wichtigen Schriftstücke anvertraut hatten, sowie wiederum eine große Anzahl von Ostraka. Neben diesen beiden Klöstern finden sich zahlreiche weitere größere und kleinere Anlagen in den Gräbern und kleineren Tempeln der ausgedehnten Nekropole, in denen Eremiten und Mönchsgemeinschaften in einer Dichte siedelten, wie sie auch den verschiedenen Malern von "La Tebaide" vorschwebte.<sup>11</sup> Ein besseres Schicksal als andere archäologische Stätten – was die archäologische Dokumentation betrifft – hatte dabei das Epiphanius-Kloster in Schech Abd el-Qurna, unweit des Phoibammon-Klosters. Bei den Grabungen des Metropolitan Museum vor dem Ersten Weltkrieg fanden sich hier Wohntürme, Zellen, Versammlungsräume, Getreidespeicher, Webstühle und Viehställe sowie mehrere Bestattungen von Mönchen, die eine – wenngleich vereinfachte – Form von Mumifizierung zeigen.<sup>12</sup> Die Grabung brachte zudem wiederum

---

und einem zwischen Medinet Habu und Erment gelegenen Kloster, das dem gleichen Heiligen geweiht war, s. Martin Krause, "Die Beziehungen zwischen den beiden Phoibammon-Klöstern auf dem thebanischen Westufer", *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 27 (1985), 31-44; ders., "Zwei Phoibammon-Klöster in Theben-West", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abt. Kairo* 37 (1981), 261-266; ders., "Die Testamente der Äbte des Phoibammon-Klosters in Theben", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abt. Kairo* 25 (1969), 57-69.

<sup>11</sup> Einen Überblick über die Gesamtheit vor 90 Jahren vorhandener Reste christlicher Besiedlung findet sich bei Winlock und Crum, *Monastery of Epiphanius I*, 3-24. S. auch Jean Doresse, "Monastères coptes thébains", *Revue des conférences françaises en Orient* 13 no. 11, Nov. 1949, 499-512 und Boutros und Décobert, in: *Études Coptes VII* (wie Anm. 2). Friederike Kampp, *Die thebanische Nekropole. Zum Wandel des Grabgedankens von der XVIII. bis zur XX. Dynastie*. Theben XIII, Mainz 1996 weist bei der Beschreibung der einzelnen Gräber jeweils auf koptische Siedlungsreste hin.

<sup>12</sup> Winlock und Crum, *Monastery of Epiphanius I*. Einen kurzen Überblick über Architektur und Funde gibt Darlene L. Brooks Hedstrom, "Your Cell Will Teach You All Things:" *The Relationship Between Monastic Practice and the Architectural Design of the Cell in Coptic Monasticism, 400-1000*, Diss. Miami University 2001, 230-241 (S. 241-246 behandeln zwei weitere Klöster aus Theben-West.

Hunderte von Texten in koptischer, griechischer und vereinzelt in syrischer Sprache zutage.<sup>13</sup>

Auch wenn, wie geschildert, die imposanten Architekturüberreste der christlichen Besiedlung heute weitgehend verloren sind, können jüngste Grabungen in Theben immer noch interessante Entdeckungen machen. Dies zeigen etwa die im Jahre 2001 begonnenen Arbeiten am Deir el-Bachit im pharaonischen Friedhof von Dra' Abu el-Naga, bei dem bereits die Vorarbeiten zu dem interessanten Ergebnis geführt haben, daß dem Kloster ein Schulbetrieb angeschlossen war,<sup>14</sup> oder die Ausgrabungen der 80er und 90er Jahre im Deir er-Rûmi am Eingang des Tals der Königinnen, die neue Erkenntnisse über die christliche Periode des Tals brachten.<sup>15</sup> Das Grab TT 99 in der sogenannten upper enclosure von Schech Abd el-Qurna wird seit 1992 vom Cambridge Theban Tombs Project unter der Leitung von Nigel Strudwick ausgegraben.<sup>16</sup> Der

---

Deir er-Rûmi und Qurnet Marî). Zur Bedeutung der Inschriften des Epiphanius-Klosters s. Leslie S.B. MacCoull, "Prophethood, Texts, and Artifacts: The Monastery of Epiphanius", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 39 (1998), 307-324.

<sup>13</sup> Walter E. Crum und H. G. Evelyn White, *The Monastery of Epiphanius at Thebes. Part II: Coptic Ostraca and Papyri; Greek Ostraca and Papyri*. The Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition, New York 1926 (Nachdr. 1973).

<sup>14</sup> S. einstweilen die Projektbeschreibung: [www.fak12.uni-muenchen.de/aegyp/deir-el-bakhit.html](http://www.fak12.uni-muenchen.de/aegyp/deir-el-bakhit.html). Die Ausgrabung ist ein Gemeinschaftsprojekt des Deutschen Archäologischen Instituts und der Ludwig-Maximilians-Universität München.

<sup>15</sup> S. Guy Lecuyot, "Un sanctuaire romain transformé en monastère: le Deir er-Roumi", in: *Sesto Congresso Internazionale di Egittologia. Atti*, vol. I, Turin 1992, 383-390 und ders., "The Valley of the Queens in the Coptic Period", in: David W. Johnson (Hg.), *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies, Washington 12-15 August 1992*, vol. II/1, Rom 1993, 263-276.

<sup>16</sup> Die folgenden Ausführungen stützen sich auf zusammenfassende Berichte über die Ausgrabungstätigkeit, insbesondere auf Nigel Strudwick, "The Theban Tomb of Senneferi [TT.99]. An Overview of Work Undertaken from 1992 to 1999", *Memnonia* XI (2000), 241-265 und Tf. LV-LVIII, und ders., "The Tomb of Senneferi at Thebes", *Egyptian Archaeology* 18 (2001), 6-8, sowie auf mündliche Informationen durch das Grabungsteam. Das Grab des Senneferi ist

Grabinhaber Senneferi erreichte als bedeutendstes Amt seiner Karriere unter Thutmosis III. das des "Obersiegelbewahrers". Die sehr schön gearbeiteten Malereien des Grabes sind – vermutlich aufgrund der geringen Haftfähigkeit des Stucks – heute zu 75% abgefallen, und irgendwann in der Geschichte des Grabes sind Teile der Anlage einem Feuer ausgesetzt gewesen.

Sehr viele Gräber der thebanischen Nekropole wurden nach ihrer Erstbelegung wiederverwendet, so auch das Grab des Senneferi. Während der Grabinhaber selbst und einige Familienmitglieder im Hauptschacht im Hof des Grabes bestattet waren, fanden sich im Inneren der Grabkapelle sechs Schächte, die menschliche Überreste und mehr als 30000 Fragmente von Grabinventar aus der 21.-26. Dynastie enthielten. Dieses Grabinventar bestand vor allem aus Särgen und Mumienkartonnage, aber auch aus Uschebtis und anderen Beigaben. Ein Fixpunkt in der Datierung der Wiederverwendung des Grabes ist die Bestattung eines 4. Propheten des Amun namens Wedjahor, die durch ein Leinenstück mit einer Kartusche des Königs Schabaka in das Jahr 10 des Königs, d. h. 705 v. Chr., datiert werden kann.<sup>17</sup>

Der gesamte Hof des Grabes war einen Meter hoch mit Schutt bedeckt, der etwa 2 Tonnen Keramik aus spätrömisch-koptischer Zeit enthielt. Hier kam 1997 der weitaus größte Teil der 118 koptischen Ostraka zutage, die im Verlauf der Ausgrabungen gefunden wurden. Ob diese Ostraka allerdings zu einer Wiederverwendung durch Besiedlung des Grabes in christlicher Zeit gehörten, ist fraglich. Die Ausgräber neigen zu der Position, daß das Grab keine vormoderne christliche Besiedlung aufwies, "vormodern" deswegen, weil Anfang des 20. Jh. eine Familie von koptischen Webern im Grab lebte. Diese Weber hatten Löcher in Decken und Fußböden gebohrt, um ihre Webstühle zu befestigen. Sie wurden 1907 von Arthur Weigall, dem Chefinspektor des Antikendienstes,

---

sehr gut im Internet präsentiert (mit Grabungstagebüchern, -vorberichten, -videos etc. etc.): [www.newton.cam.ac.uk/egypt/tt99](http://www.newton.cam.ac.uk/egypt/tt99).

<sup>17</sup> Zusätzlich zu der in Anm. 14 genannten Literatur s. Nigel Strudwick, "The High Priest of Amun Wedjahor", *Göttinger Miscellen* 148 (1995), 91-94.

"entmietet".<sup>18</sup> Die Gründe für die Annahme, die Ostraka stammten nicht aus einer koptischen Besiedlungsphase des Grabes selbst, sind drei:

- Es gibt keinerlei archäologischen Spuren einer koptischen Besiedlung.
- Die Ostraka wurden, wie oben erwähnt, zum allergrößten Teil im Hof gefunden, mit einer riesigen Menge von Keramikschutt vermischt.
- Die Ostraka sind zumeist klein und in schlechtem Erhaltungszustand.

Dies hat die Vermutung nahegelegt, daß die Ostraka zusammen mit dem Keramikschutt als Abfall früherer Ausgrabungen in das Grab verbracht worden sein könnten.<sup>19</sup> So arbeitete etwa Robert Mond im ersten Jahrzehnt des 20. Jh. in dem Areal, ohne diese Arbeit aber ausreichend zu dokumentieren. Benachbarte Gräber aus der 18. Dynastie, die als Quelle für eine solche Verbringung in Frage kämen, weisen im Gegensatz zu TT 99 Reste koptischer Besiedlung auf. Dies sind insbesondere TT 84 (Grabinhaber: Jamunedjeh), TT 97 (Amenemhet), TT 85 (Amenemheb) sowie TT 87 (Nachtmin). Aber auch andere nahegelegene Gräber zeigen eine Besiedlung aus christlicher Zeit. Dies gilt für TT 95 (Meri), insbesondere aber für TT 29, das Grab des Amenemope. In letzterem sind bei jüngsten Ausgrabungen im Hof ein Webstuhlunterbau sowie organische Materialien gefunden worden, die auf Buchbindearbeiten, Lederbearbeitung und Seilerei schließen lassen. Bisher wurden in TT 29 fast 900 Ostraka entdeckt, von denen zahlreiche den Namen eines Mönchs Frange tragen, der aus viele anderen Ostraka bekannt ist. Frange war vermutlich auch der Mönch, der im Hof von TT 29 seine Werkstatt hatte<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Arthur E. P. Weigall, "A Report on the Tombs of Shêkh abd' el Gûrneh and el Assasif", *Annales du Service des Antiquités Égyptiennes* 9 (1908), 135f.

<sup>19</sup> Strudwick, *Memnonia* XI (2000), 249 zieht aus der Inhomogenität der Funde des Hofes den Schluß, daß "... the area of TT.99 may have been used at some time as a dumping ground for licit or illicit excavations".

<sup>20</sup> Roland Tefnin, "A Coptic Workshop in a Pharaonic Tomb", *Egyptian Archaeology* 20 (2002), 6; Anne Boud'hors und Chantal Heurtel, "The

TT 85 und 87, die Gräber des Amenemheb und Nachtmin, wurden von Heike Guksch und ihrem Team im Auftrag des Deutschen Archäologischen Instituts aufgenommen. Der Besucher bemerkt die christliche Besiedlung an Graffiti. Die Grabungen haben weiterhin Mauerreste von Wohngebäuden und Tierställen freigelegt. Abfallhaufen brachten einen reichhaltigen Fund an Texten zutage, fast ausschließlich Ostraka.<sup>21</sup> In TT 84 finden sich, bereits von Winlock und Crum erwähnt, längere Graffiti, von denen eines "Der Ruheort des Apa Severus. Betet für mich, meine Brüder" lautet.<sup>22</sup> Nach diesem Graffito benennt Jean Doresse die gesamte Agglomeration koptischer Besiedlung versuchsweise als Severus-Kloster.<sup>23</sup> In jedem Fall spricht vieles für die Annahme eines Zusammenhangs zwischen der Besiedlung der Gräber in diesem Areal,<sup>24</sup> für die sich hoffentlich durch weitere Untersuchungen neue

---

Coptic Ostraka from the Tomb of Amenemope", *Egyptian Archaeology* 20 (2002), 7-9. Die Zahl der Ostraka wird dort mit fast 400 angegeben, aber nach mündlicher Mitteilung von Anne Boud'hors, die sie gemeinsam mit Chantal Heurtel bearbeitet, sind bei der letzten Kampagne ca. 500 hinzugekommen. Die Zahl der Ostraka, die den Namen "Frange" nennen, beliefen sich vor dieser Kampagne auf mehr als 70, aber auch diese Stücke haben sich nach freundlicher Mitteilung von A. Boud'hors vermehrt. Einen ersten Überblick gibt Chantal Heurtel, "Nouveaux aperçus de la vie anachorétique dans la montagne thébaine: les ostraca coptes de la tombe TT 29", *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 154, juin 2002, [29-45] 32-41. In ihrem Artikel führt Chantal Heurtel auch alle Siedlungsreste und Funde aus den umliegenden Gräbern auf, *ibid.*, S. 29-32.

- <sup>21</sup> Zur christlichen Besiedlung von TT 87 s. Heike Guksch, *Die Gräber des Nacht-Min und Men-cheper-Ra-seneb. Theben Nr. 87 und 79*. Archäologische Veröffentlichungen 34, Mainz 1995, 116. Die koptischen Ostraka (und einige wenige Papyrus- bzw. Holzfragmente) werden von mir bearbeitet.
- <sup>22</sup> Winlock und Crum, *Monastery of Epiphanius I* (wie Anm. 3), 16. Ein weiteres Graffito nennt den "Wohnort des Apa Elias": *ibid.*, 15 (s. Ludwig Stern, "Koptische Inschriften an alten Denkmälern", *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* 25 [1883], [96-102] 97).
- <sup>23</sup> *Revue des conférences françaises en orient* 13 no. 11, Nov. 1949, 504; s. a. Heurtel, *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 154, juin 2002, 31.
- <sup>24</sup> Wie er auch von Chantal Heurtel angenommen wird: *ibid.*, 44f.

Indizien finden lassen werden. TT 97, noch unveröffentlicht, weist im Hof Mauerreste einer Kirche auf, die als Kultzentrum für das Areal gedient haben könnte.<sup>25</sup>

Die koptischen Ostraka aus TT 99 habe ich während der Herbstkampagne 2001 kollationieren können.<sup>26</sup> Wegen des schlechten Erhaltungszustandes war eine Autopsie der Ostraka nicht nur unerläßlich, sondern in vielen Fällen sogar ergebnisreich. So gelang es, während der Arbeit einige kleinere Fragmente als hieratische Ostraka zu identifizieren und aus der Bearbeitung auszugliedern. Die Lesbarkeit zahlreicher Ostraka konnte durch das Aufbringen reinen Alkohols stark erhöht werden. In anderen Fällen dagegen war das Ergebnis weniger gut. Die meisten der Keramikostraka waren Scherben von gerippten Amphoren. Der konvexe Teil der Rippen ist naturgemäß Umwelteinflüssen besonders ausgesetzt, und so war die Schrift dort oft genug vollständig abgerieben. Bei Kalksteinostraka ist es andererseits so, daß die Schrift unwiederbringlich verloren ist, wenn erst einmal die oberste Schicht des weichen Steins abgerieben ist.<sup>27</sup> Während des Kollationierungsprozesses wurden in Absprache mit dem Grabungsteam 21 Ostraka für die Publikation von TT 99 in Buchform ausgewählt. Transkriptionen und Digitalphotos der anderen Ostraka werden auf dem Datenträger zur Verfügung stehen, der der Buchpublikation beigegeben wird. Diese Informationen werden in Form einer Datenbank bereitgestellt werden.

Die meisten derjenigen Ostraka aus TT 99, bei denen eine Klassifizierung überhaupt möglich ist, sind Briefe. Eine sehr kleine Zahl von zwei oder maximal drei Ostraka kann als Schreibübungen angesehen werden und drei, möglicherweise fünf Kalksteinostraka enthalten Fragmente religiöser Texte. Drei Ostraka betreffen juristische Transaktionen, zwei von ihnen sind Schuldanerkennnisse,

<sup>25</sup> S. dazu Peter Grossmann, "Shaykh 'Abd al-Qurnah", in: *Coptic Encyclopedia* 7 (1991), 2138f (mit einem Grundriß dieser Kirche).

<sup>26</sup> Für das folgende vgl. auch den Bericht über die Arbeit an den koptischen Ostraka während der Herbstkampagne 2001: <http://www.newton.cam.ac.uk/egypt/tt99/report01/ostraka.html>.

<sup>27</sup> Diesen Unterschied zwischen Keramik- und Kalksteinostraka kommentiert bereits W. E. Crum in der Einleitung zu *Coptic Ostraca from the Collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and Others*, London 1902, X.

einmal von einer Geldschuld, einmal von einer Schuld von 13 Paar Tüchern. Die Absender der Ostraka sind vor allem an verschiedenen Aspekten des täglichen Lebens interessiert. Sie schreiben des öfteren Leinenprodukte betreffend, vor allem Leichentücher. Das Interesse der Absender an diesen Produkten findet eine Entsprechung in archäologischen Funden, z. B. denen des Epiphanius-Klosters, die die Mönche der Gegend in mehreren Lagen großformatiger Leinentücher bestattet zeigen.<sup>28</sup> Andere häufige Themen sind der Transfer von Lebensmitteln oder Geld. Die religiöse Ausbildung und Bildung der Mönche wird von den wenigen Schreibübungen dokumentiert, mehr noch aber von den religiösen Texten, die in einer geübten Schreiberhand verfaßt sind. Schließlich erwähnen einige der Ostraka finanzielle und persönliche Schwierigkeiten wie den Tod einer Schwester.

Ich möchte im folgenden vier der nicht sehr zahlreichen gut erhaltenen Ostraka etwas näher vorstellen. Da die Bearbeitung der Stücke insgesamt noch nicht abgeschlossen ist, kann es sich bei den Transkriptionen nicht um die endgültige Publikation handeln.

---

<sup>28</sup> Winlock und Crum, *Monastery of Epiphanius I* (wie Anm. 3), 48f und Tf. XII. Eine ausführliche Beschreibung einer Bestattung aus dem nicht weit entfernten *topos* des hl. Markus des Evangelisten (Qurnet Mar<sup>c</sup>I) gibt Georges Castel, "Etude d'une momie copte", in: *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron*, vol. 2. Bibliothèque d'Étude 82, Le Caire 1979, 121-143.

## 1. Ostrakon 97.288 – Brief

- (1) ρῆσσορπ μεν †σσινε етеκμῆτ  
 ειωτ ετοσααβ †εαρπνα εσσω  
 πε нῆтнт аη εθε ἦτασπωσπнῆί аρι  
 пна нῆει εвоа нῆпаσπῆ ἦ нῆзооσ
- (5) ρωμε καταροϋ аριппа ἄπῤκατ  
 ειρσш ἦтаσπалаааσ нтатооσϋ ἦсоσ'ο'  
 εσσωπε κ.ο.σ.ωσш ἄμμοῖ наме ариппа  
 нῆει εвоа ρῆпама ἦтатааϋ εвоа  
 ειс πρωме аῖσῆнтῆ πноσте соρσн †ε
- (10) εσσωπε μακει εвоа нῆпаσπῆ ἦ нῆ  
 зооσρωме ἦ нῆρων εθε ἦтаσпаσшῆ  
 оσαῖει ερσн ἄпаσωма ἦтаἦтῤ εвоа  
 ρῆпама εμονοχοс εϋρпптооσ σωа  
 ероῖ оσαῖει ερσн паσωма а. пἄнн
- (15) ариппа ἄпῤкаат ειρнш нке  
 зооσ оσзаῖ ρῆпзоеῖс

(1) Zunächst grüße ich dich, heiliger Vater: sei so gut, wenn du mit der Art und Weise nicht zufrieden bist, wie sie das Haus aufgeteilt haben, sei so gut und komm heraus und teile es auf oder schicke (5) einen Mann diesbezüglich. Sei so gut und laß mich nicht leiden, damit ich meinen Besitz nehmen und ihn für Weizen verkaufen kann. Wenn du mich wirklich <liebst>(?), sei so gut und komm heraus aus (?) meinem Wohnort, damit ich ihn verkaufen kann. Hier der Mann, ich habe ihn gefunden. Gott weiß es, (10) wenn du nicht herauskommst und ihn aufteilst oder keinen Mann schickst oder wenn du akzeptierst, wie sie ihn geteilt haben, werde ich persönlich hineinkommen und dich aus (?) meiner Mönchszelle herausbringen, die auf dem Berg ist. Besuche (?) mich, und ich werde nicht (?) persönlich hineinkommen. Jedenfalls (15) sei so gut und laß mich nicht noch länger leiden.

Bleib gesund im Herrn.

Das erste Textbeispiel gibt Einblick in die finanziellen Transaktionen von zwei Personen aus dem geistlichen Milieu. Die eine wird als "heiliger Vater" angesprochen. Die andere ist ebenfalls ein

Mönch, wie die Erwähnung von  $\pi\alpha\mu\alpha \epsilon\mu\omicron\nu\omicron\chi\omicron\varsigma$  "meine Mönchszelle", in Z. 13 nahelegt. Der Adressat scheint Einfluß auf die finanziellen Verhältnisse des Absenders zu haben. Es geht vermutlich um Erbstreitigkeiten, wie auch das Verbum  $\pi\omega\omega$  "teilen" nahelegt, das sich in mehreren Fällen auf die Aufteilung eines Besitzes oder Erbes bezieht.<sup>29</sup> In jedem Fall geht es um die Aufteilung eines Hauses, wie Z. 3 zeigt. Dieses ist nicht zur Zufriedenheit des Absenders geteilt worden, und er scheint keinen Zugriff auf seinen Anteil zu haben, den er aber um Weizen verkaufen will. Er scheint echte Not zu leiden, und dies erklärt auch die Eindringlichkeit seiner Bitte, ja sogar Drohung an den Adressaten, daß dieser die Teilung im Sinne des Absenders beeinflussen möge. Leider erfahren wir nicht, wer dieser Adressat ist.

## 2. Ostrakon 97.174 – Brief

- (1)  $\rho\sigma\phi\iota\alpha$   
 $\epsilon\lrcorner\sigma\sigma\alpha\lrcorner\epsilon\sigma\psi\iota\eta\epsilon$   
 $\epsilon\pi\epsilon\sigma\epsilon\iota\omega\tau \epsilon\tau\omicron\tau$   
 $\alpha\alpha\beta \alpha\lambda\alpha \alpha\mu\delta\rho\epsilon\alpha\varsigma$
- (5)  $\zeta\epsilon \epsilon\pi\iota\delta\eta \alpha\eta\zeta\omicron\omicron\varsigma \epsilon\tau\beta\epsilon$   
 $\kappa\alpha\lambda\alpha\pi\eta\sigma\iota\omicron\varsigma \zeta\epsilon\bar{\mu}\pi\bar{\rho}\kappa\alpha\gamma$   
 $\epsilon\beta\omega\kappa \sigma\omicron\tau\omicron \epsilon\zeta\omicron\tau\bar{\eta} \epsilon\tau\kappa\alpha\alpha$   
 $\tau\epsilon\eta\omicron\tau \epsilon\iota\varsigma \zeta\eta\eta\tau\epsilon \alpha\gamma\epsilon\iota \alpha\gamma\zeta\iota\pi\epsilon\eta$   
 $\zeta\mu\omicron\tau \tau\epsilon\eta\omicron\tau \kappa\alpha\gamma \eta\bar{\gamma}\beta\omega\kappa$
- (10)  $\eta\epsilon\lrcorner \epsilon\lrcorner\omega\tau \epsilon\zeta\omicron\tau\bar{\eta}$   
 $\rho\omicron\tau\zeta\alpha\lrcorner\zeta\bar{\mu}\pi\zeta\omicron\epsilon\iota\varsigma$

(1) Sophia schreibt und grüßt nachfragend ihren heiligen Vater Apa Andreas. (5) Da wir (alternativ: sie?) über Kalapesios gesagt haben: laß ihn nicht Weizen schicken für das Feld (?), siehe, er ist gekommen und hat Gnade bei uns gefunden und jetzt laß ihn (10) mir Gerste schicken.  
 Leb wohl im Herrn

<sup>29</sup> So z. B. Crum, *Coptic Ostraca* (wie Anm. 27), nos. 142 und Ad 4; ders., *Short Texts from Coptic Ostraca and Papyri*, London etc. 1921, no. 370.

Der Brief der Sophia an ihren spirituellen Vater Apa Andreas ist in einem sehr geschäftsmäßigen Ton gehalten. Bei aller Höflichkeit gibt er dem Adressaten eindeutige Handlungsanweisungen. Briefe von Frauen an Mönche sind unter den thebanischen Ostraka keineswegs selten. Roger Bagnall hat eine Statistik erstellt, die den Anteil an weiblichen Absendern an den koptischen Briefen insgesamt verdeutlicht.<sup>30</sup> Er vergleicht diesen Anteil mit dem verschwindend geringen Prozentsatz an Frauenbriefen in der griechischsprachigen Epistolographie des 5.-8. Jh. Aus den Daten zieht Bagnall den Schluß, daß Koptisch die Sprache der Wahl für weibliche Absender wurde, sobald es für private Korrespondenz zur Verfügung stand. Für diese Statistik liefert jeder neue Ostrakafund in der thebanischen Nekropole neues Material. So gibt es nicht nur hier, sondern auch z. B. in den Textfunden aus dem nahegelegenen Grab TT 85 neue Frauenbriefe.

### 3. Ostraka 97.401 und 97.500 – Texte religiösen Inhalts

Wie oben erwähnt sind ein Minimum von drei und ein Maximum von fünf unserer Ostraka Texte religiösen Inhalts. Zwei dieser Texte, deren Identifizierung ich Enzo Lucchiesi umfassender Kenntnis der patristischen Literatur verdanke, sind besonders interessant. Das erste Ostrakon (97.401) ist ein weiteres Zeugnis für die Verbreitung der Werke des Severus von Antiochia unter den Mönchen der Gegend.<sup>31</sup> Es hat eine Parallele in einem unveröffentlichten Blatt der Bibliothèque Nationale in Paris (BN 131<sup>1</sup>, fol. 75 vso), das den Anfang eines Briefes des Severus an die Kirche von Antiochia enthält. Der zweite Text, ebenfalls auf einem Kalksteinostrakon (97.500), entstammt der Vita der hl. Synkletika.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Roger S. Bagnall, "Les lettres privées des femmes: un choix de langue en Égypte byzantine", *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique*, 6<sup>e</sup> série, Tome XII, 2001, 133-153.

<sup>31</sup> Winlock und Crum, *Monastery of Epiphanius I* (wie Anm. 3), 152.

<sup>32</sup> Zu Synkletika s. Antoine Guillaumont, "Syncretica", in: *Coptic Encyclopedia* 8 (1991), 2192. Die *Vita Sanctae Syncreticae* (PG 28, 1487-1558) ist in mehreren griechischen Handschriften überliefert. Moderne Übersetzungen gibt es von O. B. Bernard, *Vie de Sainte Synclétique*. Spiritualité Orientale Bd. 9, Bellefontaine 1972;

Von den zwei nicht zusammenhängenden Passagen (§§ 85f und 96) ist der koptische Text der ersteren nur sehr fragmentarisch erhalten. Der griechische Text spricht verschiedene Leidenschaften an, mittels derer der Teufel Gewalt über den Menschen erlangt. § 96 behandelt ein ähnliches Thema: die Sünden der  $\varrho\eta\delta\omicron\mu\eta$  (Lust),  $\mu\iota\theta\omicron\mu\iota\delta$  (Begierde), und  $\lambda\omicron\pi\eta$  (Trauer), die als Grundübel beschrieben werden. Die schlimmste Sünde jedoch sei die  $\epsilon\mu\iota\theta\omicron\mu\iota\delta$ , die über die Seele herrsche. Wenn man sie nicht wirksam werden läßt, so die Aussage des Textes, kann man auch die anderen abwehren.

Zum Abschluß möchte ich noch kurz die Datierung der Ostraka erörtern. Crum äußert in seiner Publikation des Epiphanius-Fundes die Annahme, daß eine Besiedlung des Klosters und des Hügels von Schech Abd el-Qurna insgesamt nach der Mitte des 7. Jh. nicht mehr nachweisbar sei.<sup>33</sup> Prosopographische Erwägungen widersprechen dieser Annahme nicht. Im Fund von TT 99 kommt ein Apa Andreas vor, der ein Zeitgenosse des Epiphanius gewesen sein könnte. Zwei der Korrespondenten, die in TT 85 und 87 eine wichtige Rolle spielten, Apa Ananias und Apa Pisrael, wirkten vermutlich gegen Ende des 6. Jh. Der Mönch Frange schließlich, dessen Werkstatt vermutlich bei den Ausgrabungen im Hof von TT 29 entdeckt wurde und der auch in TT 85 vorkommt, kann an das Ende des 6. und den Anfang des 7. Jh. datiert werden. Diese Datierung wird dann besonders wahrscheinlich, wenn andere Persönlichkeiten, die in den neuen Funden aus TT 29 auftreten, Franges Zeitgenossen waren: die Bischöfe Ezechiël, nach Crum ein Zeitgenosse des Pisenhthius von Koptos, und Apa Abraham, so dieser identisch mit dem gleichnamigen Abt des Phoibammon-Klosters ist.<sup>34</sup>

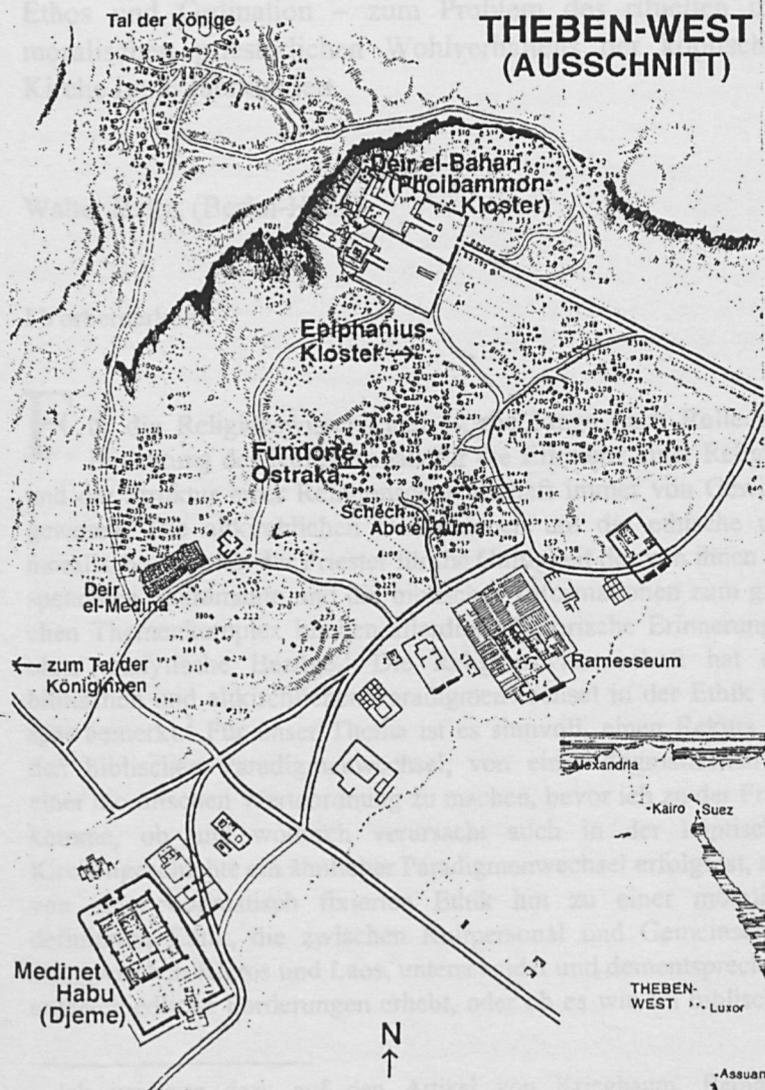
---

Elizabeth Bongie, *The Life and Regimen of the Blessed and Holy Teacher, Syncletica, by Pseudo-Athanasius*, Peregrina Translations Series, Toronto 1995 und Elizabeth Castelli, "Pseudo-Athanasius: The Life and Activity of the Holy and Blessed Teacher Syncletica", in: Vincent L. Wimbush (Hg.), *Ascetic Behaviour in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook*, Minneapolis 1990, 265-311.

<sup>33</sup> Winlock und Crum, *Monastery of Epiphanius I*, 103.

<sup>34</sup> Heurtel, *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 154, juin 2002, 44.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß trotz des fragmentarischen Zustands und der schlechten Erhaltung vieler der Ostraka aus TT 99 diese im Verbund mit den Funden aus den umliegenden Gräbern wertvolle neue Informationen über das Leben der Bewohner der verschiedenen Gräber, ihre wirtschaftlichen Interessen und die von ihnen geschätzte religiöse Literatur geben können. Wenn sich weitere Anhaltspunkte dafür ergeben sollten, daß die Verfasser der Ostraka von TT 99 Teil einer religiösen Gemeinschaft sind, so hätten wir mit ihnen ein weiteres Kloster der dicht besiedelten Mönchslandschaft von Theben-West vor uns, das vielleicht nicht mit dem Kloster des Apa Phoibammon konkurrieren, aber doch gleichberechtigt neben die kleineren Klöster der Gegend treten könnte.



KARTENGRUNDLAGE: "DIE NEKROPOLE THEBEN-WEST" VON GERHARD R. HAUPTMANN, BERLIN 1972

(Die arabischen Ziffern beziehen sich auf die Nummerierung der [pharaonischen] Gräber der verschiedenen Nekropolen.)

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß trotz des fragmentarischen Zustandes der erhaltenen Erhaltung vieler der Ostaka aus TT 99 eine weitgehende Rekonstruktion der Anlage möglich ist. Die Grundform des Theobaldus-Klosters ist als ein rechteckiges, von einer Mauer umgebenes Gelände zu verstehen, das in drei Hauptteile gegliedert ist. Im nördlichen Teil lag die Kirche, im südlichen die Klosterkirche, im westlichen Teil die Klostergebäude. Die Kirche war ein einschiffiges Langhaus mit einem Westwerk und einem Altar im Osten. Die Klostergebäude waren in drei Hauptgruppen gegliedert: die Klosterkirche, die Klostergebäude und die Klosterkirche. Die Klostergebäude waren in drei Hauptgruppen gegliedert: die Klosterkirche, die Klostergebäude und die Klosterkirche. Die Klostergebäude waren in drei Hauptgruppen gegliedert: die Klosterkirche, die Klostergebäude und die Klosterkirche.



KARTENDRUCK: "DIE THEOBALDUS-KLOSTERKUNST VON GERHARD R. HARTZ" (1972). Die archaischen Zeichen beziehen sich auf die Fundamente der [archaischen] Klostergebäude (westliche Klosterkirche).



## Ethos und Ordination – zum Problem des rituellen und moralischen priesterlichen Wohlverhaltens der koptischen Kirche im 8. Jahrhundert

Walter Beltz, (Berlin-Halle)

### I Vorbemerkung

Für die Religionswissenschaft ist die Frage nach Rolle und Bedeutung des Kultpersonals für die Effizienz einer Religion und die Struktur einer Religionsgemeinschaft immer von Gewicht gewesen. Die altkirchlichen Diskussionen um die ethische und moralische Dignität der Priester für die Gültigkeit der von ihnen gespendeten Sakramente und die biblischen Informationen zum gleichen Themenkomplex blieben allerdings historische Erinnerungen ohne analytische Bezüge.<sup>1</sup> Die Religionswissenschaft hat den biblischen und altkirchlichen Paradigmenwechsel in der Ethik erst spät bemerkt.<sup>2</sup> Für unser Thema ist es sinnvoll, einen Rekurs auf den biblischen Paradigmenwechsel, von einer dogmatischen zu einer moralischen Werteordnung zu machen, bevor ich zu der Frage komme, ob und wodurch verursacht auch in der koptischen Kirchengeschichte ein ähnlicher Paradigmenwechsel erfolgt ist, also von einer dogmatisch fixierten Ethik hin zu einer moralisch definierten Ethik, die zwischen Kultpersonal und Gemeinschaft, also zwischen Kleros und Laos, unterscheidet und dementsprechend unterschiedliche Forderungen erhebt, oder ob es wie im biblischen

<sup>1</sup> Ich verweise dazu auf den Artikel von Kriegbaum, Bernhard, Donatismus, in: *RGG 4. Aufl.* Tübingen 1999, 939–942, dort auch mit Literatur.

<sup>2</sup> Vgl. Pahnke, Donat, *Ethik und Geschlecht, Menschenbild und Religion in Patriarchat und Feminismus*, Marburg 1991, vor allem S. 123–144

Bezugssystem sich nur um eine explizite Anwendung allgemeiner Normen auf eine bestimmte Gemeindegruppe handelt, es also gerade nicht um einen radikalen Paradigmenwechsel geht.

### Rekurs

Ich kann hier den biblischen Sachverhalt nur kurz skizzieren, genauso kurz wie den kirchengeschichtlichen Aspekt. Ausgehen will ich von dem sogenannten "Heiligkeitsgesetz" in Leviticus 17–27, das im Wesentlichen nachexilisch sein dürfte.<sup>3</sup> Kapitel 19–20 gelten der ganzen Gemeinde, in Kapitel 21 und 22 werden dann noch einmal speziell für die Priester Regeln getroffen, die sich aber nicht grundsätzlich von dem allgemeinen Kanon unterscheiden.

Aber schon aus den narrativen Teilen in 1.Samuel 1–4, wo der Verlust der Lade an die Philister mit dem Tode der beiden Eliden Hophni und Pinehas verbunden wird, geht hervor, dass der nachexilische Erzähler das rituelle Vergehen der beiden in einen größeren Zusammenhang rückt.<sup>4</sup> Verlust der Lade und Niederlage durch die Philister werden mit dem moralisch begründeten Tode der Eliden zu einer tragischen Episode in der Geschichte Israels. Individuelle Schuld und rituelles Fehlverhalten erhalten ihren Sinn also erst durch das geschichtliche Gesamtsystem. Priesterliches Fehlverhalten hat deshalb im nachexilischen jüdischen Geschichtsbewusstsein, wie es durch die Prophetie geprägt ist, Folgen für die Existenz der ganzen Qehille, womit verglichen das individuelle Fehlverhalten weniger zählt.<sup>5</sup> Der zweite Tempel steht themen- und

<sup>3</sup> Otto, Eckart, Das Heiligkeitsgesetz, zwischen Pentateuch und Deuteronomium, in: *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte*, Bd. 6, Wiesbaden 2000, 330–340

<sup>4</sup> Vgl. Eissfeldt, Otto, *Einleitung in das Alte Testament*, 2. Aufl. Tübingen 1956, 322–339

<sup>5</sup> Vgl. dazu immer noch Quell, Gottfried, *Wahre und falsche Propheten*, Leipzig 1929 und vor allem Nagel, Peter, Vierundzwanzig Propheten sprachen in Israel (EvThom 52), Prophetenbild und Prophetenerwartung im Judentum und im Thomasevangelium von Nag Hammadi, in: Quintern, Detlev u. Dotke, Brigitte (Hrsg.), *Auch e i n Licht durchbricht die Finsternis, Gelehrsamkeit, Wissenschaftsoppo-*

geschichtsbestimmend auch dort im Hintergrund des Schrifttums, wo nicht ausdrücklich von ihm die Rede ist.

Im neutestamentlichen Schrifttum spielt verständlicherweise die besondere ethische Qualität der kirchlichen Kultbeamten noch keine besondere Rolle. Es gibt noch keine ausgesprochen kirchlich dominierten Kultstätten, die einem Vergleich mit dem jüdischen Tempel in Jerusalem und antiken Tempeln im gesamten Imperium Romanum standhalten könnten. Dementsprechend sind die sogenannten Tugend- und Lasterkataloge<sup>6</sup> wie das Heiligkeitsgesetz in Leviticus allgemeinverbindlich für alle Christen; die Presbyter verfügen noch nicht über einen durch den Ritus der Ordination verliehenen *charakter indelibilis*. Die christliche Sittenlehre galt für alle gleichermaßen und jene, die grob und fahrlässig gegen die christlichen Tugenden verstießen, wurden aus der Gemeinde ausgeschlossen.

Die Didache greift die biblische Tradition auf und lässt die kultischen Vorschriften als Folge der allgemeinen sittlichen Gebote, wie sie durch die beiden Wege vorgegeben sind, erscheinen. Und eigentlich ist auch noch der Pastor Hermae mit seinen sittlichen Vorschriften zur Neubelebung der Gemeindegewohnheit kein Kronzeug für eine altkirchliche Lehre einer besonderen Qualität des Klerus, der durch einen besonderen Ritus, die Cheirotonie oder Ordination, vom übrigen Laos zu unterscheiden sein sollte. Die bei Hermas befürwortete radikale Askese ist noch nicht mit dem Status des Klerikers verbunden, sondern beschreibt grundsätzlich den Frommen, der mehr leistet als erforderlich ist.<sup>7</sup>

Kirchenrechtlich ist die Sonderung zwischen Klerus und Laos wohl doch erst nach den montanistischen Streitigkeiten notwendig geworden. Sinnfälliger Akt dafür ist die Beschränkung des Ritus

---

*sition, Universalismus, Karam Khella zum 65. Geburtstag gewidmet, Hamburg 1999, 47–61*

<sup>6</sup> Vgl. dazu Betz, Hans Dieter, *Lasterkataloge/Tugendkataloge*, dort auch Literatur, in: RGG 4. Aufl. Bd5, Tübingen 2002, 89–91

<sup>7</sup> Schöllgen, Georg, *Didache = Zwölf-Apostel-Lehre/ übers. Und eingel. von Georg Schöllgen. Traditio apostolica = Apostolische Überlieferung/ (Hippolytus). Übers. und eingeleitet von Wilhelm Geerlings (Lateinisch, griechisch, deutsch), Fontes Christiani 1, Herderverlag Freiburg i.B. et al. 1991*

von der Handauflegung, der Cheirothonie, auf die Weihen von Bischof, Priestern und Diakonen, zusätzlich zu den Handauflegungen beim allgemeinen Segen oder der Taufe. Die Ordination verleiht dem Ordinierten einen *charakter sacramentalis*; sie rückt die Person des Ordinanden in den Bereich des Sakraments. Analog dem biblischen Ritus der Amtseinführung wird dem Ordinanden die Vollmacht des Ordinars übertragen, vergleichbar etwa bei Josua in Numeri 27, 21–23.<sup>8</sup>

Einführung in ein Amt wird auch in Acta 6 und 13 mit der Handauflegung verbunden, aber Handauflegung oder Ordination bedeutet hier noch lange nicht die Einführung einer anderen ethischen Tradition oder eines anderen moralischen Codex für die ordinierten Gemeindeglieder.

## II Ethos und Moral des Klerus als Kriterien der Wahrnehmung kultischer Relevanz

1. Zu allgemeinreligionswissenschaftlichen Einsichten muss man das Phänomen zählen, dass die Rolle des Kultpersonals einer Religionsgemeinschaft in der Binnen- und in der Außenperspektive sehr unterschiedlich beurteilt werden und erst sehr spät als Kriterien für Erfolg oder Misserfolg einer Religionsgemeinschaft berücksichtigt werden. In der Außenperspektive haben immer zuerst die Kleriker, wie es schon die syrischen Märtyrerberichte belegen, den Argwohn ihrer politischen und religiösen Gegner auf sich gezogen und moralische Vergehen gehören immer zu den Bestandteilen der polemischen antireligiösen Literatur.<sup>9</sup> Auch die rigorose Askese schützte nicht vor böswilligen Verleumdungen. In der Innenperspektive war der Klerus, seit seiner sozialen Separierung vom Laos, seiner Etablierung also als Stand, auch nicht geschützt. Ich muss nur auf die antipäpstlichen Pamphlete des 16. Jahrhunderts verweisen. Aber anders als in der Außenperspektive dominiert in der Frühzeit jeder Religionsgemeinschaft, die sich auf eine Offenbarung beruft, und das ist nicht nur die christliche Religionsgemeinschaft, die Fürsorge um den Erhalt des Bestandes, und die ist

<sup>8</sup> Ich beziehe mich hier auf Hauschild, Wolf-Dieter, Laien I, Religionsgeschichtlich, in: *RGG 4. Aufl. Bd. 5*, Tübingen 2002, 17–21

<sup>9</sup> Vgl dazu Betz, Fn. 6

gekennzeichnet bei beobachteten Regelverletzungen durch den Verdacht der Abweichung, der Häresie. Häresieverdacht oder -vorwurf begleitet binnenperspektivisch jede Religionsgemeinschaft im Stadium ihres Entstehens.

Häretisch ist alles, was den Konsolidierungsprozess einer Religionsgemeinschaft stört. Unter den Generalverdacht der Häresie werden deshalb auch ethische und moralische Verhaltensweisen gerückt, die dem Gesamtverhalten einer Religionsgemeinschaft fremd sind oder unverständlich bleiben.<sup>10</sup> Die Schilderung in Galater 2, ich meine die Diskussion um die Götzenopferfleischfrage, zeigt deutlich, wie hier sofort Vers 14 die Wahrheitsfrage gestellt wird. Aus einem ethischen oder moralischen Problem wird ein theologisches Zentralproblem, klaffen Innen- und Außenperspektive weit auseinander. In der Tendenz ist Paulus von der Intention des Heiligkeitgesetzes bei Leviticus nicht weit entfernt. Kephas-Petrus wird konfrontiert mit der Offenbarung Jesu Christi in Galater 1,12. Eine ähnliche Denkweise offenbart sich auch in der *Historia Ecclesiastica* aus dem Weissen Kloster.<sup>11</sup> Die Häresie, hier mit der Person des Nestorius verbunden, umfasst die theologischen Sondermeinungen wie daraus folgende ethische Besonderheiten. Ich will damit nur demonstrieren, wie Abweichungen von dem Gesamtkonzept einer Religionsgemeinschaft nicht nur in der Binnenperspektive, häretisch, sondern auch in derselben Quelle ethisch-moralisch, also außenperspektivisch, darstellbar werden.

2. Das gilt nun auch für einen Text, er wird dem heiligen Athanasius zugeschrieben, – für jeden Kopten ein Kronzeuge der Wahrheit – er befindet sich heute in der Pierpont Morgan Library (M 6022 ff. 51 V – 76 V.) Diese nachweislich pseudathanasianische Schrift des 8. Jahrhunderts, deren Bearbeitung Bernd Witte sich vorgenommen hat, und die als eine Homilie anlässlich des Michaelfestes erscheint, enthält aber in Wirklichkeit eine apokalyptische Droh- und Scheltrede gegen den Klerus.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Vgl. Pahnke, Fn. 2, Einleitung

<sup>11</sup> Orlandi, Tito, *Historia Ecclesiastica*, Mailand 1968, 207, Kolumne I–II

<sup>12</sup> Witte, Bernd, Das Ende der Zeiten, Apokalyptische Elemente in einer koptischen Homilie des 8. Jahrhunderts, in: *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft (HBO) 26/1998*, Halle /Saale 1998, 119–127

So ist zwar Lev.21 der das Thema benennende Ausgangspunkt, aber das die Schrift beherrschende Thema sind die Unruhen, welche Ägypten heimsuchen, und sie sind für den Autor verursacht durch die Sünden der Priester und Mönche.<sup>13</sup> Nach der Handschrift<sup>14</sup> sind dazu auch die Häretiker zu zählen. Häresie wird nach 55, 16f auch zu den Kennzeichen der letzten Zeiten gezählt und Häretiker tun schändliche Dinge. Und zu den Häretikern muss man auch Bischöfe, Priester und Diakone rechnen. Zu ihren frevelhaften Taten wird 58,19–27 gezählt, einen rituell nicht gestatteten liturgischen Brauch durchzuführen, "wie Aarons Söhne taten".

Die Gedankenführung in dieser Homilie ähnelt dem Vorgang von Leviticus. Das Gebot der priesterlichen Reinigung muss wiederholt werden, denn sie hebt die Fremdheit, die den wahren Dienst in der Kirche unmöglich macht, auf; Reinigung ist eine religiöse Pflicht, die aus der Ordination folgt.<sup>15</sup> Die Ordination garantiert den Dienst der Kirche, ein unreiner Priester steht außerhalb der Kirche.<sup>16</sup> Durch die Cheirotonie wird der Priester verpflichtet, die asketischen Regeln des Priestertums zu befolgen.

Ich will jetzt hier nicht die Vorhaltungen des Autors alle im Einzelnen auführen, wohl aber darauf hinweisen, dass zu den Vorhalten auch die Bitten des Herrengebotes gehören, deren Zitieren, was ja täglich mehrfach rituell verlangt wird, die Heuchelei der Priester potenziert. Der Autor vertritt eine rigoristische Ethik der Askese und besteht vor allem bei der Vorbereitung der Eucharistie auf der strikten Anwendung der Reinheits- und Heiligungsgebote. Hurerei und Häresie gehen für den Autor ineins<sup>17</sup>

Die moralische Verkommenheit des Klerus signalisiert das Ende der Zeiten.<sup>18</sup> Nichtgemeindeglieder werden auf dieses Treiben der Mönche und Priester hinweisen und werden die Gemeindeglieder verlachen und verspotten, Klöster werden zerstört und Kirchen geplündert und geschändet werden, und die allgemeine Verrohung der Sitten wird das ganze Volk Ägyptens ergreifen.

<sup>13</sup> In der Handschrift S.51, 21–25

<sup>14</sup> S. 52, 220–21

<sup>15</sup> S. 61, 15–22

<sup>16</sup> S.61, Kol. 2,1–2

<sup>17</sup> S.72, Kol. 1, 5–18

<sup>18</sup> S.22, Kol.1, 19–Kol.2,5

Aber Alexandria und Ägypten werden getröstet, weil es hier Leute gibt, die nicht der Häresie anheim gefallen sind.<sup>19</sup> Diese wenigen konkreten Hinweise, zu ihnen gehört auch der Hinweis auf die kurze Zeit der persischen Herrschaft über Ägypten zwischen 619–29 und der Umzug des Regierungssitzes nach Damaskus,<sup>20</sup> lassen das Alter des Textes erahnen, also etwa 715. Für den Autor ist das Ende der Zeiten nahe.<sup>21</sup>

3. Symptomatisch für den Autor dieser Schrift ist die Kombination von Innen- und Außenperspektive, von Häresie und moralischer Verurteilung des Klerus minor et major. Beide bedingen einander und lassen sich doch auseinander ableiten und erklären. Eine solche Koinzidenz liegt auch schon in der sogenannten ägyptischen Kirchenordnung des Hippolyt vor, die ja auch Athanasius zugeschrieben wird, des "großen unter den den *episkopoi*, des heiligen Athanasios".<sup>22</sup> Siehe dort etwa die Abschnitte 31,32 und folgende. Ordiniert werden kann nur jemand, "nachdem man ihn als untadelig (sündlos) aus der ganzen Menge ausgewählt hat".<sup>23</sup> Der ethische Kanon für diese Kirchenordnung ist nun Abschnitt 40 und 41 und vor allem Abschnitt 45 über die Taufbewerber. Dazu gehören Monogamie, und der Vorbehalt, dass Soldaten, Staatsangestellte oder Leute, die ähnliche Funktionen wahrnehmen, abgewiesen werden sollen, wie Hurenwirte oder Gladiatoren oder Schauspieler, Zauberer, Sterndeuter oder Wahrsager.

Alle Vorhaltungen, die in der pseudathanasianischen Michaels-homilie gegen den Klerus gemacht werden, lassen sich parallelisieren mit den Vorstellungen in Abschnitt 45 der Kirchenordnung "Über die, die die Taufe empfangen sollen". Die Kirchenordnung schließt so: "wenn alle den Überlieferungen der Apostel folgen, die

<sup>19</sup> S.83

<sup>20</sup> S. 148

<sup>21</sup> S. 152, Kol. 1 ,Z.12ff

<sup>22</sup> *Die ägyptische Kirchenordnung des Hippolyt*, ed, Till, Walter u. Leipoldt, Johannes, Leipzig 1956, XIII. Vor allem aber Schermann, Theodor, *Die allgemeine Kirchenordnung ,frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung, 1. Teil, Die allgemeine Kirchenordnung des 2. Jahrh., in: Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 3. Ergänzungsband, Paderborn 1914.*

<sup>23</sup> Till-Leipoldt, a.a.O. 3.

sie hörten und sie bewahren, wird kein Ketzer sie irreführen können, noch überhaupt ein Mensch. Denn so sind die zahlreichen Ketzereien gewachsen: weil die Vorsteher nichts lernen wollten vom Willen der Apostel, sondern nach ihren eigenen Lüsten tun, was sie wollen und nicht das, was sich ziemt".<sup>24</sup> In der pseudathanasianischen Homilie heißt es: "sie haben seine Gebote übertreten und seine Vorschriften und seine Befehle nicht beachtet".<sup>25</sup> Und dann wird wenig später ausdrücklich darauf hingewiesen, dass durch die Simonie Bischöfe verführt werden, Leute zu ordinieren, die nicht würdig sind, überhaupt die Taufe zu empfangen,<sup>26</sup> und nun herrschen solche Bischöfe und Priester über Dörfer und Städte in Abhängigkeit der Heiden,<sup>27</sup> treiben sie Handel und nehmen Zinsen.

Für den Verfasser ist klar, dass es Häretiker sind, vor deren schändlichen Worten sich die Gemeinde hüten muss. Moralisches und ethisches Fehlverhalten, zu dem auch Sodomie und andere sexuelle Perversionen gehören, sind Anzeichen von Häresie, sie ist die eigentliche Sünde.<sup>28</sup> Es gehört nun hier nicht zu den vordringlichen Themen, obwohl es schon wichtig wäre, über die Zeitvorstellung der Michaelshomilie nachzudenken und den besonderen Charakter der Eschatologie in der koptischen Frömmigkeit. Die eschatologische Erwartung in dieser Michaelshomilie aus dem 8. Jahrhundert ist ohnehin gebrochen. Unüberhörbar heißt es, "*dschin impoou ethedschekas ennakleronomei intmintirro nimpewe*" und zum Schluss "*tenou awo inouoisch nim scha inaion terou nnaion*".<sup>29</sup> Ewigkeit ist heute und jetzt und die Aneignung des Heils erfolgt individuell in Visionen und Segnungen. Aber wie gesagt, thematisch geht es in diesem Text wie in der Kirchenhistorie aus dem Weißen Kloster wie in der Kirchenordnung des Hippolyt um die koptische Denkform, dass Häresie und ethische bzw. moralische Orientierungslosigkeit zusammengehören. Dieses besondere Modell für die religionswissenschaftliche Frage nach dem innen- und

<sup>24</sup> a.a.O. 45

<sup>25</sup> S.41, Kol. 2

<sup>26</sup> S.43, Kol. 1,25 –Kol. 2

<sup>27</sup> S.45, Kol.2, Z.10 ff.

<sup>28</sup> S.51, Kol. 2, Z. 11 f.

<sup>29</sup> S.51, Kol. 2

außenperspektivischen Bild des Kultpersonals lässt sich phänomenologisch nun durchaus verallgemeinern.

III. In Zeiten von ungebrochener Dominanz einer Religionsgemeinschaft in einer Region spielt die Dignität des Kultpersonals keine Rolle. Die soziale Macht deckt nach Bedarf Ethik und Moral auch des Kultpersonals. Erst in gesellschaftlichen und politischen Krisenzeiten rückt mit der Krise der Religionsgemeinschaft auch deren Kultpersonal in die Mitte des Interesses. Es wird von Innen und von Außen sondiert. Religionsgemeinschaften teilen immer die Krisen ihrer Gastgesellschaft, deren Krise ist ihre Krise. In Krisenzeiten, etwa im 16. Jahrhundert in Mitteleuropa oder heute auf dem Balkan, wird natürlich das Kultpersonal, muslimische Imame<sup>30</sup> oder orthodoxe oder römisch-katholische Priester, besonders kritisch betrachtet.

Die Krise der koptischen Kirche im 8. Jahrhundert<sup>31</sup> wurde sichtbar mit der gesamtägyptischen Krise, als klar wurde, dass die alte dominante Rolle der koptischen Kirche in Ägypten und die vorislamischen gesellschaftlichen Verhältnisse nicht zurückkehren würden. Aber alte Denkformen gehen auch in Krisenzeiten nie ganz verloren.<sup>32</sup>

Die Michaelshomilie sucht nach einer Erklärung, nach einem Schuldigen, nach einem Sündenbock. Die biblische Lösung, etwa aus Klagelieder 1, wurde aufgenommen und die Bilder von der moralischen und ethischen Deformation des Klerus mit dem Topos

---

<sup>30</sup> Vgl. *Religion-Macht-Gewalt: religiöser Fundamentalismus und Hindu-Moslim-Konflikte in Südasiens*, hrsg. von Christian Weiß. Frankfurt a. M. 1996, Einleitung der Herausgeber, 1–25

<sup>31</sup> Dazu siehe Cramer, Maria, *Das christlich-koptische Ägypten, einst und heute*, Wiesbaden 1959. Grillmeier, Alois, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 2/4, Freiburg 1990.

<sup>32</sup> So hat Hubai, Peter, *Eine literarische Quelle der ägyptischen Religionsphilosophie*, in: *Intellectual heritage of Egypt, Studies presented to Laszlo Kakosy by Friends and Colleagues on the Occasion of his 60<sup>th</sup> Birthday, Studia Aegyptiaca XIV*, Budapest 1992, 277–300, gezeigt, wie die Frage nach dem Schicksal schon ein altägyptisches Märchen beherrscht.

von der Häresie verbunden.<sup>33</sup> Häresie war die Sünde schlechthin, das war Grundtenor der gesamtkirchlichen Kontakte in den ersten Jahrhunderten nach Nikaia 325. Dieser Topos ist nicht biblisch verankert. Biblisch ist die Grunderwartung, dass durch die Cheirotationie doch die göttliche Kraft der Apostel und Heiligen auf den Klerus übertragen worden war, folglich konnte doch ein ethisches oder moralisches Verhalten des Klerus, das von dem althergebrachten abwich, doch nur Häresie sein. Vor allem trifft es auf das rituelle Fehlverhalten zu. Nachlässigkeit in der gottesdienstlichen Praxis und Unwürdigkeit des Klerus werden darauf zurückgeführt, dass der Klerus nicht mehr ordnungsgemäß ordiniert worden ist.<sup>34</sup>

Ethik und Moral waren mit diesem Modell der Häresie zugleich entpersonalisiert, von der Person des einzelnen Klerikers gleichsam abstrahiert, und in einen Typus gebannt, der nicht zur wahren Kirche gehört, eben des Häretikers.

Unauffällige Ethik und Moral oder positiv auffällige Verhaltensweisen, die den Kleriker in die Nähe des Homologetes (des Bekenners) rückt, sind binnenperspektivisch Zeichen der wahren Kirche. Im Klerus ist gleichsam die ethische und moralische Vollkommenheit einer Religionsgemeinschaft fokussiert, in Krisenzeiten wie in Hochzeiten. Die Cheirotationie ist dabei nur das Signum, daß den Ordinierten verpflichtet, in besonderem Masse verpflichtet, nicht nur die kultisch-rituellen Aufgaben korrekt, sondern auch alle anderen ethisch-moralischen Idealvorstellungen zu erfüllen.

Religionswissenschaftlich, also außenperspektivisch, sind Häresie und ethisch-moralische Laxheit des Kultpersonals nicht als Ursachen für die Krisen einer Religionsgemeinschaft anzusehen.

<sup>33</sup> Vgl. dazu Klein, Wassilios, *Zur Struktur von Beichtspiegeln und Gebotstafeln*, im Druck. Zu den koptischen Ritualen von Beichte und Absolution siehe Denzinger, Heinrich, *Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum*, Bd.1, Würzburg 1868, S.141–146.

<sup>34</sup> Vgl. dazu Lohse, Eduard, *Ordination*, in: *RGG 3. Aufl. Bd. IV*, Tübingen 1960, 1671–11673. Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auf das Liber Bartholomei, wo die Ordinationsformel an einer wichtigen Stelle ausführlich zitiert wird. Ich verweise dabei auf Westerhoff, Matthias, *Auferstehung und Gericht im koptischen <Buch der Auferstehung Jesus Christi unseres Herrn>*, OBC 11, Wiesbaden 1999. Die Ordinationsformel steht S. 147–152. Im selben Buch S. 103–106 wird die göttliche Cheirotationie beschrieben.

Die Wechselbeziehungen zwischen einer Religionsgemeinschaft und den Strukturen ihrer Gesellschaft lassen die Krisen der Gesellschaft stark in die Religionsgemeinschaften hineinwirken; sie sind umso nachhaltiger, je weniger der Ausdifferenzierungsprozess der Religion aus dem Gesamtnetzwerk der Kultur stattgefunden hat..

Religionswissenschaftlich ist deshalb die Michaelshomilie nur ein Teil der gesamtgesellschaftlichen kulturellen Erosion im 8. Jahrhundert in Ägypten. Wo die gesamte vorislamische Kultur Ägyptens implodiert, können auch Cheirotonie und Ordnung, Ethos und Moral der koptischen Kirche als eines Teils dieser Ägypten zu nennenden Kultur den Zusammenbruch nicht aufhalten. Häresie des Klerus ist ein klassisches innenperspektivisches Erklärungsmuster der koptischen Kirche, dem sie von der Kirchenordnung des Hippolyt über die Kirchengeschichte aus dem Weißen Kloster bis zur pseuathanasianischen Michaelshomilie treu geblieben ist. Koptische Kirchengeschichte ist bis ins 8. Jahrhundert der dogmatisch fixierten Ethik stärker verpflichtet als einer moralisch definierten Ethik und kennt deshalb keinen Paradigmenwechsel, wie er sonst für die nachfolgende Kirchengeschichte zutrifft.<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Vgl. dazu Lips von, Hermann, *Glaube, Gemeinde, Amt*. Göttingen 1999.



Christen und Muslime im Spiegel  
Thebanischer Urkunden des 7.–9. Jh.

Anneliese Biedenkopf-Ziehner (Würzburg)

**M**it dem Einmarsch der Araber im Jahr 641 ging die Herrschaft der Byzantiner zu Ende. Zunächst war Ägypten in der Hand der Omayyaden, die – zwar zu Beginn ihrer Herrschaft den Christen gegenüber tolerant – aber bereits z.Zt. des Patriarchen Johannes III. mit Repressalien begonnen hatten. Dies führte letztendlich dazu, daß sich die Kopten u.a. 725 und 739 erhoben; die Revolten verliefen jedoch erfolglos.<sup>1</sup> Im Jahr 730 fand eine Volkszählung statt, ohne Reisepaß durfte man seinen Heimatort nicht mehr verlassen. Im Jahr 749 eroberten dann die Abassiden Ägypten. Unter ihnen erreichte die Unterdrückung der Christen einen vorläufigen Höhepunkt.<sup>2</sup> Zu den verschiedensten Einschränkungen kamen erhöhte Steuerlasten, die Erträge des Landes flossen in erster Linie dem Staat zu,<sup>3</sup> die Bevölkerung verarmte zusehends. Dies beweisen u.a. zahlreiche Urkunden aus der Thebais. Betrachtet man z.B. die Steuerquittungen, so zeigt sich:

Koptische Steuerquittungen<sup>4</sup> sind in großer Zahl vor allem aus dem 8. Jh. und für den Raum um Theben belegt.

<sup>1</sup> Der letzte Aufstand wurde – von Unterägypten ausgehend – 829–830 unternommen.

<sup>2</sup> Der Abassidenkalif Harun al Raschid erließ für die Christen u.a. im Jahr 788 die erste Kleiderordnung: sie durften zur Kennzeichnung nur gelbe Turbane tragen, am Gürtel mußte ein Stoffabzeichen befestigt werden (im 9.–11. Jh. folgten weitere solcher Ordnungen).

<sup>3</sup> Außerdem wurden vor allem die Steuererträge (zumindest bis zur Tulunidenzeit) außer Landes gebracht, zunächst nach Damaskus, später nach Bagdad.

<sup>4</sup> Zu Details (Formeln, Ausstellern, Zahlern, weiteren Belegen, Literatur usw.) vgl. Biedenkopf-Ziehner, *Koptische Ostraca*, II, 18–27. Bei

Quittungen wurden für verschiedene Arten von Steuern ausgestellt. Meist handelt es sich aber um die Kopfsteuer (Diagraphon/Andrismos), für die pro Jahr zweimal ein Zahlungstermin festlag.<sup>5</sup> Kahle<sup>6</sup> hatte herausgefunden, daß die meisten sogar in die kurze Periode von 710 – 730 zu datieren sind.<sup>7</sup> Die Kopfsteuer wurde von den Gemeindevertretern, dem zuständigen Apé und/oder dem Strategen, gelegentlich auch dem Laschanen, erhoben. Nicht betroffen von der Kopfsteuer waren die Muslime, d.h. Angehörige der Besatzungsmacht und Konvertiten<sup>8</sup>.

Der zu entrichtende Kopfsteuerbetrag wurde offenbar nach der Zahlungsfähigkeit der einzelnen Personen bemessen, dürfte aber auch von der Zahl der vermögenden Familienmitglieder abhängig gewesen sein.<sup>9</sup> Eindeutige Auskunft zu diesem Fragenkomplex

---

den von mir publizierten Belegen wird nur Kopt.Ostr. I, BM 1 ff, bzw. Kopt.Ostr. II, AM 1 ff verwendet. Ferner wird für die Originalbelege aus anderen Publikationen stets nur die allgemein übliche Abkürzung eingesetzt (z.B. Bal, CO, ST, VC usw.); wird bei diesen Publikationen auf Kommentare verwiesen, so wird z.B. Bal I, S. ... angegeben. – Ferner sind koptische und griechische Termini generell in lateinischer Umschrift wiedergegeben.

<sup>5</sup> Der fällige Betrag mußte nicht unbedingt im laufenden Jahr entrichtet werden, sondern es war möglich, ihn auch im darauffolgenden zu begleichen (vgl. z.B. MedHab 219, 225, 226 u.a.m.).

<sup>6</sup> der solche Texte auch für Bala'izah und andere Regionen nachweisen konnte und diese Urkundengruppe zusammenstellen sowie mit genauer Datierung veröffentlichen wollte, was durch seinen Tod leider verhindert wurde

<sup>7</sup> vgl. Bal I, 43, Anm. 3; Steuerquittungen sind bisher vor allem publiziert von: Crum (CO, ST, VC), Hall (Coptic and Greek Texts), Kahle (Bal), Stefanski/Lichtheim (MedHab), Till (KOW, Stqu.).

<sup>8</sup> vgl. z.B. Bal I, 43

<sup>9</sup> Diese Möglichkeit ist zumindest bezüglich erwachsener männlicher Familienangehöriger nicht auszuschließen; darauf scheinen Quittungen zu deuten, die zwei und mehr Steuerzahler gemeinsam erwähnen, wobei diese sogar z.T. als Vater und Sohn bezeichnet werden (z.B. MedHab 218: für Vater und Sohn zusammen 1 Holokottinos, 1 Trimesion; MedHab 219: für drei Personen zusammen 2 Holokottinoi). – Bemerkenswert erscheint mir der Um-

geben die Belege jedoch nicht. Sie bezeugen lediglich, daß pro namentlich genanntem Steuerzahler und Jahr ein Höchstbetrag von  $1\frac{1}{2}$  Holokottinoi nicht überschritten wurde.<sup>10</sup> Als Mindestbetrag ist vielleicht  $\frac{1}{2}$  Trimesion belegt.<sup>11</sup> –

Neben der Kopfsteuer ist vor allem noch eine Steuer, Demosion genannt, zu erwähnen. Dabei kann es sich allgemein um irgendeine öffentliche Steuer handeln, die dann in den Quittungen aber meist durch Zusätze näher bestimmt wird. Als Betrag ist bei dieser Steuerart z.B.  $\frac{1}{3}$  Holokottinos (= 1 Trimesion) belegt.<sup>12</sup> – Ferner gab es die Dapane. Sie war eine Aufwandsteuer für Beamte der arabischen Zeit. Die Dapane zerfiel ihrerseits wieder in vier Gruppen: Einmal bezog sie sich auf die örtlichen Beamten allgemein. Der Geldbetrag scheint (im Gegensatz zur Kopfsteuer) im Voraus entrichtet worden zu sein. Er konnte sich z.B. auf  $\frac{1}{3}$  Holokottinos belaufen.<sup>13</sup> Zum anderen ist eine Aufwandsteuer für die Muslime (Beamte und Armee) belegt; auch sie konnte z.B.  $\frac{1}{3}$  Holokottinos betragen.<sup>14</sup> Ferner erhob man eine besondere Aufwandsteuer für hohe Beamte, wofür ebenfalls  $\frac{1}{3}$  Holokottinos bezeugt ist.<sup>15</sup> Endlich ist noch eine Dapane für den Kalifen bekannt, wofür man z.B.  $\frac{1}{24}$  und  $\frac{1}{48}$  Holokottinos forderte.<sup>16</sup> Eine weitere Steuer, Xenion oder Mntschmmo bezeichnet, wurde als eine Art Fremdensteuer für durchreisende Beamte und Truppen

---

stand, daß auf Steuerquittungen – soweit mir bekannt ist – niemals der Name einer Frau auftaucht. Sollte bei dem strengen Steuersystem die doch wohl nicht ganz kleine Gruppe von erwachsenen und z.T. mit recht ansehnlichem Besitz begabten rechtsfähigen Frauen (vgl. z.B. *KRU* 66 und *KRU* 76 = Testament der Susanna) nicht erfaßt worden sein?

<sup>10</sup> z.B. Bal 130, Appendix (= Bal. II, 541–544; Steuervorschreibung)

<sup>11</sup> vgl. Bal 146, 3, wobei nicht sicher ist, ob es sich hier um die Kopfsteuer handelt. Sicher um die Kopfsteuer geht es bei Kopt. Ostr. II, AM 9,1 (= C.I.312), wo ebenfalls  $\frac{1}{2}$  Trimesion genannt wird.

<sup>12</sup> z.B. MedHab 335, 1

<sup>13</sup> z.B. Bal 130 Appendix, Z. 4–5

<sup>14</sup> z.B. Bal 290, 3, 8, 11, 14, 17

<sup>15</sup> z.B. Bal 301, 11–12

<sup>16</sup> z.B. Bal 130 Appendix, Z. 5

erhoben. Gezahlt wurde hierfür z.B. weniger als  $\frac{1}{3}$  Holokottinos.<sup>17</sup> Dann ist noch die Dioikesis zu erwähnen, eine Steuer, deren Zweck m.W. bis heute nicht geklärt ist. Ich nehme an, daß Dioikesis mit Dioiketes zusammenhängt. Dann könnte damit eine Art Aufwandsteuer für den Distriktsverwalter (/Rentmeister) gemeint sein. Entrichtet wurde auch hier ein Betrag von weniger als  $\frac{1}{3}$  Holokottinos<sup>18</sup>. –

Neben diesen durchweg in Form von Geld zu zahlenden Steuern gab es aber auch solche, die man durch Naturalien abgelten konnte, wie etwa die Kornsteuer (Embole). So mußte man z.B.  $\frac{1}{2}$  Artabe abliefern.<sup>19</sup> Damit nicht genug, belastete man die Menschen mit allen möglichen speziellen Abgaben. So mußten Handwerker eine Art Gewerbesteuer entrichten, die z.B. für Weber 1  $\frac{1}{2}$  Holokottinoi betragen konnte.<sup>20</sup> Eine Möglichkeit, dieser Steuerlast zu entgehen, lag darin, daß man sich zu bestimmten Arbeiten verpflichtete. Andererseits konnte man aber auch von Amts wegen zu solchen Arbeiten aufgefordert werden.<sup>21</sup> Diesen Arbeitsverpflichtungen konnte man sich wiederum durch Zahlung eines Geldbetrages entziehen. So zahlte z.B. ein Mann als Ersatz für den Dienst als Schiffer 1 Holokottinos.<sup>22</sup> Ob außer der Kopfsteuer alle anderen Steuern ebenfalls jährlich erhoben wurden, ist m.W. nicht eindeutig geklärt. Vielleicht wurden einige der Aufwandsteuern und wohl auch die Fremdensteuer nur im Bedarfsfall eingezogen. Betrachtet man die für die einzelne Steuerart zu entrichtenden Beträge und bedenkt, daß die Kopfsteuer jedes Jahr erhoben wurde, so war diese

<sup>17</sup> z.B. MedHab 298, 1–5; wobei allerdings noch andere Steuern eingeschlossen sind.

<sup>18</sup> z.B. MedHab 293, 1–5; wobei noch eine Zusatzabgabe (Syllogrin) genannt ist.

<sup>19</sup> z.B. Bal 130, 4:  $\frac{1}{2}$  Artabe; weitere Belege: Bal 135, 5; 291, Vs 17; 296, 2 (Betrag jedoch z.T. zerstört)

<sup>20</sup> z.B. Bal 132–134: Betrag: 1  $\frac{1}{2}$  Holok.; Bal 140 ist eine Quittung über 1 Holok., der für Handarbeit allgemein und für eine öffentliche Stadtsteuer bezahlt wurde. – Zu den verschiedenen Steuern vgl. generell z.B. Schiller, *Rechtsgeschichte*, 40ff.

<sup>21</sup> z.B. zum Segeldienst: vgl. Bal 138, 4, wo dieser Dienst erwähnt wird.

<sup>22</sup> KOW 101 (606)

sicher die wichtigste und einträglichste aller Steuern.<sup>23</sup> – Steuern allgemein betrafen übrigens nicht nur den Einzelnen, sondern auch religiöse Gemeinschaften, die ab 705 ebenfalls der Steuerpflicht unterlagen<sup>24</sup>. So war z.B. bei Klöstern der Superior verpflichtet, die entsprechenden Beträge von den Mitgliedern einzusammeln und abzuliefern.<sup>25</sup> –

Um ermessen zu können, was die Steuerbelastung für den Einzelnen bedeuten konnte, sei erwähnt, was z.B. für einen Goldholokottinos zu erwerben war: a) ein Esel zusammen mit einem Fohlen, b) ein Kamel, c) ein Grundstück (Größe unbekannt), d) ein Webstuhl, e) vier Kupfergeräte: 1 Krug, 1 Topf, 1 Schale und 1 kleiner Becher.<sup>26</sup> Ein ganzes Haus wurde z.B. für vier bzw. sechs Holokottinoi verkauft.<sup>27</sup> – Für ein Goldtrimesion bekam man weiterhin drei Artaben Linsen und ein Ment (= 2 Matsche?)

<sup>23</sup> Das belegt auch eindeutig die griechische Steuervorschreibung Bal 130 (Appendix), die neben der Kopfsteuer zugleich auch zwei Arten von Aufwandsteuern nennt: Daniel, Sohn des Pachom, aus Djeme hat im Jahr 723 folgende Beträge zu zahlen: als Diagraphon  $1\frac{1}{2}$  Holokottinoi, als allgemeine Dapane  $\frac{1}{3}$  und  $\frac{1}{24}$  Holokottinos und schließlich als Dapane für den Emir  $\frac{1}{24}$  und  $\frac{1}{48}$  Holokottinos (also insgesamt 1 Holokottinos, 2 Trimesien und  $6\frac{1}{2}$  Keratien). Dabei ist der Betrag für die Kopfsteuer mit  $1\frac{1}{2}$  Holokottinoi der höchste.

<sup>24</sup> vgl. zur Steuerlast bei Kirchen und Klöstern: Steinwenter, Vermögensrecht, 31 f.

<sup>25</sup> vgl. zur Kopfsteuer bei Mönchen und Klosterangehörigen: Schiller, Rechtsgeschichte, S. 41 f; vgl. auch *KRU* 92, 21 und *KRU* 99, 16 (= beides Kinderschenkungen); dabei wird erwähnt, daß das Demosion dem Kloostervorsteher bzw. dem Kloster zu geben ist. Demosion wird in diesem Fall von Schiller als Variante von Diagraphon angesehen (vgl. auch die Verbindung von *Diagraphon* und *Demosion* als Bezeichnung für Kopfsteuer z.B. bei Bal 136, 2; ferner auch Bal I, S. 43).

<sup>26</sup> Belege: Bal 119; Hall 14080 (= Till *KRU*, S. 82) gibt 1 Holok. an, im Original sind es jedoch  $1\frac{1}{2}$  Holok.; *KRU* 4; *KRU* 27; ST 411

<sup>27</sup> *KRU* 15; *KRU* 14; die Jahresmiete für das Erdgeschoß eines Hauses (Hall 21277) betrug dagegen in einem Fall nur acht Kupfer-Sche (1 Sche =  $\frac{1}{10}$  bzw.  $\frac{1}{12}$  Keration; 1 Keration =  $\frac{1}{24}$  Holokottinos).

Sesam.<sup>28</sup> Daraus ergibt sich ein etwas merkwürdiges Preisgefüge. Gerade die zum Leben notwendigsten Dinge, wie das Grundnahrungsmittel Linsen, bzw. die Arbeits- und Tragtiere Esel und Kamel sowie die Arbeitsgeräte standen unverhältnismäßig hoch im Preis. Dagegen war ein Haus außerordentlich billig.<sup>29</sup> Es zählte offenbar (mindestens in der einfachsten Ausführung) nicht zu den Luxusgütern – im Gegensatz etwa zu den Kupfergeräten.

Stellt man diesem Preisgefüge nun z.B. die Einkünfte eines Lohnarbeiters gegenüber, dann waren dessen Lebensverhältnisse sicher nicht rosig. Er wurde meist mit Naturalien bezahlt,<sup>30</sup> von denen er wohl einen Teil wieder vertauschen oder auch verkaufen konnte. An Bargeld dürfte dabei aber nicht viel erwirtschaftet worden sein. Nimmt man nun nur den geringsten Kopfsteuerbetrag von  $\frac{1}{2}$  Trimesion an, dazu z.B. eine allgemeine öffentliche Steuer (Demosion) von etwa 1 Trimesion, ferner eine allgemeine Beamten-Aufwandsteuer (Dapane) sowie die Aufwandsteuer für durchreisende Beamte und den Kalifen mit 1 Keration (=  $\frac{1}{24}$  Holokottinos), ergibt sich dabei schon ein Steuerbetrag von insgesamt 1 Trimesion, 7 Keratien, also fast 2 Trimesien. Für 1 Trimesion bekam man – wie o.a. – drei Artaben Linsen und ein Mnt Sesam,<sup>31</sup> d.h. an Grundnahrungsmitteln etwa den Jahresbedarf einer Person. Rechnet man ferner einen Verdienstaufschlag aufgrund einer Arbeits-

<sup>28</sup> Belege: *KRU* 15; *KRU* 14; Hall 21277; MedHab 79

<sup>29</sup> Andererseits war der Besitz eines Hauses bei dem herrschenden Klima nicht unbedingt erforderlich und außerdem konnte man es ohne allzu großen Aufwand aus luftgetrockneten Lehmziegeln selbst erstellen.

<sup>30</sup> vgl. generell: Till, Arbeitsverträge, 273–329; vgl. speziell dort z.B. Nr. 5: Ein Zimmermannsgehilfe erhält für seine Arbeit für 1 Jahr an Lohn: 17 Artaben Weizen, 15 und 36 Knidien Wein. – Leider sind die aus Djeme stammenden und von Till zusammengestellten Arbeitsverträge (vgl. Till *KRU*, S. 246) alle sehr beschädigt. Es findet sich aber eine Lohnquittung, die der Verwalter vom Topos der 40 Märtyrer und des heiligen Theophilos für eine Gruppe von Arbeitern ausstellte: Ausgezahlt wurden 2 Holokottinoi, 30 Krüge Wein, 6 Artaben...?, 40 Pfund Schafffleisch. Da aber hier leider die Zahl der Handwerker nicht genannt ist, bleibt unklar, wie viel dem Einzelnen zukam (= ST 46).

<sup>31</sup> vgl. MedHab 79, undatiert, 6–8. Jh.

verpflichtung hinzu, wird deutlich, was die Besteuerung für einen solchen Mann, der meist auch eine mehrköpfige Familie zu ernähren hatte, bedeutete.–

In den Jahren 718 bis 721 scheinen die Steuererhebungen besonders rigoros durchgeführt worden zu sein; darauf deutet vielleicht der Umstand, daß 718 sieben Steuerbeamte (Apé), 719 und 721 fünf bzw. vier auftreten, im Gegensatz zu den anderen Jahren, wo im Durchschnitt nur zwei oder drei Steuerbeamte belegt sind. Das Ergebnis der mannigfaltigsten Unterdrückungen war, daß die Bevölkerung wieder einmal am Rand des Existenzminimums lebte; das beweisen nicht zuletzt die Steuerquittungen: so wurden z.B. die Kopfsteuern in Raten abgezahlt. Um das Steueraufkommen noch einigermaßen zu sichern, wurden möglicherweise ab dem Jahr 727 bis zum Jahr 730 zur Überwachung Strategen eingesetzt. Bürokratie und Kontrolle durch polizeilich-militärische Organe funktionierten also offensichtlich weiterhin bestens. –

Die Verarmung der Kopten wird auch durch Kreditgewährung und Schuldanerkenntnisse deutlich.<sup>32</sup> Die häufigste Darlehensart ist das Gelddarlehen. Meist wird ein Kredit von einem Holokottinos gewährt,<sup>33</sup> der niedrigste, mir bekannte Betrag ist ein Keration<sup>34</sup>. –

<sup>32</sup> Kreditgewährung ist im koptischen Urkundenmaterial nur in Form der Verpflichtung zur Rückzahlung einer empfangenen Quantität von Geld oder Naturalien nachweisbar. Das heißt, das Verhältnis von Darlehensgläubiger und Darlehensschuldner wird nur durch eine vom Schuldner ausgestellte Schuldanerkenntnis (Asphalaia) bezeugt, weshalb ich auch den häufig verwendeten Terminus *Darlehen* für irreführend halte und in Anlehnung an Till (*Schuldanerkenntnis*) die Bezeichnung *Schuldanerkenntnis* benutze (vgl. ferner zu Schuldanerkenntnissen /Darlehen z.B. Schiller, Koptisches Recht, 271)

<sup>33</sup> z.B. BKU 78, Vs 5–7; CO 162, 4

<sup>34</sup> z.B. CO 162,4 – Nur wenige Urkunden bezeugen ein Darlehen, das über einen Holokottinos hinausgeht, wie z.B. 3 Holokottinoi und 1 Trimesion (CLT 10,10–11), 7 Holokottinoi (Epiph 92.8–10) oder gar 20 Holokottinoi (Ryl 195). – Die meisten ein Darlehen betreffenden Urkunden wurden zwischen den Monaten Mesore und Mechir, also dem 25. Juni und 26. Januar, ausgestellt. Die Rückzahlung des Darlehens erfolgte dagegen fast immer im Monat Paone, d.h. im Mai

Neben den Gelddarlehen sind nun auch noch Sachdarlehen bezeugt. Dabei handelt es sich meist um Korn- oder Weindarlehen.<sup>35</sup> Weiterhin treten vor allem auf: Orax, Linsen, Weizen, Sesam, Datteln, Gurken und Brot, ferner z.B. Weinkrüge, Matten, Sackleinen und Hemden.<sup>36</sup> Schiller verweist übrigens darauf, daß falls bei Korn- und Weindarlehen die Rückzahlungsfrist nicht eingehalten wurde, eine Geldstrafe festgesetzt werden konnte.<sup>37</sup> Mir ist aber – entgegen Schillers Angabe – auch eine vorgesehene Geldstrafe bei Gelddarlehen bekannt.<sup>38</sup> Diese Geldstrafe konnte u.U. vom Verfalltag an in Form von Verzugszinsen zu zahlen sein. Es handelt sich hierbei nicht um das sonst übliche Zugeständnis, Zinsen von vornherein zu zahlen, sondern die Formulierung entspricht einer Strafklausel. Bei der Rückzahlung eines Darlehens war man nicht verpflichtet, dieses in exakt gleicher Form zurückzuerstatten. So konnte man z.B. an Stelle des empfangenen Geldes landwirtschaftliche Produkte liefern, bzw. man arbeitete das Darlehen ab.<sup>39</sup> – Auch bei koptischen Darlehen war es nun möglich, von vornherein Zinsen zu verlangen (wobei es sich nicht um Strafzinsen handelt!).<sup>40</sup> Leider wird nirgends der Zeitraum

---

während der Erntezeit (z.B. CO 157, 3–7; vgl. auch Schiller, *Koptisches Recht*, 271 f.)

<sup>35</sup> Bei Weinschulden erfolgte die Rückzahlung wohl zur Zeit der Weinlese im Monat Mesore (Juni), z.B. ST 420; CO 156; Epiph 90 (? die Schuld ist unbekannt, wird aber zumindest in Form von 50 Krügen Wein abgegolten; Text unveröffentlicht, vgl. Till *KRU*, S. 75); z.B. CO 156 (beschädigt, es steht nur *bei der Ernte* da, womit aber wohl nur die Weinlese gemeint sein kann).

<sup>36</sup> z.B. CO 161; Hall 32 000; MedHab 54; MedHab 52; MedHab 57; Ryl 207; ST 91; MedHab 67; MedHab 65

<sup>37</sup> z.B. ST 40; vgl. auch Schiller, *Koptisches Recht*, 173 f.

<sup>38</sup> CLT 10; ST 429

<sup>39</sup> z.B. CO 158: Saatkorn; z.B. CLT 10; z.B. Epiph 85

<sup>40</sup> Im Gegensatz zur Ansicht Schillers, daß meist nur allgemein auf Zinsen verwiesen wird und nur zwei Urkunden nähere Angaben über Kapital und Verzinsung machen (vgl. Schiller, *Koptisches Recht*, 294, z.B. 33 % des Kapitals bei Epiph 173), trifft dies aber auch bei allen mir aus dem Raum Theben bekannten Belegen für Verzinsung zu

erwähnt, für den der Zins gilt. Dagegen macht die bei CLT 10 auftretende Strafklausel hierzu Angaben: Für 1 Holokottinos wird pro Jahr 1 Taube Gold festgesetzt. Man scheint – geht man von den Belegen aus – den sechsten Teil des Kapitals an Zinsen pro Jahr verlangt zu haben. Es ist wohl anzunehmen, daß – wo kein anderer Zeitraum vermerkt ist – der Zins pro Jahr als vereinbart gilt. Diesem Prozentsatz dürften dann wohl auch die Naturalzinsen entsprechen haben. Betrachtet man nun noch das Verhältnis zwischen Darlehen ohne Verzinsung und Darlehen mit Verzinsung, wird allerdings offensichtlich, daß Verzinsung keineswegs allgemein üblich war. Bei den thebanischen Belegen zumindest beträgt das Verhältnis nur etwa 100 : 15, also ungefähr 6,5 % der Darlehen wurden verzinst. – Gläubiger und Schuldner gehörten allen Ständen an, traten z.T. als Gruppen bzw. als juristische Personen (z.B. Klöster)<sup>41</sup> auf. Ferner konnten Darlehen und Schuldigkeiten auf Erben übertragen werden. Generell finden sich als Gläubiger bei Gelddarlehen (wie übrigens auch bei Weindarlehen<sup>42</sup>) häufig Angehörige des geistlichen Standes; diesen Personen war es demnach erlaubt, Geld zu verleihen;<sup>43</sup> das galt auch für die Mitglieder

---

(vgl. Hall 32000; MedHab 54, 55, 58, 59, 60, 61, 64, 68, 107, 128; ST 92, 424; Tor 3; VC 25).

<sup>41</sup> vgl. Biedenkopf-Ziehner, *Koptische Ostraca* I, 39; vgl. auch Schiller, *Koptisches Recht*, 272

<sup>42</sup> z.B. CO 158; z.B. CO 156; ST 88 – Auch bei der Rückzahlung in Form von Wein gehören die Gläubiger dem geistlichen Stand an (vgl. z.B. Cat 461, Vs1–2: Gläubiger ist *der große Mann Apa Kyros aus Ashmunain*)

<sup>43</sup> z.B. CO 158; 165; vgl. auch Schiller, *Koptisches Recht*, 274; Zu erwähnen ist noch, daß dann, wenn Naturalschulden durch Geld beglichen wurden, vermutlich kein Darlehen, sondern ein Kauf vorliegt (z.B. Ryl 198, vgl. auch Schiller, *Koptisches Recht*, 274) – Letztendlich sei noch darauf verwiesen, daß zur Sicherheit des Gläubigers gelegentlich Pfänder hinterlegt wurden; zur Sicherheit des Schuldners nach Rückzahlung eines Darlehens wurde eine Quittung ausgestellt (Apodeixis oder Entagion genannt), gelegentlich hat man auch die Schuldanerkennung kreuzweise durchgestrichen (vgl. z.B. ST 92: 1 Becherwäscher aus Messing, 2 Thermopelagien (?) aus Messing, 2 kupferne Pfannen für ein Darlehen von 1 Holokottinos!) –

der thebanischen Klöster.<sup>44</sup> Fraglich bleibt aber, ob man Verzinsung verlangte.<sup>45</sup> –

Das häufige Auftreten von Schuldanerkennnissen hängt m.E. nicht zuletzt mit den Steuerlasten zusammen, die den Kopten aufgebürdet wurden und die für die schlechte wirtschaftliche Lage des Einzelnen mindestens mitverantwortlich waren. So dürften in vielen Fällen die Gelddarlehen zur Bezahlung von Steuerschulden verwendet worden sein, wie das z.B. durch MedHab 67, 2 *expressis verbis* belegt wird: [ ..., *ich habe*] *es (das Darlehen) für meine Steuer [ver]wendet.* –

Daß man angesichts der Steuerlasten nicht selten die Flucht ergriff, ist nur zu verständlich, ebenso die Tatsache, daß man einer allgemeinen Abwanderung der Einwohner durch Schutzbriefe,<sup>46</sup>

---

Zu Pfandübertragungen vgl. Biedenkopf-Ziehner, *Koptische Ostraca* II, 1 ff; z.B. Epiph 94 (mit Bestätigung der Rückgabe von einem Teil der Pfänder); ST 96; – vgl. auch Steinwenter, *Das Recht der koptischen Urkunden*, 28.

<sup>44</sup> vgl. z.B. Kopt. Ostr. I, BM 12 (= 50181); Zu Gelddarlehen seitens Kleriker, Mönche und Gemeinschaften vgl. Epiph II, S. 165 f.

<sup>45</sup> Das scheint mir aber mindestens für das 8. Jh. nicht ausgeschlossen. In dieser Zeit waren die Klöster auf Geldeinnahmen angewiesen, um u.a. die nun auch den Mönchen auferlegten Steuern bezahlen zu können. So ist die Besteuerung ganz offensichtlich auch dafür ausschlaggebend gewesen, daß man spätestens ab 705 nicht mehr den am besten geeigneten Mönch testamentarisch als Klosterabt einsetzte, sondern daß man einen Mann wählte, der durch gute Verwaltung und/oder aus eigenem Vermögen in der Lage war, die Steuern für die Mönche aufzubringen (vgl. u.a. Krause, *Mönchtum*, 82; idem, *Die Testamente*, 67). Es ist deshalb durchaus möglich, daß man sich spätestens zu dieser Zeit über das biblische Verbot, Geld auf Zins zu verleihen, hinwegsetzte.

<sup>46</sup> Schon in der Ptolemäerzeit sind für Ägypten Urkunden belegt, die sich mit dem Schutz von Personen beschäftigen. Sie werden als Geleitbrief (*Pistis*) bezeichnet. Ausgestellt wurden sie vom König oder von hohen Beamten. Bis in augusteische Zeit sind sie nachzuweisen, danach verschwinden sie. – Mit dem Aufblühen der Kirche in byzantinischer Zeit findet sich die Institution des Asylum. Etwa ab dem 5. Jh. treten dann wieder Schutzdokumente auf, *Logos asylias* genannt. Es sind ebenfalls Geleitbriefe, die nach kirchlichem

die den Schuldner wenigstens teilweise und zeitweilig von Steuern befreien und Straffreiheit garantierten, vorzubeugen suchte. Die Strafen für Schuldner waren zu dieser Zeit drakonisch: Haft in Privatkerkern und Folterung!<sup>47</sup> – Solche Logos-m-pnoute genannten Dokumente treten etwa vom 7. Jh. bis 9. Jh. auf. Die meisten stammen aber aus dem 8. Jh. und dem thebanischen Raum (einige sind aus Siut und Ashmunain belegt).<sup>48</sup> – Im Unterschied zu

---

Asylrecht den Schützling außerhalb des Asyls unangreifbar machten (z.B. wenn er zu Hause dringende Arbeiten zu verrichten hatte). Sie waren – wie die Pistis-Dokumente – zeitlich begrenzt. Ausgestellt wurden sie von Kirchenfunktionären. Unter Justinian wurden solche Geleitbriefe auch vom Kaiser und von hohen Beamten an Personen vergeben, die – um der Steuerlast zu entgehen – sich in das Asyl der Kirche geflüchtet hatten. Um die Flucht in das Asyl zu ersparen, stellte man in späterer Zeit solche Geleitbriefe bereits bei Fluchtverdacht aus. Pistis und Logos asylas wurden nie von einem Gläubiger, sondern stets von Dritten ausgefertigt. Ebenso verhielt es sich mit privaten Logos-Briefen, die z.B. einen zum Patron geflohenen Sklaven oder Colonen vor Zugriffen der Behörden schützten. Zu Details, Belegen, Literatur usw. vgl. Biedenkopf-Ziehner, *Koptische Ostraca* II, 10 ff.

<sup>47</sup> Zu Verwaltungsbehörde, Strafen, Flüchtlingen vgl. u.a. Schiller, *Rechtsgeschichte*, 30 f. und 32 ff; vgl. auch Till, *Bürgerschafts-urkunden*, 165 ff.

<sup>48</sup> vgl. Schiller, Logos-m-pnoute, 305[5] – 345[45]; Till, Schutzbriefe, 71–146 – Schutzbriefe sind in verschiedenen Publikationen koptischer Texte vorgelegt worden, so z.B. von: Crum, (CO, Epiph, Ryl, ST), Hall, Thompson (Tor). Diese Belege sind jedoch von Till in seine Arbeit zu den Schutzbriefen aufgenommen worden. Ferner publizierte Till in KOW 1960 weitere 13 Dokumente dieser Art. Von Till generell als *Schutzbriefe* bezeichnet, zerfallen diese nun nach seinen Untersuchungen in fünf Untergruppen und vier Sondergruppen:

- a) Allgemein gehaltene Schutzbriefe (Nr. 1–16), Schutzbriefe mit vorgesehenen Ausnahmen (Nr. 17–41), Schutzbriefe ohne Aufforderung, zurückzukehren (Nr. 42–49), Einladungen zu Verhandlungen (Nr. 50–54), Zusicherungen in Verbindung mit anderen Urkunden (Nr. 55–64); b) Sondergruppen: Unklare Fälle (Nr. 65–68), Ansuchen um Ausstellung eines Schutzbriefes (Nr. 69–84), Ansuchen um Über-

seit der Ptolemäerzeit bekannten ähnlichen Dokumenten wurden die Logos-m-pnoute-Briefe fast durchweg vom Gläubiger selbst ausgestellt. Nur gelegentlich treten Dritte (meist als Stellvertreter des Gläubigers)<sup>49</sup> auf. Die geflohene Person wurde ganz allgemein vor allem Übel, speziell aber vor Steuer- und sonstigen Zahlungsverpflichtungen geschützt. Eingeschlossen kann der Schutz vor Forderungen Dritter sein.<sup>50</sup> Die Gläubiger und damit die Aussteller der Schutzbriefe waren weltliche und kirchliche Funktionäre; aber auch Privatpersonen sind belegt. Diese Dokumente können zeitliche Begrenzungen enthalten, insbesondere wenn es sich um die Befreiung von Steuerschulden (z.B. die Kopfsteuer) handelte. Sollten die älteren, Pistis genannten Dokumente Schutz gegen Angriffe bei Weiterbestehen der Forderung gewährleisten, so wird bei den Logos-m-pnoute-Briefen ein Ausgleich bestehender Fälligkeiten geschaffen und die zeitliche Befristung besagt nur, daß künftige Leistungen von diesem Ausgleich nicht erfaßt werden. Dieser Tatbestand wird deutlich an den von Till als *Einladungen zu Verhandlungen* bezeichneten Dokumenten; sie enthalten stets die Aufforderung an den Schuldner: *Komm, damit ich mit dir verhandle* o.ä.<sup>51</sup> Tatsächliche Rechtsentscheidungen dürften in Form von Logos-m-pnoute-Briefen jedoch nicht niedergeschrieben worden sein. Schutzbriefe wurden im Übrigen nicht nur für Männer, sondern auch für Frauen ausgestellt.<sup>52</sup>

Man fragt sich allerdings, welche Wirkung ein Schutzbrief in der Praxis tatsächlich hatte, wenn man nämlich eine andere Gruppe von Urkunden, die Gestellungsbürgschaften, heranzieht. Bei diesen Urkunden verbürgt sich der Aussteller, eine oder mehrere Personen in ein Gefängnis einzuliefern. Falls ihm das nicht gelingen sollte, hat er eine bestimmte Summe Geldes zu zahlen.<sup>53</sup> Der Grund für

---

mittlung eines Schutzbriefes (Nr. 85–89), sonstige Fälle (Nr. 90–101), Nachtrag (Nr. 102–103).

<sup>49</sup> z.B. Sch.br. 20: Stellvertreter des eigentlichen Gläubigers, die die Steuer für den Flüchtigen beglichen haben, sind nicht näher bezeichnete Dritte.

<sup>50</sup> z.B. Sch.br. 8; 12; 17

<sup>51</sup> Sch.br. 50–54; zu den oa. Zitaten vgl. spez. Sch.br. 50 und 51

<sup>52</sup> z.B. Sch.br. 21

<sup>53</sup> vgl. Till, *Bürgschaftsurkunden*, 167

die Einlieferung wird dabei leider nie genannt, da er dem Bürgerschaftsnehmer ja bekannt war. Aus einer Reihe von Urkunden dieser Art geht jedoch hervor, daß es sich bei den verbürgten Personen um Flüchtlinge handelt.<sup>54</sup> Aus einer solchen Urkunde sei ein Zitat angegeben: *Wir (die Bürgen) erklären nun, daß die genannten Leute vollzählig und komplett in unsere Hände gekommen sind. Wir sind nun bereit, sie zu bewachen und zu versorgen, wie ihr es uns aufgetragen habt, und sie auch – wann immer eure Herrschaft ihre Person von uns verlangt – auszuliefern, ohne (Rücksicht auf) Logos, Kreuz und Festtag. Andernfalls werden wir jedes Strafgeld, das uns eure Herrschaft festsetzen wird, zahlen.*<sup>55</sup> Interessant ist der Vermerk *ohne (Rücksicht) auf Logos, Kreuz und Festtag*, dem mitunter noch *Mönchskleid* hinzugefügt ist. Mit *Logos* ist zweifellos der Schutzbrief gemeint, *Kreuz* verweist auf kirchliches Asylrecht, *an Festtagen*, an denen man kommuniziert, wurden normalerweise keine Verhaftungen vorgenommen, und das *Mönchskleid* deutet auf die Flucht ins Kloster. Der Vermerk besagt also, daß der Bürge keine Rücksicht darauf nehmen wird, ob der Verbürgte einen Schutzbrief hat, ein kirchliches Asylrecht beansprucht, Mönch geworden ist oder an einem Festtag die Kommunion empfängt.<sup>56</sup> Das alles belegt doch offensichtlich, daß die Wirksamkeit der Schutzbriefe und anderer Versuche, sich dem Zugriff der Behörden zu entziehen, sehr in Frage zu stellen ist. –

Wollte man beim Verlassen seines Wohnsitzes einigermaßen sicher sein, so gab es nur die Möglichkeit, sich eine behördliche Genehmigung zu verschaffen, ein Sigillion.<sup>57</sup> Dabei handelt es sich um einen Reisepaß.<sup>58</sup> Dieser wurde nun wieder erst dann ausgestellt, wenn der steuerpflichtige Bewerber einen Bürgen für die auf ihn entfallenden Steuern stellte. Wollte sich also jemand der Steuerpflicht durch Entfernen von seinem Heimatort (in dessen

<sup>54</sup> vgl. *ibid.*, 173 f.

<sup>55</sup> vgl. *ibid.*, 174 f.

<sup>56</sup> vgl. *ibid.*, 180 f.

<sup>57</sup> vgl. z.B. Schiller, *Rechtsgeschichte*, 37 f.

<sup>58</sup> vgl. z.B. CLT 3, womit der Antrag dreier Mönche für einen solchen Paß vorliegt.

Einwohnerliste er zwecks Erhebung der Steuern eingetragen war) entfernen, befand er sich in einer Zwangslage. Das Sigillion erhielt er nur mit Bürgen. Diesen wären aber mit Sicherheit zusätzliche Steuerlasten aufgebürdet worden. Es blieb also nur die Zuflucht zu Logos, Stauros und Schema-m-monachos. In manchen Fällen dürfte der Flüchtige ja auch unbehelligt geblieben sein. –

Bisher wurden die Belastungen des Volkes generell behandelt. Abschließend sollen noch einige Bemerkungen speziell zum Verhältnis zwischen Muslimen und Klerikern sowie Mönchen betrachtet werden. Darüber geben u.a. die Schenkungsurkunden Auskunft. Sie stammen alle aus dem Phoibammon-Kloster und sind – mit Ausnahme von *KRU* 105 und Hall 5858 – nur für das 8. Jh. belegt.<sup>59</sup> Zunächst ist festzuhalten: Aus all den o.a. Gründen konvertierten nicht wenige Christen zum Islam,<sup>60</sup> worunter offensichtlich auch die Klöster in mancherlei Hinsicht zu leiden hatten. Speziell zum Phoibammon-Kloster – gegründet um 590<sup>61</sup> – ergibt sich: Im 7. Jh. war es zu einem der reichsten Klöster geworden.<sup>62</sup> Das änderte sich aber schon zu Beginn des 8. Jh.; so unterlagen nun auch die Mönche der Steuerpflicht,<sup>63</sup> und die durch große

<sup>59</sup> vgl. generell zu allen Details (Formeln, Topoi, Literaturangaben usw.) Biedenkopf-Ziehner, *Schenkungsurkunden*.

<sup>60</sup> Vor allem verschaffte ihnen dies Steuererleichterung.

<sup>61</sup> Nach der Zeit der monophysitischen Anarchie unter dem byzantinischen Kaiser Justinus II. (565–578) war es dem Patriarchen Damian (578–607) gelungen, die koptische Kirche wieder zu konsolidieren. Er war es auch, der um 590 die Gründung des neuen Phoibammon-Klosters durch Abraham auf dem von der Gemeinde den Mönchen übereigneten Gelände des paganen Tempels von Deir el-Bahri sanktionierte. Ein weiter südwestlich in einem Tal gelegenes Kloster gleichen Namens existierte schon früher, war aber durch einen Felsrutsch beschädigt worden. Ein Teil der Mönche zog daher nach Deir el-Bahri um (vgl. Godlewski, *Le monastère*, 61).

<sup>62</sup> Es hatte nicht nur keinen Mangel an Mönchen, sondern verfügte auch über großen Landbesitz, Gebäude, viele Tiere und reiche Geldmittel, war also absolut autark. Notwendige Dienstleistungen konnten mit Naturalien und Geld vergütet werden, bedrängte Anwohner fanden in jeder Hinsicht Hilfe.

<sup>63</sup> *Schon vor 705 wurden auch die reichen Klöster drückenden Steuern unterworfen* (Müller, *Grundzüge*, 161).

Steuerlasten verarmte Bevölkerung war generell nicht mehr in der Lage, dem Kloster allzu bedeutende Schenkungen zu-kommen zu lassen, der Abstieg des Klosters war vorprogrammiert. Nach 786 sind aus dem Phoibammon-Kloster keine Dokumente mehr bekannt. Seine Aktivitäten wurden offenbar abrupt beendet. Die genauen Gründe hierfür sind unbekannt, ebenso das Datum, wann das Kloster endgültig aufgegeben wurde.<sup>64</sup>

Die meisten Schenkungen betreffen nun Personen, die dem Kloster übereignet wurden; zeitlich sind sie von 734 bis 786 (also unter den Äbten Petros II., Kyriakos II. und Surus, dem letzten Abt dieses Klosters) nachweisbar. Dazu kamen Grundstücke, Pflanzen, Tiere und Gegenstände. Dieser Eigentumszuwachs mußte natürlich versteuert werden. Was die übereigneten Personen quasi im Sinne eines versteuerbaren Handelsobjekts anbetrifft, kann es sich nur noch um sonstige Steuern, nicht aber speziell um die Kopfsteuer<sup>65</sup> handeln; denn laut erhaltener Belege ist diese nach 730 zumindest anhand von Quittungen nicht mehr nachweisbar.<sup>66</sup> Für die übrigen,

<sup>64</sup> Neben den o.a. speziellen Ursachen dürften aber die allgemeinen politischen Verhältnisse dieser Zeit verantwortlich gewesen sein. So proklamierte sich z.B. 782 Dilega ibn Mus' ab Omayyad mit Unterstützung der Christen Oberägyptens zum Kalifen. Dieser Revolte stellte sich jedoch Fadl, Sohn des Salih, mit Hilfe syrischer Truppen entgegen. Unter ihm und seinem Neffen, der ihm nachfolgte, wurden dann in Konsequenz zahlreiche Kirchen und Klöster zerstört; vielleicht befand sich darunter auch das Phoibammon-Kloster von Deir el-Bahri. Das Andenken an dieses Klosters der Thebais blieb jedoch lange Zeit erhalten. Das beweisen zahlreiche Pilgerinschriften, worunter sich auch noch diejenigen der Bischöfe Johannes und Matthaios von Ermont aus dem 11. Jh. befinden. Die letzte Inschrift stammt aus dem Jahr 1222/3 (vgl. W. Godlewski, *Le monastère*, Catalogue Nr. 1–2).

<sup>65</sup> wie Thissen andeutet (Thissen, *Kinderschenkungsurkunden*, S. 124)

<sup>66</sup> Die Beträge waren Ende der zwanziger Jahre aufgrund der allgemeinen Verarmung so niedrig geworden, daß man – falls diese Steuer tatsächlich weiterhin erhoben worden sein sollte – für den bezahlten Betrag keinen Beleg mehr ausstellte (vgl. u.a. Biedenkopf-Ziehner, *Koptische Ostraca* II, 18 ff u. 157 ff, spez.183). – Im Übrigen wurde die Kopfsteuer bereits durch die Römer erhoben (vgl. Müller, *Grund-*

weiterhin bestehenden Steuern mußte die geschenkte Person, die – da sie nicht eingekleidet wurde – den Status eines Hierodulen hatte, selbst aufkommen; der hierfür bestimmte Geldbetrag dürfte dann aber im Laufe der Entwicklung von den Hierodulen dem Klosterabt zur gemeinsamen Überweisung an den Staat anvertraut worden sein. Gelegentlich scheint man dabei der Versuchung nicht widerstanden zu haben, von diesen Geldern einiges für das Kloster abzuzweigen, was den Behörden wohl nicht verborgen blieb. In einigen Urkunden wird sogar *expressis verbis* von dem Übereigner festgelegt, daß *das Demosion* des Geschenkten für die Altarlampe zu verwenden sei. Dies alles galt nicht nur für das Phoibammon-Kloster, sondern für alle Klöster, die – wie in *KRU 92* und *KRU 99* belegt – mit Kinderschenkungen bedacht wurden.<sup>67</sup> Die geschenkten Kinder waren dem Kloster als Entgelt für Unterhalt und Erziehung zu Arbeiten verpflichtet. Falls der Abt sie nicht entließ (wobei dann aber mindestens im späteren 8. Jh. *der Lohn ihrer Hände* auch anschließend dem Kloster zustand), blieben sie Zeit ihres Lebens Eigentum des Klosters. –

---

*züge*, 69), stellte aber offenbar keine derartige Belastung wie zur Zeit der Omayyaden dar; auch Quittungen für bezahlte Kopfsteuern sind m.W. nicht vor dem 8. Jh. nachweisbar.

<sup>67</sup> Leider sind Personenschenkungs-Urkunden aus anderen Klöstern nicht belegt oder erhalten (wie generell Urkunden aus anderen Klosterarchiven weitaus seltener sind als diejenigen aus den Archiven des Phoibammon-Klosters). Außerdem war im Verlauf des 8. Jh. das Phoibammon-Kloster das einzige, das in dieser Region noch aktiv bestand. – Kinder den Klöstern anzuvertrauen, war aber nicht erst im 8. Jh. üblich, sondern diese Sitte geht auf die Hierodulie in hellenistisch-römischer Zeit zurück. Es ist anzunehmen, daß hier der Ursprung für die im 8. Jh. üblichen Kinderschenkungen zu sehen ist (vgl. Thissen, *Kinderschenkungsurkunden*, 128). Dabei ist allerdings zu beachten, daß es sich zwar z.T. um aufgrund von Armut Ausgesetzte – im Gegensatz zu den dem Phoibammon-Kloster Geschenkten – aber nicht um von einer schweren Krankheit Genesene handelt. Dennoch liegt – wie in so manch anderer Hinsicht – generell Kontinuität von paganer bis in christliche Zeit vor. Zu Analoga aus dem klassischen Ägypten gibt es jedoch bislang keine Untersuchungen (vgl. *ibid.*, 125).

Auch Urkunden über Schenkungen (im Gegensatz zu Verkäufen) von Pflanzen, Tieren und Gegenständen – sowie der meisten Grundstücke<sup>68</sup> – sind nur für das 8. Jh. nachweisbar. Sie betreffen alle das Phoibammon-Kloster,<sup>69</sup> wurden allerdings – soweit feststellbar – etwas später, nämlich nur zur Zeit der Äbte Kyriakos II. und Surus etwa zwischen 747/8 und 779 vorgenommen. Auch dies begründet sich m.E. in der nun strengen Überwachung des Eigentums. Wichtigstes *Eigentum* – wenn auch heute für uns nicht nachvollziehbar – waren aber auf jeden Fall Kinder; es ist daher einleuchtend, daß man sich vor allem hier gesetzlich absicherte. Die Absicherung war aber offensichtlich nicht nur für die Angehörigen von Bedeutung, sondern auch für das Kloster; das bezeugen zwei Urkunden, in denen es heißt: *Zur Sicherheit für den heiligen Ort verlangte man von mir diese Schenkungsurkunde betreffs meines lieben Sohnes Athanasius,*<sup>70</sup> bzw.: *Du hast [eine Urkunde] verlangt [...] Mönch und Priester [...] Verwalter des [Klosters ...?] ....*<sup>71</sup> –

Die Schenkungsurkunden wurden von den Notaren (nach einem bereits z.T. bestehenden Formelschatz) ausgestellt. Obligatorisch ist – zumindest bei den Personenschenkungen – allein die Sicherheitsformel. Auch dieser Umstand entspricht letztendlich dem sich ergebenden Spannungsfeld zwischen Staat, Bevölkerung und Kirche. Von besonderer Bedeutung waren aber auch – natürlich neben der Schenkungs- und Besitzerformel – die Freie-Willens-Formel, Eides-, Abstands-, und Fluchformel sowie der Gesetzes-Topos für den Fall, daß jemand die Absicht haben sollte, den

<sup>68</sup> Die Grundstücksschenkungen *KRU* 105 (Ende 6. Jh.) und *Hall* 5858 (Anf. 7. Jh.) wurden zwar sicherlich auch wegen der Grund- und Bodensteuer, aber m.E. in erster Linie deshalb urkundlich belegt, weil es sich dabei einmal um das für die Klostergründung nötige Gelände, zum anderen vermutlich um Erbstreitigkeiten gehandelt hat.

<sup>69</sup> Nach *KRU* 109 übereignet das Phoibammon-Kloster selbst das von den Einwohnern Ermonts übergebene, ursprünglich aber schon dem Kloster der zwölf Apostel in Ermont geschenkte Grundstück diesem Kloster endgültig.

<sup>70</sup> *KRU* 86,37 ff, 29.8.766

<sup>71</sup> *KRU* 103, 17 ff, 766/7/8

Vertrag außer Kraft zu setzen. Ferner konnte eine Personenschenkung nur mit Einwilligung des Abtes vorgenommen werden. Es scheinen aber in Zeiten der Unsicherheit bzgl. der Klosterleitung sowie in den letzten Jahren, in denen das Kloster aktiv bestand, auch der Bischof von Ermont und der Dioiket von Djeme Mitspracherecht gehabt zu haben. Hatte der Bischof zweifellos die Oberaufsicht über die Klöster der Diözese, so scheint nun auch der Dioiket die Klöster überwacht zu haben. Speziell deutet darauf auch z.B. *KRU* 97,71 ff. (776 – 779?): *Wir haben unseren Sohn dem heiligen Kloster gegeben, während der theotimetos Apa Kolluthos Bischof der Stadt Ermont und deren Landbezirk ist, während der Diakon Surus Vorsteher jenes heiligen Topos ist und Psmo Archon über das Kastron Djeme ist.* Es dürfte sich nicht allein um eine Präzisierung des Zeitraumes handeln, in dem die Schenkung vorgenommen wurde, sondern auch um eine offizielle Legitimation der Handlung. In diesem Zusammenhang erklärt sich auch der häufig auftretende Gesetzes-Topos: *Die göttlichen und königlichen Gesetze bestimmen, daß ein jeder tut, was er will, mit dem, was ihm gehört* (o.ä.). Es liegt damit eine generelle Rückversicherung des Schenkenden vor, um möglichen Interventionen vorzubeugen. Ferner wird darauf verwiesen, daß man die Urkunde zur Sicherheit *in der Bibliothek des heiligen Ortes verwahre, damit man sie vorweise, wenn man den Knaben hindern sollte, Knecht des Klosters zu sein.*<sup>72</sup> Generell konnte jeder Einspruch erheben, u.a. auch der Dorfvorsteher/Laschane, der seinerseits von übergeordneten staatlichen Stellen abhängig war, also auch Einspruch seitens des Staates erfolgen konnte. Zum besseren Verständnis, wie sich Laschane und Dioiket zu den Klöstern verhielten, sei an dieser Stelle auf die Schutzbriefe VC 8 und VC 9 verwiesen; denn hieraus wird ersichtlich, daß die Laschanen die Klöster offenbar gegen

<sup>72</sup> *KRU* 89,33 ff; 776–779? – Im 8. Jh. bestand keine allgemeinverbindliche Vorschrift, Urkunden an einem bestimmten Ort niederzulegen; häufig wurden sie – vor allem wenn es sich um privatrechtliche Angelegenheiten handelte – zu Hause aufbewahrt (vgl. Till, *Erbrechtliche Untersuchungen*, § 140).

Auflagen vor allem seitens des Staates unterstützten:<sup>73</sup> ... *Durch uns, die Laschanen Severos und Johannes, sie schreiben unseren heiligen Brüdern des Klosters und allen, die bei ihnen sind (und) wie sie alle heißen. Hier habt ihr die Zusicherung beim Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist! Wohnt an eurem heiligen Ort, denn nichts [Böses wird] an euch [herankommen o.ä.], noch werden wir zulassen, daß euch etwas Neues auferlegt wird mehr als das eurer seligen Väter, die vor euch waren. Wenn uns irgendetwas bekannt wird, weltlich oder kirchlich, [wogegen wir] machtlos sind, sind wir bereit, es eurer Vollkommenheit ohne Verzug bekannt zu geben. Zur Sicherheit eurer heiligen Väterlichkeit haben wir diese Zusicherung ausgestellt [und] schwören [bei Gott, dem] Allmächtigen und dem Heil unserer Herren und den Gebeten unserer heiligen Väter. Wir haben diese Zusicherung ausgestellt und daher obliegt es uns, daß wir euch ihre Gültigkeit einhalten und wir stimmen ihr zu. Die Laschanen Severos und Johannes, wir stimmen dieser Zusicherung zu. ... Konstantinos/Solomon, ich stimme zu und die Gemeinde des ganzen Kastrons, wir stimmen allem zu, was geschrieben steht [...]. Ähnlich lautet auch die Urkunde VC 9, wo u.a. darauf verwiesen wird, daß der Herr und Dux [...] die Klosterbrüder nicht wegen irgendeiner Sache angehen wird. Diese beiden Urkunden wurden am 25.2.728 (oder am 24.2.698?) ausgestellt. Es liegt m.E. ganz offensichtlich ein Hinweis auf die prekäre Situation der Klöster bereits am Ende des 7. Jh. und dann generell im 8. Jh. vor, die nicht nur in Verbindung steht mit den Steuern, sondern ganz allgemein mit der Tatsache, daß der Staat die Christen unterdrückte und vor allem die Klöster, ihre Zufluchtsstätten, liquidieren wollte. Denn was sollte die Aufforderung an die Klosterbrüder: *Kommt und wohnt an eurem Platz* (VC 9) anderes bedeuten, als daß man bereits das Kloster aufgegeben hatte und sich an einem Ort, der allerdings den Laschanen bekannt gewesen sein muß, vor staatlichem Zugriff zu verbergen suchte?<sup>74</sup>*

<sup>73</sup> Gegen 718 hatte u.a. der Präfekt Kurra ibn Sarik seine subalternen Funktionäre zum Übertritt zum Islam bewegt. Er wollte sich seiner Verwaltung sicher sein (vgl. Müller, *Grundzüge*, 161).

<sup>74</sup> Daß in VC 8 auch auf kirchliche Anordnungen (o.ä.) hingewiesen wird, kann m.E. nur so zu deuten sein, daß in diesem Fall wohl der

Abgesehen davon, daß Kinderschenkungen von der Bevölkerung nicht allgemein gebilligt wurden,<sup>75</sup> entging den Verwandten u.U. auch ein Teil des Erbes: *Und dieser besagte Knabe wird mit allen meinen (anderen) Kindern von meinem Vermögen erben,*<sup>76</sup> dieses Erbe fiel dann wohl letztendlich dem Kloster zu.<sup>77</sup> Um Ansprüche von Seiten der Familie abzuwehren, wurden wohl auch die Urkunden andere Schenkungen betreffend ausgestellt,<sup>78</sup> andererseits war – wie o.a. – mindestens im 8. Jh. aufgrund der möglicherweise verminderten Einnahmen durch Grund- und Bodensteuer, Gewerbesteuer usw. auch von staatlicher Seite mit Interventionen zu rechnen, obgleich (soweit feststellbar) hier der Dioiket nicht erwähnt wird.<sup>79</sup> –

---

Bischof in kluger Voraussicht der Folgen eine offene Rebellion gegen die staatlichen Stellen vermeiden wollte. Daß diese Annahme nicht irrig ist, beweist der Umstand, daß bei dem letzten Aufstand der Christen in den Jahren 829–830 der Klerus und der Patriarch zusammen mit dem aus Syrien angereisten Kalifen die Wut der Rebellen zu besänftigen suchte. Ergebnis der fruchtlosen Bemühungen war die Deportation vieler Christen in die Umgebung von Bagdad (vgl. Müller, *Grundzüge*, 146 f.).

<sup>75</sup> Geht man davon aus, daß – wie Thissen, *Kinderschenkungsurkunden*, 123 f. bemerkt – es sich bei den Kinderschenkungen um *christlich verbrämte Aussetzungen* handelt, so waren diese bereits in byz. Zt. als todeswürdiges Verbrechen verboten (vgl. z.B. die *novellae* Justinians aus dem Jahr 541).

<sup>76</sup> *KRU* 80,49–50; 12.3.776

<sup>77</sup> Insbesondere wenn der Hierodule unverheiratet blieb und keine Nachkommen hatte. Allerdings war bei Enterbung von Verwandten – auch bei einem Ledigen waren evtl. noch lebende Eltern, Geschwister und Geschwisterkinder erbberechtigt – ein diesbezügliches Testament obligatorisch (vgl. Till, *Erbrechtliche Untersuchungen*, spez. § 59 sowie § 66 ff.).

<sup>78</sup> vgl. z.B. Hall 5858 (?), bereits Anf. 7. Jh.

<sup>79</sup> Es sei auch noch darauf verwiesen, daß Staatsbeamte (meist der Dioiket, aber auch die Meizoteroi, der Pagarch, der Emir) nur in solchen Urkunden (von wenigen Ausnahmen abgesehen aus dem ersten Drittel bzw. der Mitte des 8. Jh. stammend) genannt werden, bei denen es um die Transaktion (Verkauf, Erbe, Schenkung) beträchtlicher Werte (Grundstücke, Häuser o.ä.) geht (vgl. alle bei

Für die Übergabe einer Person an das Phoibammon-Kloster waren sicher schwere Krankheiten, zweifellos aber auch negative wirtschaftliche Situationen ausschlaggebend. So bemerkt z.B. Palote/Peschate slg. in *KRU* 100, 35 ff (779): ... *Die Opfer und die Zehnten (konnten) wir wegen der Schwere der Mühseligkeiten, die auf uns lastete, nicht aufbringen, um sie dem Kloster zu geben.* Ferner spielte auch ein gewisser Egoismus nicht selten eine Rolle; einerseits wurden die alltäglichen Ausgaben gesenkt (auch im Zusammenhang mit der Krankheit des Kindes), andererseits versuchte man sich selbst des ewigen Lebens zu versichern: *Er soll unter die Herrschaft dieses besagten Klosters kommen .... damit ihr für uns beim heiligen ehrenvollen Altare Fürbitte einlegt, daß wir in der anderen Welt Gnade fänden.*<sup>80</sup> Derselbe Grund wird zuweilen auch bei den anderen Schenkungen angeführt: [...] *sie (die Schafe und Ziegen) verwenden (?) für den heiligen Topos und [...] sie*

---

Till, *KRU*, genannten Urkunden). – Im Hinblick auf die Zeiträume, in denen auch Urkunden dieser Art den Hinweis auf Staatsbeamte enthalten, ergibt sich, daß sie bezeichnenderweise einmal ab der Wende vom 7. Jh. zum 8. Jh. bis 733 auftraten, als sich die Omayyaden noch auf dem Höhepunkt ihrer Macht befanden (vgl. auch die bis 730 nachgewiesene Kopfsteuer), zum anderen wieder am Beginn der Abassidenzeit. Daraus läßt sich u.a. ablesen, daß die Macht der Omayyaden langsam schwand, was von den Abassiden zu ihrem Vorteil ausgenutzt wurde. Ab 749 hatten die Abassiden gesiegt und nahmen innenpolitisch nicht zuletzt die alte Steuerpolitik ihrer Vorgänger wieder auf. Die generelle Unterdrückung der Christen wurde sowieso ohne jede Unterbrechung fortgesetzt, insbesondere versuchte man sich weiterhin an Kirchen- und Klosterbesitz zu bereichern. Es zeichnet sich ferner damit ab, daß die Bevölkerung nach den extremen Steuerbelastungen im ersten Drittel des 8. Jh. derart verarmte, daß größere Werte nicht mehr erworben, bzw. vererbt werden konnten. Offenbar hatte man sich dann nach etwa 15 Jahren wirtschaftlich in gewissem Umfang erholt; zwischen 749 und 756 sind wieder größere Transaktionen urkundlich belegt. Zu den Verhältnissen am Anfang der arabischen Herrschaft vgl. generell Müller, *Grundzüge*, 144 ff. Erst mit den Tuluniden (868–903) beginnt die eigentliche muselmanische Geschichte Ägyptens.

<sup>80</sup> *KRU* 82,20 ff; bald nach 771/2

sollen als Opfer für mich und meine selige Mutter [...] Thapus (?Name?) dienen, damit der heilige Märtyrer Apa Phoibammon unseren Herrn und Gott Jesus Christus für uns bitte, daß er sich unser erbarme am Orte der Rechtsprechung.<sup>81</sup> Zugleich wird auch hier nicht nur auf die eigene Sündhaftigkeit, sondern auf die allgemeine Armut der Bevölkerung verwiesen: [... eingedenk unserer?] Sünden haben wir das kleine Grundstück dem Topos des heiligen Apa Phoibammon geschenkt in Hinblick auf unseren Bedarf und den Bedarf der Armen unseres Kastrons.<sup>82</sup> Das Kloster seinerseits hatte in der Endzeit seines Bestehens offensichtlich starkes Interesse daran, nicht nur materiell unterstützt zu werden, sondern vor allem auch daran, Hilfskräfte zu erhalten. Der Mangel an Mönchsnachwuchs war nicht verborgen geblieben: *Als er mündig geworden war, wollte er und stimmte mir bei, zum Heil seiner Seele ins Kloster des Apa Phoibammon am Berge von Djeme zu gehen. Wir dachten: Es ist ein einsamer Ort, der solche Gelübde braucht.*<sup>83</sup> Den allgemeinen Entwicklungen entsprechend schwan- den im 8. Jh. nicht nur die materiellen Mittel, sondern auch die Zahl der Mönche ging zurück. Man nutzte nun auf beiden Seiten die jeweilige Zwangslage zum eigenen Vorteil aus: Das Kloster erhielt die fehlenden Kräfte für die alltäglichen und schwereren Arbeiten.<sup>84</sup> Ferner kamen – wie o.a. – diese Personen nicht nur für ihre eigenen Steuern auf, sondern sogar für Aufwendungen im reli-

<sup>81</sup> KRU 112, 1–4; nach 749, spätestens 758/9

<sup>82</sup> KRU 108, 1–3; 766/7/8?

<sup>83</sup> KRU 79, 30 ff; nach 771/2 – *ouma n djaie pe* bedeutet *es ist ein Wüstenort*, d.h. ein einsam gelegener Ort. Es ist aber darin auch enthalten die Bedeutung *es ist ein verlassener Ort*, d.h. ein Ort, der nicht mehr über reiches Leben verfügt. Es dürfte auch aus diesem Grund kein Zufall sein, daß keine Personenschenkungs-Urkunden aus der Blütezeit des Klosters nachzuweisen sind, im Gegensatz zu zahl- reichen anderen Dokumenten, die bis in die Zeit des Klostergründers Abraham zurückreichen.

<sup>84</sup> wie z.B. die Landarbeit: *Er soll dir gehorchen [und tun], was du ihm befehlen wirst auf dem Felde...* (KRU 83, 6 ff; frühestens 772?). Zugleich unterstützten die Hierodulen die Mönche auch bei eigentlich diesen zukommenden Pflichten: *Er soll ... die Versorgung des Beckens mit Wasser, die Betreuung der Lampen des Altars (übernehmen) ....* (KRU 93, 32 ff; nach 771/2).

giösen Bereich.<sup>85</sup> Nicht zu vergessen ist, daß generell ja auch der gesamte Arbeitslohn – selbst nach möglicher Freilassung – dem Kloster zufiel.<sup>86</sup> In Gegenleistung kam das Kloster für die leiblichen und seelischen Bedürfnisse der Hierodulen auf, überwachte das moralische Verhalten<sup>87</sup>. So war beiden Seiten gedient.

Im Zusammenhang mit den materiellen Gesichtspunkten ist auch die staatliche Kontrolle durch den Dioiketen von Djeme zu sehen. Durch die Übergabe an das Kloster gingen einmal Kräfte verloren, die man für Staatsdienste – etwa in Bergwerken oder bei der Schifffahrt<sup>88</sup> – hätte einsetzen können. Dabei erscheint der Grund der Übereignung des Kindes in besonderem Licht: Sicherlich waren schwere Krankheiten oder Unfälle<sup>89</sup> die Ursache. Nur bei

<sup>85</sup> ..., wenn er ins Alter der Mündigkeit kommt, daß er euch sein Demosion zahle. So wie ihr (es) mit ihm ausmachen werdet; und so gut er kann, soll er (auch) euren Aufwand im heiligen Topos (des heiligen Märtyrers Apa Phoibammon .... (unterstützen?) (KRU 92,20–24; nach 771/2), bzw.: ... sollen sie ihr Demosion dem Kloster geben, und es soll (wenigstens teilweise?) zur Aufwendung für das Opfer und die Altarlampe verwendet werden ... (KRU 99,15–20; 5.10.780). – Auf Steuern wird auch verwiesen bei KRU 82 (bald nach 771/2) und KRU 81 (786?).

<sup>86</sup> ... soll er alles, was er durch seine Arbeit verdienen wird, dem Kloster geben ... (KRU 100, 60–62; 779), bzw.: Und ferner: wenn der Knabe nicht mehr Knecht des heiligen Klosters sein will, soll er alles, was er durch seine Arbeit verdient, dem heiligen Kloster geben ... (KRU 96,79–85; 19.8.775).

<sup>87</sup> Ihr, ..., sollt ihn verköstigen und kleiden ... (KRU 87,24 f.; wohl um 752/3?), bzw.: Ihr sollt ihn bei keiner Unordentlichkeit und bei keinem Diebstahl ertappen, sondern er wandle in aller Würdigkeit und gehorche euch in Gottesfurcht. (KRU 87,20 ff).

<sup>88</sup> Die arabische Flotte war z.T. mit Christen bemannt, denen man keinen Sold bezahlte (vgl. Müller, *Grundzüge*, 163); vgl. ferner z.B. KOW, 101 (606): Ein Mann zahlt als Ersatz für den Dienst als Schiffer 1 Holokottinos. – Zu Zwangsarbeit allgemein vgl. CLT 6 (10.2.724 oder 9.2.739; Erklärung der Gemeinde, daß alle auferlegten Lasten gemeinsam getragen werden).

<sup>89</sup> z.B. KRU 86: Besessenheit – z.B. KRU 97: Verbrennungen

drei Urkunden<sup>90</sup> erfolgt die Schenkung ohne Verweis auf eine Erkrankung. Es handelte sich also in den meisten Fällen um schwache, gebrechliche Kinder, von denen man selbst im Erwachsenenalter nicht ohne weiteres Tauglichkeit für den Staatsdienst voraussetzen konnte. Andererseits ist aber belegt, daß sie u.a. für das Kloster Feldarbeit verrichten, Wasser schleppen mußten. Sollte der Hinweis auf die schwere, in den meisten Fällen nicht näher bezeichnete Krankheit und spätere mit göttlicher Hilfe erfolgte Genesung nicht nur der Ehre Gottes und seines Heiligen gedient haben, sondern auch dazu, den Dioiketen davon zu überzeugen, daß keine wirklich wertvollen Arbeitskräfte dem Staat durch die Schenkung an das Kloster verloren gingen? Stellte man vielleicht ganz bewußt die *schwere Krankheit* heraus, war der Hinweis darauf auch in gewisser Weise ein Vorwand,<sup>91</sup> der den Einspruch des Dioiketen nach Möglichkeit verhindern sollte? Um den Verlust von Arbeitskräften und Steuergeldern möglichst gering zu halten, (eingeschlossen die illegale Abwanderung der Freigelassenen in andere Landesteile),<sup>92</sup> oblag es dem Dioiketen, die Klöster zu überwachen. Auf die Verfügungsgewalt über das Phoibammon-Kloster wird in *KRU* 86 sogar *expressis verbis* verwiesen: *Ich (Tahel/Sophia) schreibe dem heiligen Kloster des Apa Phoibammon am*

<sup>90</sup> *KRU* 82; 94; 99

<sup>91</sup> vgl. *KRU* 93: der ursprünglich körperlich Kranke flieht vor der Schenkung bis Babylon/Fustat!

<sup>92</sup> Daß auch Mönchsgemeinschaften sich durch Flucht ihren Verpflichtungen dem Staat gegenüber zu entziehen versuchten, belegen die o.a. Urkunden VC 8 und VC 9. Das galt aber auch für den Einzelnen, wie z.B. der Schutzbrief *BKU* 37 belegt: *Kyriakos, der Priester und Hegemon vom Berge von Djeme, ich schreibe an den Mönch Psmo. Hier hast du die Zusicherung bei Gott! Zeige dich, denn ich werde dir nichts Böses tun, weil du geflohen bist, und ich werde nicht zulassen, daß dir etwas Böses geschieht, sondern ich werde mit dir in allen Dingen gütlich verhandeln. Ich werde auch nichts von dir verlangen bis auf das weitere Drittel und du wirst das Trimesion zahlen. Damit du nicht zweifelst, habe ich diese Zusicherung ausgestellt und ihr zugestimmt. Geschrieben am 1. Phamenothe des 4. Indiktionsjahres (= 1.2.751). Bei dem Trimesion kann es sich um einen Geldbetrag handeln, den der Mönch dem Kloster selbst schuldet, aber auch um einen fälligen Steuerbetrag. –*

*Berge von Djeme, das unserem endoxotatos Herrn Vater, dem Archon Herrn Psmo, dem Dioiketen des heiligen Klosters und des ganzen Kastrons untersteht. –*

Aus all dem wird deutlich, daß Konflikte zwischen Kloster und Staat im 8. Jh. unvermeidlich gewesen sein dürften. Zur Unterstützung des Klosterabtes werden m.E. daher sowohl ab 771 der Verwaltungsrat als auch ab 775 der Bischof, der ja wohl Vorsitzender dieses Rates war, in einigen Urkunden erwähnt.<sup>93</sup> Zwar wird nicht *expressis verbis* auf eine Unterstützung verwiesen, aber dies läßt sich kognitiv erschließen. So dürfte vor allem auch die Erwähnung des Bischofs in diesem Sinn zu interpretieren sein; speziell ihn – wie in *KRU* 100,48 ff – auf die Verwahrung des Dokuments anzusprechen, ist doch wohl nur sinnvoll, wenn er an der Abweisung von Interventionen – insbesondere von staatlicher Seite – beteiligt war, also über die Rechtmäßigkeit des Vertrages informiert sein musste.<sup>94</sup> Daß man sich gerade in den letzten Jahrzehnten nach allen Seiten abzusichern suchte, deutet nicht nur auf die schwindende Macht der Klöster, sondern generell auch auf den sich vermindern den Einfluß der christlichen Kirche hin, eine Entwicklung, die zunächst bis zum Beginn der Fatimidenherrschaft (969) andauerte – obgleich wenigstens im Jahr 782 die Christen der Thebais ihre letzten Kräfte zusammenrafften und Dilega ibn Musc ab Omayyad bei seiner Revolte unterstützten. Dies führte aber dazu, daß sie nun unter dessen siegreichem Gegenspieler Fadl, Sohn des Salih, erst recht unter die Kontrolle des Staates fielen und Sanktionen ausgeliefert waren. Auf diese Machtkämpfe – die bereits 734, ferner ab 747/8 und 766–771, besonders aber in der Zeit zwischen 775 – 779 offenbar werden – deuten m.E. auch die beiden letzten, nach 782 entstandenen Urkunden *KRU* 84 (26.5.785?) und *KRU* 81 (26.5.786?), wo einmal der Abt Surus alleine auftritt, zum

<sup>93</sup> *KRU* 78; 89; 96; 97; 100; 104; *KRU* 96; 97; 100

<sup>94</sup> Wichtige Dokumente das Kloster betreffend – und bei Personenschenkungs-Urkunden handelt es sich um solche – wurden normalerweise im Klosterarchiv verwahrt; man mußte also nicht darauf verweisen, wenn kein besonderer Grund dafür vorlag.

anderen aber auch mit diesem zusammen wieder der Dioiket Psmo.<sup>95</sup>

Generell war man bemüht, den Einfluß der Patriarchen, Bischöfe, Priester und Äbte auf die Bevölkerung weitgehend einzuschränken. Dies gelang – mindestens zunächst – nicht eigentlich über die Diskriminierung des christlichen Glaubens, sondern ganz vordergründig, indem man sich die materiellen Werte aneignete. Man kontrollierte nicht nur die Kirchen und Klöster, sondern beraubte sie ihrer wertvollen Ausstattung (Schalen und Kelche waren bald nur aus Holz und Glas), verlangte für die an sich verbotene Restaurierung und Neuerrichtung von Sakralbauten einen hohen Preis und suchte Gelder, die nicht anders zu bekommen waren, über Steuern zu erpressen. Am Ende des 8. Jh. hatten alle diese Maßnahmen dann den gewünschten Erfolg; eine Kirche ohne finanziellen Rückhalt kann zwar die religiösen Werte weiterhin vertreten und vermitteln, erleidet aber erfahrungsgemäß Schwächung ihrer Effektivität im harten Alltag. In diesem Zusammenhang gewinnt die Fluchformel eine besondere Bedeutung:<sup>96</sup> *Wer es wagen sollte, vor einer hohen, geehrten Behörde gegen den heiligen Topos aufzutreten, soll vor allem dem heiligen Eid der Christen beim Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist und (bei der wesensgleichen Dreifaltigkeit in diesem Leben und in dem, das nachher kommt, fremd sein. Er soll das Reich Gottes offenstehen sehen und nicht hineingehen können. Und der Fluch des Deuteronomiums des Moses wird über ihn kommen, der das wagen sollte, und der Fluch (?) des heiligen Zacharias treffe die Seinen.*<sup>97</sup>

<sup>95</sup> Basierend auf der Bedeutung, die vermutlich der Erwähnung von Dioiket, Bischof und Verwaltungsrat zukommt, läßt sich m.E. nachweisen, daß der Staat bei dem Kloster vor allem dann einzugreifen versuchte, wenn ein Abt den anderen ablöste, die neue Leitung also noch nicht gefestigt war, weiterhin wenn der amtierende Abt aufgrund von Alter, Krankheit oder aus uns heute unbekanntem Gründen Schwäche in der Führung zeigte. Zu Einzelheiten vgl. Biedenkopf-Ziehner, *Schenkungsurkunden*, 143 f.

<sup>96</sup> die übrigens – soweit ich beurteilen kann – nur im 8. Jh. und bei Transaktionen größerer Werte bzw. bei Übereignung von Personen auftritt.

<sup>97</sup> *KRU* 85,40–47 (766/7/8)

Dieser Fluch betraf zwar zunächst die eigenen Glaubensbrüder: Die Entscheidung bei Rechtsstreitigkeiten mußte durch den Eid besiegelt werden, wer diesem fremd war, hatte vor Gericht seine Glaubwürdigkeit verloren und Gott bestrafte ihn und die Seinen. Dasselbe galt aber auch nach dem Verständnis der Christen für die Muslime als Kläger und als gegen die Urkunde entscheidende Richter.<sup>98</sup> Bezeichnenderweise treten diese Fluchformeln gerade im 8. Jh. auf, als man erkannte, daß die Araber zwar die Befreier von byzantinischer Vorherrschaft waren, aber im Endergebnis weitaus radikaler und erfolgreicher gegen die Einheimischen agierten. Es liegt deshalb zugleich auch eine Beschwörung Gottes und ein versteckter Aufruf zu Gottvertrauen und Gesetzestreue vor; nur dem, der im Glauben an Gott und dessen Gebote lebte, konnte und mußte durch diesen Erfolg im Diesseits und Seligkeit im Jenseits beschieden sein. So findet sich auch im Anschluß an die o.a. Fluchformel: *Wer aber Gott und die Flüche des heiligen Topos fürchtet, den wird der gute Gott retten für (?) alles, was in dieser Schenkungsurkunde ist, und Gott wird barmherzig sein mit seiner Seele an den Orten des Friedens für immer!* -

Insgesamt betrachtet ergibt sich, daß alle Schenkungsurkunden die zuvor skizzierte allgemeine Entwicklung bestätigen, also ein recht gutes Bild davon geben, wie sich die Verhältnisse speziell im Phoibammon-Kloster und bei der thebanischen Bevölkerung im Verlauf des 8. Jh. gestalteten. Insbesondere lassen die Urkunden, die sich mit Übereignung von Personen befassen, deutlich werden,

<sup>98</sup> Offenbar mußten Streitigkeiten im Zusammenhang mit Schenkungen an Klöster letztendlich vor einem staatlichen Gericht ausgetragen werden (vgl. u.a. *KRU* 79,53–59: ... *dem Kloster um diesen besagten Knaben den Prozeß zu machen oder bei einer Obrigkeit oder Behörde, klein oder groß, irgendeine Klage gegen es anhängig zu machen.* – *KRU* 88,13–14: ... *zu prozessieren ... im Dorf oder in der Stadt, im Prätorium oder außerhalb des Prätoriums...* ). – Im Gegensatz dazu standen privatrechtliche und innerkirchliche Auseinandersetzungen; diese unterlagen zunächst noch immer dem örtlichen Gericht bestehend aus *den großen Männern* (= koptische weltliche und kirchliche Funktionäre). Bei schweren Vergehen war letzte Instanz der koptische Patriarch (vgl. u.a. Biedenkopf-Ziehner, *Koptische Ostraca*. II, 222 ff, mit weiteren Literaturangaben).

daß sich die Beziehungen zwischen christlicher Kirche und Staat auch in Oberägypten – wo Veränderungen stets mit einer gewissen Verzögerung in Erscheinung traten – zunehmend verschlechterten; auch hier geriet die Kirche ganz offensichtlich in immer stärker werdende Abhängigkeit. Erst unter dem Fatimiden Al-Aziz (983–1004) erlangten im ganzen Land die Christen wieder in gewissem Maße Unabhängigkeit, die jedoch bereits unter dessen Bruder und Nachfolger Al-Hakim (bis 1029) bedroht war. Endgültig zur Wirkungslosigkeit gebracht wurde das Christentum (nach dem durch einen Fakir insgeheim initiierten und an einem einzigen Tag in ganz Ägypten vollzogenen Massaker von 1321) unter der Herrschaft der Mamelucken. –

#### Abkürzungs- und Literaturverzeichnis:

- Bal: Kahle, Paul E.: *Coptic texts from Deir el-Bala'izah in Upper Egypt*, I–II, London 1954.
- Biedenkopf-Ziehner, Anneliese: *Koptische Ostraka*, I–II, Wiesbaden, 2000.
- Biedenkopf-Ziehner, Anneliese: *Koptische Schenkungsurkunden aus der Thebais, Formeln und Topoi der Urkunden, Aussagen der Urkunden, Indices* [Göttinger Orientforschungen, IV. Reihe Ägypten, 41], Wiesbaden, 2001.
- BKU: Crum, Walter E.: *Ägyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin, Koptische Urkunden*, I–II, Berlin, 1904.
- Cat: Crum, Walter E.: *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum*, London, 1905.
- CLT: Schiller, A. Arthur: *Ten Coptic Legal Texts* [The Metropolitan Museum of Arts, The Department of Egyptian Art], New York, 1932.
- CO: Crum, Walter E.: *Coptic Ostraca from the Collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and others*, London, 1902.
- Epiph: Crum, Walter E.: *The Monastery of Epiphanius at Thebes, Part II* [Publications of the Metropolitan Museum of Art, Egyptian Expedition], New York, 1926.

- Godlewski, Wlodzimierz: *Le Monastère de St. Phoibammon* [Deir el Bahari V], Warschau, 1986.
- Hall: Hall, Henry R. H.: *Coptic and Greek Texts of the Christian Period from Ostraca, Stelae etc. in the British Museum*, London, 1905.
- KOW: Till, Walter C.: *Die koptischen Ostraca der Papyrusammlung der österreichischen Nationalbibliothek, Texte, Übersetzungen, Indices* [Österr. Akad. d. Wiss., phil. hist. Kl., Denkschriften, 78. Bd., 1. Abh.], Wien, 1960.
- Krause, Martin: *Mönchtum in Ägypten*, in: *Koptische Kunst, Christentum am Nil*, Essen 1963, 77–84.
- Krause, Martin: Die Testamente des Phoibammon-Klosters in Theben, in: *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts*, 25 (1969), 57–67.
- KRU: Crum, Walter E.: *Koptische Rechtsurkunden des achten Jahrhunderts aus Djême (Theben)*, [Subsidia Byzantina, Lucis ope iterata ..., XVII], Leipzig, 1971 (Reprint).
- MedHab: Stefanski, Elizabeth, Lichtheim, Miriam: *Coptic Ostraca from Medinet Habu*, Chicago/Illinois, 1952.
- Müller C. Detlef G.: *Grundzüge des christlich-islamischen Ägypten von der Ptolemäerzeit bis zur Gegenwart*, Darmstadt, 1969.
- Ryl: Crum, Walter E.: *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Collection of the John Rylands Library Manchester*, Manchester, 1909.
- Sch.br.: Till, Walter C.: Koptische Schutzbriefe mit einem rechtsgeschichtlichen Beitrag von H. Libesny, in: *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts*, 8 (1939), 71–146.
- Schiller, A. Arthur: The Coptic Logos-m-pnoute Documents, in: *Studi in memoriam di Aldo Albertino I*, Padova, 1933, 305[5] – 345[45]
- Schiller, A. Arthur: *3. Koptisches Recht. Eine Studie auf Grund der Quellen und Abhandlungen* [Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, 3. Folge, 25. Bd.], München, 1932, 250–296.

- Schiller, A. Arthur: *II. Rechtsgeschichte, Sammelbericht. Koptisches Recht* [Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, 3. Folge, 27. Bd.], München 1934, 18–46.
- ST: Crum, Walter E.: *Short Texts from Coptic Ostraca and Papyri*, Oxford, 1921.
- Steinwenter, Artur: *Das Recht der koptischen Urkunden*, in: *Rechtsgeschichte des Altertums, im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft*, 4. Teil: *Das Recht der Papyri*, München, 1955, 1–66.
- Steinwenter, Artur: *Aus dem kirchlichen Vermögensrecht der Papyri*, in: *Savigny-Zeitschrift*, 75 (bzw. *Zeitschr. für Rechtsgeschichte* 88) (1958), 1–34
- Thissen, Heinz-J.: *Koptische Kinderschenkungsurkunden. Zur Hierodulie in Ägypten*, in: *Enchoria* 14 (1986), 117–128.
- Till, Walter C.: *Die koptischen Arbeitsverträge*, in: *Eos* XLVIII, 1. *Symbolae Raphaeli Taubenschlag dedicatae*, Warschau, 1956, 273–329.
- Till, Walter C.: *Die koptischen Bürgschaftsurkunden*, in: *Bulletin de la Société Copte* 14 (1958), 165–225.
- Till, Walter C.: *Erbrechtliche Untersuchungen auf Grund der koptischen Urkunden* [Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 229. Bd., 2. Abh.], Wien, 1954.
- Till KRU: Till, Walter C.: *Die koptischen Rechtsurkunden aus Theben* [Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Sitzungsber., 244. Bd., 3. Abh.], Wien, 1964.
- Tor: Thompson, Herbert: *Theban Ostraca, Part IV: Coptic Texts* [University of Toronto Studies], London, 1913, 179–214.
- VC: Crum, Walter E.: *Varia Coptica, Texts, Translations, Indices*, Aberdeen, 1939.

»Nubien als *stronghold* koptischen Christentums  
nach dem ‚Arabersturm‘«

Bernd Jørg Diebner

0.

**E**s ist etwas pikant, in der heutigen weltpolitischen Situation – wenn auch ‚historisch abgedeckt‘ – über ein Thema zu sprechen, das die mögliche Spannung zweier (wenn auch verwandter) Kulturen bereits im Titel impliziert, und wenn möglicherweise Vertreter beider Kulturen im Raume sitzen. Ich denke, es fällt uns allen schwer, in dieser Situation neutral zu bleiben. Wir sortieren uns vermutlich alle irgendwo gefühlsmäßig ein, auch wenn wir wissen, dass wir alle nur weiterleben können, wenn wir den Ausgleich suchen und finden. Und ich meine, wir können diesen Ausgleich nur suchen und finden, wenn wir uns zu unseren – wie auch immer begründeten – Sympathien bekennen.

Ich persönlich bin meist auf der Seite der Schwächeren. Das waren die muslimischen Kosovaren in der Zeit ihrer serbisch-christlichen Bedrückung zumal im Konflikt der frühen 90er Jahre des 20. Jh.s. Das ist heute im israelisch-palästinensischen Konflikt die friedliche und leidende Mehrheit der Palästinenser, die nicht erst seit den Selbstmord-Mördern der Zweiten Intifadha leiden: seitdem verstärkt. Zumal die Minderheit christlichen Palästinenser hat meine Sympathie; denn sie wird zwischen allen Fronten aufgegeben. (Es ist sehr schwer und noch immer ‚unanständig‘, in Deutschland Kritik an der israelischen Besatzungs-Politik zu üben. Aber wer wie ich die Leiden der Palästinenser aus eigener Erfahrung kennt, *kann* einfach nicht schweigen und muss den Vorwurf des "Antisemitismus" hinnehmen.) Und das ist in Ägypten die (allerdings noch immer recht starke) koptische Minderheit, die (aber) seit nunmehr fast 1400 Jahren abendländischer Rechnung am

kürzeren Ende sitzt: der Islam herrscht, und die koptisch-orthodoxen Christen müssen sich mit dem herrschaftlichen Gnadenbrot begnügen. Was sich unter dem Einfluss islamischer Extremisten besonders in den 90er Jahren im mittleren Ober-Ägypten um Assiut abspielte, wissen bei uns nur diejenigen, die etwa als Ausgräber direkt mitbetroffen wurden. Die Allgemeinheit erfuhr nur dann etwas, wenn beim Hatschepsut-Tempel dreißig Touristen umkamen.

In diesem Sinne ist meine Sympathie bei der im Verlaufe des europäischen Mittelalters (ver-) schwindenden christlich-koptischen Kultur ab dem Ersten Katarakt und bis hinunter zur geographischen Höhe der heutigen Hauptstadt des Sudan, Khartúm, die – weitgehend isoliert – dann auch im Laufe der Jahrhunderte barbarisierte: bis hin zu geradezu lächerlichen Nachspielen.

Ich bin bei einigen bekannt für relativ originelle Ideen und Beiträge. Darauf möchte ich heute verzichten. Ich hätte mir als Thema auch etwas aus der mittelalterlichen koptischen Mönchskultur wählen können: das Thema unserer diessemestrigen koptologischen Übung. Ich biete heute nicht ‚Forschung‘, sondern ich möchte, dass Nubien gezielt unter dem Thema dieser Tagung einfach nur ‚präsent‘ ist.

Das folgende Referat hat sieben z.T. recht kurze Abschnitte:

1. Einige Worte zu meiner persönlichen Beziehung zu Nubien.
2. Zur Problematik einer Gesamtdarstellung der Geschichte Nubiens.
3. Einige Literatur zur Geschichte Nubiens aus den letzten 50 Jahren.
4. Eine grobe Skizzierung der christlich-nubischen Herrschaften (Königreiche) während der byzantinischen Zeit resp. des abendländischen Mittelalters.
5. Vorstellung einiger Monumente als Exempel für die materiellen Hinterlassenschaften dieser Herrschaften (Königreiche).
6. Einige literarische Zeugnisse der Begegnung zwischen christlichem Nubien und Islam.
7. Ein kurzes Schlusswort.

1.

Mit Nubien bin ich mehrfach verbunden. Vor zwei Jahren bereiste ich mal wieder die nördlichen Bereiche Nubiens im südlichsten Ägypten. Ich schaute mir die Grabungen von Elephantine an – in der steten Hoffnung, dort mal Resten des Yaho/u-Tempels zu begegnen. Die Elephantine-Papyri begleiten mich stets, weil hier ein Judentum spricht, das sich wohl weder dort noch in Jerusalem ekklesiologisch als "Israel" verstand und wohl auch noch gar kein Torah-Judentum war.<sup>1</sup> Allerdings dürfte sich Moshä, der Repräsentant der Torah, einmal mit dem kuschitischen Judentum verheiratet haben. Dazu trug ich u.a. einmal etwas zu Piotr Scholz' und C.Detlef G.Müllers *Nubica* bei.<sup>2</sup> Aber ich denke auch besonders an eine Survey-Exkursion 1967 unter der Leitung meines 1981 verstorbenen christlich-archäologischen Lehrers Erich Dinkler. Meine Aufgabe war damals, die Scherben zu sortieren.<sup>3</sup> Es war zumeist das, was William Y. Adams in seiner einmal klassischen Klassifikation der nubischen Keramik<sup>4</sup> als "Early" (N III) oder "Classic Christian" (N IV) bezeichnete und damit in etwa in den hier thema-

<sup>1</sup> Cf. hierzu B.J.Diebner: „Annotations Concerning the Relation Between «Judaism» Since the Persian Period and Juda's Belonging to «Israel»“, in: *Transeuphratène* 21 (2001), S.119-131; ders.: „Die Konzeption der hebräisch-aramäischen ‚Bibel‘ (TNK) und die Definition der jüdischen kulturellen Identität ‚Israel‘ gegenüber der samaritanischen Kultgemeinde Israel seit dem 2.Jh. v. Chr.“, in: W. Beltz, J. Tubach (Hrsg.): *Religiöser Text und soziale Struktur. HBO 31* (2001), S.147-165, bes. S. 156f.; ders.: "Seit wann gibt es jenes Israel' (Martin Noth)? : Anmerkungen zu ‚Israel‘ als ekklesiologische Größe in TaNaK (*Biblia Hebraica et Aramaica*)" [Antrittsvorlesung gehalten in der Alten Aula der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg am 16.01.2002; 29 S. MS; Druck vorgesehen (vermutlich in *DBAT 31* [2002])].

<sup>2</sup> Cf. B.J.Diebner: "„... for he had married a Cushite woman' (Numbers 12:1)", in: *Nubica* I/II (1990), S.499-504.

<sup>3</sup> Cf. B. Diebner: "C. Lese funde aus Sunnarti und Tangur", in: E. Dinkler, P. Grossmann, B. Diebner: "Deutsche Nubien-Unternehmung 1967 : Vorbericht", in: *AA* 1968, S.732-738.

<sup>4</sup> Cf. W.Y.Adams: "An Introductory Classification of Christian Nubian Pottery", in: *Kush* 10 (1962), S.245-288; cf. auch ders.: *Ceramic Industries of Medieval Nubia*. Bd.I.II. Lexington 1986.

tisierten Zeitraum von der Mitte des 7. bis zur Mitte des 10.Jh.s christlicher Zeitrechnung fielen.

## 2.

"Man kann nur hoffen", schreibt Piotr O. Scholz 1994 in seinem *TRE*-Artikel "Nubien", "daß es bald zu einer der Forschung entsprechenden, umfangreichen und sachgemäßen monographischen Bearbeitung der Gesamtgeschichte Nubiens ( ... ) kommen wird, in der nicht die ideologischen Standpunkte<, sondern das Material seinen respektablen Niederschlag finden wird".<sup>5</sup> Diese "Gesamtgeschichte Nubiens" werde ich hier natürlich nicht (einmal für das 7.–10. Jh.) liefern. Scholz hat in seinem Beitrag auf den Seiten 695–698 eine erstaunlich umfangreiche Bibliographie zusammengestellt. Ich vermisste darin nichts Wesentliches. So listet Scholz auf S.698 auch Giovanni Vantinis technisch-editorisch sehr bescheidene Publikation *Oriental Sources Concerning Nubia*<sup>6</sup> auf, aus der ich gegen Ende des Referats später einiges zitieren werde. – Doch zuvor noch zwei kurze Überblicke: über Publikationen zur Geschichte des christlichen Nubien und Namen und Daten zu dieser Geschichte selbst.

## 3.

Eine natürlich veraltete und bescheidene, aber noch immer für den Einstieg recht nützliche Darstellung der Geschichte Nubiens bringt A. J. Arkell im Rahmen seiner *History of the Sudan*.<sup>7</sup> Ich halte noch immer den natürlich (trotz seines Subtitels) ebenfalls nicht mehr ganz aktuellen, von meinem Lehrer Erich Dinkler edierten Sammel-

<sup>5</sup> P.O.Scholz: Art. "Nubien", in: *TRE* XXIV/5. Berlin 1994 (= Scholz 1994), S.682–698; Zitat: S.693.

<sup>6</sup> Cf. G.Vantini FSCJ: *Oriental Sources Concerning Nubia : Published as Field-Manual for Excavators at the Request of the Society for Nubian Studies : ...* Heidelberg, Warschau 1975, 825 S.

<sup>7</sup> Cf. A.J.Arkell: *A History of the Sudan to 1821*. (1.Aufl. 1955; 2.Aufl.) London 1961 (Nachdruck 1966) (= Arkell 1966), 252 S.

band *Kunst und Geschichte Nubiens*<sup>8</sup> nicht nur in Ehren, sondern auch für brauchbar.<sup>9</sup> Dort schreibt Martin Krause "Zur Kirchen- und Theologiegeschichte Nubiens"<sup>10</sup>. Probleme bei der Darstellung der Kirchengeschichte Nubiens beschreibt Krause in seinem Tagungsbeitrag zur "Sixth International Conference for Nubian Studies" 1986 in Bergen / N.<sup>11</sup> Was nach Krause " (d)ie Darstellung der Kirchengeschichte Nubiens ... vor allem ... erschwert", sind "zwei Faktoren": "1. Die zum Teil überaus schleppende Publikation der Primärquellen und 2. die verschiedene Deutung der Sekundärquellen".<sup>12</sup> (Zu letzteren zählt Krause etwa Berichte über Nubien aus der Feder nicht-nubischer Autoren.)

Einen methodisch ganz interessanten, weil weithin auch die monumentalen Hinterlassenschaften berücksichtigenden "Abriss der Geschichte des christlichen Nubien" bringt Kazimirz Michalowski in seiner großen *Faras*-Publikation von 1972.<sup>13</sup> Strukturen der koptisch-christlichen Staaten Nubiens in ihrer Relation zum Islam beschreibt in prägnanter Kürze C. Detlef G Müller in seiner *Geschichte der orientalischen Nationalkirchen*.<sup>14</sup> – Der christlich-islamischen Periode Nubiens sind die Beiträge von Teil II des 1986 erschienenen, von Martin Krause edierten und Erich Dinkler gewidmeten, Kongressbandes (5. Internationale Konferenz in Heidelberg

<sup>8</sup> Cf. E. Dinkler (Hrsg.): *Kunst und Geschichte Nubiens zu christlicher Zeit: Ergebnisse und Probleme auf Grund der jüngsten Ausgrabungen*. Recklinghausen 1970 (= Dinkler 1970), 379 (+4) S.

<sup>9</sup> Cf. dazu meine Aufsatz-Rezension: B. Diebner: [Kurzberichte], in: *ThR* 36 (1971), S.277-284.

<sup>10</sup> Cf. Dinkler 1970, S.71-86.

<sup>11</sup> Cf. M.Krause: "Zur Kirchengeschichte Nubiens", in: *Sixth International Conference for Nubian Studies : Pre-Publication of Main Papers*. Bd.2. Bergen 1986 (= Krause 1986), 12 S. (incl. Bibliographie; keine fortlaufende Seitenzählung).

<sup>12</sup> Krause 1986, [interne] S.1; cf. auch Scholz 1994, S.690.

<sup>13</sup> Cf. K.Michalowski: *Faras : Die Wandbilder in den Sammlungen des Nationalmuseums zu Warschau*. Wrstawa, Dresden 1972 (= Michalowski 1972), S.17-30.

<sup>14</sup> Cf. C.D.G.Müller: *Geschichte der orientalischen Nationalkirchen*. Die Kirche in ihrer Geschichte. Bd.1 D 2. Göttingen 1981 (= Müller 1981), S.330-332.336-339.

1982) gewidmet<sup>15</sup>. Verdienstvoll ist auch eine Publikation von Piotr O. Scholz in der Reihe »Antike Welt«, in der er "Das Christentum ... Nubiens" und "Die christlichen König-reiche" Nubiens knapp, aber auf einschlägiger Literatur gründend darstellt<sup>16</sup>. Mit einer knappen Übersicht über die "Kirchen- und Kulturgeschichte" Nubiens, beginnend mit der Zeit "zwischen dem 6. und 9./10.Jh."<sup>17</sup> endet Scholz "Nubien"-Artikel für die *TRE*. Die Nubien-Beiträge in der *CE* stammen zumeist von W.Y.Adams. Für das Thema sind hier hervorzuheben die Artikel über Nubiens Christianisierung und Islamisierung. Der Beitrag "Nubian Christian Architecture" ist von Peter Grossmann.<sup>18</sup> – Auf Wichtiges, was hernach erschien, stütze ich mich nicht.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Cf. M.Krause (Hrsg.): *Nubische Studien : Tagungsakten der 5. Internationalen Konferenz der International Society for Nubian Studies Heidelberg, 22.-25. September 1982*. Mainz 1986, S.211ff.

<sup>16</sup> Cf. P.Scholz: *Kusch – Meroë – Nubien*. Teil 2. AW.S 18. Feldmeilen 1987, S.131-145.150-152 (Anm.).

<sup>17</sup> Scholz 1994, S.691f.; Zitat: S.691.

<sup>18</sup> Cf. *CE* Bd.6. New York usw. 1991 mit folgenden Artikeln: "Nubia" (W.Y.Adams), S.1800f.; "Nubia, Evangelization of" (W.Y.Adams), S.1801f. (= Adams 1991a); "Nubia, Islamization of" (W.Y.Adams), S.1803f. (= Adams 1991b); "Nubian Archaeology, Medieval" (W.Y. Adams), S.1804-1806; "Nubian Ceramics" (W.Y.Adams), S.1806f.; "Nubian Christian Architecture" (P.Grossmann), S.1807-1811 (= Grossmann 1991); "Nubian Christian Survivals" (W.Y.Adams), S. 1811; "Nubian Church Art" (W.Y.Adams), S.1811f.; "Nubian Church Organization" (W.Y.Adams), S. 1813f.; "Nubian Inscriptions, Medieval" (W.Y.Adams), S.1814f.; "Nubian Language and Literature" (W.Y.Adams), S.1815f.; "Nubian Liturgy" (W.H.C.Frend), S.1816f.; "Nubian Monasteries" (W.Y.Adams), S.1817f.; "Nubians" (W.Y.Adams), S.1818f.; "Nubian Textiles" (N.K.Adams), S.1819f.

<sup>19</sup> Erbaulich ist noch eine Publikation aus DDR-Zeiten: Fr.W.Hinkel: *Auszug aus Nubien*. Berlin 1977. Hier wird die Geschichte Nubiens ("Synchronoptische Zeittafel") noch nach guter marxistischer DDR-Manier eingeteilt: "Urgesellschaft/Altorientalische Klassengesellschaft/ Antike Sklavenhaltergesellschaft/ Feudalismus/ Kapitalismus".

4.

Der zweite kurze Überblick gilt der Geschichte der christlich-nubischen Königreiche. Hier natürlich nur die wichtigsten Namen und Daten. Beachtenswert ist wohl folgende Information: Nubien (hier pauschal erwähnt) wurde erst zu frühbyzantinischer Zeit im 6.Jh christlich missioniert. Es gab also nur ein knappes christlich-nubisches Jahrhundert zu vor-islamischer Zeit und vor den ersten militanten Begegnungen der koptisch-christlichen Nubier mit dem imperialisierenden Islam. Ich will es noch etwas anders formulieren: Koptisches Christentum in Nubien ist fast von Anbeginn eine Kultur in Spannung zur muslimischen Herrschafts- und Imperialkultur, die bereits im 7.Jh das nördlich angrenzende Ägypten erobert hatte. Es ist eine Kultur unter ‚Dauerdruck‘ (egal ob dieser sich freundlich oder feindlich gerierte). Ich denke, es ist für das Verständnis des nubischen Christentums vom 7. bis zum 15. oder 16.Jh methodisch wichtig, bei der Beschäftigung mit dem Thema zu realisieren, dass da immer die physische, psychische und geistige ‚Bedrohung‘ durch den mächtigen Islam war. Arkell verfehlt das Thema nicht, wenn er faktisch die gesamte Geschichte des christlichen Nubien unter der Überschrift: "The coming of Islam (A.D. 600–1500)" darstellt.<sup>20</sup> Diese Situation bringt für uns ergreifend ein Botschafter des Saladin-Bruders Turan Shah (der 1172/73 Qasr Ibrim einnahm) und von Turan Shah zum (christlichen) König von Muqurrah nach Dongola geschickt wurde, auf den Punkt. Der (christliche) König ritt dem Ambassadeur aus seinem ‚Palast‘ auf einem ungesattelten Pferd entgegen. Und der Palast war das einzige Bauwerk in Dongola, das nicht ‚aus Gras‘ (vermutlich ungebrannten Lehmziegeln), sondern aus Stein errichtet war. Der König verstand kein Arabisch und lachte nur (verlegen), als er in dieser Sprache angeredet wurde.<sup>21</sup> Für den gebildeten muslimischen Gesandten war dieser christliche Herrscher natürlich ein Barbar. – Das war im späten 12.Jh.

Aber nun knapp zur Geschichte der christlichen Königreiche Nubiens zu islamischer Zeit, um danach in den abschließenden

<sup>20</sup> Arkell 1966, S.xiii (Zitat) + 186-202.

<sup>21</sup> Arkell 1966, S.195.

Sach-Teilen einige Monumente anzusprechen und einige Quellen zu Wort kommen zu lassen.

Die Anfänge der Christianisierung werden heute gern (wieder) mit der Taufe des *evnúchos* der äthiopischen *kandáki* verbunden. Die Erzählung musste für die damaligen Hörer plausibel wirken. Scholz verweist zurecht auf mögliche überlebende jüdische Traditionen in Nubien<sup>22</sup>. Auch Müller scheint die Erzählung für historisch glaubwürdig zu halten, "doch führte das [sc.: die Bekehrung und Taufe des nubischen Ministers] ... zu keiner dauerhaften Gemeindegründung"<sup>23</sup>. Ich unterscheide zwischen zeitgenössischer ‚narrativer Plausibilität‘ und belegbarer Historizität und möchte die Erzählung doch lieber als Legende betrachten, eine auffällige Parallel-Konstruktion zur Bekehrung des syrischen Feldherrn Na‘aman in 2 Kön 5.

Bezüglich einer ‚echten‘ Missionierung möchte ich eher dem von Müller summierten Bilde zustimmen, was nicht heißen soll, dass ich den methodischen Ansatz von Scholz nicht reizvoll und diskutabel fände<sup>24</sup>. Der erste ‚Anker‘ dürfte das seit 362 bezeugte Bistum im nordnubischen Philae gewesen sein. Im 6. Jh wurden die nubischen Fürstentümer dann wohl das missionarische Tummelfeld der rivalisierenden ‚monophysitischen‘ (‚nicht-chalkedonen-sischen‘) und ‚melchitischen‘ (Byzanz-orientierten chalkedonen-sischen) orthodoxen Konfessionen. Scholz stellt die für mein Thema wichtige und berechtigte Frage, "wie es dazu kommen konnte, daß das angeblich erst im 6. Jh. entstandene Christentum Nubiens sich schon seit dem 7. Jh. als staatliche Religion so bewußt und überzeugend bis in das 16. Jh. gegenüber dem Islam behaupten konnte"<sup>25</sup>. Wichtig dürfte sicher sein, dass der Boden für eine Christianisierung Nubiens durch komplexe Traditions-Einflüsse bereitet war. Und wichtig dürfte auch sein, dass Nubien entlang des nord-südlichen Hauptverkehrsweges Nil eingeklammert war durch zwei bereits seit längerem christianisierte Kulturen in Ägypten und im südlichen Äthiopien<sup>26</sup>. Aus Apg 2,9-11 möchte ich – anders als

<sup>22</sup> Cf. Scholz 1994, S.687.

<sup>23</sup> Müller 1981, S.331.

<sup>24</sup> Cf. Scholz 1994, S.688.

<sup>25</sup> Scholz 1994, ebd.

<sup>26</sup> Cf. auch Adams 1991a, S.1802.

Scholz<sup>27</sup> – nichts schliessen. Jüdische Traditionen mögen in der Gegend um Assuan lebendig geblieben sein; aber eine jüdische Kolonie<sup>27</sup> wie noch im 6., 5. und 4.Jh vC ("Elephantine") dürfte es wohl nicht mehr gegeben haben. M.E. genügen 200 Jahre Anlaufzeit, um einen kulturellen Paradigmen-Wechsel stabil zu installieren. Eine Kultur wird durch politische Macht getragen oder (mehr oder weniger) geduldet. Dem SED-Regime gelang es in den mythischen 40 Jahren seiner Herrschaft (1949-1989), den Bereich der ehemaligen DDR radikal zu entchristianisieren. In Nubien – in den drei Königreichen Nobatia (im Norden), Makuria (in der Mitte) und Alodia (im Süden) und einigen kleineren, sich später verselbstständigenden Fürstentümern – konnten sich christliche Herrscher über Jahrhunderte hinweg (mehr oder minder) behaupten. Ich denke: historische Kontingenz ist entscheidend. Hätte islamische militärische Invasion diese christlichen Herrschaften früher besiegt (besiegen *wollen*, muss man hier wohl vielleicht sagen), so wären auch die christlichen Kulturen Nubiens früher erloschen.

Nobatia soll nicht-chalkedonensisch missioniert worden sein (um 570), Makuria chalkedonensisch und Alodia (auch unter dem Einfluss des südlich benachbarten Aksum) eher monophysitisch. Doch dürfte Müllers Annahme etwas für sich haben, dass die Frömmigkeit – trotz des ideologischen, aber kaum ‚gefühlten‘ Oberbaus – in allen drei Reichen orientalisch-orthodox war.<sup>28</sup> Womöglich überwog die monophysitische (Müller: diplophysitische) Orientierung.<sup>29</sup> Und Scholz beantwortet eigentlich seine oben zitierte ‚kritische Frage‘ selbst: Durch die Vereinigung der Staaten Nobatia und Makuria unter König Merkurios (679–710) verlagerte sich der Schwerpunkt des neuen Nordreichs Muqurra nach Süden, und damit ab von der "gefährlichen Grenze im Norden" zum inzwischen islamischen Ägypten.<sup>30</sup>

Das christliche Nubien hielt lange durch und hatte ein langes Sterben: vom Ende des 12. bis zum 15., vielleicht gar 16.Jh. Das nördliche Reich Muqurra erhielt wohl den ersten empfindlichen muslimischen Stoss unter der zweiten Expedition des ayyubitischen Kurden Saladin (1172–1173), geleitet von seinem Bruder Turan

<sup>27</sup> Cf. Scholz 1994, ebd.

<sup>28</sup> Cf. Müller 1981, S.332.

<sup>29</sup> Cf. Scholz 1994, S.691.

<sup>30</sup> Cf. Scholz 1994, S.690.

Shah, die eigentlich fatimidischen Resten galt, die sich in den Süden verkrümelten hatten. In Qasr Ibrim führte dies zu Kirchenplünderungen und zur ideologischen Abschächtung von 700 Schweinen. Das Jahrhundert zwischen 1250 (nach der mamelukischen Okkupation) und 1340 war die Defensiv-Phase Muqurra. Doch hielt sich christliche Tradition noch recht lange. 1323 ist wohl mit der Konversion des Königs von Muqurra zum Islam ein Stichdatum<sup>31</sup>. Bis spätestens 1484 konnten sich christliche Herrscher im verselbständigten Fürstentum Dotawo um Qasr Ibrim und Faras halten. Das Südreich Alwa erlag um 1500 der muslimischen Fung-Dynastie. Die befristete portugiesische Gesandtschaft in Abyssinien unter Alvarez berichtet noch für die Zeit zwischen 1520 und 1527 (nach anderen: um 1540)<sup>32</sup> von einer nubischen Anfrage, Priester aus Abyssinien zu gewinnen. Der König schlug das Ersuchen ab, da er selber auf einen Metropolitan aus Ägypten angewiesen war.<sup>33</sup> Die Namen späterer Reisender des 17. bis frühen 20. Jh.s, die von Christen in Nubien zu berichten wussten, hat Scholz zusammengestellt.<sup>34</sup> Aber dies scheinen einzelne christliche Gruppen gewesen zu sein, die ohne Klerus gelebt zu haben scheinen. Die Apostolische Sukzession war wohl ohnehin seit dem späten 14. Jh abgebrochen.<sup>35</sup>

## 5.

"Während in Ägypten die Araberzeit ihre eigenen Probleme mit sich brachte und zum Übergang zur arabischen Sprache führte, erhoben sich die nubischen Reiche – ... – zu machtvoller Höhe, bildeten einen Rückhalt der koptischen Kirche und erlebten eine Blütezeit der eigenen nubischen Kirche".<sup>36</sup> Mit so schönen Worten beschreibt Müller den hier thematisierten Zeitraum: für Nubien wohl vom späteren 7. bis zum späteren 12. Jh. Das christliche Nubien hatte in der arabisch-muslimisch majorisierten Welt des Vorderen Orients einen Sonderstatus, der sich auch darin zeigte, dass der islamisch beherrschte Norden die Grenze zu Nubien bei

<sup>31</sup> Cf. Arkell 1966, S.199f.; Adams 1991b, S.1803.

<sup>32</sup> So Adams 1991b, S.1803.

<sup>33</sup> Cf. Arkell 1966, S.204.

<sup>34</sup> Cf. Scholz 1994, S.692.

<sup>35</sup> Cf. hierzu auch Müller 1981, S.338f.

<sup>36</sup> Müller 1981, S.336f.

Assuan über ein gutes halbes Jahrtausend hinweg respektierte.<sup>37</sup> Die klerikale Abhängigkeit vom koptischen Patriarchat in Alexandrien, das für die Weihe aller nubischen Bischöfe verantwortlich war, bestand ohnehin fort. Auch ansonsten blieb der ägyptische Einfluss auf die nubische Kirche inhaltlich und formal bestehen<sup>38</sup>.

Eine zuverlässige Datierung früher Kirchenbauten in Nubien scheint problematisch zu sein. Jedenfalls stösst Peter Grossmanns Bedenken<sup>39</sup> gegenüber manchen frühen Datierungen etwa bei Michalowski auf wenig Gegenliebe<sup>40</sup>. Ich tendiere eher zu Grossmanns Vorsicht. Auch leuchten mir – anders als Michalowski – manche seiner Argumente ein. Grossmann rechnet mit ersten Kirchenbauten in Faras und Old Dongola für das 6. Jh. Für die Alodia-Kapitale Soba hatte er 1991 noch keine verlässlichen Grabungs-Ergebnisse<sup>41</sup>.

Grossmann zufolge werden die kirchlichen Bauformen in Nubien seit dem 8. Jh, also dem Jahrhundert nach der islamischen Invasion Ägyptens, reichhaltiger. Kreuzförmige Anlagen mit mehreren durch Säulenreihen getrennten Schiffen sind für Faras und für Old Dongola belegbar, wie sie zuvor und danach für Ägypten selbst nicht nachgewiesen werden können, auch wenn Grossmann deren Existenz dort postuliert,<sup>42</sup> weil sie seit dem 7. Jh für andere Regionen Nordafrikas belegbar seien.

Zwischen dem 8. und dem 10. Jh setzte sich der basilikale Bautyp durch: Pfeilerkirchen mit Tonnen-Gewölben.<sup>43</sup> Als dritten Haupttyp nimmt Grossmann als für die Zeit seit dem 11. Jh prägend den Vierfeilertyp mit zentraler Kuppel an, also eine Form, die zum

<sup>37</sup> Cf. Müller 1981, S.338.

<sup>38</sup> Cf. Müller 1981, S.337: dort kulturelle Details.

<sup>39</sup> Cf. P.Grossmann: „Zur Datierung der frühen Kirchenanlagen aus Faras“, in: *ByZ* 64 (1971) (= Grossmann 1971), S. 330-350. – Dort Grossmanns Auseinandersetzung mit Michalowskis Frühdatierungen (etwa 2. Hälfte 5. Jh für die Kathedrale von Faras), wie er sie in seiner Hauptpublikation vertritt: cf. K.Michalowski: *Faras : Die Kathedrale aus dem Wüstensand*. Zürich, Köln 1967.

<sup>40</sup> Cf. Michalowski 1972, S.18f. Anm.35.

<sup>41</sup> Cf. Grossmann 1991, S.1807.

<sup>42</sup> Cf. Grossmann 1991, S.1808.

<sup>43</sup> Cf. Grossmann 1991, S.1809.

Zentralbau tendiert.<sup>44</sup> Dies ist für ihn zugleich die Schluss-Phase kreativen Kirchenbaus in Nubien. Für die Phasen 2 und 3 kann Grossmann die enge Verbindung mit der zeitgleichen ägyptisch-koptischen Kirchenbaukunst zeigen. (Woraus er analog die Verbindung für die fünfschiffigen Grossbauten der Phase 1 folgert.)

Unter dem von mir gewählten Referat-Titel unter dem Gesamt-Thema dieses Kolloquiums ist mir wichtig, darauf hinzuweisen, dass die ersten drei Jahrhunderte koptischen Christentums in Nubien südlich des bereits islamisch beherrschten Ägypten zugleich die ‚monumental kreativsten‘ waren. In dieser Epoche entstanden Kirchenbauten, für die zeitgleich in Ägypten noch keine Analogien nachweisbar sind<sup>45</sup>. Es könnte aber durchaus sein, dass es unter islamischer Herrschaft für derlei repräsentative Großbauten in Ägypten zu spät war; denn mit diesem Bautyp verbindet sich ein ‚kapitaler‘ und ‚imperialer‘ Herrschafts-Anspruch. Nicht umsonst ist er in Nubien (nur [!]) für die Kapitalen Faras und Old Dongola nachweisbar. Er ist nicht nur einfach ‚große Kirche‘. Und in dieser Monumentalität koptischer Kirchenbaukunst zu islamisch-ägyptischer Zeit seit dem 7. Jh. gründet der Terminus stronghold in meinem Referats-Titel. (Ich wollte das deutsche "Bollwerk" vermeiden.)

## 6.

Als Satyrspiel einiges zu der Frage: Wie begegneten sich Muslime und Christen in Nubien seit dem 7.Jh., also etwa in dem Zeitraum, da die nubischen Königreiche *strongholds* des koptischen Christentums waren? – Ich wies schon darauf hin, dass die massiv-polemische Phase wohl erst im späten 12. Jh. einsetzte und ursächlich auch eigentlich nicht viel mit der islamischen Befeindung dieser christlichen Reiche und ihrer Kultur zu tun hatte, sondern mit dem ayyubitischen Aufstößern fatimidischer Restgruppen im nubischen Süden Ägyptens.

Die christlichen Nubier verstanden sich wohl besonders auf das Bogenschiessen. Nicht umsonst besiegten sie die Muslime schließ-

<sup>44</sup> Cf. Grossmann 1991, S.1809f.

<sup>45</sup> Cf. P.Grossmann: *Christliche Architektur in Ägypten*. HO 62. Leiden 2002 (= Grossmann 2002).

lich mit Luntengewehren, die die abyssinischen Christen wohl erst im frühen 16. Jh. von den Portugiesen in geringer Zahl erhielten. Daher scheinen etwa im 9. Jh. vergleichende Abkommen mit den Muslimen wesentlich auf der nubischen Pfeil-Treffgenauigkeit zu beruhen. Die Nubier wurden "Augen-aus-Bogen-schießer" genannt, kolportiert der Historiker am Hofe des Kalifen el-Mutawaqqil, el-Baladhuri (gegen Ende des 9. Jh.s). El-Baladhuri kolportiert von Muhammad bin Sa'd, dem ein Scheich des (muslimischen) Himyar-Stammes folgendes berichtet habe:

Ich war während des Kalifats von 'Umar ibn el-Khattáb zweimal in Nubien gewesen. Ich war noch nie Leuten begegnet, die in der Kriegskunst tüchtiger waren als diese. Ich hörte, wie einer von ihnen zu den Muslimen sagte: "Wo soll ich dich mit meinem Pfeil treffen?" Und wenn der Moslem dann abschätzig sagte: "Dahin!", dann verfehlte der Nubier sein Ziel niemals. Sie liebten es, mit Pfeil und Bogen zu kämpfen. Aber kaum ein Pfeil landete auf dem Boden. Ein-mal stellten sie sich gegen uns auf, und wir waren darauf versessen, den Kampf mit Schwertern auszutragen. Aber sie waren schneller als wir und schossen uns mit ihren Pfeilen die Augen aus! 150 Augen schossen sie aus. Wir dachten schließlich: das Beste sei, mit solchen Leuten Frieden zu schließen. Wir machten bei ihnen so gut wie keine Beute. Und sie waren groß darin, anderen Unrecht zuzufügen. 'Amr jedoch weigerte sich, mit ihnen Frieden zu schließen und kämpfte weiter gegen sie, bis er entlassen und durch 'Abdallah ibn Sa'd ibn Abi-Sarh ersetzt wurde, der mit ihnen Frieden schloss.<sup>46</sup>

Also: die relative Toleranz der Muslime gegenüber den nubischen Christen *könnte* auch etwas mit deren Kriegstüchtigkeit zu tun gehabt haben: *bis* die Muslime mit den Luntengewehren besser gegen die nubischen Bogenschützen gerüstet waren.

Sehr schön ist eine Passage des arabischen Polyhistor Ibn Qutayba ed-Dinawari (um 800), in der er dem nubischen König die Abrechnung mit dem letzten Damaszener Omayyaden 'Abdallah ibn-Marwán (745-750) in den Mund legt, der nach Nubien floh. Die Omayyaden galten mit ihrer Prunksucht und ihrer Rezeption

<sup>46</sup> Vantini 1975, S.80f. – Übersetzung der englischen Übersetzung des Arabischen bei Vantini durch mich (BJD).

byzantinischer Prachtkunst als lasziv und nicht dem Gebot des Propheten gehorsam. (Der Dynastiegründer Abu Sufyan gehörte auch in Mekka zu den Gegnern des Propheten.) Im Winter-Palast Chirbet el-Mafdjár am rechten Jordan-Ufer (gegenüber von Jericho) des als ‚asktisch‘ geltenden Kalifen Hisham ibn-ʿAbd el-Malik (724–743) gab es sogar "männliche und weibliche Gestalten in Badebekleidung".<sup>47</sup> Nun liest ihm der nubische König die Leviten, indem er ihm vorhält, wie er sich nach muslimischem Gesetz hätte verhalten haben sollten, während der König selber gottwohlgefällige Bescheidenheit demonstriert. So fragt der christliche König den Muslim: "Wieso wagst du es, Wein zu trinken, der dir doch verboten ist?" – "Wieso trägst du brokatene und seidene Gewänder und hast du Möbel mit Gold und Silber, was dir ebenfalls verboten ist"? Der nubische König ist mit ʿAbdallahs Antworten nicht zufrieden und sagt:

Du hast nicht die ganze Wahrheit gesagt! In Wirklichkeit hast *du dir gestattet*, was *Gott dir verboten* hat. Du hast Gottes Gebot überschritten! Du hast deine Macht missbraucht. Darum hat dir Gott dein Königreich entrissen und hat dich mit Schande bedeckt wegen deiner üblen Handlungsweisen! Bei Gott! Die Rache ist noch nicht perfekt! Ich fürchte, Gottes Strafe könnte dich noch treffen, während du noch in *meinem Lande* bist! Und sie könnte auch mich treffen! Da Gastfreundschaft nur für drei Tage gilt: bitte, nimm dir schnell, was du brauchst und verlass mein Königreich!<sup>48</sup>

Diese Szene dürfte fingiert sein. Aber sie spricht für das Ansehen der nubisch-christlichen Herrschaft im 8. Jh. bei Muslimen. Ein christlicher Herrscher kann dem ‚sündigen‘ Kalifen seine Verstöße gegen ʿAllahs Gebote vorhalten! "*Selbst ein christlicher Herrscher ...*", müsste ich sagen. Dahinter steckt literarische Intention, klar! Aber diese literarische Fiktion könnte ein muslimisches Leserpublikum um 800 nC wohl kaum überzeugen, wenn dahinter nicht

<sup>47</sup> A.Renz: *Geschichte und Stätten des Islam von Spanien bis Indien*. München 1977, S.80-83; Zitat S.83.

<sup>48</sup> Vantini 1975, S.66f.; das grössere Zitat: S.67. – Übersetzung der englischen Übersetzung des Arabischen bei Vantini wieder durch mich (BJD).

der erfahrbare Respekt vor den christlichen Reichen im Süden und vor deren Repräsentanten stünde.

Ich verzichte auf weitere Zitate, so verlockend (weil höchst erbaulich) dies Geschäft auch ist; denn die Zeit soll nicht überschritten werden. Ich wählte ‚pragmatisch‘ zwei Zitate aus: eines, das die militärische Fähigkeiten der christlichen Nubier in den ersten drei Jahrhunderten nach der muslimischen Eroberung des christlich-koptischen Ägypten zeigt, und ein anderes, das von dem sittlichen Respekt der kulturell hochstehenden Muslime in dieser Zeit vor den nubischen Christen zeugt.

## 7.

Die Schluss-Bemerkung ist kurz! Ich wage die Behauptung (und lasse mich in der Diskussion gern korrigieren), dass sich koptisches Christentum nach der muslimischen Okkupation des christlichen Ägypten so recht frei nur in Nubien entfalten konnte. Die kulturellen und Kirchen-juridischen Abhängigkeiten vom Ägypten auch unter islamischer Herrschaft sind deutlich: Hierarchie, Kirchenbau, auch Liturgie und Liturgie-Sprache usw. (Aspekte, auf die ich hier nicht eingehen konnte). Aber im christlichen Nubien könnte eine Entfaltung des koptischen Christentums stattgefunden haben (seit dem 7.Jh zum mindesten über mehrere Jahrhunderte hinweg), die *so* im islamisch beherrschten Ägypten (trotz aller bedingten kulturellen Toleranz des Islam) nicht mehr möglich war.

Worauf ich mit diesem Referat hinaus wollte (und das hätte ich auch mit ein, zwei Sätzen sagen können): Ich plädiere dafür, dass die Beschäftigung mit dem nubischen Christentum ab dem 7.Jh dieses nicht (nur) als irgendein ‚Anhängsel‘ an die ägyptisch-koptische Kirche behandelt oder als ‚Zwischenglied‘ zwischen Ägypten und Abyssinien, sondern stärker danach fragt, welches *Gewicht* die koptisch-christliche Kultur Nubiens *nach* dem *Siege* des Islam in Ägypten für die koptisch-christliche Kultur insgesamt hat. – Leider bin ich nicht hinlänglich genug Spezialist, um mehr als Ahnungen zu haben.



*The influences of Coptic Orthodox liturgy during the first three centuries of Islam in Egypt*

Roshdi W. B. Dous (Kairo)

**Preface :**

**T**he Coptic Orthodox Church of Alexandria still preserves its worship as inherited from the Church of the early centuries of Christianity, and still has its influence in its ancient liturgies.

However, the Arab conquest (invasion) to Egypt affected directly or indirectly the rites that had been practiced in the Coptic Church.

In this lecture, we will make some attempts that would cast light on the nature and direction of these changes.

When the Arabs entered Egypt in 642 A.D, they provided reassurance to the Pope Benjamin (38), so he went to his See that he had left due to the Chalcedonic persecution to the Copts in Egypt, then he went to Wadi El-Natroun where he consecrated the Church of St. Macarius and laid the rules related to the rites of priests and deacons in this new Church.

The detailed description and the meticulous accuracy followed in practicing the rites of establishing this Church draw our attention to a very important thing: the rites were still practiced without any restriction particularly in the monasteries and in the midst of the monastic communities.

In this research, we will refer to the influences that occurred in the rites during the first three centuries of Islam in Egypt.

### I. Adding the word **Ἀποστατίας** "Conversion" to the Deacon's Reply in the Prayer for "Salvation of the world"

It is noteworthy that the deacon's reply that followed the prayer for "The salvation of the World" in the Parisian manuscript 325 GR. Added the word **Ἀποστατίας** "Conversion" to the original text. Besides, this addition was also found in a Coptic manuscript from Upper Egypt, which contain the liturgy of St. Basil.

To answer this question justifying this addition, we say:

The Copts – following the Arab conquest to Egypt – faced the most severe persecution and harassment in terms of killing, looting and imposing certain uniforms. Moreover, imposing tributes and unaffordable taxes at one hand and also exempting any Christian from all these hardships and levies if he/she left Christianity and converted to Islam at the other hand.

The above statement is a significant indication that Islam used to be imposed on the Copts of Egypt either by threatening or imposing taxes or by exempting them from all of this once converted to Islam.

We will name here few examples:

Some of the waves of persecution that caused some weak Christians to leave their faith:

1. Abd El-Aziz Ibn Marawan (685–705 A.D) imposed the tribute on the monks, as for his son El-Asbaagh he started many persecutions against the Copts particularly that he was known of his hatred to the Christians and blood shedder, and as a result for this persecution and the imposition of levies, many had to abandon the Christian faith, some of whom were provincial governors, priests and lay people, which was the first major conversion in 704 A.D.

2. During the Caliphate of El-Awalied Ibn Abd El-Malek, and at the time of his brother Caliphate Abdullah Ibn Abd El-Malek (705–709 A.D), the Copts financial burdens increased, and many of them became Muslims.<sup>1</sup>
3. During the Caliphate of Soliman Ibn Abd El-Malek (715–717 A.D), a man called Usama Abdullah El-Tanoukhy was the one in charge of the tributes, and it happened that he imposed more levies and tributes. On that account many had to leave the Christian faith, which represented the second major conversion
4. The caliph Omar Ibn Abd El-Aziz (717 – 720 A.D) sent to Hayan Ibn Shuriah to impose the tribute of the dead Copts on the living ones.<sup>2</sup>
5. During the third Caliphate of Hafz Ibn El-Walied in Egypt (745 A.D), delegated by Caliph Marawn Ibn Mahmoud, about twenty four thousand Christians became Muslims to be exempted from paying the tributes and levies.

In addition, when the Caliph El-Abbassy Abu El-Abbass El-Safah decided to exempt any one converting to Islam and performs its rituals from paying the tribute, many Christians have abandoned their faith due to the heavy financial burdens imposed on them.<sup>3</sup>

So, due to the fact that so many Christians have left Christianity or those who kept at large escaping from one place to another to preserve their Christian faith, the Church added the word Ἀποστατίας "Conversion" to the deacon's reply to be as follows:

ΠΡΟΣΕΥΧΑΣΘΕ ὑΠΕΡ ΤΗΣ ΣΩΤΗΡΙΑΣ ΚΑΙ ΑΠΟΣΤΑ  
ΤΙΑΣ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΠΟΛΕΩΣΗΜΩΝ  
ΤΑΥΤΗΣ ΚΑΙ ΠΑΣΩΝ ΠΟΛΕΩΝ ΚΑΙ ΤΩΝ ΧΩΡΩΝ ΚΑΙ  
ΝΗΣΩΝ ΚΑΙ ΜΟΝΑΣΤΗΡΙΩΝ.

*"Pray for the salvation of the world and those who converted and, and our metropolis and the rest of cities, islands and monasteries"*

That is how the Church always prays for their sons and daughters particularly at the time of hardship and distress as in the times of governor Be'Amr Allah (996 – 1020 A.D) because the Copts of

<sup>1</sup> Sayeda Ismael Kashef, Egypt in the Governors Era, p.124.

<sup>2</sup> Sayeda Ismael Kashef, Egypt in the Governors Era, p.123.

<sup>3</sup> Sayeda Ismael Kashef, Egypt in the Governors Era, p.129.

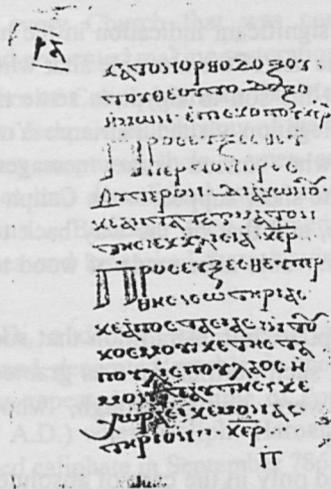
Egypt have never endured as much persecution since the Arab conquest to Egypt as in the time of governor El-Hakim Be'Amr Allah.

Those if you who would like to read more about the brutality of governor El-Hakim Be'Amr Allah in dealing with the Copts can refer to the Muslim historian El-Makreezy in his book entitled "The Plans", Volume 4, pages 398-400.

του γις το τά του	شعبك
λαού σου	المؤمن
✓ μή σφαιτική νύμζε	اذكرنا رب
του εχε και κνας	لربنا جميعا
ταυτας ερι το αυτο	معاً
εφταζ	
δχε εχε και κνας	الساجدين
οτι οδ οτι κω το κρασ	الله
δχε εχε και κνας	انك
οτι οδ οτι κω	ارسلنا
δχε εχε και κνας	انك
✓ μή σφαιτική κ και τας	اذكرنا رب
εφιας τας ποχουσα	خلاص ربنا
νύμ ταυτας και	هذه الدين
γνυ ενπις ταιθ	يايمان الله
κα τοις κομ ταυ	سكون بنا
εμ λυ τχ	† Πρωεχεσε τ.ε. περ τνε σοτιριας κ και ος ταιριας † κ και ος



Manuscript 325 GR.  
(46 A)



Coptic manuscript from Upper Egypt  
which contain the liturgy of St. Basil. ( Fol . 101 B )

## II. The Holy Plate (The Movable Altar)

- 1) The piece no. 4633 in the Coptic museum in Old Cairo is a holy plate (a movable altar), made of wood, and retrieved to the museum from the Church of St. Micheal in Raas El-Khalieg "the bay head" in Egypt as noted in the back of the plate. In the front of the plate, there is a drawing of a cross inside a circle surrounded by the following writings:

ΙΗ̅C ΠΧ̅C ΔΥΒΡΟ - ΝΕΚΜΑΝΕΡΩ̅ ΩΘΩ̅ΥΙ ΠΩ̅C Φ̅† ΝΤΕ ΝΙΖΟΜ  
ΠΑΘΡΟ ΟΤΟΖ ΠΑΝΘ†.

ΜΕΥCΕΝ† ΔΕΝ ΝΙΤΩΘ̅ ΕΘΘΑΒ̅ ΠΩ̅C ΜΕΙ ΝΝΙΠΤΑΗ ΝΤΕ CΙΩΗ  
ΕΡΟΤΕ ΝΙΜΑΝΩ̅ΥΠΙ ΤΗΡΘ̅ ΝΤΕ ΙΑΚΩΒ̅ ΔΗCΑΖΙΕΘΒΗ†  
ΝΡΑΝΡΒΗΟΤΙΕΤΑΙΝΘ†

*"Jesus Christ- the triumphant – Your Sanctuaries (Altars) O Lord, the Lord of hosts, My King and God". "His foundations in the Holy mounts, the Lord loves the gates of Zion more than all the dwellings of Jacob, "Glorious things were said about you".*

- 2) There is a unique and significant indication in the history of the Coptic Church about the use of the movable altar when Zakharias the king of Nubia sent his son to Egypt to settle the matter of "tribute", the royal delegation visited Patriarch Youssab in his Patriarchal premises who carried some messages. Then, he proceeded to Baghdad to show support to the Caliph Al Motasam (833 – 842 A.D) there, and that on the way back to Egypt, the Patriarch gave him a movable altar made of wood to carry back to his father.

It is well known in the coptic Church tradition that such altar was not known before and that such permission was granted due to the conditions the Nubians were going through, who were just Bedouins of nomadic tribes.<sup>4</sup>

This movable altar – used only in the case of absolute necessity – is a wooden panel consecrated by the Holy Myron.

The important question is "Why the holy plate emerged in the rites of the Coptic Church?"

To answer this question, we should refer to the prayer whilst the consecration of the plate is in process, as noted in the manuscripts:

*(A prayer over the wooden plate to become an altar), as the Bishop says: "We ask for your righteousness, lover of human beings, hear us and extend your invisible hands and bless this plate to become a holy sanctuary and table to serve as an alternative for a high altar built with bricks and stones..... Bless this table, so that everything is placed on it and all the altar vessels may be sanctified".<sup>5</sup>*

Hence, this holy plate is used as replacement for the stationary altars in the Churches due to the fact that at this time, altars and

<sup>4</sup> Renaudot, Hist. Pat. Alex. p 282 – refer also to the "Biography of Pope" "Youssab", the first (50) in the book entitled "History of patriarchs" by Saweros Ibn El-Mikafaa. EvtS pp. 503–508 [612–617]

<sup>5</sup> Fol. 142 V&R derived from manuscript no. 253 liturgy "rites" in the Coptic Museum.

churches were being demolished in large numbers, and may not be rebuilt. There are so many historical indications in this regard:

- a) The Caliph Omar Ibn El-Khattab ordered to keep only those Churches that existed before Islam, and also ordered to demolish every Church that was constructed after "El-Hegra" and prevented making restoration in any Church<sup>6</sup>.
- b) The soldiers of Caliph Marwan Ibn Mohamed – who came to Egypt in escape – killed many of the Coptic clergy, looted their money, captured their women and burned so many monasteries and demolished many churches and assaulted many nuns... Besides, they burned Wadi El-Natroun monasteries and ransacked them leaving just a few monks behind.<sup>7</sup>
- c) In 715A.D., a decree was passed to root up the color columns and decorated marble in the Churches, and this action was repeated at the time of Pope Youssab the first (777–799 A.D.) where Caliph Haroun El-Rashied after he has claimed caliphate in September 786 A.D., he demolished the newly established Churches and ordered the governor Ali Ibn Soliman to execute the decree, and round the same time an order had come from Baghdad with a nestorian man called Aliazar to remove the columns and marble floors from the Churches to be used in decorating the Caliph's palaces in Baghdad which means that so many Churches in Egypt were demolished.<sup>8</sup>
- d) We have an emphatic and significant indication that most of Egypt's churches and monasteries have been demolished at the time of Governor El-Hakim Be'Amr Allah who gave orders to demolish all Churches in November 1011 A.D. (the beginning of the eleventh century), most of which have not been rebuilt afterwards. It was said that during this turbulent frenzy, more

<sup>6</sup> Sayeda Ismael Kashef, Egypt in the governors era, p. 115.

<sup>7</sup> sayeda Ismael Kashef, Egypt in the governors era, p.121.

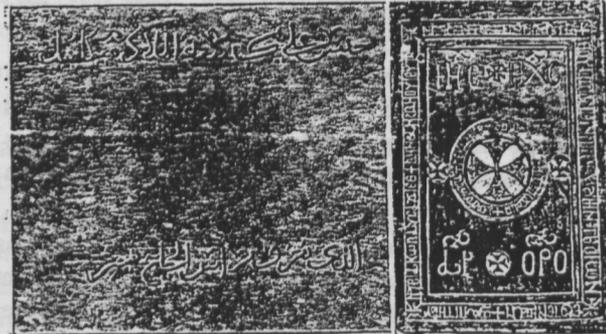
<sup>8</sup> History of Patriarchs, p. 626–628.

than thirty thousand churches including some fine ancient monasteries were destroyed.<sup>9</sup>

- e) Not only destroying the Churches, we have references of more terrible things: Explicit orders were passed to stop the ritual ceremonies particularly masses : El-Aziz Ibn Marawn (685–705 A.D.) who was said to be Egypt's most just governors ordered that Church masses be stopped. As for the governor El-Hakim Be'Amr Allah, he ordered that all worshipping in all churches be stopped except for the monasteries located in the mountains, The congregation would bribe the provincial governors to let them perform the worshipping rites secretly and attend the mass and have the Holy Communion secretly in the houses.<sup>10</sup>

From that time on, the need emerged in the Coptic Church rites to consecrate a small movable, light altar made of wood on which the sacrament of Eucharist can be performed secretly in the houses.

That is how the wooden holy plate has emerged, which is called in the manuscript "The History of Patriarchs" as the "The Movable Altar".



The holy plate (a movable altar)

<sup>9</sup> See "Mohamed Abdullah Anan" El-Hakim Be'Amr Allah & Secrets of the Fatimi call, Also see the biography of pope Zakharias (64) in "The History of Patriarchs Book".

<sup>10</sup> El-Makreezy, The Plans, volume 4 p. 398–400.



and the habit was the bishops would get together at the patriarch's residence in Alexandria, once in the feast of the cross". It happened that when the feast was about to come in 17<sup>th</sup> of Tut (471 of martyrs, September 14<sup>th</sup> 754), God has revealed to Bishop Moeses – Bishop of Osiem – that the bishops should not go to Alexandria this year, but should pray with the pope Michael in St. Peter church in El-Giza – a big church overlooking the Nile – of which the level of water had dropped two cubits (below the 16 cubits whereby tribute is levied).

On this day, a large congregation, the Church could not hold, went to the fields, and before the sunrise, the Patriarch held up the cross whilst Bishop Mina (bishop of Menf) was carrying the Holy Bible, then they all proceeded to the Nile bank and kept praying with the Patriarch as they cried out "Lord have Mercy" for three hours since dawn until God has manifested glory by the raise of the water level for one cubit.

On the following day, Bishop Moeses – Bishop of Osiem repeated the same rite along with the congregation after which the Nile water increased up to 17 cubits.

When the governor saw this miracle, he did good to the Christians and their Churches, and lessened the tributes they pay.

These prayers (the Nile service) can not be found currently in the Coptic or Arabic manuscripts under this title. However, most of these prayers can be found in the water mass rite.

As for the complete Greek texts of this rite exist according to the order of the Greek Orthodox Church of Alexandria in the following manuscripts:

St. Catherine monastery, no.947, the Greek Patriarchate of Alexandria no.10 & no.13.

These Nile rites had completely stopped after El-Hakem Be' Amr Allah decreed to stop all festivities Christians used to hold at the Nile banks.

## Bemerkungen zur Methodologie der Qur'ānexegese am Beispiel Taqiyaddin Ibn Taimiyas

Elsayed Elshahed, Kairo

### Die Definition des Begriffes "Qur'ānexegese":

Das arabische Wort "tafsīr" könnte auf Deutsch durch "Exegese" oder Auslegung wiedergegeben werden. Als Synonyme könnten "Aufdeckung" (arab kašf), Erhellung bzw. Erläuterung (izhār) oder Erklärung (tawḍīḥ) verwendet werden.

Als ein Fachbegriff wurde dieses Wort fast ausschließlich im Zusammenhang mit dem Qur'ān verwendet und bedeutet demnach, wie al-Ġurġānī in seinem Buch "at-ta'rifāt" (die Definitionen) sagt: "Die Auslegung eines Qur'ānverses und den Hinweis auf seinen Wert sowie die Erwähnung seines Offenbarungsanlasses durch klare Worte".<sup>1</sup>

"Ta'wil" ist ein anderer Fachausdruck, der oft mit dem Begriff "Tafsir" verwechselt wird. Dieser wird aber eher mit "Umdeutung" oder Interpretation, nach manchen Wissenschaftlern auch mit "Auslegung" übersetzt.

Al-Ġurġānī definiert "ta'wil" im Zusammenhang mit religiösen Texten folgendermaßen: "Dies bedeutet die Auslegung (eines Qur'ān-verses) durch einen unscheinbaren Sinn, den man von der äußerlichen Formulierung des Verses nicht entnehmen kann. Eine solche Auslegung darf aber nur akzeptiert werden, wenn sie mit dem Kontext des Qur'ān und der Sunna übereinstimmt. Beispiel, das den Unterschied zwischen diesen beiden Fachbegriffen deutlich macht, ist, wie al-Ġurġānī weiter ausführt, folgendes: "Wenn jemand, bei der Auslegung der qur'ānischen Aussage "Gott erschafft ein Lebewesen aus einem leblosen Gegenstand" (yuḥriġu al-ḥaiya

<sup>1</sup> Al-Ġurġānī, M. °A.: *at-ta'rifāt*, Beirut, 1985, S. 65

min al-maiyit)<sup>2</sup> sagen würde: Dies bedeutet, Gott erschafft einen Vogel, d.h. ein Lebewesen aus einem Ei, d.h. einem leblosen Gegenstand, wäre dies eine Auslegung "tafsīr". Wenn dieser aber sagen würde, diese Aussage bedeutet, daß Gott einen Gläubigen durch einen Ungläubigen erzeugen läßt, dann handelt es sich hier um eine Interpretation bzw. Umdeutung (ta<sup>c</sup>wīl)".<sup>3</sup>

Nach ar-Rāgīb al-Isfahānī (502 H./1102 Chr.) ist, wie as-Suyūfī berichtet, "tafsīr" (Auslegung) umfassender als "ta<sup>c</sup>wīl" (Umdeutung oder Interpretation) und wird meistens im Zusammenhang mit Fachbegriffen und einzelnen Wörtern in allen Wissenschaftsbereichen gebraucht. Dagegen wird "ta<sup>c</sup>wīl" meistens für die Erläuterung von Sinninhalten, insbesondere bei religiösen Texten verwendet.<sup>4</sup>

Von den Qur<sup>c</sup>ānwissenschaftlern wird der Begriff "Ta<sup>c</sup>wīl" meistens jedoch negativ im Sinne von "Sinnverstellung" verstanden und dargestellt, obgleich dieser Begriff im Qur<sup>c</sup>ān einmal (S. 3/7) Gott zugeschrieben wird. Dort heißt es: "wa mā ya<sup>c</sup>lamu ta<sup>c</sup>wīlahu illa Allāh" (Allein Gott kann es deuten). "Ta<sup>c</sup>wīl" kommt außerdem an vielen qur<sup>c</sup>ānischen Stellen im positiven Sinne vor, insbesondere in bezug auf äquivalente Aussagen (aḥādīṭ) oder als eine richtige Traumdeutung, wie es u.a. in Sure "an-nisā'=Die Frauen" (4/59); "Josef" (12/6,21,36,37, 44,45, 100, 102) und "al-isrā'= Die Nacht-reise" (17/35) der Fall ist.

An zwei qur<sup>c</sup>ānischen Stellen wird "ta<sup>c</sup>wīl" in einem eindeutig negativen Sinne verwendet: In Sure "Aal ʿimrān = Der Stamm ʿImrāns" (3/7) und in Sure "al-Aṭrāf = Die Höhen" (7/53).

### Die Legitimation der Qur<sup>c</sup>ānexegese:

Eine Übereinstimmung unter den Islamwissenschaftlern besteht, nach as-Suyūfī darüber, daß die Qur<sup>c</sup>ānauslegung nicht nur erlaubt, sondern als die ehrenvollste Aufgabe unter den drei größten

<sup>2</sup> Sure Aala ʿImrān (3), V. 27

<sup>3</sup> Ebd. (Fn. 1), S. 53

<sup>4</sup> As-Siyūfī, G.: *al-Itqān fī ʿulūm al-qu<sup>c</sup>rān*, Kairo, 1360 H./1940 Chr., Bd. 2, S. 173.

Islamwissenschaften, nämlich der Qur'ānexegese, der Hadithwissenschaft und der islamischen Jurisprudenz betrachtet wird. Ein weiterer Konsens besteht ebenfalls über das Verbot der eigenmächtigen Qur'ānauslegung, welche weder eine solide philologische Grundlage, noch eine zuverlässige Überlieferung (min gairi luġatin wa la naql) nachweisen kann.<sup>5</sup>

### Die traditionelle Aufteilung der Qur'ānexegese:

Die muslimischen Qur'ānwissenschaftler gliederten, wie aṭ-Ṭabarī (310 H./915 Chr.) in seiner Qur'ānexegese berichtet,<sup>6</sup> den Qur'ān in bezug auf seine Auslegbarkeit in drei Teile:

- Der erste Teil, dessen Auslegung Gott allein sich vorbehalten hat, umfaßt u.a. die genaue Zeit des Jüngsten Tages (as-sā'a); den Zeitpunkt, wann Jesus vom Himmel auf die Erde herabsteigt und schließlich, wann die Sonne im Westen aufgehen wird (als ein Vorzeichen für den baldigen Anbruch des Jüngsten Tages).
- Der zweite Teil, dessen Auslegung Gott ausschließlich seinem Propheten (s.a.s.) geoffenbart hat, umfaßt alles, was die Menschen sowohl für ihr alltägliches Leben als auch für ihren Gottesdienst benötigen; dabei sind sie auf die Auslegung des Propheten angewiesen.
- Der dritte und letzte Teil kann von fachkundigen arabischen Philologen erläutert oder interpretiert werden.

Der beste und sicherste Weg zur Qur'ānauslegung ist, nach allen muslimischen Fachwissenschaftlern, die Auslegung durch den Qur'ān selbst. Was an einer Stelle zusammengefaßt dargestellt wurde, wurde an einer anderen Stelle ausführlich erklärt und umgekehrt. Findet man keine ausreichende Erläuterung für eine Qur'ānische Aussage im Qur'ān selbst, so muß man die Sunna des Propheten dafür in Anspruch nehmen, denn sie selbst ist von Gott

<sup>5</sup> Ebd. S. 175.

<sup>6</sup> Aṭ Ṭabarī, Ibn Ġarīr: *Ġāmi' al-bayān 'an ta'will Ay Qur'ān*, Kairo, 1373 H./ 1953 Chr., Bd. 1, S. 92-93.

u.a. als eine zusätzliche Erläuterung des Qur<sup>ān</sup> geoffenbart worden.

Diese Ansicht wird durch einen richtigen Hadith (ṣaḥīḥ) belegt, der folgendermaßen lautet: "Wahrlich mir wurde der Qur<sup>ān</sup> und mit ihm soviel wie er geoffenbart" (alā innī qad ūtītu al-qur<sup>āna</sup> wa mitlahu ma<sup>ʿ</sup>ah).<sup>7</sup>

In dieser Reihenfolge kommen nach dem Qur<sup>ān</sup> und der Sunna die Aussagen der Prophetengefährten, welche bei den Hanbaliten eine gesetzgeberische Kraft besitzen.

Dagegen sind die Aussagen der Nachfolgeneration (at-tābī<sup>ʿ</sup>ūn) in bezug auf die Qur<sup>ān</sup>auslegung, nach allen Fachgelehrten mit Ausnahme der Anhänger Ibn Hanbals, im Gegensatz zu denen der Prophetengefährten nicht verpflichtend.<sup>8</sup>

Die oben erwähnten vier Wege bzw. Arten der Qur<sup>ān</sup>auslegung stellen den Hauptgegenstand in Ibn Taimiyas Werk "Einführung in die Methodologie der Qur<sup>ān</sup>exegese"<sup>9</sup> dar, in dem er sie ausführlich behandelt. Die fünfte Art der Qur<sup>ān</sup>auslegung, nämlich die rationale Interpretation (at-tafsīr bi r-ra<sup>ʿ</sup>y) erwähnt Ibn Taimiya ganz zum Schluß und begründet seine Ablehnung. Dabei muß man zwischen zweierlei Arten der rationalen Qur<sup>ān</sup>interpretation unterscheiden: Einerseits einer belegbaren rationalen Interpretation und andererseits einer eigenmächtigen rückhaltlosen Interpretation (tafsīr bi muğarrad ar-ra<sup>ʿ</sup>y).

Letztere stößt nicht nur bei Ibn Hanbal, sondern auch bei allen, insbesondere den sunnitischen Qur<sup>ān</sup>wissenschaftlern, auf eine entschiedene Ablehnung.

### Die derzeitige Aufteilung der Qur<sup>ān</sup>exegese:

Die Qur<sup>ān</sup>forschung kennt eine andere Aufteilung der Qur<sup>ān</sup>exegese. In dieser Aufteilung unterscheidet man die folgenden Arten voneinander:

<sup>7</sup> Abū Dāwūd, S.: *as-sunann*, ed. Šākir, A., Kairo, 1367 H./1947 Chr., Bd. 5, S. 10.

<sup>8</sup> Ebd., (Fn. 4), S. 157.

<sup>9</sup> Ed. Zarzūr, ʿA., Kuwait, Beirut, 2. Aufl., 1392 H./ 1972 Chr.



1 Eine einfache umfassende (systematische) Qur<sup>c</sup>änexegese (tafsīr iġmālī), in der die Reihenfolge der Qur<sup>c</sup>änverse berücksichtigt wird, die man bei der Qur<sup>c</sup>änrezitation (tartīb at-tilāwa) beachten muß. Vers für Vers wird auf eine einfache Art und in einer jedem Menschen verständlichen Sprache zusammenfassend erklärt, dabei wird zugleich auf den Sinn und den Verwendungsbereich des jeweiligen Qur<sup>c</sup>änverses hingewiesen. Gegebenenfalls wird ein prophetischer Hadith oder eine Aussage eines Prophetengefährten oder ein Ereignis oder der Offenbarungsanlaß herangezogen. Beispiele für diese Art sind der bekannte "tafsīr al-ġalālain" von Ġalāluddīn al-Maḥallī und Ġalāluddīn as-Siyūṭī<sup>10</sup> sowie die moderne Qur<sup>c</sup>ānauslegung von Muhammad al-Qāsim.<sup>11</sup>

2 Eine analytische Qur<sup>c</sup>änexegese (tafsīr taḥlīlī). Hierbei wird die Reihenfolge des Qur<sup>c</sup>äntextes, wie es bei der vorangegangenen Art der Fall ist, berücksichtigt. Hier wird jedoch vorerst der Inhalt des Textes ausführlich analysiert und dann wird jedes einzelne Wort philologisch und alle seine Aspekte sowie Verwendungsbereiche thematisch erklärt. Hingewiesen wird dabei auf den Bezug des jeweiligen Verses zu einem anderen thematisch verwandten Qur<sup>c</sup>änvers bzw. der jeweiligen Sure zu einer anderen sowie gegebenenfalls auf den Offenbarungsanlaß (sabab an-nuzūl).

Der manchmal unscheinbare eigentliche Sinn und Geist des Textes sowie vorteilhafte Empfehlungen oder Vorschriften werden unterstrichen. Dabei werden auch andere passende Qur<sup>c</sup>änverse, Hadithe und Aussagen der Gefährten des Propheten als unterstützende Belege herangezogen. Zu dieser Art der Qur<sup>c</sup>änexegese gehören die o.erw. zwei Arten, nämlich die traditionellen und die rationalen Qur<sup>c</sup>ānauslegungen.

Beispiele für die traditionelle analytische Qur<sup>c</sup>ānauslegung sind u.a. "ġāmi<sup>c</sup>al-bayān fī tafsīr al-aur<sup>c</sup>ān" von Ibn Ġarīr aṭ-

<sup>10</sup> Dār at-turaṭ, Kairo, 1978.

<sup>11</sup> Al-Qāsim, M., Kairo, 1401 H./1981 Chr.: *Al-Alma<sup>c</sup>ī Z. 'A., Dirāsāt fī at-tafsīr al-mawḏū ī li-qura'ān al-karīm*, Riyad, 1405 H./ 1985 Chr.

Ṭabarī (310 H./915 Chr.)<sup>12</sup> und "tafsīr al-qurʿān al-ʿazim" von Ibn Kaṭīr (774 H./1372 Chr.).<sup>13</sup>

Beispiele für die rationale analytische Qurʿānexegese sind u.a. "mafāṭīḥ al-ġaib" von al-Faḥr ar-Rāzī (606 H./1205 Chr.),<sup>14</sup> der als eine philosophische Interpretation bekannt ist, und schließlich "al-ġamiʿ li-aḥkām al-qurʿān" von Qurṭubī (671 H./1270 Chr.).<sup>15</sup>

Vertreter einer dogmatischen Qurʿānexegese sind u.a. "al-kaššāf ʿan ḥaqāʾiq at-tanzīl" von Zamaḥṣarī (538 H./1138 Chr.)<sup>16</sup> und schließlich die literarische und soziologische Qurʿānexegese, wie u.a. "tafsīr al-manār" von Muhammad Rašīd Riḍā,<sup>17</sup> und "fī ṭilāl al-qurʿān" von Sayed Quṭb (gest. 1965).<sup>18</sup>

- 3 Eine komperative Qurʿānexegese: Hier werden nur einige Qurʿānverse oder eine bestimmte Sure vom Autor ausgewählt, dann werden die vorhandenen Auslegungen dargestellt, analysiert und schließlich gegeneinander abgewogen. Die besonders auffallenden methodologischen Tendenzen des Autors werden hervorgehoben, ob z.B. die Wortanalyse oder die Grammatik oder Jurisprudenz oder die Qurʿānerzählungen oder der rationale bzw. traditionelle Aspekt oder die Naturwissenschaft oder die Mystik bei dem jeweiligen Qurʿāninterpretieren besonders berücksichtigt wird. Zusammengefaßt geht es hierbei um den Vergleich zwischen den bereits vorhandenen verschiedenen Qurʿāninterpretationen. Diese Art der Qurʿānexegese würde ich eher als eine Qurʿānstudie bezeichnen.
- 4 Die jüngste Art der Qurʿānexegese ist die sogenannte "thematische Qurʿānexegese" (at-tafsīr al-mawḍūʿī), welche ebenfalls, wie die vorherige, eher als Qurʿānstudie bezeichnet

<sup>12</sup> Ebd. (Fn. 6).

<sup>13</sup> Ibn Kaṭīr: *Tafsīr al-qurʿān al-ʿuzīm*, Beirut, 1403 H./ 1983 Chr.

<sup>14</sup> Ar-Rāzī, Faḥraddīn.: *mafāṭīḥ al-ġaib*, Kairo, o. D.

<sup>15</sup> al-Qurṭubī: *al-ġamiʿ li-aḥkām al-qurʿān*, Kairo, 1361 H./ 1949 Chr.

<sup>16</sup> Beirut, 3. Aufl., 1407 H./ 1987 Chr.

<sup>17</sup> 3. Aufl., Kairo, 1368 H./ 1948 Chr.

<sup>18</sup> 12. Aufl., Jeddah, Kairo, 1406 H./ 1986 Chr.

werden könnte. Bei dieser thematischen Qur<sup>ā</sup>anexegese geht es nicht darum, wie sonst bei den anderen Auslegungsarten, den ganzen Qur<sup>ā</sup>ntext etwa philologisch oder rational auszulegen, sondern, ähnlich wie bei der "Vorschriftenauslegung" (tafsīr al-aḥkām), den Qur<sup>ā</sup>ntext gezielt nach einem bestimmten Thema durchzuforschen um alle diesbezüglichen Aussagen vorerst zu sammeln, einzuordnen und schließlich zu interpretieren.

Diese Art kann durch zwei Methoden dargestellt werden:

- Eins) Der Interpret nimmt sich zuerst eine Qur<sup>ā</sup>nsure und versucht darin den Angelpunkt und das einheitliche Thema bzw. ihr Hauptziel zu finden. Man kann z.B. sagen: Die zweite Sure (al-baqara) will hauptsächlich den Menschen den geraden Weg bzw. die Rechtleitung der Menschheit als Hauptziel aufzeigen. Und dann interpretiert er die sich in dieser Sure befindenden Themen im Sinne dieses Ziels. Unter diesem Aspekt kann man auch als Hauptziel der dritten Sure (Aala ʿImrān) sehen, den Begriff der Gottheit genau zu definieren und darin die absolute Einheit Gottes hervorzuheben.
- Zwei) Der Autor sammelt alle Qur<sup>ā</sup>nverse, die das gleiche Ziel haben, dann ordnet er sie entsprechend ihrer Offenbarungszeit bzw. -anlaß, danach muß er sie interpretieren, kommentieren und schließlich mögliche vorhandene Urteile durch die anerkannten Deduktionsmethoden ableiten.

Beispiele für diese Art sind u.a. "naṭm ad-durar fī tanāsib al-ʿayāt wa as-suwar" von al-Biqāʿī (885H./1480 Chr.)<sup>19</sup> und "an-nabaʿ al-ʿaṭīm" von M. ʿAbdallah Darrāz.<sup>20</sup>

Der bekannte deutsche Islamwissenschaftler Helmut Gätje hat zu diesem Thema ein empfehlenswertes Buch mit dem Titel "Koran und Koranexegese" veröffentlicht.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Haiderabad, o.D.

<sup>20</sup> Kairo, 1389 H./ 1969 Chr.

<sup>21</sup> Artemis Verlag, Zürich, Stuttgart, 1971.

Schon früher schrieb der deutschsprachige ungarische Orientalist Ignaz Goldziher ein beachtenswertes Buch über die Richtungen der Qurʿānalauslegung im Islam, das bereits in den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts in die arabische Sprache übersetzt wurde.<sup>22</sup>

### Ibn Taimiya und sein Buch:<sup>23</sup>

Im allgemeinen gilt sein Buch "Einführung in die Methodologie der Qurʿānexegese" als das bedeutendste Werk, das Ibn Taimiya über diese Problematik verfaßt hat. Der Verfasser dieses Werkes ist der angesehene muslimische Theologe Scheiḥ al-Islām Aḥmad Ibn ʿAbdal-Ḥalīm Ibn ʿAbd as-Salam Ibn ʿAbdallah Ibn Taimiya al-Harrani ad-Dimasqī al-Ḥanbalī geboren im Jahre 661 n.H./1263 n. Chr. in Hawar (Irak) und gestorben 728 n.H./1328 n.Chr. in Damas-kus (Syrien). Er trug den Beinamen Taqiyaddīn Abu l-ʿAbbās sowie den Ehrennamen Scheiḥ al-Islām und galt als ein Überlieferer der prophetischen Tradition, Qurʿānleser und Qurʿāninterpret, Rechtsgelehrter, eigenständiger Rechtssprecher und zudem als prominente Autorität in vielen Wissenschaftsbereichen.

Er ist der Verfasser von unzähligen Schriften, bekannt wurde er u.a. durch "Die Kollektion der Rechtssprechungen" (*maḡmūʿ al-fatāwa*);<sup>24</sup> "Die religiöse Konzeption der Politik" (*as-siyāsa aš-šarʿiya*)<sup>25</sup>

"Die richtige Antwort auf die entstellte christliche Religion" (*al-ḡawāb aš saḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ*);<sup>26</sup> "Die Methodik der prophetischen Tradition" (*mihāğ as-suima*);<sup>27</sup> "Die Grundregeln bzw. die Methodologie der Qurʿānalauslegung" (*uṣūl at-tafsīr*);<sup>28</sup> "Der

<sup>22</sup> *Maḡāhib at-tafsīr- al-islāmī*, Übers. von ʿAbdalḥalīm an-Nağğar, Beirut, 2. Aufl., 1403 H. /1983 Chr.

<sup>23</sup> Ebd. (Fn. 9).

<sup>24</sup> Zusammengestellt von ʿAbdarraḥmān al-ʿAṣīmī u.a. Mekka, Kairo, 14 H./ 1984 Chr.

<sup>25</sup> Kairo, 1951.

<sup>26</sup> Kairo, o. D.

<sup>27</sup> Ebd. Sālim, M. R., Kairo, 1964.

<sup>28</sup> Ebd. (Fn. 9).

richtige Pfad setzt andere Verhaltensweisen als die der Höllenbewohner voraus" (iqtidā° aş-şirāt al-mustaqīm muḥālafat ahl al-ğahīm);<sup>29</sup> "Die Aufrichtigkeit" (al-istiqāma);<sup>30</sup> "Die Aufhebung des Widerspruchs zwischen dem Verstand und der Offenbarung" (dar °at-ta°arud baina al-°aql wa an-naql);<sup>31</sup> "Die Widerlegung der (griechischen) Logik" (naqđ al-manṭiq<sup>32</sup> und "Die Antwort auf die Logiker" (ar-radd °alā al-manṭiqiyīn).<sup>33</sup>

Das Buch "Die Methodologie der Qur°ānexegeese" wurde durch den Editor °Adnan Zarzūr (Publ. bei ar-Risala - Beirut - 1972) anhand einer vermutlich im 11. H. /17. Chr. Jahrhundert geschriebenen Handschrift veröffentlicht. Diese Handschrift, wie der Editor in seinem ausführlichen Vorwort erwähnt, besteht aus 16 Doppelseiten, Kleinformat, jede Seite enthält 21 Zeilen, wobei jede Zeile im Durchschnitt 15 Wörter beinhaltet.

Vielen muslimischen Qur°ānwissenschaftlern diene dieses Werk als eine solide Grundlage, und sie ließen sich von ihm stark beeinflussen, wie u.a. der berühmte Qur°āninterpret und Ibn Taimiyas Schüler, Ibn Katir. Dieser ließ sich in seiner Qur°ānauslegung insbesondere durch die letzten zwei Abschnitte dieses Buches von Ibn Taimiya sehr stark inspirieren.

Ähnliches kann man von az-Zarkatsī's Werk (794 H./1392 Chr.) "Der Beweis in den Qur°ānwissenschaften" (al-burhān fī °ulūm al-Qur°ān)<sup>34</sup> und von as-Siyuti in seinem berühmten Werk "Die Spitzfindigkeit in den Qur°ānwissenschaften" (al-itaqān fī °ulūm al-qur°ān)<sup>35</sup> behaupten.

Eine Zusammenfassung von Ibn Taimiyas Buch findet man viel später bei Scheih Muḥammad Rāğib aṭ-Ṭabbāḥ in seinem Buch "Die islamische Kultur" (aṭ ṭaqafa al-islāmiya).<sup>36</sup>

<sup>29</sup> Ed. Al-°Aq1, N. °A., Riyad, 1404/1984.

<sup>30</sup> Ed. Sālim, M. R., Riyad, 1399/1979

<sup>31</sup> Ed. Sālim, M. R., Riyad, 1399/1979

<sup>32</sup> Ed. Ḥamza, M. u.a., Kairo, 1370/1950.

<sup>33</sup> Ed. Al-°Uğm, R., Beirut, 1993.

<sup>34</sup> Ed. Ibrāhīm, M. A., Beirut, 1391/1972.

<sup>35</sup> Ebd. (Fn. 4).

<sup>36</sup> Aṭ-Ṭabbāḥ, M. R., Aleppo, 1369/1949, S. 100-108.

Im Vorwort seines o.g. Buches sagt at-Ṭabbāh über das vorliegende Buch Ibn Taimiyas "Einführung in die Methodologie der Qur<sup>ā</sup>nexegese" (muqadima fī uṣūl at-tafsīr): "Dieses Buch ist eines der besten Bücher, die über die Meinungsverschiedenheiten der Qur<sup>ā</sup>nexegeten und die beste Methodik der Qur<sup>ā</sup>nauslegung verfaßt wurden".<sup>37</sup>

Der Inhalt des hier behandelten Werkes von Ibn Taimiya befindet sich im 13. Band der Sammlung seiner Rechtssprechungen (mağmū<sup>ʿ</sup> al-fatāwa).<sup>38</sup>

Die darauffolgenden Bände von 14 bis 17 beinhalten eine unvollständige Qur<sup>ā</sup>nauslegung. Von Ibn Taimiya existiert bislang keine vollständige Qur<sup>ā</sup>nauslegung, gleichwohl es verschiedene Äußerungen über die Methodik der Qur<sup>ā</sup>nauslegung in verschiedenen Werken von ihm gibt, wie "iqtidā<sup>ʿ</sup> aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm muḥalāfat ahl ḡaḥīm".<sup>39</sup>

Eine englische Übersetzung dieses Buches liegt bereits von Professor Dr. Muhammad <sup>ʿ</sup>Abdul Ḥaqq Ansārī seit 1409 n.H./1989 n.Chr. vor. Sie wurde ebenso wie diese deutsche Übersetzung von der Imān Muhammad Ibn Sāūd - Islamische Universität - Riyāḍh, Saudi-Arabien, publiziert.<sup>40</sup>

#### Allgemeine methodische Bemerkungen zu Ibn Taimiyas Buch:

- 1) Alle damals bekannten Arten der Qur<sup>ā</sup>nexegese sowie die Gründe für die Meinungsverschiedenheiten unter den Qur<sup>ā</sup>nexegeten wurden dargestellt und analysiert.
- 2) Qur<sup>ā</sup>nverse sowie prophetische Überlieferungen dienten in diesem Werk als Hauptgrundlage.
- 3) Die Namen von vielen Gelehrten, insbesondere von Hadithüberlieferern und Qur<sup>ā</sup>nexegeten sowie ihre Meinungen wurden erwähnt.

<sup>37</sup> Ebd. (Vorwort).

<sup>38</sup> Ebd. (Fn. 24):

<sup>39</sup> Ebd. (F. n. 29).

<sup>40</sup> Riyāḍh, 1. Aufl., 1409/1989.

- 4) Ibn Taimiya stellte die meist bekannten Arten der Qur'änexege dar, nämlich die traditionelle und die deduktive bzw. rationale Qur'änexegese. Er vertrat die traditionstreue Richtung äußerst konsequent, jedoch mit einem starken rationalen Hintergrund.

#### **Inhaltliche Bemerkungen:**

Ibn Taimiya teilt seine Ausführung in eine kurze Einleitung und in fünf Abschnitte auf; im ersten Abschnitt schildert er wie der Prophet Muhammad (s.a.s.) seinen Gefährten die Qur'änverse erläuterte. Gott beauftragte den Propheten (s.a.s.), dies durch verschiedene Qur'änverse zu tun.

Ibn Taimiya stellt am Ende dieses Abschnitts fest, daß die Prophetengefährten nur geringe Meinungsverschiedenheiten in bezug auf die Qur'änauslegung hatten.

Im zweiten Abschnitt betrachtet Ibn Taimiya die wenigen unterschiedlichen Qur'änauslegungen der Prophetengefährten nicht als Meinungsverschiedenheiten bei der Qur'änauslegung, sondern sie stellen, seiner Ansicht nach, vielmehr verschiedene Aspekte oder Möglichkeiten der Auslegung dar.

Im dritten Abschnitt bespricht Ibn Taimiya das Problem der später entstandenen unterschiedlichen Auslegungsrichtungen und führt dieses Problem auf die unterschiedlichen Methoden der jeweiligen Interpreten zurück.

Die meisten späteren Qur'änexegeten wurden, nach Ibn Taimiya, durch die Dogmatik ('ārā' al-firaq) beeinflusst. Für ihn gibt es zweierlei Arten von Meinungsverschiedenheiten, die jeweils auf einen unterschiedlichen Ausgangspunkt zurückzuführen sind. Der erste Ausgangspunkt war, nach Ibn Taimiya, die unkritische Verwendung vieler Hadithe durch manche Qur'äninterpreten.

Der zweite Ausgangspunkt ist das Thema des vierten Abschnitts. Es handelt sich hierbei um die Qur'äninterpreten, welche sich völlig auf die eigene Auffassung bzw. auf die Deduktion (ar-ra'y wa al-istidlāl) verlassen haben.

Als Hauptvertreter dieser Richtung, die hauptsächlich von den Mu'taziliten getragen wurde, erwähnt und kritisiert Ibn Taimiya u.a.

Zamaḥṣarī und sein Werk "al-Kaššāf. Auf die gleiche Art und Weise behandelt Ibn Taimiya die Rafidifen, Philosophen und Qarmaten (Qarāmiṭa), die seiner Meinung nach den Qur<sup>ān</sup> durch eine artfremde Umdeutung mißinterpretiert haben.

Zum Schluß dieses relativ reichhaltigen Abschnitts erwähnt Ibn Taimiya kurz die verschiedenen Auslegungen der Mystiker, der Prediger, der Rechtsgelehrten u.a.

Im fünften und letzten Abschnitt des Werkes spricht Ibn Taimiya über die, seiner Meinung nach, besten Methoden der Qur<sup>ān</sup>-exegese.

Die erste und beste Methode ist, seiner Meinung nach, die Qur<sup>ān</sup>-auslegung durch den Qur<sup>ān</sup> selbst, und wenn dies nicht möglich ist, so kommt die Auslegung durch die Sunna hinzu. Gelingt dies weder durch den Qur<sup>ān</sup> selbst, noch durch die Sunna, muß man sich an die diesbezüglichen Aussagen der Prophetengefährten halten. An erster Stelle kommen die rechtgeleiteten Kalifen und Imame wie u.a. °Abdullāh Ibn Mas<sup>ūd</sup>.

Die Qur<sup>ān</sup>-erläuternden Aussagen der Nachfolgeneration (atabi<sup>ūn</sup>) bieten, nach Ibn Taimiya, den letzten richtigen Weg zu einer zuverlässigen Qur<sup>ān</sup>-auslegung, vorausgesetzt, diese ist weder durch den Qur<sup>ān</sup> selbst, noch durch die Sunna, noch durch die diesbezüglichen Aussagen der Prophetengefährten möglich.

Die Auslegung durch die Aussagen der Prophetengefährten und die der Nachfolgeneration wurden hier als 6. und 7. Abschnitt bezeichnet. Diese sind jedoch dem Kontext nach Teile des 5. Abschnitts.

Dagegen kann die letztgenannte Art der Auslegung, die rationale, in der Überschrift des 5. Abschnitts nicht eingegliedert werden. Aus diesem Grunde habe ich sie als 8. Abschnitt bezeichnet.

Die eigenmächtigen rationalen Qur<sup>ān</sup>-auslegungen durch die freien Meinungsäußerungen (tafsīr al-qur<sup>ān</sup> bi muḡarrad ar-ra<sup>‘y</sup>) sind nach der Auffassung Ibn Taimiyas verboten, wie er in dem abschließenden Abschnitt seines. Werkes darstellt. Als Beleg hierfür zitiert er viele prophetische Hadithe, u.a. von Sa<sup>‘īd</sup> Ibn Ġubair und Wakī<sup>‘</sup>.

**Einige Bemerkungen zur arabischen Edition dieses Werkes:**

- 1) Der Editor des arabischen Textes ʿAdnān Zarzūr gab sich große und lobenswerte Mühe bei der Kontrolle und Definition einiger fachspezifischer Begriffe.
- 2) Er belegte viele Hadithe durch die Erwähnung ihrer zuverlässigen Überlieferungsketten und ihren Qualifikationsgrad (ḥukm) sowie die Hadith-Kanonwerke.
- 3) Er erwähnte einige wichtige Sekundärquellen, die sich mit dem Thema dieses Werkes befassen.
- 4) Einige Namen gab er nicht näher bekannt, da er möglicherweise einige von ihnen für allgemein bekannt hielt oder über sie keine zuverlässigen Informationen finden konnte.

**Einige technische Bemerkungen zu dieser Übersetzung:<sup>41</sup>**

- 1) Die vorliegende Übersetzung ist ausschließlich anhand des o.g. edierten arabischen Textes fertiggestellt worden.
- 2) Arabische Wörter, die sich nur schwer in die deutsche Sprache übertragen ließen, wurden in Klammern näher durch sinnverwandte Wörter erklärt.
- 3) Einige Fußnoten der Edition wurden in der deutschen Übersetzung nicht berücksichtigt, da sie nur für einen arabischen Philologen von Interesse sein könnten, für den deutschen Leser sind sie dagegen, meiner Ansicht nach, nutzlos oder kaum verständlich.
- 4) Einige unbelegte Qurʿanzitate wurden in der Übersetzung belegt bzw. ihre Stellenangabe im Qurʿan erwähnt.
- 5) Fachspezifische Begriffe wurden in der Übersetzung, nur wenn es sich nicht vermeiden ließ, verwendet. Es wurde hier eine möglichst einfache Ausdrucksweise bevorzugt.
- 6) Die abschließenden verschiedenen Indexe in der arabischen Ausgabe wurden hier nicht übersetzt, der größte Teil ihrer Inhalte wurde bereits im Text als Fußnote erwähnt.

---

<sup>41</sup> Deutsche Übersetzung von E. Elshahed, Riyadh 1420/2000

- 7) Von der Definition einiger fachbezogener Begriffe, wie Qur<sup>ān</sup>, Hadith, Sunna u.ä. wurde in dieser Übersetzung abgesehen, da es sich hier um ein Fachwerk handelt, welches höchstwahrscheinlich nur von den mit der Materie vertrauten Lesern benutzt wird.
- 8) Personenangaben zu den im Text aufgeführten Wissenschaftlern wurden in den jeweiligen Fußnoten erwähnt.
- 9) Die Fachausdrücke Exegese und Auslegung wurden hier als Synonyme verwendet, da sie die gleiche Bedeutung in verschiedenen Sprachen darstellen. "Exegese" ist ein lateinisches Lehnwort aus dem griechischen und bedeutet in der deutschen Sprache "Auslegung".
- 10) Die arabischen Wörter in Umschrift wurden nicht nach den Grammatikregeln dekliniert, sondern immer in der Nominativform geschrieben, wie z.B. Abū ..., tabi<sup>ūn</sup> u.ä.
- 11) In den Anmerkungen zu dieser deutschen Übersetzung wurden sowohl die der arabischen Edition von <sup>ʿ</sup>Adnān Zarzūr als auch die der englischen Ausgabe von <sup>ʿ</sup>Abdulḥaqq Anṣārī berücksichtigt, ergänzt und erweitert.
- 12) Die arabischen Wörter wurden hier in lateinischen Buchstaben nach dem Umschriftsystem von Brockelmann wiedergegeben; ausgenommen davon sind eingedeutschte arabische Wörter, wie z.B. Scheich und Hadith, wenn sie in einem deutschen Satz vorkommen.

Auffallend in diesem wichtigen Werk ist die Tatsache, daß Ibn Taimiya den Einfluß der verschiedenen Lesearten des Qur<sup>ān</sup> (al-qira<sup>ʿ</sup>āt) sowie den des Abrogationsprozesses (an-nash) auf die Problematik der Qur<sup>ān</sup>auslegung, wenn überhaupt, nicht in ausreichendem Maße berücksichtigt hat.

Zum Schluß bleibt mir nur noch zu hoffen, daß diese deutsche Ausgabe, trotz aller Schwierigkeiten, die zum Teil auf den schwierigen Sprachstil des Originaltextes und zum Teil auf die prinzipielle Problematik der Übersetzung im allgemeinen zurückzuführen sind, ihren Zweck erfüllt und dem deutschen Leser einen zum Teil des Gedankengutes eines der größten muslimischen Denker vermittelt.

## The Revolts of the Bashmuric Copts in the Eighth and Ninth Centuries<sup>1</sup>

Gawdat Gabra (Kairo)

In his valuable contribution "Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam", which appeared one century ago, Carl Becker touches on a considerable number of issues that are important for our conference. His contribution covers the span of time from the Arab conquest (641) to the Tulunid rule (870–884). He uses documentary and literary sources to deal with significant subjects such as Arabization, Islamization, poll tax, land tax, arbitrary taxes, travel passes, imposing the poll tax on monks, torture of monks to the point of the amputation of a hand or even to death, settlement of Arabic tribes among the native population, pressures on the Christian population, destruction of crosses and churches, and Coptic revolts and conversion<sup>2</sup>. Becker pointed out that the bulk of the Coptic community remained Christian in the first century of the Arab occupation of Egypt. By the beginning of the third century of Islamic rule, the resistance of the Copts was broken and their economic status was dramatically weakened because of the financial

<sup>1</sup> I would like to express my deep gratitude to the Alexander von Humboldt-Stiftung for the fellowship that enabled me to pursue my researches at the Institut für Ägyptologie und Koptologie der Universität Münster (May 2002). The following abbreviations will be used:

CE = Aziz S. Atiya (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, 8 volumes, New York 1991.

PO = *Patrologia Orientalis*

<sup>2</sup> Becker, Carl H., *Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam*, Strassburg, 1903, 81–148.

burdens imposed on them, while the Arabs were already settled in different parts of Egypt and considered themselves sons of the country and no more its masters.<sup>3</sup> Becker also stated that most of the revolts of the Copts occurred in the second century of the Arab rule.<sup>4</sup> The last Coptic revolt of A. D. 832, known as the Bashmuric revolt, was so severe that the Abbasid Caliph al-Ma'mun had to proceed to Egypt leading a strong army to quash the rebellions. The comment of Becker on this historical event is very instructive. He says: "Ordnung wird erst wieder, als der Chalife el-Ma'mun selbst nach Ägypten kommt, um gehörig durchzugreifen. Freilich richtet sich sein Zorn auch gegen die Regierung, der er alle Schuld zumißt, aber tatsächlich müssen doch die Kopten für alle Schuldigen tragen. Alle Männer unter Waffen werden getötet, ihre Weiber und Kinder verkauft. Dies Eingreifen muß radikal gewesen sein, denn die Lebenskraft der Kopten scheint von da ab vernichtet. Sehr interessant sind die Worte, mit denen el-Kindi seine Ausführungen schließt: 'Von da ab machte Gott die Kopten gering im ganzen Lande Ägypten und vernichtete ihre Macht und keiner vermochte mehr, sich zu empören und sich wider den Statthalter (el-Sultan) zu erheben. Auch bemächtigten sich die Muslime der Ortschaften. Da kehrten die Kopten zurück zur List gegen den Islam und seine Bekenner und taten insofern übel, als sie ihren Einfluß auf die Schreiber der Grundsteuer geltend machten'.<sup>5</sup>

Becker's contribution to the interactions between the Copts and the Arabs in the first three centuries of Islam in Egypt is indispensable for the study of the history of the Copts, especially concerning conversion to Islam. Despite the detailed and analytic account by Becker, conversion has been often represented only through one aspect: The financial pressure achieved what the bloody persecution of Roman times failed to do; Copts converted to Islam to escape the poll tax. However, it was not until the 1970's that a number of important articles on conversion in the first three

---

<sup>3</sup> Becker (Fn. 2), 114 f.

<sup>4</sup> Becker (Fn. 2), 117.

<sup>5</sup> Becker (Fn. 2), 120 f.

centuries of Islam in Egypt began to appear<sup>6</sup>. It has been established that the process of conversion to Islam was complex and very slow. In addition to the poll tax and arbitrary financial burdens, a number of factors played a significant role towards the Islamization of Egypt: The Arab tribes that settled in various regions of Egypt, especially in the Delta, the Arabization and "Islamization" of the government's administration, the systematic weakening of the Church's economy as well as its institutions, especially the monasteries, and the lowering of the social status of the Copts including the humiliation of monks and clergy, even bishops and the patriarchs, who were sometimes imprisoned and put in shackles. Gellens begins his article on conversion, which appeared 1991, with a clear statement: "Islamization, or conversion to Islam, is one of the least studied interpretative problems in Islamic history".<sup>7</sup> As Becker, he pointed out that the brutal suppression of the last Bashmuric revolt by Caliph al-Ma'mun in 832 was a turning point for conversion to Islam.<sup>8</sup> The Bashmurites had revolted a number of times since the reign of the last Umayyad Caliph, Marwan II (744–750). Their revolts are known to Coptic and Arab medieval historians and to scholars as early as the beginning of the 19<sup>th</sup> century.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Lapidus, I. M., *The Conversion of Egypt to Islam*, *Israel Oriental Studies* 2 (1972) 248–262. Gellens, Sam I., "Egypt, Islamization of", CE 3, 639–942; Gladys Frantz-Murphy, *Conversion in Early Islamic Egypt: The Economic Factor*, in Yusuf Ragib (ed.), *Documents de l'Islam médiéval: Nouvelles Perspectives de Recherche* [Textes arabes et études islamiques, 29], Cairo, 1991, 11–17; Décobert, Christian, *Sur l'arabisation et l'islamisation de l'Égypte médiévale*, in Christian Décobert (ed.), *Itinéraires d'Égypte: Mélanges offerts au père Maurice Martin S. J.* [Bibliothèque d'Étude, 106], Cairo, 1992, 237–300.

<sup>7</sup> Gellens, (Fn. 6) 936.

<sup>8</sup> Gellens, (Fn. 6) 938 f.; see also Terry G. Wilfong, "The non-Muslim communities: Christian communities", in: Carl F. Petry (ed.), *The Cambridge History of Egypt. Volume I: Islamic Egypt, 640–1517*, Cambridge, 1998, 183.

<sup>9</sup> Quatremère, Étienne, *Recherches critiques et historiques sur la langue et la littérature de l'Égypte*, Paris, 1908, 147–214.

Many sources describe their region and infrastructure in the Delta. According to the *History of the Patriarchs* the Bashmurites revolted under the leadership of Menas son of (A)pacyrus (Baqirah) around 749, besides other people from Shubra near Sanbut.<sup>10</sup> Shubra near Sanbut occurs as a location, from which Caliph al-Ma'mun proceeded in 832 to crush the last Bashmuric revolt.<sup>11</sup> The same source describes the region of the Bashmurites as covered with swamps with narrow sandy banks, which would allow passage for only one person at a time. If a person's foot slipped in the mud he would sink into it and perish. Only the Bashmurites knew roads in the marshes of this swampy region with its thickets and reeds. Such an environment is depicted in many ancient Egyptian scenes of hunting and fowling in the marshes of the Delta, in which flourished at the same time great ancient cities of sophisticated culture like Buto.<sup>12</sup> It is noteworthy that the Bashmurites lived on selling papyrus and by fishing.<sup>13</sup> The Delta is known also for cattle pastoralists.<sup>14</sup> In 712 there was an uprising in the Delta known as the revolt of the Boukoloi or the herdsmen.<sup>15</sup>

The Arab historian Ibn Hawqal (tenth century) pointed out that the lake of Nastarawah was also called the lake of the Bashmur; this

<sup>10</sup> Evetts, B., *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, III: Agathon to Michael I (766)* (= PO, Tom. V, fasc. 1), 156 f. [410 f.].

<sup>11</sup> Evetts, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, IV: Menas I to Joseph (849)* (=PO, Tom. X, fasc. 5), 494 f. [608 f.].

<sup>12</sup> Vandier, J., *Manuel d'Archéologie égyptienne*, Vol. IV, Paris, 1964, p. 717 ff.; M. Abdul-Qader Muhammed, *The Development of the Funerary Beliefs and Practices displayed in the Private Tombs of the New Kingdom at Thebes*, Cairo, 1966, p.144–147.

<sup>13</sup> Tagher, Jacques, *Christians in Muslim Egypt: An Historical Study of the Relations between Copts and Muslims from 640 to 1922* [Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, 10], Altenberg, 1998, 81.

<sup>14</sup> Butzer, Karl W., "Delta", in Wolfgang Helck and Eberhard Otto (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*, Vol. I, Wiesbaden, 1975, cols. 1043–1052, esp. col.1049.

<sup>15</sup> Bowman, Alan K., *Egypt after the Pharaohs*, London, 1986, 42.

implies that the region of the Bashmurites was not far from the lake of Burullus to the north of Kafr al-Sheikh.<sup>16</sup> According to Abu al-Fida (fourteenth century) the region of the Bashmurites should be located in the north-eastern part of the Delta between the Nile branch of Damietta and Ashmum Tanah (today called Ashmun al-Rumman).<sup>17</sup> It is very probable that the exploits of the Bashmurites in the eighth and ninth centuries took place in the marsh region of the north Delta extending from Fuwwah in the north-west to Ashmun al-Rumman in the north-east.<sup>18</sup> In 749 they attacked Rosetta in the west of the Delta and went to al-Farma (Pelusium) in Sinai to meet the Abbasid army in the last days of the Umayyad Caliph, who was capturing their patriarch.<sup>19</sup> Apparently, in the time of Abu al-Fida (fourteenth century) the Bashmur area was confined to the eastern part of this region. It is to be noted that a canal called al-Bashmur exists in the very region, which Abu al-Fida referred to as al-Bashmur.<sup>20</sup> Arab historians have seen the revolts of the Bashmurites as reaction to the heavy imposts placed on them and the unjust treatment of the governors (walis).<sup>21</sup> The following text of the *History of the Patriarchs* concerning their sufferings under the

<sup>16</sup> Guest, A. R., The Delta in the Middle Ages: A Note on the Branches of the Nile and the Kurahs of Lower Egypt, with Map, *The Journal of the Royal Asiatic Society* (1912) 977; J. Maspero and G. Wiet, *Matériaux pour servir à la géographie de l'Égypte* [Mémoires publiés par les membres de l'Institut d'archéologie Orientale du Caire, 36], Cairo, 1919, 36, 44; Timm, Stefan, *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit*, Vol. 1, Wiesbaden, 1984, 355 f., Vol. 4, Wiesbaden, 1988, 1739–1742; Randall Stewart, "Bashmur, Al-", CE 2, 349.

<sup>17</sup> Guest (Fn. 16) 973; Maspero and Wiet (Fn. 16) 44; Timm (Fn. 16), Vol. 1, p. 355 f.

<sup>18</sup> Cf. Timm (Fn. 16), Vol. 1, p. 356; Stewart (Fn. 16) 349; Mounir Megally, "Bashmuric Revolts", CE 2, 350.

<sup>19</sup> Evetts (Fn. 10) 165 [419], 172 f. [426 f.].

<sup>20</sup> Cf. Guest, Op. cit. p. 973; Stewart, Op. cit.

<sup>21</sup> Megally (Fn. 18) 350.

Arabs around 832 is indeed very touching: "And most of the Bashmurite Christians were severely chastised, like the Israelites; so that at last they even sold their own children to pay their taxes, because they were greatly distressed. For they were tied to the mills and beaten, so that they should work the mills like cattle. And their tormentor was a man named Ghaith. So after long and wearisome days, death put an end to their sufferings".<sup>22</sup> Sources refer to nine revolts of the Copts against Arab authorities between 693/4 and 832.<sup>23</sup> Undoubtedly, none of the revolts has an echo as loud as those of the Bashmurites. It suffices to mention that an organized Arab army and fleet were unable to quell their revolt in 749. When they heard that the governor had imprisoned and abused Patriarch Kha'il I, the Bashmurites burnt Rashid (Rosetta) down after killing its Muslims.<sup>24</sup> The professional army under the leadership of the last Umayyad Caliph Marwan II failed to end their revolt.<sup>25</sup> After the Abbasid army defeated Marwan II, an amnesty was bestowed upon the Bashmurites and they were exempted from the taxes of that year and another year.<sup>26</sup> However, the Bashmurites revolted again in 767 and defeated the army which the governor of Egypt Yazid ibn Hatem sent against them.<sup>27</sup> Their most serious revolt that flared up in the north Delta in 832 represents the last rebellion of the Copts and perhaps the last armed resistance of Egyptian people – not as an organized army – against the oppression of foreign occupation. Although the Arab army under the leadership of the Turkish military commander al-Afshin quelled the rebels in the eastern Delta and in Alexandria, it was helpless against the Bashmurites. The latter

<sup>22</sup> Evetts (Fn. 11) 486 f. [600 f.].

<sup>23</sup> Wüstenfeld, F. H., *Macrizi's Geschichte der Copten*, Göttingen, 1845, reprint, Hildesheim-New York, 1979, 22 f., translation: 55–59; Jacques Tagher (Fn. 13) 76–84; Subhi Y. Labib, "Alexander II", CE 1, 87.

<sup>24</sup> Evetts (Fn. 10) 156–165 [410–419].

<sup>25</sup> Labib, Subhi Y., "Kha'il I", CE 5, 1411.

<sup>26</sup> Evetts (FN. 10) 188 [442].

<sup>27</sup> Wüstenfeld, F. H. (Fn. 23) 23, translation: 57; Megally (Fn. 18) 350; see also Timm (Fn. 16) Vol. I, Wiesbaden, 1984, 358–361.

refused to pay taxes, made their own weapons, killed the Muslim soldiers and fled into the marshes. The Bashmurites even attacked and abused the bishops, whom Patriarch Yusab sent with letters to prevail upon them to stop the revolt.<sup>28</sup> Consequently, the Abbasid Caliph al-Ma'mun himself had to come to Egypt to deal with such a serious situation. He brought with him Dionysius of Tell Mahre, Patriarch of Antioch, to unite with the Coptic Patriarch in convincing the Bashmurites to obey the Caliph. It is to be noted that the Bashmurites did not accept the Caliph's offer of a general pardon within the condition that they surrender and be resettled. This shows the significance of the geographic factor in the revolt of the Bashmurites.<sup>29</sup> Eventually, the Caliph al-Ma'mun mustered a strong army guided by many natives, especially those of Tandah and Shubra-Sanbut, who knew the roads leading to the region of the Bashmurites. The rebellion was radically crushed, armed men were massacred, homes put to flames, churches destroyed, and men and women deported to Baghdad or sold as slaves in Damascus. The *History of the Patriarchs* records the insistence of Caliph al-Ma'mun in Baghdad to transport to him the Bashmurites, who were still remaining in Egypt.<sup>30</sup> None of the uprisings of the Copts is remembered as well as those of the Bashmurites, and no rebellion of native Egyptians required the personal intervention of Caliphs except theirs. Al-Maqrizi (d. 1441) repeated the comment of al-Kindi (10<sup>th</sup> century) on that last revolt of the Copts: "After these events took place, God humiliated the Copts in all the land of Egypt and broke their power. Thus not one of them was able to rebel against the sultan. The Muslims took over the villages, and the Copts resumed their conspiracies against Islam and its adherents by resorting to ploys and deception, and they succeeded in having

<sup>28</sup> Evetts (Fn. 11) 487-489 [601-603].

<sup>29</sup> Tagher (Fn. 13) 80 f. For the visit of Patriarch Dionysius to Egypt, see J. M. Fiey, *Coptes et Syriaques, contacts et échanges*, *Studia Orientalia Christiana. Collectanea* 15 (1972-1973) 320-323.

<sup>30</sup> Evetts (Fn. 11) 487-501 [601-615]; see also Megally (Fn. 18) 350 f.

control of the *kharaj* books".<sup>31</sup> It seems that the failure of this last Bashmurite revolt and its particularly ferocious repression resulted in the conversion of a considerable part of the Coptic population. It is therefore not surprising that not long after the crushing of the Bashmurite rebellion in 832 the Copts had to obey the orders of the Abbasid Caliph al-Mutawakkil (847–861) to wear for the first time distinctive dress and not to ride horses.<sup>32</sup> Such a measure would not have been implemented were Egypt predominantly a Christian country. The church historian Abu al-Makarim (13<sup>th</sup> century) describes the Bashmurites as "al-juhal", an Arabic word that means "ignorant",<sup>33</sup> "uncivilized" or "not experienced". In his chronicles that appeared in 1257<sup>34</sup> the Coptic encyclopedist Ibn al Rahib referred to the revolts of the Bashmurites, which occurred in the time of Caliphs Marwan II and al-Ma'mun.<sup>35</sup>

In fact, research on the Bashmurites owes much to Athanasius, bishop of Qus (14<sup>th</sup> century)<sup>36</sup>, who wrote a book on the Coptic language in Arabic, in which he said: "... and you know that the Coptic Language is distributed over three regions, among them the

<sup>31</sup> Wüstenfeld (Fn. 23) 23, translation: 59; Tagher (Fn. 13) 81 f.

<sup>32</sup> Wüstenfeld (Fn. 23) 26, translation: 60. The imposition of special dress for non-Muslims by Caliph Harun al-Rashid (786–809) did not, apparently, apply to Egypt: Tagher (Fn. 13) 87.

<sup>33</sup> Evetts, *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries, Attributed to Abu Salih the Armenian*, Oxford, 1895, reprint Oxford 1969, 242.

<sup>34</sup> Sidarus, Adel Y., *Ibn ar-Rahibs Leben und Werk: Ein koptisch-arabischer Enzyklopädist des 7./13. Jahrhunderts* [Islamkundliche Untersuchungen, 36], Freiburg, 1975, 28.

<sup>35</sup> Timm (Fn. 16), Vol. 1, 354 f.

<sup>36</sup> Bauer, Gertrud, *Athanasius von Qus, Qiladat at-tahrir fi 'ilm at-tafsir. Eine koptische Grammatik in arabischer Sprache aus dem 13./14. Jahrhundert* [Islamkundliche Untersuchungen, 17], Freiburg, 1972; Frederick, Vincent, "Athanasius", CE 1, 303 f.; J. Martin Plumley, *The Scrolls of Bishop Timotheus: Two Documents from Medieval Nubia* [Texts from Excavations, First Memoir], Egypt Exploration Society, London 1975, p. 36 f.

Coptic of *Misr* which is the Sahidic, the Bohairic Coptic known by the *Bohaira*, and the Bashmuric Coptic used in the country of *Bashmur*, as you know; now the Bohairic Coptic and the Sahidic Coptic are (alone still) used, and they are in origin a single language".<sup>37</sup> Kasser and Shisha Halevy identified a dialect "G", called also "Mansuric", hypothetically as that of the Bashmuric.<sup>38</sup> The Bashmuric dialect is designated by Kasser as a "phantom dialect",<sup>39</sup> I believe this is very true and conforms perfectly to the legendary reputation of the Bashmurites. Inspired by the history of the Bashmurites, the famous Egyptian novelist Salwa Bakr published an interesting novel in 1998 entitled "al-Bashmuri".<sup>40</sup> She thus introduced the Bashmurites to the Egyptian reader, who had never heard of them before, although they represent one of the groups that tried without any organized armed force to protect themselves from foreign oppression. Further studies are necessary concerning the history of the Coptic Church in the first three centuries after the Arab conquest of Egypt, especially re-examining and evaluating hundreds of Greek, Coptic and Arabic documents, a difficult task that can not be executed without long-term projects. The rebellions of the Bashmurites and the conversion of the Copts to Islam can be fully studied and appreciated only within the framework of such projects.

<sup>37</sup> Quatremère, *Recherches critiques et historiques sur la langue et la littérature de l'Égypte*, Paris, 1908, 147–214; idem, *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte, et sur quelques contrées voisines*, Vol. I, Paris, 1811, pp. 233–241; idem, *Observations sur quelques points de la géographie de l'Égypte*, Paris, 1812, [62]–[73]; Bauer (Fn. 36) 234 B; Kasser, "Bashmuric", CE 8, 47.

<sup>38</sup> Kasser, Rodolphé and Shisha-Halevy, "Dialect G (or Bashmuric or Mansuric)", CE 8, 74–76; see also Kasser, L'idiome de Bachmour, *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie Orientale du Caire* 75 (1975), 401–427, esp. 406 f.

<sup>39</sup> Kasser (Fn. 37) 47.

<sup>40</sup> Bakr, Salwa, *al-bashmuri: ruwayah ruwayat*, Cairo, 1998.



## Aus der Lektüre der koptischen Mönche in arabischer Zeit

A. L. Khosroyev (St. Petersburg)

**D**urch zahlreiche koptische Handschriften aus den Klosterbibliotheken in verschiedenen Teilen des Ägyptens kann man sich ziemlich gut das Repertoire der Bücher vorstellen, die die koptischen Mönche in der byzantinischen und arabischen Zeit gelesen haben. Dazu genügt es nur an die Bibliothek des Michaelisklosters im Fayum, die Bibliothek des Klosters des Apa Apollons in Asyut (Balaizah) und vor allem die Bibliothek des Weißen Klosters in Akhmim zu erinnern. Auf uns sind auch die alten Kataloge der Bücher gekommen: z. B. aus der Weißen Kloster (auf den Wänden der Bibliothek) oder aus dem Kloster des Apa Helias in der Diözese Qus (auf einem Ostrakon).

Mehrfach haben diese koptischen Denkmäler für uns sonst verlorene griechische Originale der Schriften erhalten. Das Hauptrepertoire der Lektüre bei den Kopten bilden christliche Schriften – biblische Texte und Apokryphen, verschiedene "Viten", Predigten, liturgische und monastische Texte etc. Unter solchen Schriften gibt es aber, wenn auch äußerst selten, einige, die auf den ersten Blick mit der christlichen Frömmigkeit nichts zu tun haben. Zu ihnen gehört der so genannte Alexanderroman, auf den, nachdem *Oscar von Lemm* im Jahre 1903 alle bekannte Fragmente, die aus ein und derselben Handschrift stammen, publiziert und ausführlich kommentiert hatte, die Forscher, soviel ich weiß, keine Aufmerksamkeit gelenkt haben.

Das Jahrhundert, das seitdem vorüberging, war aber die Zeit, in der man die anderen Versionen des Romans (vor allem griechische und lateinische) intensiv studiert und publiziert hat. Deswegen kann man jetzt diese Ergebnisse auf den koptischen Roman anwenden.

Die Frage nach der Herkunft der ältesten griechischen Version des Romans (sogenannte  $\alpha$ -Version) kann man nach dem Buch von *Merkelbach*, dessen erste Auflage im Jahre 1954 erschienen ist, als abgeschlossen betrachten. Seine Schlußfolgerung kann man resümieren: ungefähr im Jahre 300 n. Chr. hat ein alexandrinischer Anonymus früheres Material zusammengestellt, nämlich eine Schrift von irgendeinem Historiker Alexanders, eine Sammlung pseudo-historischer Briefe von Alexander und an Alexander, eine selbstständige Schrift namens "Alexanders letzte Tage", und ergänzt das mit einigen Legenden (z. B. über Nektanebos als Alexanders Vater).

Gerade auf diese Version, die nur in einer Handschrift des XI. Jh. erhalten blieb, gehen die ältesten Übersetzungen zurück: die lateinische von Julius Valerius (4. Jh.) und die altarmenische (5. Jh.). Im Laufe der Zeit hat der Roman, wie jede anonyme Schrift, verschiedene Änderungen und Ergänzungen durch neues Material erlebt, und als Ergebnis haben wir jetzt wenigstens fünf Versionen des griechischen Textes, die man mit griechischen Buchstaben  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ,  $\epsilon$ ,  $\lambda$  bezeichnet. Trotzdem treten in allen diesen Versionen die Personen auf, die uns aus der historischen Tradition über Alexander gut bekannt sind. Der Autor des Romans wurde in Version  $\beta$  Kallisthenes genannt, woher in der modernen Wissenschaft die Bezeichnung als Pseudo-Kallisthenes kommt.

Leider ist der koptische Alexanderroman nur in kleinen Fragmenten auf uns gekommen. Alle neun Fragmente gehören zu ein und derselben Handschrift auf Papier, die *Lemm* in das 11. Jh. datiert hat. Die Handschrift stammt aus der Bibliothek des Weißen Klosters und ist jetzt in verschiedenen Sammlungen in Europa zerstreut (6 Fragmente in Paris, 2 in Berlin, 1 in London). Die ganze Handschrift hatte mehr als 200 Seiten, was die Paginierung der letzten Fragmente bezeugt (s.S. 199-200), in dem von Alexanders Tod erzählt wird. Der Roman teilt sich wenigstens in 36. Kapitel, weil das Kapitel am Ende des letzten Fragmentes mit dieser Zahl bezeichnet ist.

Nur in drei Fragmenten findet man den Stoff, der uns aus den griechischen Versionen bekannt ist: es handelt sich um Alexanders Reise ins Land der Finsternis (7. Frgm., vgl. Version  $\beta$ : II. 39);



τοξευτῶν, d.h. "Truppe der Bogenschützen" gesehen. Das Partizipium ἐμβολῶν, d.h. "warf ... rein", hat er als ἐν βαβυλῶν, d.h. "in Babylon" verstanden und das im Griechischen fehlende Subjekt "Alexander" (anstatt des logischen "Antipater") mit der Partikel καὶ hinzugefügt. Sonst ist die koptische Passage identisch mit der griechischen.

Auf Grund des griechischen Textes kann man weiter noch eine Stelle im Koptischen korrigieren: hier ist gesagt, daß Medios Alexanders Richter (ΟΥΔΙΚΑΚΤΗΣ ΕΠΩΥ: 9. Frgm. V. 18) war, was keinen Sinn hat. Im griechischen (genauso im altarmenischen) Text steht aber "sein Liebhaber" (ἐαυτοῦ ἐραστήν),<sup>4</sup> was zum Kontext paßt. Wahrscheinlich war die Vorstellung als "Liebhaber" zu anzüglich für die Mönche, so daß sie diese Stelle gewissermaßen 'emendiert' haben.

An einer Stelle gestattet der koptische Text eine kleine Lakuna im griechischen auszufüllen und die Rekonstruktion von Kroll (wiederholt bei *Merkelbach*)<sup>5</sup> zu korrigieren. Anstatt Krolls διὰ τὴν [διάθ]εσιν muß man auf Grund des koptischen Textes, wo ΕΤΒΕ ΟΥΖΗΡΕΟΙC steht, διὰ τὴν [αἴρ]εσιν lesen.

- b. Alle anderen Fragmente haben in den griechischen Versionen keine, nicht einmal entfernte, Parallelen. Sie enthalten äußerst märchenhaftes Material: z.B. Alexanders Pferd wird nicht Bukephalos, sondern Chiron genannt (5. Frgm.); der persische König ist nicht Darius, sondern Agrikolaos, Alexanders Gefährten sind nicht Hephastion etc., sondern Menander, Selpharios und Diatroph. So-gar in der Erzählung über Alexanders Reise ins Land der Finsternis, die ebenfalls in den griechischen Versionen vorkommt, erscheinen diese rätselhaften Personen.

Das Problem der Herkunft dieses Romans wurde unterschiedlich gelöst. *Bouriant*, der erste Herausgeber einiger Fragmente, hat hier die Übersetzung einer demotischen Schrift gesehen.<sup>6</sup> *Amélineau* meinte, daß eine griechische Version von dem koptischen Über-

<sup>4</sup> Kroll III.31.5.

<sup>5</sup> *Merkelbach*, p.259, Apparat.

<sup>6</sup> *Bouriant*, p.36.

setzer ergänzt wurde.<sup>7</sup> *Maspero* und *Lemm* haben vermutet, daß es sich um die Übersetzung einer unbekanntes griechischen Version handelt.<sup>8</sup> Die Entstehung dieser Version setzte *Lemm* in das 6. Jh., *Maspero* in das 10.-11. Jh.

Man könnte vermuten, daß diese Stücke wirklich aus einer nicht-griechischen Tradition in den Roman gerieten, aber solche Wortformen wie z.B.  $\chi\iota\pi\omega\mu\alpha$  (das ist bestimmt der griechische Akkusativ  $\chi\epsilon\iota\pi\omega\nu\alpha$  des Wortes  $\chi\epsilon\iota\pi\omega\nu$ ), anstatt des richtigen  $\chi\iota\pi\omega\mu\eta$ , zeigen, daß es sich um eine Übersetzung aus einem griechischen Original handelt. Also haben wir einen sehr merkwürdigen Text, der verschiedene Traditionen einbezogen hat: die eine geht auf Pseudo-Kallisthenes, die andere(n) auf eine sonst unbekanntes Überlieferung.

Leider erlaubt der schlechte Zustand des Textes keine vollständige Vorstellung vom Inhalt des Romans, aber sogar auf Grund dieser wenigen Fragmente kann man versuchen, auf die Frage zu antworten: warum und wozu haben die Mönche des Weißen Klosters eine solche Schrift gelesen?

Die Hauptgrund bestand vor allem darin, daß dieser Text von den biblischen Reminiszenzen und Realien durchgedrungen war (genauso wie im *Kambysesroman*), was in den Versionen des Pseudo-Kallisthenes fehlt. Hier seien nur einige von ihnen genannt.

1. Die Beschreibung des königlichen Gewands, das mit Edelsteinen verziert wurde (2. Frgm. R. 10-18), erinnert an das Gewand des Jerusalemer Hohenpriesters aus dem Buch Hesekiel (Hes 28.13). Dabei ist interessant, daß man hier, genauso wie im hebräischen Text, nur neun Edelsteine nennt, während es sich in der Septuaginta um zwölf handelt.
2. Die Erzählung von vier Flüssen, die aus dem Paradies hervorfleßen (7. Frgm. R. 1-4), basiert auf dem Buch Genesis (2.11-13).
3. Im 4. Fragment (V. 2-5) trifft man eine deutliche Reminiszenz an das Danielbuch (4.16).

<sup>7</sup> Amélineau, p.XV, n.2.

<sup>8</sup> Lemm, p.XV.

4. Am Ende des 9. Fragmentes steht ein Motto zu einem neuen Kapitel, das ein Zitat aus dem Buch Sirach (40.9) ist. Man kann vermuten, daß jedes Kapitel des Romans mit einem Zitat aus der Bibel angefangen wurde.

Die Erzählung ist reich an biblischen Namen: das sind ein gewisser Eleazar und Jaddus (leider fehlt der breite Kontext), die bestimmt mit den Jerusalemer Hohenpriestern zu identifizieren sind (Frgm. 1-2); im 6. Fragment kommt ein Jeremia vor.

Besonderes Interesse verdient das 6. Fragment. Obwohl es sehr beschädigt ist, kann man aus den erhaltenen Zeilen entnehmen, daß es um ein Testament geht, das Selpharios vor seinem Tod für seinen Sohn Philia schreibt. Hier erinnert er an sein Leben, rät dem Sohn, ständig seine Belehrungen zu lesen und zu wiederholen. Diese Gattung war sehr verbreitet und in der jüdischen Weisheitsliteratur gut bekannt (die Sprüche Salomos, Sirach, das Testament der Zwölf Patriarchen etc.).

Unter Berücksichtigung des oben gesagten läßt sich fragen, ob diese jüdisch gefärbte Tradition, die keine Übereinstimmung mit Pseudo-Kallisthenes hat, in einem griechischsprachigen Milieu entstanden ist? Das sollte nicht verwundern, weil Alexander eine große Ehre und Respekt bei den Juden der ägyptischen Diaspora bekommen hat. Gerade in diesem Milieu, nicht in Palästina, entstanden solche mit Alexander verbundenen Legenden wie seine Gründung des jüdischen Viertels in Alexandrien, Verletzung der Juden mit den Bürgerrechten, die Legende von seinem Besuch Jerusalems und von seinem Glauben an Jahwe als an den einzig wahren Gott, etc.<sup>9</sup>

Vergleicht man unseren Roman mit dem jüdischen Alexanderroman,<sup>10</sup> in dem der Autor ebenfalls die historischen Realien ignoriert (z.B. Alexanders Mutter ist nicht Olympiä, sondern Kleopatra; anstatt des Nektanebos der Pseudo-Kallisthenes Tradition kommt ein ägyptischer Magier namens Bildad aus dem Buch Hiob vor, etc.), so ist diese Vermutung noch weniger überraschend.

<sup>9</sup> Pfister, p.24-35.

<sup>10</sup> Gaster, p.485ff.

Aber nicht nur die anonyme historische Literatur der Juden, sondern auch die Schriften von ganz konkreten Historikern waren mit sehr phantastischen Ereignissen ausgeschmückt. So z.B. erzählt Artapanus (um 100 v. Chr.) davon, daß Moses den Götterkult in Ägypten errichtet hat, die Griechen ihn Musaios genannt haben und er der Lehrer des Orpheus gewesen ist (Euseb, Praep. Ev. IX.27). Kleodemos (2. Jh. v. Chr.) vermischte auch gerne griechische und orientalische Traditionen: er erzählte davon, daß Abraham drei Söhne hatte, die mit Herakles gegen Antaios zogen, und daß Herakles dann seine Tochter heiratete (Euseb, Praep. Ev. IX.20). Eine solche Vermischung der jüdischen Geschichte mit der griechischen Mythologie sieht man bei den jüdischen Epikern. Z.B. Theodot (2. Jh. v. Chr.), der Autor eines in Hexametern geschriebenen Poems, spricht davon, daß die Stadt Sichem ihren Namen von einem Sohn des Hermes namens Sikimios bekommen hat (Euseb, Praep. Ev. IX.22) etc.

Im Kontext dieser Literatur kann man besser verstehen, warum und woher solche Begriffe und Namen wie Chaos oder Chiron in unseren Roman gekommen sind: die Einführung mythologischer Vorstellungen in einen historischen Kontext war ganz übliche Praxis in der Literatur dieses Kreises.

Was nun die Mönche betrifft, so lasen sie diesen Roman als ein frommes Buch, in dem der heidnische Held zu einem Verehrer des jüdischen Gottes wurde, auch wenn man es bei dem heutigen Zustand des Textes nur vermuten kann, und folglich zu einem Vorläufer der Christen.

Man kann vermuten, daß unser Roman auf einem Regal an der östlichen Wand der Bibliothek unter anderen historischen Schriften stand, wo man eine Inschrift ΠΧΩΩΜΕ ΝΥΓΛΩΡΙΑ, d.h. "Das Buch der Geschichten", lesen konnte (Crum: "It would seem that ... the homiletic and historical works were ranged along the east side").<sup>11</sup>

Ein von *Lemm* in Golenischev's Sammlung entdecktes Papyrusfragment, auf dessen einer Seite drei Namen: Alexander, Selpharios und Diatroph und auf der anderen das koptische Alphabet

<sup>11</sup> Crum, p.565, 553.

geschrieben sind, zeugt davon, daß der Text als ein Amulet benutzt werden konnte und daß er "im Volke verbreitet war".<sup>12</sup>

Amélineau — E[mile Clément] Amélineau, *Contes et romans de l'Égypte chrétienne* (Collection de contes et chansons populaires 13-14). Paris, 1888.

Bouriant — Urbain Bouriant, Fragments d'un roman d'Alexandre en dialecte Thébain, in: *Journal Asiatique*, ser. VIII, Tom. 9, 1887, [3]-36.

Crum — W[alter] E[wing] Crum, Inscriptions from Shenoute's monastery, in: *Journal of Theological Studies*, vol. 5, 1904, 552-569.

Gaster — M[oses] Gaster, An Old Hebrew Romance of Alexander, in: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1897, 485.

Kroll — *Historia Alexandri Magni (Pseudo-Callisthenes)*. Vol. I. *Recensio vetusta*. Edidit Guilelmus [= Wilhelm] Kroll. Berlin, 1926. Repr. 1958 und 1977.

Lemm — Oscar von Lemm, *Der Alexanderroman bei den Kopten. Ein Beitrag zur Geschichte der Alexandersage im Orient. Text. Übersetzung. Anmerkungen*. St.-Petersbourg, 1903.

Lemm, 1908 — Oscar von Lemm, Koptische Miscellen LIII. Zum koptischen Alexanderroman, in: *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg* II. No.18, 1908, 1343-1345 = *Koptische Miscellen I-CXLVIII. Unveränderter Nachdruck der 1907-1915 im "Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg" erschienenen Stücke*. Hrsg. von Peter Nagel unter Mitarbeit von Kurt Kümmel (Subsidia Byzantina 11) Leipzig 1972, 127-129.

Maspero — G[aston Camille Charles] Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*. 2 ed. Paris, 1889 [<sup>4</sup>1911].

Merkelbach — Reinhold Merkelbach. *Die Quellen des griechischen Alexanderroman*. Unter Mitwirkung von Jürgen Trumpf (Zetemata 9), 2. neubearbeitete Aufl. München, 1977.

<sup>12</sup> Lemm, 1908: N. LIII.

Pfister — Friedrich Pfister, *Alexander der Große in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen* (Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin 3). Berlin, 1956.

Peter Nagel (Bonn)

Am 12. Dezember des Jahres 639 überschritt ein kleines arabisches Detachement unter der Leitung des Heerführers 'Amr Ibn al-'As die östlichen Nilufer die Grenze zu dem unter byzantinischer Herrschaft stehenden Ägypten. Nach siebenwöchiger Belagerung, am 9. April 641, kapitulierte die byzantinische Besatzung der Festung Babylon, im August 642 kam es nach und endlich freies Geleit für den Abzug. Fortan waren die Truppen 'Amrs in Unterägypten nicht mehr gebunden und eroberten am 17. September 642 Alexandria. Drei Jahre nach dem Grundstein 'Amrs war ganz Ägypten in arabisch-islamischer Hand. Dies begann für Ägypten wiederum eine Zeit der Fremdherrschaft, der sie mit geringen Unterbrechungen bereits mehr als 900 Jahre, von Alexander dem Großen, abgesehen, waren. Abgelöst durch Römer und Byzantiner, drangaliert durch die Perser 519-527 und seit 631 gequält durch den melkitischen Patriarchen und später Militärregenten Kyros ('al-mu'awiz'), errieten die Ägypter von Eroberern kaum Widerstand entgegen und nahmen die neuen Herren hin. Die Muslime verhielten sich der koptischen Kirche wie mit allen Religionen in ihrem Machtbereich, indem sie deren Angehörige zu "Schutzbefohlenen" erklärten – mit besonderer Sparsamkeit, milderem bürgerlichen Recht und der Zusage der freien Religionsausübung.

Die ersten Jahrzehnte der muslimischen Oberhoheit ließen die Christen in religiösen Fragen unbehelligt, normal die wechselseitige Verbundenheit während des 7. Jh. durch eine einseitige persönliche Konzeption gefördert wurde, die von beiden gegenseitigen

Zur arabischen Eroberung Ägyptens: [Peter] Winkler, *From Arab Conquest of Egypt*, in: *Coptic* 1, 1991, 182-189 (Lit.).

Pfister — Friedrich Pfister, Alexander der Große in den Öfen  
(Schriften der Sektion für Altindianistik der Preussischen  
Akademie der Wissenschaften zu Berlin 3) Berlin, 1920.

Amélineau — Émile Clément [Amélineau], *Contes de l'Égypte ancienne* (Collection de contes de l'Égypte ancienne)  
Paris, 1911.

Bouriant — Urbain Bouriant, Fragments d'un roman d'Alexandre  
en dialecte thébain, in: *Journal Asiatique*, ser. VIII, Tom. 9,  
1857, [3]-36.

Crum — W[ilhelm] E[wing] Crum, Inscriptions from Shenoute's  
monastery, in: *Journal of Theological Studies*, vol. 5, 1904,  
552-569.

Gäster — M[oses] Gäster, An Old Hebrew Romance of Alexander,  
in: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1897, 485.

Krall — *Historia Alexandri Magni (Pseudo-Callisthenes)*, Vol. 1.  
Reconstituiet et edidit Guilielmus [- Wilhelm] Krall, Berlin,  
1926. Repr. 1955 und 1977.

Lemm — Oscar von Lemm, *Der Alexanderroman bei den Kopten.*  
*Ein Beitrag zur Geschichte der Alexandersage im Orient.* Text,  
Übersetzung Anmerkungen. St.-Petersbourg, 1903.

Lemm 1903 — Oscar von Lemm, Koptische Miscellen LIII. Zum  
koptischen Alexanderroman, in: *Bulletin de l'Académie  
Impériale des Sciences de St.-Petersbourg* II, No. 14, 1903,  
1343-1345. *Koptische Miscellen I-CXLVIII. Unveränderter  
Nachdruck der 1903-1915 in "Bulletin de l'Académie  
Impériale des Sciences de St.-Petersbourg" erschienenen  
Arbeiten*. Hrsg. von Peter Nagel unter Mitarbeit von Kurt  
Kühnert (Subsidia Byzantina 11) Leipzig 1973, 127-129.

Maspero — Gaston Camille Charles Maspero, *Les contes  
populaires de l'Égypte ancienne*, 2 ed. Paris, 1889 [1911].

Merkelbach — Reinhold Merkelbach, *Die Quellen des grie-  
chischen Alexanderroman.* Unter Mitwirkung von Jürgen  
Trumpf (Zeitschrift 9), 2, neubearbeitete Aufl. München, 1977.

<sup>2</sup> Lemm, 1903: N. LIII.

## Koptische Bibelhandschriften des Alten Testaments aus frühislamischer Zeit

Peter Nagel (Bonn)

Am 12. Dezember des Jahres 639 überschritt ein kleines arabisches Detachement unter der Leitung des Heerführers ʿAmr ibn al-ʿĀṣ im östlichen Nildelta die Grenze zu dem unter byzantinischer Herrschaft stehenden Ägypten.<sup>1</sup> Nach siebenmonatiger Belagerung, am 9. April 641, kapitulierte die byzantinische Besatzung der Festung Babylon, im heutigen Alt-Kairo gelegen, und erhielt freies Geleit für den Abzug. Fortan waren die Truppen ʿAmrs in Unterägypten nicht mehr gebunden und eroberten am 17. September 642 Alexandria. Drei Jahre nach dem Grenzübertritt ʿAmrs war ganz Ägypten in arabisch-islamischer Hand. Damit begann für Ägypten wiederum eine Zeit der Fremdherrschaft, der sie mit geringen Unterbrechungen bereits mehr als 900 Jahre, seit Alexander dem Großen, ausgesetzt waren. Ausgebeutet durch Römer und Byzantiner, drangsaliert durch die Perser 619–628 und seit 631 gequält durch den melkitischen Patriarchen und zugleich Militärgouverneur Kyros ("al-mukaukas"), setzten die Ägypter den Eroberern kaum Widerstand entgegen und nahmen die neuen Herren hin. Die Muslims verfahren mit der koptischen Kirche wie mit allen Religionen in ihrem Machtbereich, indem sie deren Angehörige zu "Schutzbefohlenen" erklärten – mit besonderen Steueraufgaben, minderen bürgerlichen Rechten und der Zusage der freien Religionsausübung.

Die ersten Jahrzehnte der muslimischen Oberhoheit ließen die Christen in religiösen Fragen unbehelligt, zumal das wechselseitige Verhältnis während des 7. Jh. durch eine einmalige persönliche Konstellation gefördert wurde: das von hohem gegenseitigem

<sup>1</sup> Zur arabischen Eroberung Ägyptens s. P[eter] M[arshall] Fraser, *Arab Conquest of Egypt*, in: *CoptEnc* 1, 1991, 183–189 (Lit.).

Respekt getragene Verhältnis des Feldherrn ʿAmr zum koptischen Patriarchen Benjamin I,<sup>2</sup> den ʿAmr selbst aus seiner oberägyptischen Verbannung während Kyros' Amtszeit auf den Patriarchenstuhl von Alexandria zurückberufen hatte.

Benjamin reorganisierte das Kirchen- und Klosterwesen und schuf dadurch für die koptischen Christen ein tragendes Fundament für ihre Religionsausübung. Insbesondere in den Klöstern fand das religiöse Leben der Kopten eine Pflegestätte, die der Schreib- und Buchkultur, darunter den Abschriften alter und der Herstellung neuer Bibelkodizes, zugute kam.

Obwohl wir nicht wissen, wie viele Bibeltexte in der vorislamischen Zeit Ägyptens existiert haben und wie viele verlorengegangen sind, kann nach dem Befund der handschriftlichen Überlieferung gesagt werden, daß die große Menge der auf uns gekommenen koptischen Bibelhandschriften aus islamischer Zeit stammt. Dies gilt nicht nur für die bohairischen Bibelhandschriften, deren eigentliche Blütezeit im 11. Jh. einsetzte, sondern ebenso für die Bibelhandschriften in der klassischen sahidischen Literatursprache. Die Abschriften sahidischer Kodizes wurden fortgesetzt, als das Bohairische, ursprünglich der Hauptdialekt des Deltas und Unterägyptens, die Kirchensprache ganz Ägyptens geworden war. Als Umgangssprache wurde das Bohairische seit dem 10. Jh. durch das Arabische verdrängt.

Während zahlreiche bohairische Bibelhandschriften mehr oder minder vollständig überliefert sind, gehören vollständige sahidische Bibelkodizes zu den zählbaren Ausnahmen. "Vollbibeln" im heutigen Sinne hat es bei den Kopten nicht gegeben, auch keine vollständigen Exemplare des Alten oder Neuen Testaments – diese wären einfach zu dickleibig gewesen, wohl aber zusammengehörige Teile der Bibel, wie den Pentateuch, die Propheten oder die Weisheitsschriften, aus dem Neuen Testament die Evangelien, die Paulusbriefe oder die Katholischen Briefe.

Die handschriftliche Überlieferung ebenso von Teilen der Bibel wie von einzelnen Büchern im Sahidischen ist notorisch fragmentiert. Die Gründe für die Zerstörung und/oder Zerstreuung der sahidischen Bibeltexte sind mannigfaltig. Eigene Nachlässigkeit gegen-

<sup>2</sup> Zur Persönlichkeit und Wirksamkeit Benjamins s. C[aspar] D[etlef] G[ustav] Müller, *Benjamin I*, in: *CoptEnc* 2, 1991, 375–377.

über einer Sprache, die Kleriker, Mönche und erst recht das Kirchenvolk nicht mehr verstanden, wirkte verhängnisvoll zusammen mit dem Gewinnstreben von "Dealern", wie man im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jh. die Handschriftenhändler noch nennen konnte, die die ihnen zu Händen gelangten Reste nochmals für diverse Käufer teilten. Dazu kamen, über die Jahrhunderte hin verteilt, immer wieder Raubzüge, denen nicht nur die Klosterinsassen, sondern auch die Bibliotheken zum Opfer fielen.

Seit einigen Jahrzehnten sind Bestrebungen im Gange, die Diaspora der koptischen, insbesondere sahidischen Bibelhandschriften wieder zusammenzuführen und die in aller Welt verstreuten Blätter und Fragmente ihren einstigen Mutterhandschriften zuzuordnen. Pionierleistungen hierzu wurden erbracht von Ad. Hebbelynck und Louis Théophile Lefort in Louvain,<sup>3</sup> George Horner in Oxford<sup>4</sup> und Walter Till in Wien.<sup>5</sup> Deren Arbeiten wurden aufgenommen und werden fortgeführt vom Institut für Neutestamentliche Textforschung in Münster für das Neue Testament,<sup>6</sup> an

<sup>3</sup> Ad[olphe] Hebbelynck, *Les manuscrits coptes sahidiques du »Monastère Blallœ«*. Recherches sur les fragments complémentaires de la Collection Borgia. I. Fragments de l'Ancien Testament, in: *Le Muséon* 12, 1911, 1–64. II. Les fragments des Évangiles, in: *Le Muséon* 13, 1912, 1–88. L[ouis] Th[éophile] Lefort, *Coptica Lovaniensia I*, in: *Le Muséon* 50, 1937, 5–62; Ders., *Les manuscrits coptes de l'Université de Louvain*. I. Textes littéraires, Louvaill 1940.

<sup>4</sup> G[eorge] Horner, [Name auf dem Titelblatt nicht verzeichnet], *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect, otherwise called Sahidic and Thebaic*, 7 Bde., Oxford 1911–1924 (Nachdruck Osnabrück 1969).

<sup>5</sup> W[alter] Till, *Saidische Fragmente des Alten Testaments*, in: *Le Muséon* 50, 1937, 175–237; Ders., *Papyrussammlung der Nationalbibliothek in Wien. Katalog der koptischen Bibelbruchstücke. Die Pergamente*, in: *ZNW* 39, 1940, 1–57.

<sup>6</sup> Franz-Jürgen Schmitz/ Gerd Mink, *Liste der Koptischen Handschriften des Neuen Testaments. I. Die sahidischen Handschriften der Evangelien I-II*, Berlin / New York 1986–1991 (ANTF 8. 13. 15).

der Universität Halle-Wittenberg für das Alte Testament,<sup>7</sup> und mit dem Ziel der gesamten Bestandsaufnahme für die handschriftliche Überlieferung des sahidischen Alten und Neuen Testaments vom Forschungsinstitut für Koptologie und Ägyptenkunde der Universität Salzburg. Der alttestamentliche Teil wurde im Jahre 2000 abgeschlossen,<sup>8</sup> ist aber – glücklicherweise – durchaus nicht ans Ende gelangt, denn die Durchforstung der Museums- und Bibliotheksbestände fördert immer wieder neue Texte ans Licht.<sup>9</sup>

Der Leiter des Salzburger Projektes, Karlheinz Schüssler, hat für das sahidische Alte Testament 120 Handschrifteneinheiten zusammengestellt, wobei in der fortlaufenden Zählung ein Ostrakon oder eine Schulübung mit wenigen Versen ebensoviel zählt wie ein aus Dutzenden von Blättern rekonstruierter oder gar vollständig erhaltener Kodex. Das Verzeichnis für die sahidischen Texteinheiten von Münster unterbricht die Zählung mehrfach; die handschriftlichen Einheiten belaufen sich auf ca. 300.

Zur Charakterisierung der koptischen Bibelhandschriften in frühislamischer Zeit (hier: 7. bis 11. Jh.) beziehe ich mich vorwiegend auf das sahidische Alte Testament, bei dem die Dokumentation der Textzeugen am weitesten fortgeschritten ist, jedoch werden auch bohairische Bibeltexte einbezogen, damit Kontinuität und Wandlungen zumindest in Ansätzen erkennbar werden.<sup>10</sup> Dabei geht es nicht um eine Wiederholung des bereits Dokumentierten, sondern

<sup>7</sup> Frank Feder, *Biblia Sahidica. Ieremias, Lamentationes (Threni), Epistula Ieremiae et Baruch*, Berlin/New York 2002 (TU 147) und die daselbst angegebene Literatur.

<sup>8</sup> Karlheinz Schüssler, *Biblia Coptica. Die koptischen Bibeltexte. Das sahidische Alte und Neue Testament*, Bd. 1, Lfg. 1 (sa 1–20), 1995, Lfg. 2 (sa 21–48), 1996, Lfg. 3 (sa 49–92), 1998, Lfg. 4 (sa 93–120), 2000; Bd. 3, Lfg. 1 (sa 500–520), 2001 (zum Neuen Testament).

<sup>9</sup> S. zuletzt Frank Feder, *Koptische Bibelfragmente der Berliner Papyrussammlung I. Fragmente von Proverbien (31,26–31) und Sirach (Prol., 4,2–6,4) aus einem Codex mit Weisheitsbüchern*, in: APF 48/1, 2002, 159–174, Taf. XI bis XXI. Dieser Fragmentenkodex, der von Schüssler (s. Anm. 8) noch nicht erfasst worden ist, wird in Aufnahme der Zählung Schüsslers mit sa 75bis zitiert.

<sup>10</sup> Die alt- oder frühbohairischen Bibeltexte bleiben hier, da es um Bibelhandschriften aus islamischer Zeit geht (nitrishes Bohairisch), außer Betracht.

um den Versuch, anhand des Dokumentierten einige Entwicklungstendenzen sichtbar zu machen. Sofern bestimmte Entwicklungsstufen erkennbar sind, könnten sich diese auch als nützlich für Fragen der Datierung erweisen und dadurch die Paläographie ergänzen. Den Ausgangs- und Bezugspunkt bildet die Zusammenstellung von Schüssler, dessen Daten in sachbezogener Auswahl übernommen werden.<sup>11</sup> Im Interesse der Objektivierbarkeit werden die Handschrifteneinheiten von sa 1 bis sa 80/81 (mit Unterbrechung von sa 53 bis sa 71, hauptsächlich, aber nicht ausschließlich, Psalmen) erfaßt. Diese Menge erscheint hinreichend, daß daraus bestimmte Merkmale oder gar Typen ablesbar sind.

Neben den von Schüssler übernommenen oder in sich selbstverständlichen Abkürzungen werden folgende Abkürzungen verwendet :

ausger .	ausgerückt
bil.	bilingual
Bl.	Blatt/Blätter
erh. Bl.	erhaltene Blätter
Kol.	Kolumnen
Mat.	Material, Beschreibstoff
Pap.	Papyrus
Perg.	Pergament

<sup>11</sup> Schüssler gibt zu jeder handschriftlichen Einheit die bibliographischen Nachweise, die hier nicht dupliziert werden.

## Codices sahidici Testamenti veteris

Hss. Nr. bzw. Standort

Schüss- ler	Zoega	Son- stiges	Inhalt	Mat.	Kol.	Erh. Bl.	Blatt- größe	Dat.	Her- kunft	Dekor
sa 1	Z 2		Gen	Perg	2	14	30,0 x 24,0	11. Jh.	Weißes Kloster	Initia- len ausger. Dekor, Farben
sa 2		Paris BN	Gen	Perg.	2	*5	17,3 x 14,5	6. Jh. Na.	unbek., wohl W. Kl.	farbige Ranken- orna- mente
sa 3	Z 1		Gen + Sus	Perg.	2	27	33,0 x 26,5	9. Jh. Na, 10./11. v. Lant- schoot	Weißes Kloster	Initia- len aus- ger., rote Punkte
sa 4	Z 3		Gen	Perg.	2	14	34,0 x 28,0	10. Jh. Elans- kaya, Layton 12. Jh. Till, Na.	Weißes Kloster	Initia- len aus- ger., Farben

Schüss- ler	Zoega	Son- stiges	Inhalt	Mat.	Kol.	Erh. Bl.	Blatt- größe	Dat.	Her- kunft	Dekor
sa 5		[Lou- vain]	Gen - Ex	Perg.	2	*56	29,9 x 21,9	9. Jh.	Hamouli	[s. sa 6]
sa 6		M 566	Lev - Nm- Dtn	Perg.	2	152	28,9 x 21,9	9. Jh.	Hamouli	Titel von Flechtwerk umrahmt; keine Farben oder Dekor keine Farben oder Dekor
sa 7		Bodm 16	Ex	Perg.	1	42	13,5 x 16,0	4. Jh.	unbe- kannt	
sa 8	Z 4		Ex	Perg.	2	23	32,5 x 26,0	6./7. Jh. Na.	Weißes Kloster	Initialen; keine Farben

Schüssler	Zoega	Sonstiges	Inhalt	Mat.	Kol.	Erh. Bl.	Blattgröße	Dat.	Herkunft	Dekor
sa 9	Z6		Ex - Lev - Nm - Dtn	Perg	2	36	32,8 x 27,0	8. Jh. Schüssler, 6./7. Jh. Petersen	Weißes Kloster	Farbige Initialen, Dekor (Vögel)
sa 10		London, BL	Ex	Pap.	1	*3	? x 12,0	5. Jh. Schüss., Stegem., 7. Jh. Layton	Theben	keine Initialen oder Dekor
sa 11	Z7		Lev - Nm	Perg.	2	30	33,0 x 27,5	11. Jh.	Weißes Kloster	Initialen, Dekor, Farben
sa 12	Z 8/9		Lev - Nm	Perg.	2	19	32,0 x 27,5	10. Jh.	Weißes Kloster	Initialen Dekor, keine Farben

Schlüss- ler	Zoega	Son- stiges	Inhalt	Mat.	Kol.	Erh. Bl.	Blatt- größe	Dat.	Her- kunft	Dekor
sa 13	Z 5		Lev	Perg.	2	12	31,5 x 26,5	10./ 11. Jh.	Weißes Kloster	Initialen, keine Farben
sa 14		Bodm. 18	Dtn.	Pap.	1	48	14,5 x 14,0	4. Jh.	unbek.	Initialen, keine Farben, kein Dekor
sa 15		London, BL 7594	Dtn - Jon - Act - ApeEl	Pap.	1	109	29,1 x 16,5	vor 320	unbek.	Paragraphoi, sonst kein Dekor oder Farben
sa 16		Wien, ÖNB	Oden bil. gr./kopt.	Pap.		*26	26,5 x 12,5	6. Jh. Till/ Sanz 7./8. Jh. Treu	unbek.	keinerlei Dekor

Schüssler	Zoega	Sonstiges	Inhalt	Mat.	Kol.	Erh. Bl.	Blattgröße	Dat.	Herkunft	Dekor
sa 17	Z 10		Dtn.	Perg.	2	12	34,3 x 26,3	11. Jh.	Weißes Kloster	Initialen Dekor, Farben
Sa 18		Bodmer 21 + Chester Beatty	Jos + Tob	Pap.	1	38	18,5 x 12,5	4. Jh. Kasser/ 5. Jh. Krause	unbek.	Initialen nicht vergl., keinerlei Dekor oder Farben
sa 19		London, BL	Jos - Jdc - Ruth - Jdt - Esther	Perg. (Palimps syr. auf kopt.)	2	187	22,2 x 17,1	vor 913 (syr.), kopt. 7. Jh. (?) Thomp.	Nitr. Klöster	Initialen, Dekor: Ranken und Vögel
sa 20	Z 11		Jos + Tob	Perg.	2	32	34,0 x 25,7	AD 1003	Weißes Kloster	Initialen schmal, bisweilen rot

Schüssel- ler	Zoega	Son- stiges	Inhalt	Mat.	Kol.	Erh. Bl.	Blatt- größe	Dat.	Her- kunft	Dekor
sa 21	Z 13		Jud - Dtn (sic)	Perg	2	13	33,8 x 26,3	11. Jh.	Weißes Kloster	Initialen farbig verziert
sa 22	Z 14		Jud - Ruth - Cant - 4 Reg	Perg.	2; Cant stichisch	28	31,0 x 27,5	11. Jh.	Weißes Kloster	Initialen verziert und vergrößert
Sa 23	Z 16		Jdc - 1/2 Reg	Perg.	2	8	30,0 x 23,5	12. Jh. Till	Weißes Kloster	Initialen, farbiges Dekor
sa 24	Z 15		1/2 Reg.	Perg.	2	48	28,5 x 22,0	11. Jh.	Weißes Kloster	Init., farb. Dekor; arab. Bem. auf p. 24 u. 29/30

Schüss- ler	Zoega	Son- stiges	Inhalt	Mat.	Kol.	Erh. Bl.	Blatt- größe	Dat.	Her- kunft	Dekor
sa 25		M 567	1/2 Reg	Perg.	2	125 Cran 126		AM 609 (29.8. 892/ 28.8. 893)	Hamouli	Initialen, gelegentlich Dekor
sa 26		Chicago	Prov.	Perg.	stich.	103	11,3 x 8,1	6. Jh. Worrell	Alt- Kairo (?)	Initialen verziert, keine Farben
sa 27	Z 24		Prov - Ecel - Hiob	Perg.	stich.	82	29,5 x 24,0	10. Jh.	Weißes Kloster	Initialen verziert, Überschr. in Flechtband gerahmt
sa 30	Z 25		Hiob + Prov.	Perg.	stich.	10	28,0 x 25,0	6-7-8-9. Jh. (!)	Weißes Kloster	Initialen und Dekor spars., Überschr. abgesetzt; Bild p. 94 (!)

Schüss- ler	Zoega	Son- stiges	Inhalt	Mat.	Kol.	Erh. Bl.	Blatt- größe	Dat.	Her- kunft	Dekor
sa 31		London, BL	Psalter vollst.	Pap.	stich.	156	30,0 x 21,0	6. Jh. Rahlfis	"Upper Egypt"	Keine Initialen oder Dekor, bereits im Altterium restauriert
sa 32	Z 17		Psalmen	Perg.	stich.	16	30,5 x 24,0	7. Jh. Wessely / 10. Jh. Till	Weißes Kloster	Initialen verziert, rote Punkte
sa 33	Z 20		Psalmen	Perg.	stich.	19	29,2 x 24,2	9. Jh.	Weißes Kloster	Initialen verziert, rote Punkte, Dekor
sa 34	Z 21		Psalmen	Perg.	stich.	11	37,5 x 27,5	7. Jh. Wessely / 9. Jh. Elansk./ 10. Jh. Till, Na.	Weißes Kloster	Initialen verziert, farbiges Dekor

Schüss- ler	Zoega	Son- stiges	Inhalt	Mat.	Kol.	Erh. Bl.	Blatt- größe	Dat.	Her- kunft	Dekor
sa 35		PBerol.	Psalmen	Perg	stich.	98 frg.	20,0 x 15,6	um 400 (Rahlfis)	Theben	Paraphroi, sonst keine Farben oder Dekor
sa 36	Z22		Gen + Prov	Perg.	Gen: 2 Prov: 1	12	25,9 x 21,2	9. Jh	Weißes Kloster	Farbiges Dekor
sa 37	Z30		Am + Mich	Perg.	2	8	46,3 x 28,0	9./10. Jh.	Weißes Kloster	Initialen verziet, Dekor, rote Farbe
sa 41	Z 26 (A)		Isaias	Perg.	2	27	36,0 x 28,0	9. Jh.Na. /10. Jh. Till	Weißes Kloster	Initialen verziet, farbiges Dekor

Schüss- ler	Zoega	Son- stiges	Inhalt	Mat.	Kol.	Erh. Bl.	Blatt- größe	Dat.	Her- kunft	Dekor
sa 42 (ad sa 41)	Z 26 (B)		CorpJer	Perg	2	20	37,0 x 28,5	s. sa. 41.	s. 41	s. sa 41
sa 43	Z 27		Jer-Lam	Perg.	2	13	33,0 x 27,5	10. Jh. Schlüss. 12. Jh. Till	Weißes Kloster	Initialen, Paragraphoi, rote Farbe
sa 44	Z 28		Ezechiel	Perg.	2	10	21,5 x 18,0	6. Jh.	Weißes Kloster	Initialen kaum ausgerückt, ohne Dekor und Farben
sa 45	Z 29		Ezechiel	Perg.	2	36	36,0 x 29,2	11. Jh.	Weißes Kloster	Initialen selten verziert, ohne Dekor und Farbe

Schüssler	Zoega	Sonstiges	Inhalt	Mat.	Kol.	Erh. Bl.	Blattgröße	Dat.	Herkunft	Dekor
sa 47		NH Cod. VII, Kartona- ge	Gen	Pap.	1	*2	nicht bestimm- -bar	Anf. 4. Jh.	Nag Ham- madi	keinerlei Dekor
sa 48		PBodm. 23	Isaias	Pap.	1	82	21,0 x 13,5	4. Jh.	unbe- stimmt	Paragaphoi, einf. Stiche u. Haken, sonst kein Dekor
sa 49		PBodm. 22+ Miss. II	Jer 40,3ff - Lam- EpJ-Bar	Perg.	1	74	14,0 x 10,5	4. Jh. Willis 4/5 Jh. Kasser	unbe- stimmt	Paragaphoi, Überschriften abgesetzt, sonst kein Dekor
sa 51		Wien, ÖNB	Ps. 102 - 125	Pap.	stich.	17	bis 26,8 x 13,6	Anf. 6. Jh. Wessely	Achmim	Paragaphoi, sonst kein Dekor

Schüssler	Zoega	Sonstiges	Inhalt	Mat.	Kol.	Erh. Bl.	Blattgröße	Dat.	Herkunft	Dekor
sa 52		PMor 568	Isaias	Perg.	2	68	35,7 x 26,5	9. Jh.	Hamou- lis	Initialen, Paragr. mit Dekor, rote Punkte
sa 72		Wien, ÖNB	Psalmen bil. gr. / kopt.	Pap.	stich.	*25	28,0 x 16,0	4. Jh. v. Haelst 4.-6. Jh. Wess.	Pano- polis	außer Trenn- linien keiner- lei Dekor
sa 73		Turin	Prov.	Pap.	Stich.	12	32 x 22,5	6. Jh. ?	Thinis	Init. nicht hervorgeh., k. Verzier., k. Paragraphoi
sa 75		London, BL	Hiob - Prov- Eccel - Cant - Sap - Sir	Pap.	Stich.	77	28 x 21	6./7. Jh. Crum/ 7. Jh. Thomp- son	unbe- kannt	Init. ausger. u. vergrößert, Paragraphoi

Schüssler	Zoega	Sonstiges	Inhalt	Mat.	Kol.	Erh. Bl.	Blattgröße	Dat.	Herkunft	Dekor
sa 75bis		PBerol 10586	Prol. – Sir	Perg.	stich.	4	14,5 x 13,6	4./ 5. Jh.	Hermopolis	Keine Initialen oder sonstiges Dekor
sa 80+		Ch- Beatty 815	Ps 1,1 – 50,21	Perg.	stich.	160	10,5 x 8,5	Um 600 Phomp- son.	Jeremias Kloster	Initialen mit Coronis verzziert, sonst kein Dekor; beide Teile von unterschiedl. Schreibern
sa 81		Mich 167	Ps 51,1 – 157,7			182	13,0 x 10,0	Ende 6. Jh. Petersen /8. Jh. v. Lant- schooz		
<p><b>Bemerkung zur Tabelle:</b> ad sa 75: "Die Zugehörigkeit von Job [Hiob] zu diesem Codex ist unsicher"  Schüssler, <i>Biblia coptica</i> 3, 1998, 73). ad sa 75: S. oben Anm. 9.  ad sa 80: Nach Subscriptio und Kolophon Mt 1,1–2,2 b (Schmitz/ Mink),  "Die sahidischen Handschriften" [s. Anm. 6] I, 1, S. 13 sa 6.</p>										

Als Hauptmerkmale der Bibelkodizes bis ca. 600 bzw. bis in den Anfang des 7. Jh. und der Kodizes aus islamischer Zeit zeichnen sich ab: a) der Wandel im Beschreibstoff und in der Beschriftung (Anzahl der Kolumnen), b) der Wandel im Format der Kodizes, c) Abwesenheit gegenüber stetiger Zunahme des Dekors.

### a) Beschreibstoff und Beschriftung

Seit ca. 600 wird der Papyrus durch das Pergament verdrängt, während vom 4. bis zum 6. (oder 7.) Jh. beide Beschreibstoffe Seite an Seite stehen, allerdings mit Überwiegen des Papyrus.

Papyrus					Pergament				
sa 10	Ex	1	?x	5.	sa 2	Gen	2	17,3x	6 Jh.
		Kol.	12,0	od.			Kol.	14,5	
				7.					
				Jh.					
sa 14	Dtn	1	14,5x	4.	sa 7	Ex	1	13,5x	4. Jh.
		Kol.	14,0	Jh.			Kol.	16,0	
sa 15	Dtn+	1	29,1 x	um	sa 35	Ps	stich.	20,0 x	um
	Jona <sup>a</sup>	Kol.	16,5	320				15,6	400
sa 16	Oden	stich.	26,5 x	6.	sa 44	E2	2	21,5 x	6. Jh.
			12,5	od.			Kol.	18,0	
				8.					
				Jh.					
sa 18	Jos +	1	18,5 x	4.od.	sa 75	Prov	stich.	14,5 x	4./5.
	Tob	Kol.	12,5	5.	bis	-Sir		13,6	Jh.
				Jh.					
sa 48	Is	1	21,0 x		sa	Ps	stich.	10,5 x	um
		Kol.	13,5		80+			8,5	600
									od.
sa 51	Ps	stich.	26,8 x		sa 81	Ps	stich.		Ende
			13,6						6. Jh.
sa 72	Ps	stich.	28,0 x						od. 8.
			16,0						Jh.
sa 73	Prov.	stich.	32,0 x						
			22,5						
sa 75	Hiob.	stich.	28,0x						
	Prov		21,0						
	bis								
	Sir								

a) S. zu dieser Handschrift Peter Nagel, Aufbau und Komposition des Papyruskodex BL Or. 7594 der British Library, in: *Coptology: Past, Present, and Future, Studies in Honour of Rodolphe Kasser*, OLA 61, 1994, 347–355 (der Kodex umfaßte ursprünglich nur Dtn + Jon), und nunmehr Stephen Emmel, A Question of Codicological Terminology: Revisiting GB-BL Or. 7594 to Find the Meaning of "Papyrus Fiber Pattern", in: *HBO* 35, 2003, 83-111 (ursprüngliche Integrität des Kodex einschließlich Acta Apostolorum und ApcEliae).

Unabhängig vom Beschreibstoff werden poetische Texte stichisch geschrieben. Bei erzählenden und prophetischen Texten wird die Papyrusseite nur mit einer Kolumne beschrieben. Bei den gleichen Textgattungen beginnt sich auf Pergament ab dem 6. Jh. die Beschriftung in zwei Kolumnen durchzusetzen (vgl. sa 2 und sa 44 gegenüber sa 7), doch ist vor dem 6. Jh. die Textbezeugung bei den alttestamentlichen Schriften zu schmal, als daß sichere Schlüsse auf den Beginn der Zwei-Kolumnen-Beschriftung gezogen werden könnten. Nach dem 6. Jh. hat sich die Beschriftung der Seite mit zwei Kolumnen durchgesetzt, wohingegen poetische Texte nach herkömmlichem Brauch weiterhin stichisch geschrieben werden.

## b) Format

Deutlich erkennbar ist, daß nach dem 6. Jh. der großformatige Kodex den kleinformatischen verdrängt. Den größeren Wandel hat hierbei der Pergamentkodex durchlaufen. In den Zeugen vom 4. bis 6. Jh. bewegt sich die Höhe zwischen 21,5 cm (sa 44) und 32,0 cm (sa 80), die Breite zwischen 18 cm (wiederum sa 44) und 26,5 cm (wiederum sa 80). Bei den Papyri hingegen beträgt die Höhe mehrheitlich zwischen 20 cm und 26,5 cm, während 20 cm Höhe nur zweimal unterschritten werden:

Höhe cm	Textzeuge
32,0	sa 73
29,1	sa 15
28,0	sa 72; 75
26,8	sa 51
26,5	sa 16
21,0	sa 48
18,5	sa 18

14,5

sa 14

Bem. : Die Blatthöhe von sa 10 kann nicht rekonstruiert werden.

In der Breite der Papyrusseiten, überwiegend 12,5 und 16 cm, werden 20 cm nur zweimal überschritten (sa 73 und sa 75).

Diejenigen Pergamentkodizes, die mit annähernder Sicherheit auf die Zeit nach dem 6. Jh. datiert werden können, überschreiten in nur wenigen Fällen die Höhe von 30 cm, nämlich die Hamouli-Kodizes sa 5 und sa 6; sa 24, sa 27, sa 28, sa 33 und sa 36. Die nach 600 datierbaren Kodizes sind durchgehend nicht unter 20 cm breit.

Nach dem Befund zum Format der Kodizes können einige Extremdatierungen korrigiert werden. Für sa 16 (Wiener Odenhandschrift) und sa 80+81 (Psalter aus dem Jeremiaskloster zu Sakkara) kann das 8. Jh. mit hoher Wahrscheinlichkeit ausgeschlossen werden, zumal das Fehlen jeden Dekors (s. dazu Absatz c) die Spät-datierung zusätzlich fraglich macht.<sup>12</sup> Für die Palimpsesthandschrift sa 19 ist neben dem 7. Jh. (Thompson) auch das 6. Jh. in Erwägung zu ziehen. Das Exodusfragment sa 10 ist seinen äußeren Merkmalen nach eher dem 5. Jh. als dem 7. Jh. zuzurechnen.

### c) Dekor und Ornamente

In den Kodizes vor oder bis 600 erscheint nur in Ausnahmefällen (sa 2) farbiges Dekor, während Ornamente, ausgerückte und verzierte Initialen sowie farblich abgesetzte Gestaltung nach 600 stetig zunehmen. Trotz des Anwachsens dekorativer Gestaltungselemente aller Art haben die sahidischen Bibelhandschriften der frühislamischen Zeit den Schritt zur Buchillustration nicht vollzogen. Der eigentliche Informationsträger ist das geschriebene

<sup>12</sup> Überdies scheint die Buchproduktion im Jeremiaskloster, dem wir so wunderbare Handschriften wie das Johannesevangelium (Ms. A und B), die Paulusbriefe und die Apostelgeschichte der Chester Beatty-Bibliothek nebst dem aus zwei Teilen bestehenden Psalter verdanken, bereits im 7. Jh. zum Erliegen gekommen zu sein, s. Cäcilia Wietheger, *Das Jeremias-Kloster zu Saqqara unter besonderer Berücksichtigung der Inschriften*, Altenberge 1992 (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 1), bes. 291.

Wort, sei es in schlichter Buchstabenfolge, sei es in verzierter Gestalt. Eine Ausnahme bildet die Schlußillustration zum Hiobbuch sa 30 (Z 25), p. 94 (Ss. Bibliorum Fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani, tab. XIX).



Abb.1

Gerade bei diesem Kodex schwankt die Datierung vom 6. bis zum 9. Jh. Angesichts der 'Bildlosigkeit' der koptischen Bibelkodizes bis zum 7. Jh. dürfte die Handschrift wohl doch erst der islamischen Zeit angehören.

Ein neuer Typus von Bibelkodizes setzte mit den bohairischen Bibelhandschriften ein, in denen neben den Text die szenische Darstellung als zusätzlicher Informationsträger hinzutritt.<sup>13</sup> Frühe Beispiele sind Vat. Copt. 1 und BN copte 13.



Abb. 2

Berufung des Mose (Ex 3,2-5)

Vat. copt. 1, fol. 97v = Leroy, *Manuscripts coptes*, t. 98

<sup>13</sup> Arne Effenberger, *Koptische Kunst. Ägypten in spätantiker, byzantinischer und frühislamischer Zeit*, Leipzig (1975), 214, setzt den Beginn der koptischen Buchmalerei im 8. Jh. unter byzantinischem Einfluß an, s. auch ebd., 240. Zur koptischen Buchmalerei: Maria Cramer, *Koptische Buchmalerei*, Recklinghausen 1964; Jules Leroy, *Les manuscrits coptes et coptes-arabes illustrés*, Paris 1974.



Abb. 3

Petrus wandelt auf dem Meer (Mt 14, 27-28)

BN copte 13, fol. 41v = Leroy, Manuscripts coptes t. 51



Abb. 4

Auferweckung des Lazarus (Joh 11, 44)

BN copte 13, fol. 259v = Leroy, Manuscripts coptes, t. 71

Die Bebilderung der bohairischen Bibelkodizes ist nicht aus der vorhergehenden Schreib- und Kopierpraxis 'ableitbar'. Die dekorativen Elemente der sahidischen Bibelhandschriften, und seien sie künstlerisch noch so artifiziert, sind ästhetisches Beiwerk ohne eigene Information. Die szenischen Illustrationen der bohairischen Bibelhandschriften hingegen bewirken eine neue und zusätzliche Art der Information. Bei dem Aufkommen der Bibelillustrationen mögen innere und äußere Gründe zusammengewirkt haben. Neben dem Rückgriff auf die Traditionen der alexandrinischen Buchillustration und dem Beispiel bzw. Vorbild illustrierter byzantinischer Bibelhandschriften könnte das allmähliche Versiegen der koptischen Sprachkenntnisse eine Rolle gespielt haben: Der geschriebene Text bedurfte der Ergänzung oder Verdeutlichung durch das Bild – und auch dieses bedurfte wiederum der Ergänzung oder Verdeutlichung, wie die Legenden in koptischer und/oder arabischer Sprache zeigen. Eine Synopse der Bibelhandschriften im Gesamtbereich des Oriens christianus könnte zeigen, welche Charakteristika den Bibelhandschriften des christlichen Orients gemeinsam sind und was ägyptisch-koptische Sonderentwicklung gewesen ist.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> In der Diskussion äußerte Walter Beltz den Gedanken, daß das Aufkommen der illustrierten koptischen Bibelkodizes eine Folge der Zurückdrängung christlich-koptischer Motive in der Außenarchitektur sein könne – die Kopten hätten ihre Bilder gleichsam "nach innen" genommen.



## Die Rolle der Mutter Jesu in koptischen Osterliedern Überlegungen zu P.Köln IX 383\*

Gesa Schenke (Köln)

Das im *Band 9* der Reihe *Kölner Papyri* publizierte Blatt Papier<sup>1</sup> stammt vermutlich aus einer größeren Sammlung koptischer Lieder, die vielleicht einst in Form eines Kodex zusammengetragen war. Auf dem erhaltenen Fragment sind im sahidischen Dialekt noch vier Lieder zu unterscheiden, die sich auf das Ostergeschehen beziehen. Diese kurzen Liedtexte der in das 9./10. Jahrhundert datierten Handschrift zeugen von einer Identifikation der Mutter Jesu mit Maria Magdalena. Dabei handelt es sich um eigenes, von der Tradition byzantinischer Hymnen unabhängiges Gedankengut und stellt damit die Kölner Liedtexte als Werke koptischer Poesie in die Reihe der bei Junker zusammengetragenen Passions- und Osterlieder.<sup>2</sup>

Die folgenden Überlegungen zur Rolle der Mutter Jesu am Grab ihres Sohnes gehen von den Versen des Kölner Blattes aus, so daß hier noch einmal Text und Übersetzung der *editio princeps* abgedruckt werden. *Recto* und *verso* des Blattes sind ausschließlich nach der inhaltlichen Reihenfolge der Liedtexte bestimmt, zwei der

---

\* Für eine kritische Durchsicht des Manuskripts danke ich Prof. Peter Nagel ganz herzlich.

<sup>1</sup> Gesa Schenke, 383. *Blatt mit Passions- und Osterliedern* (Inv. 1760), in: *Kölner Papyri* (P.Köln) 9, bearbeitet von Michael Gronewald, Giuseppina Azzarello, John Lundon, Klaus Maresch, Fabian Reiter, Gesa Schenke, William H. Willis†, *Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Sonderreihe Papyrologica Coloniensia*, Vol. VII/9, Wiesbaden, 2001, 188–199.

<sup>2</sup> Hermann Junker, *Koptische Poesie des 10. Jahrhunderts*, 2 Bde., Berlin, 1908 und 1911 (Neudruck: Hildesheim, New York, 1977).

Texte scheinen noch zur Passionszeit zu gehören, während die anderen beiden sich direkt auf den Ostersonntag beziehen.

*recto*

(Maria spricht zu Jesus)

ΠΟΥΟΙΕΙΝ ΕΤΖΝ ΝΑΒΑΛ :	Du Lic]ht, das in meinen Augen ist.
ΖΑΜΟΙ ΑΥΚΑΑΤ	Oh, daß sie mich doch hätten bei
ΕΙΖΜΟΟΣ ΖΑΖΤΗΚ :	Dir sitzen lassen,
ΤΑΝΑΑΥ ΕΠΤΩΨ	Damit ich sehe, wie die Be-
ΕΨΑΦΨΩΠΕ ΜΜΟΚ :	stimmung dir geschieht,
ΠΑΡΑ ΠΕΜΚΑΖ ΕΦΖΝ	Wegen (παρά) der Trauer, wie sie
ΠΑΖΗΤ :	in meinem Herzen ist,
ΧΕ ΑΡΑ ΑΥΡΟΥ	Was (ἀρα) haben sie meinem
ΜΠΑΩΗΡΕ ΜΜΕΡΙΤ'	geliebten Sohn angetan?

(Jesus spricht zu Maria)

ϸ(τοῖ) ϸ(οϸ) ΑΝΙ ΠΑΞΟΥΡ	<i>Nach der Melodie: Bring meinen</i>
	<i>Ring</i>
ΑΙΕΜΚΑΖ ΝΖΗΤ ΖΑ	Ich wurde betrübt wegen deines
ΠΟΥΡΙΜΕ :	Weinens,
ΤΕϸ[Ζ]ΙΜΕ Ε†ΩΤΜ	Frau, <das> ich hörte,
<ΕΡΟΦ> :	
ΠΑΡΑ ΝΕΝΤΑΥΑΑΥ	Wegen (παρά) all der Dinge, die
ΤΗ[ΡΟΥ] :	sie getan haben.
ΑΙΡΠΩΒΨ ΜΠΝΟΒ ΝΖΙϸΕ	Ich habe die große Qual vergessen
ΜΝ [ΠΕΜΚΑΖ?] ΝΝΙΒ† :	Und [die Pein?] der Nägel,
ΝΤΑΥΩΒ† Μ[ΜΟΙ	Mit denen sie [mich] angenagelt
ΖΙΤΟΟΤΟΥ :	haben.
ΜΠΕΡ[Ζ]ΜΟΟΣ ΝΗ ΖΜ ΠΗ	Bleib nicht im Haus des Johannes
ΝΙΩ† :	sitzen!
ΑΜΟΥ ΝΨΩΡΠ†]	[Mach dich auf in der Frühe?] des
ΝΤΚΥΡΙΑΚΗ :	Herrentages (κυριακή)!
†ΝΗΥ	Ich werde kommen...
ΑΛΛ(Οϸ)	<i>Nach derselben Melodie</i>

verso

(Der Ostermorgen)

ΙΥΙ	( <i>Nach der</i> ) <i>Melodie?</i>
Ἰϣωρπ̄ Ἰτκγριακῆ:	In der Frühe des Herrentages (κυριακή),
ῥαθῆ Ἰπατεπογοεῖν εἰ εῤραϊ:	Noch bevor es hell wurde,
αμαρια εἰ εἴεμῥααγ<> ερεῤῃῥηνε ρι πεσῥωων :	Ging Maria zum Grab, Salbzeug in ihrem Mantel.
ασβεν ῥῃναγγελος :	Sie fand Engel (ἄγγελος).
αγψαχε ἸἸμας ῥῃ οὔνοβ Ἰραψε :	Sie sprachen zu ihr in einer großen Freude:
χε εῤωπε εῤωῖνε Ἰ[σα] πνοὔτε :	"Wenn du den (Sohn) Gott(es) suchst,
αῤτωοὔν αῤῥῥποὔχα[Ι] Ἰαδα[Ἰ]	Er ist auferstanden! Er hat Adam das Heil verliehen!"
αλλ(ος)	<i>Nach derselben Melodie</i>
πεχε Ἰ[ς] Ἰπερῥοτε :	Jesus sprach:] "Fürchte dich nicht!
μαριζαμ Ἰπερ[ριμε] :	Maria, [weine] nicht!
εβολ χεἰ ἀνοκ Ἰ[ς] ποὔψηρε :	Denn] ich bin Jesus, dein Sohn.
αιει ἀιμοὔ] αἰτωοὔν ρι νετμοοὔ[τ] :	Ich bin gekommen, gestorben und] auferstanden von den Toten.
αλλα βωκ] ταμε Ἰασνηὔ :	Geh aber (ἀλλά) und] unterrichte meine Brüder:
χε ἀἸηεἰῥῃ εῤῥα]ἸαἸαἸα :	'Kommt nach Galiläa!'
ψαiei ταοὔω[ψτ] ἸἸμοοὔ	Ich werde kommen, um [sie] zu begrüßen ..."

In allen vier Liedern dieses Blattes ist von der Mutter Maria die Rede. Der Anfang des ersten Liedes auf dem *recto* fehlt, doch ist

anzunehmen, daß in den erhaltenen Zeilen 1–5 Maria, die Mutter Jesu, spricht, worauf das ΠΑΥΗΡΕ ἸΜΕΡΙΤ am Ende der Zeile 4/5 und damit am Ende des Liedes deutet. Es handelt sich offensichtlich um eine Art Marienklage, deren Beginn etwa "Ich weine um dich, Jesus, mein einziger Sohn, du Licht, das in meinen Augen ist . . ." gelautet haben könnte.

Der Sprecher des darauf folgenden Liedes ist Jesus selbst, der auf die Trauer seiner Mutter Maria eingeht, sie zu trösten sucht und sie auffordert, in der Frühe des Herrentages seine Grabstätte zu besuchen. "Bleib nicht im Haus des Johannes sitzen",<sup>3</sup> lautet die Aufforderung, aus der deutlich wird, daß sie sich an Maria, die Mutter Jesu, richtet, die er in Joh 19,25–27 am Kreuz hängend dem Johannes als Mutter überantwortet und die dieser fortan zu sich nimmt. Das "Haus des Johannes" als Aufenthaltsort der Maria findet sich ebenfalls im dritten Vers der ersten Strophe der Berliner Marienklage bei Junker, in der es heißt: "Hört auf das Wehklagen der Maria und die süßen Worte, die sie gesprochen, zur Zeit, da sie im Haus des Johannes war" (ΜΙΤΝΑΥ ΕCΖΜ ΠΕΙ ΝΙΩΖ).<sup>4</sup>

Das erste Lied des *verso* schildert in aller Kürze die Geschehnisse am Ostermorgen.<sup>5</sup> Hierbei scheint sich der Text in der Hauptsache am Johannesevangelium zu orientieren. Im Gegensatz zu den drei kanonischen Evangelien, in denen jeweils mehrere Frauen genannt werden, die sich am Morgen auf den Weg zum Grabe Jesu machten,<sup>6</sup> ist es im Evangelium des Johannes Maria Magdalena allein, die sich dorthin begibt. Mit dem 4. Vers dieses Liedes "Salbzeug in ihrem Mantel" (ΕΡΕΖΝΖΗΝΕ ΖΙ ΠΕCῚΥΩΝ) weicht der

<sup>3</sup> Die hier erscheinende Form der Abkürzung des Namens Johannes (ἸΩ) tritt u.a. auch zahlreich in den koptischen akrostischen Hymnen des 9. Jh. auf, die der Pergamentcodex M 574 der Pierpont Morgan Library bietet; siehe Karl Heinz Kuhn und William John Tait, *Thirteen Coptic Acrostic Hymns*, Oxford, 1996, Hymnus IV, 17/I, Hymnus VII, 9/I, Hymnus IX, 17/I, Hymnus X, 2/I, 9/I, 11/IV, 14/I, Hymnus XII, 20/II, 148ff.

<sup>4</sup> Junker, Poesie II, 150–151.

<sup>5</sup> Mt 28,1–10; Mk 16,1–10; Lk 24,1–12 und Joh 20,1–18.

<sup>6</sup> Mt: Maria Magdalena und die andere Maria; Mk: Maria Magdalena, Maria des Jakobus und Salome; Lk: Maria Magdalena, Johanna, Maria des Jakobus und einige andere Frauen.

Textinhalt jedoch von dem bei Johannes ab. Es sind Markus und Lukas, die berichten, daß die Frauen Salböl zum Grab brachten. Auch trifft Maria Magdalena im Johannesevangelium nicht auf die Engel, sondern nur auf das leere Grab, und erst als Simon Petrus und Johannes, die sie herbeigeht hatte, wieder heimgegangen waren, werden ihr zwei Engel im Grab sitzend sichtbar. Auch kündeten diese nicht von der Auferstehung, sondern fragen nur, warum sie weint. Dagegen sind es die drei Synoptiker, bei denen Engel den Frauen die Auferstehung verkünden. Der Kölner Liedtext setzt somit eine harmonisierte Sicht der Evangelien voraus.

Im zweiten Lied des *verso* spricht Jesus nach seiner Auferstehung zu Maria, und zwar zu Maria, seiner Mutter. "Fürchte dich nicht, Maria, weine nicht, denn ich bin Jesus, dein Sohn." Dieses eigentümliche Erscheinen der Mutter Maria am Grabe ihres Sohnes anstelle der Maria Magdalena verlangt nach einer Erklärung. Es handelt sich ja hier offenbar um eine Art Austausch oder nachträgliche Identifikation der beiden Frauen, die in vielen koptischen Osterliedern in Erscheinung tritt, in denen es häufig heißt, daß es die "weise Jungfrau Maria" (ΜΑΡΙΑ ΤΠΑΡΘ ΕΣΑΒΗ) ist, die am Grab ihres Sohnes von seiner Auferstehung erfährt.<sup>7</sup>

Wann und wie es zu dieser Identifikation kommt, ist eine interessante Frage. In der Homilie des Pseudo-Kyrill von Jerusalem über die *Jungfrau Maria*,<sup>8</sup> einem Manuskript des 9. Jh.s, dessen Erstabfassung jedoch etwa in der Zeit des frühen 7. Jh.s vermutet wird,<sup>9</sup> heißt es in Zeile 26: "Ich heiße Maria Magdalena, weil der Name meines Dorfes Magdalia ist." (ΑΝΟΚ ΤΕ ΜΑΡΙΑ ΤΜΑΚΔΑΛΙΝΗ, ΕΤΕ ΠΡΑΝ ΜΠΑΤΜΕ ΠΕ ΜΑΚΔΑΛΙΑ.) Hier ist die Identifikation also bereits eindeutig vollzogen, die Mutter Jesu stammt aus Magdalia und heißt deshalb auch Maria Magdalena.

<sup>7</sup> Bei Junker, Poesie II, 162–165, ist dieses Fragment allerdings unter dem Titel "Magdalene und der Auferstandene" geführt.

<sup>8</sup> Antonella Campagnano (Hrsg.), *Ps. Cirillo di Gerusalemme, Omelie copte sulla passione, sulla croce e sulla vergine*, Testi e documenti per lo studio dell'antichità 65, Mailand, 1980, 158, Z. 26f. Pergamentkodex aus dem Kloster des hl. Michael in Hamuli, Pierpont Morgan Library, New York, sah. M 583, vgl. Campagnano, 1980, 15f.

<sup>9</sup> Siehe dazu Campagnano, a.O. 14.

Auch im sog. Bartholomäus-Evangelium<sup>10</sup> oder "Buch der Auferstehung Jesu Christi, unseres Herrn", dessen erhaltene Handschriften aus dem 9./10. bzw. 10./11. Jh. stammen, ist es die Mutter Gottes, die – als Maria Magdalena bezeichnet – mit anderen Frauen am Ostermorgen zum Grab ihres Sohnes zieht. Im Kapitel 8,2, nachdem die Frauen den Garten des Philogenes erreicht haben, spricht Maria den Gärtner an, der sie erkennt. Dort heißt es (Westerhoff, S. 96):

*Maria sprach zu ihm: "Wenn du den Leib meines Herrn weggenommen hast, sag mir, wo du ihn hingelegt hast. Und ich werde ihn holen."*

(ΠΕΧΑΣ ΝΑϞ ΝΒΙ ΜΑΡΙΑ· ΧΕ ΕΨΧΕ ΝΤΟΚ ΑΚϞΙ ΜΠΨΩΜΑ  
ΜΠΑΧΟΕΙϞ ΑΧΙϞ ΕΡΟΙ ΧΕ ΝΤΑΚΚΑΑϞ ΤΩΝ· ΑΥΩ ΑΝΟΚ  
†ΝΑϞΙΤϞ)

*Philogenes sprach zu ihr: "Oh meine Schwester, Maria, was sind das für Worte, die du sprichst, oh (du) heilige Jungfrau, Mutter Christi? Denn seit der Stunde, in der die Juden Jesus gekreuzigt hatten, suchten sie ständig nach einem sicheren Grab, um ihn da hineinzulegen, wegen seiner Jünger, damit sie nicht kommen und ihn heimlich in der Nacht wegnehmen".*

((8,3) ΠΕΧΑϞ ΝΑΣ ΝΒΙ ΦΙΛΟΓΕΝΗϞ· ΧΕ Ω ΤΑΣΩΝΕ  
ΜΑΡΙΑ· ΟΥ ΝΕ ΝΕΙΨΑΧΕ ΕΡΕΧΩ ΜΜΟΟΥ· Ω ΤΠΑΡΘΕΝΟϞ  
ΕΤΟΥΑΑΒ ΤΜΑΑΥ ΜΠΕΧϞ· ΧΙΝ ΝΠΝΑΥ ΓΑΡ ΝΤΑΥϞ†ΟΥ  
ΝΙϞ ΝΒΙ ΝΙΟΥΔΑΪ ΑΥΩ ΕΥ†ΟΥΟΪ ΝΣΑ ΟΥΜΖΑΑΥ  
ΕϞΟΡΧ· ΝΣΕΚΑΑϞ ΖΙΩΩϞ ΕΤΒΕ ΝΕϞΜΑΘΗΤΗϞ· ΧΕ  
ΝΝΕΥΕΙ ΝΣΕϞΙΤϞ ΝΧΙΟΥΕ ΝΤΕΥΨΗ)

Philogenes erzählt daraufhin (8,3–5), wie er den Juden geraten habe, Jesus an einem sicheren Ort in der Nähe seines Gemüsegartens zu begraben, wo er ihn bewachen werde, und was er bei seinem mitternächtlichen Gang zu diesem Grab dort gesehen habe, nämlich die himmlischen Heerscharen, die alle versammelt waren, und einen Feuerwagen, der bereitgestellt war. Petrus war auch dort,

<sup>10</sup> Liber Bartholomaei (LB). Matthias Westerhoff, *Auferstehung und Jenseits im koptischen "Buch der Auferstehung Jesu Christi, unseres Herrn"*, Orientalia Biblica et Christiana 11, Wiesbaden, 1999, sowie Fragment Nr. 14 bei Eugène Révillout, *Les apocryphes coptes I, Les Évangiles des Douze Apôtres et de Saint Barthélemy*, PO 2/2, Paris, 1904 (Neudruck: 1946), 169–170.

und Gott selbst kam aus den Höhen herab und erweckte den Erlöser vom Tode auf.

Als Philogenes und Maria aber so miteinander sprachen, sahen sie den Erlöser, wie er schon auf den großen Wagen des Vaters des Alls aufgestiegen war (9,1) (Westerhoff, S. 102):

*Er rief aus in der Sprache seiner Göttlichkeit und sagte: "Mari Char Mariath", dessen Bedeutung "Maria, Mutter des Sohnes Gottes" ist.*

(αϩωϣ εβολ ν̄τασπε ν̄τεϩ̄μ̄ν̄τ̄νοϣτε εϩχω Ἰμοϣ  
χε μᾱριχᾱρ μᾱριᾱθ̄ ε̄τεϩ̄ρ̄ερ̄μη̄νια τε μᾱριζᾱμ  
τ̄μααϣ Ἰπ̄ω̄η̄ρε Ἰπ̄νοϣτε.)

*Maria aber verstand die Bedeutung der Rede und sprach: "Rhambuni Kathiathari Mioth", dessen Deutung ist: "allherrschender Sohn und Lehrer und mein Sohn". (9,2)*

(αμαρια δε ᾱσσοϣεν θ̄ερ̄μη̄νια Ἰπ̄ω̄ᾱχε̄ πε̄χ̄ᾱϣ χ̄ε̄  
ζ̄ρᾱμ̄βοϣνεῑ κᾱθ̄ιᾱθ̄ᾱρῑ μῑω̄θ̄ ε̄τε̄πε̄ϩ̄οϣ̄ω̄ζ̄μ̄ πε̄  
π̄ω̄η̄ρε Ἰπ̄αν̄το̄κρᾱτω̄ρ̄ ᾱϣω̄ π̄σᾱζ̄ ᾱϣω̄ πᾱω̄η̄ρε.)

*Er sprach zu ihr: "Sei begrüßt, meine Mutter. Sei begrüßt, meine heilige Lade. Sei begrüßt, die du das Leben der ganzen Welt trugst. Sei begrüßt, mein heiliges Gewand, in das ich mich hüllte . . ."*

(πε̄χ̄ᾱϣ̄ νᾱϣ̄ χ̄ε̄ χᾱῑρε̄ τᾱμᾱᾱϣ̄ χᾱῑρε̄ τᾱκῑβ̄ω̄το̄ϣ̄  
ε̄τοϣ̄ᾱᾱβ̄ χᾱῑρε̄ τε̄ν̄τᾱϣ̄τω̄ϣ̄ν̄ ζ̄ᾱπ̄ω̄ν̄ζ̄ Ἰπ̄κο̄ϣμο̄ϣ̄  
θη̄ρ̄ῃ̄ χᾱῑρε̄ τᾱστο̄λη̄ ε̄τοϣ̄ᾱᾱβ̄ ν̄τᾱῑβο̄ο̄λ̄τ̄ Ἰμο̄ϣ̄.)

usw., ganz im Sinne der Marienhymnen: χᾱῑρε̄, Μᾱριᾱ, du soundso.

Im Vers 9,3 (Westerhoff, S. 104) fordert er sie dann – parallel zum Kölner Osterlied – auf:

*"O meine Mutter, steh auf, geh und sage meinen Brüdern: Ich bin auferstanden von den Toten . . ."*

(ω̄ τᾱμᾱᾱϣ̄ τ̄ω̄οϣ̄ν̄ ν̄τε̄β̄ω̄κ̄ ν̄τε̄χο̄ο̄ϣ̄ ν̄νᾱϣ̄νη̄ϣ̄ χ̄ε̄  
ᾱῑτω̄οϣ̄ν̄ ε̄βολ̄ ζ̄ν̄νη̄τε̄μο̄οϣ̄τ̄.)

Wenig später heißt es (Westerhoff, S. 106–108):

*Ich komme zu euch in jener Stunde und gebe euch meinen Frieden, den ich von meinem heiligen Vater empfangen habe. Ja, er hat ihn mir gegeben, ich brachte ihn in die Welt, um ihn euch, meinen Jüngern, zu geben, einem jeden, der an meinen Namen glauben wird, und Maria, meiner wahrhaft jungfräulichen Mutter, meinem*

geistigen Mutterschoß, meinem Perlenschatz, der Lade der Kinder Adams . . .

(†NHΥ ΨΑΡΩΤῆΝ ΜΠΝΑΥ ΕΤῆΜΑΥ ΤΑ† ΝΗΤῆΝ ΝΤΑΕΙΡΗΝΗ  
 ΝΤΑΙΧΙΤΣ ΕΒΟΛ ΖΙΤῆ ΠΑΕΙΩΤ ΕΤΟΥΑΑΒ· ΑΥΩ ΑΦΤΑΑΣ  
 ΝΑΙ ΔΙΝΤῆ ΕΠΚΟΜΟС· ΝΤΑΑΣ ΝΗΤῆΝ ΝΤΩΤῆΝ  
 ΝΑΜΑΘΗΤΗΣ· ΟΥΟΝ ΝΙΜ ΕΤΝΑΠΙΣΤΕΥΕ ΕΠΑΡΑΝ· ΜΝ  
 ΜΑΡΙΑ ΤΑΜΑΑΥ ΜΠΑΡΘΕΝΟС ΜΜΕ· ΤΑΚΑΛΑΖΗ ΜΠΝΑ·  
 ΠΑΑΖΟ ΜΜΑΡΓΑΡΙΤΗΣ· ΤΚΙΒΩΤΟС ΝῆΨΗΡΕ ΝΑΔΑΜ)

Weiter heißt es dort (Westerhoff, S. 116):

(11,1) *Maria lief und teilte den Aposteln mit, daß der Herr von den Toten auferstanden sei und gesagt habe: "Kommt nach Galiläa ...."*

(ΑΣΠΩΤ ΑΣΤΑΜΕ ΝΑΠΟСТОЛОС· ΧΕ ΑΠΧΟΕΙС ΤΩΟΥΝ  
 ΕΒΟΛ ΖῆΝΕΤΜΟΟΥΤ ΑΥΩ ΠΕΧΑΦ ΧΕ ΑΜΩΕΙΝΕ  
 ΕΤΓΑΛΙΛΑΙΑ)

Maria findet die Apostel, die auf dem Ölberg dem Herrn opfern, und gesellt sich zu ihnen (Westerhoff, S. 116–118).

(11,2) *Petrus, der große Bischof, antwortete und sagte: "Gegrüßt seist du, Maria, denn du bist auch die erste, die der Herr erwählt hat. Der Engel brachte ihn heraus (aus dem Himmel, und hinein) in deinen leuchtenden Leib, bis du ihn auf der Erde gebarst und er auch uns erwählte und wir ihm zu Jüngern wurden. Du auch bist die erste, der er sich zeigte, als er im Begriff war, zum Vater zu gehen. O wohl deinem Leib, der ihn trug, bis du uns den König der Ehre gebarst." (11,3) Alle Apostel aber wurden hoch erfreut, als sie durch seine Mutter Maria hörten, daß der Herr von den Toten auferstanden sei.*

(ΑΦΟΥΨΩΒ ΝΒΙ ΠΕΤΡΟС ΠΝΟΒ ΝΕΠΙСΚΟΠΟС ΕΦΧΩ  
 ΜΜΟС ΧΕ ΧΑΪΡΕ ΝΤΟ Ω ΜΑΡΙΑ· ΧΕ ΝΤΟ ΟΝ ΠΕ ΠΨΩΡΠ  
 ΝΤΑΠΧῆ СΟΤῆῆ ΑΠΑΓΓΕЛОС ΕΙΝΕ ΜΜΟΦ ΕΒΟΛ  
 ΝΤΕΚΑΛΑΖΗ ΝΟΥΟΕΙΝ ΨΑΝΤΕΜΙСΕ ΜΜΟΦ ΖΙΧῆ ΠΚΑΖ  
 ΝΦСΟΤῆῆΝ ΖΩΩΝ ΝΤῆΨΩΠΕ ΝΑΦ ΜΜΑΘΗΤΗΣ ΝΤΟ ΟΝ  
 ΠΕ ΠΨΩΡῆ· ΝΤΑΦΟΥΟΝΖῆ ΕΡΟ ΕΦΝΑΒΩК ΨΑΠΕΙΩΤ· Ω  
 ΝΑΙΑῆС ΝΤΕΚΑΛΑΖΗ ΝΤΑСТΩΟΥΝ ΖΑΡΟΦ· ΨΑΝΤΕΧΠΟ  
 ΝΑΝ ΜΠῆΡРО ΜΠΕΟΟΥ· ΝΑΠΟСТОЛОС ΔΕ ΤΗΡΟΥ  
 ΑΥΡΑΨΕ ΖῆΟΥΝΟВ ΝΡΑΨΕ· ΝΤΕΡΟΥСΩΤῆ ΧΕ ΑΠΧΟΕΙС  
 ΤΩΟΥΝ ΕΒΟΛ ΖῆΝΕΤΜΟΟΥΤ ΖῆΤῆ ΜΑΡΙΑ ΤΕΦΜΑΑΥ)

Während zwar Westerhoff für die ursprüngliche Abfassungszeit des koptischen Textes zuletzt das 9./10. Jh. erwog,<sup>11</sup> plädierten Kaestli/Cherix dagegen für das 5./6. Jh.<sup>12</sup> Das würde auf eine viel frühere Identifikation der Maria Magdalena mit der Mutter Jesu deuten<sup>13</sup> und führt zurück zu der Vermutung, daß ein solcher Austausch der beiden Frauen unter Umständen schon im Diatessaron vollzogen worden war.<sup>14</sup>

Wie es jedoch zu diesem Austausch kam, ist fraglich. In Mk 16,9 erscheint der auferstandene Jesus ja zunächst der Maria aus Magdala, von der er – wie es dort heißt – sieben Dämonen ausgetrieben hatte. Hier handelt es sich also offensichtlich nicht um die Mutter Gottes, die hingeht und den Jüngern von ihrer Begegnung mit dem Auferstandenen berichtet. In Lk 8,2 zählt Maria, genannt die aus Magdala, aus der sieben Dämonen ausgefahren waren, zusammen mit anderen von bösen Geistern und Krankheiten befreiten Frauen zur Schar derer, die Jesus auf seinem Weg durch Städte und Dörfer begleiteten. Maria aus Magdala ist auch dort eine andere als die Mutter Maria.

In der Apostelgeschichte 1,14 aber befindet sich nun Maria, die Mutter Jesu, mit einigen anderen Frauen im Kreise der Jünger, die noch tief beeindruckt vom Ereignis der Himmelfahrt zusammensitzen. Die anderen Frauen werden nicht weiter namentlich aufgeführt, so daß hier nicht deutlich zwischen Maria, der Mutter, und Maria Magdalena, der ehemals von Dämonen besessenen, getrennt werden kann. Der Gedanke, der einer Verschmelzung der beiden Mariae am Ostermorgen zugrundeliegen könnte, die vielleicht gar einer Suppression der Maria Magdalena zu Gunsten der

<sup>11</sup> Westerhoff, a.O., 14.

<sup>12</sup> Jean-Daniel Kaestli und Pierre Chérix, *L'Évangile de Barthélemy d'après deux écrits apocryphes*, Apocryphes, Turnhout 1993.

<sup>13</sup> Siehe dazu auch Westerhoff, a.O., 202, Anm. 15, mit Verweis auf ein weiteres Textbeispiel, ein Fragment, das zum Evangelium des Gamaliel gerechnet wird, in dem sich in der Gartenszene am Ostermorgen Maria Magdalena ebenfalls durch Maria, die Mutter Jesu, ersetzt findet.

<sup>14</sup> Vgl. Westerhoff, *ibid.*, mit dem Verweis auf Anton Baumstark, *Alte und neue Spuren eines außerkanonischen Evangeliums (vielleicht des Ägypterevangeliums)* ZNW 14, 1913, 240, Anm. 1.

Mutter Jesu gleichkommt, mag mit der Prophezeiung des Simeon in Lk 2,34–35 zusammenhängen, in der er Maria Fall und Auferstehung ihres Sohnes und den Schmerz, den sie dabei empfinden wird, vorhersagt. Der Gedanke wäre dann der, daß, wenn sie direkte Zeugin seines Sterbens ist, sie auch direkte Zeugin seiner Auferstehung sein muß. In Joh 19,25 steht sie ja direkt am Kreuz ihres Sohnes und erlebt – zusammen mit anderen Frauen und dem Lieblingsjünger – seinen Tod. So ist es nicht nur verständlich, sondern durchaus konsequent, daß sie sich am Ostermorgen auch zu seinem Grab begibt und dem Auferstandenen als erste begegnet.

Diese Vermischung der beiden Mariengestalten in der koptischen Literatur und Poesie zieht allerdings auch die Frage nach sich, ob es sich bei anderen Texten, wie dem *Evangelium nach Maria* (EvMar),<sup>15</sup> tatsächlich ohne jeden Zweifel um Maria Magdalena handelt und nicht vielleicht doch die Mutter Gottes gemeint sein könnte, die die Jünger (Andreas, Petrus und Levi) nach dem Entschwinden des Erlösers küßt und tröstet und ihnen auf Drängen des Petrus berichtet, was der Erlöser allein ihr gesagt hat,<sup>16</sup> ein Verhalten, das zweifelsohne besonders gut zu einer Muttergestalt passen würde. Aber auch im Hinblick auf den 114. Spruch des Thomasevangeliums, in dem Simon Petrus Maria aus dem Kreise der Jünger fortschicken möchte, weil Frauen des Lebens nicht wert

---

<sup>15</sup> Walter C. Till und Hans-Martin Schenke, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502* (Texte und Untersuchungen 60), 2. Aufl. Berlin, 1972; Silke Petersen, "Zerstört die Werke der Weiblichkeit". *Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften* (Nag Hammadi and Manichaeon Studies 48), Leiden, 1999; Judith Hartenstein, *Die zweite Lehre*, Kap. B.IV. Das Evangelium nach Maria (Texte und Untersuchungen 146), Berlin, 2000.

<sup>16</sup> Die Tatsache, daß es sich bei diesem Text um Übersetzungsliteratur aus dem Griechischen handelt, scheint darauf zu deuten, daß tatsächlich zunächst Maria Magdalena gemeint war. Doch ägyptische Elemente gerade im Monolog der Maria, wie der Bericht von der Himmelsreise der Seele, die vom Leib getrennt zunächst allerlei Gefahren und Hindernisse überwinden muß, ehe sie zur Ruhe kommen kann, lassen lokale, ungriechische Einflüsse denkbar erscheinen.

seien,<sup>17</sup> ist nicht mit letzter Sicherheit auszuschließen, daß mit dieser Maria nicht auch die Mutter Jesu gemeint sein könnte.

Es wäre sicher nützlich festzustellen, wann genau die Suppression der Maria Magdalena bzw. der Austausch oder die Verschmelzung der beiden Frauenfiguren in der Ostergeschichte stattgefunden hat, die doch in irgendeiner Weise mit dem Anfang der Apostelgeschichte zusammenzuhängen scheint, in der sich ausdrücklich die Mutter Jesu unter den Jüngern befindet, die gemeinsam Zeugen des Wunders seiner Auferstehung und Himmelfahrt wurden. In den erhaltenen koptischen Osterliedern des 9. und 10. Jh.s jedenfalls scheint dieser Vorgang der Verschmelzung gänzlich vollzogen zu sein, der bereits im Bartholomäusevangelium und bei Pseudo-Kyryll von Jerusalem anklang. Maria, die Mutter Jesu, übernimmt die Rolle der Maria Magdalena, so daß, wenn Maria zum Grab läuft und den Gärtner bittet, ihr den Ort zu nennen, an dem der Leichnam ihres Herrn zu finden sei, dieser antwortet: "*Maria, du weise Jungfrau, ich, der ich gestorben bin, lebe*", (ΜΑΡΙΑ ΤΠΑΡΘ[ΕΝΟΣ] ΕΣΑΒΗ ΑΝΟΚ ΠΕΝΤΑΙΜΟΥ ΔΙΩΝΣ) <sup>18</sup> oder eben – wie auf dem Kölner Blatt – die Worte spricht: "*Maria, weine nicht, denn ich bin Jesus, dein Sohn, ich bin gekommen, gestorben und auferstanden*

<sup>17</sup> EvThom 114: ΠΕΧΕ ΣΙΜΩΝ ΠΕΤΡΟΣ ΝΑΥ ΧΕ ΜΑΡΕ ΜΑΡΙΣΑΜ ΕΙ ΕΒΟΛ ΝΖΗΤΝ ΧΕ ΝΣΖΙΟΜΕ ΜΠΩΑ ΑΝ ΜΠΩΝΣ ΠΕΧΕ ΙΣ ΧΕ ΕΙΣΖΗΗΤΕ ΑΝΟΚ ΨΝΑΣΩΚ' ΝΜΟΣ ΧΕΚΑΔΣ ΕΕΙΝΑΔΣ ΝΖΟΟΥΤ' ΨΙΝΑ ΕΣΝΑΨΩΠΕ ΖΩΩΣ ΝΟΥΠΠΝΑ ΕΦΟΝΣ ΕΦΕΙΝΕ ΜΜΩΤΝ ΝΖΟΟΥΤ ΧΕ ΣΖΙΜΕ ΝΙΜ ΕΣΝΑΔΣ ΝΖΟΟΥΤ' ΣΝΑΒΩΚ' ΕΖΟΥΝ ΕΤΜΝΤΕΡΟ ΝΜΠΗΥΕ  
Simon Petrus sprach zu ihnen: "Maria soll von uns weggehen, denn die Frauen sind des Lebens nicht wert". Da sprach Jesus: "Siehe, ich werde sie ziehen, auf daß ich sie männlich mache, damit auch sie ein lebendiger, euch gleichender, männlicher Geist werde." (Ich sage euch aber:) "Jede Frau, die sich männlich macht, wird eingehen in das Königreich der Himmel". (Übers. nach Jens Schröter und Hans-Gebhard Bethge, *Das Evangelium nach Thomas (NHC II,2)*, in: Hans-Martin Schenke, Hans-Gebhard Bethge und Ursula Ulrike Kaiser (Hrsg.), *Nag Hammadi Deutsch I*, Berlin und New York, 2001, 151–181.

<sup>18</sup> Siehe Junker, Poesie II, 164f.



## Engellehre der koptischen Kirche im Spiegel ihrer Ikonizität außerhalb Ägyptens\*

Piotr O. Scholz (Schlangabad)

C. Detlef G. Müller zum 75 Geburtstag

**A**ngesichts des sich in Folge der andauernden erfolgreichen archäologischen Forschungen in Nubien immer noch erweiternden ikonischen Materials, steigt die Notwendigkeit einer sachgerechten Erfassung der neuen Funde. Sie sind nicht nur zu katalogisieren, sondern auch in ihrem *Sitz im Leben* zu bestimmen. Die ersten Schritte, die auch die vorangegangenen Abhandlungen

---

\* Nachdem ich am 25. April 2002 das Programm der diesjährigen Konferenz erhalten habe – übrigens mit einem mir bis dahin unbekanntem Thema (Nubien im Spiegel der Patriarchengeschichte) meines Vortrages (zu dem ich alle Interessierten auf den Klassiker von U. Monneret de Villard, *Storia della Nubia cristiana*, 1936 verweisen kann) – mußte ich mit Bedauern feststellen, daß im Programm der Tagung eine der Kirchen des alexandrinischen Patriarchats außer Acht geblieben ist, nämlich die äthiopische – die für die hier zu behandelnde Periode besser als aksumitische Kirche bekannt ist. Diese Lücke kann auch die diskussionswürdige Monographie von Stuart C. Munro-Hay (*Ethiopia and Alexandria*, 1997; Teil II befindet sich im Druck und wird 2003 ausgeliefert) nicht füllen, weil bis heute eine Diskussion darüber nicht geführt worden ist; sie sollte – wie ich das dem Programm der Littmanntagung in München (3.-5. Mai 2002) entnehme – jetzt stattfinden.

Für den Abdruck wurde die Vortragsform beibehalten, es wurden nur noch Anmerkungen beigefügt (die dort verwendeten Abkürzungen sind Siegfried M. Schwertner, *Theologische Realenzyklopädie*, Abkürzungsverzeichnis, Berlin/N.Y. 1994<sup>2</sup> zu entnehmen). Eine umfangreiche Darstellung der Angelologie in Nubien ist beabsichtigt, wenn das Grabungsmaterial in gewünschter Vollständigkeit veröffentlicht wird.

bibliographisch erfaßt haben, sind mit den neu erschienenen *Dongola-Studien*\*\* gemacht worden; vieles muß aber noch durch Einzelstudien erweitert und vertieft werden.

Neben den immer umfangreicher werdenden angelologisch ausgerichteten Studien<sup>1</sup> sind auch die kunsthistorischen Untersuchungen von Josef Strzygowski (1862-1941)<sup>2</sup> und Aby Warburg (1866-1929)<sup>3</sup> immer noch richtungweisend. Es muß eine rege Korrespondenz zwischen den Einzeldisziplinen stattfinden, um so die Sachverhalte der damaligen religionshistorischen Gegebenheiten im Rahmen einer Ikonizität korrekt zu rekonstruieren. Texte und Bilder sind als Ganzheit zu sehen; ihre partielle Betrachtung kann zu falschen Schlußfolgerungen führen, mindestens zur Verar-

\*\* Stefan Jakobielski & Piotr O. Scholz (Hrsg.), *Dongola-Studien. 35 Jahre polnischer Forschungen im Zentrum des makuritischen Reiches* (Bibliotheca nubica et æthiopica 7), Warszawa 2001.

<sup>1</sup> Lexikalisch (mit weiterführenden Lit.) sind bes. die Beiträge in TRE IX (1982) 580-615 (von mehreren Autoren); RAC V (1962) 53/258 von Johann Michl und 254/322 von Theodor Klauser; EM III (1979) 1413/30 von Leonhard Intorp; LThK<sup>3</sup> III (1995) 646/654 (von mehreren Autoren); DDD 81-108 von S. A. Meier und J. W. van Henten, hervorzuheben. Siehe auch Bernhard Lang, Engel/Teufel, in: NHdbtheolGb I (1984) 221-230 und Lothar Heiser, *Die Engel im Glauben der Orthodoxie* (Sophia 13), Trier 1976.

<sup>2</sup> Piotr Scholz, Wanderer zwischen den Welten. Josef Strzygowski und seine immer noch aktuelle Frage: Orient oder Rom, in: Walter Höflechner & Götz Pochat (Hrsg.), *100 Jahre Kunstgeschichte an der Universität Graz. Mit einem Ausblick auf die Geschichte des Faches an den deutschsprachigen österreichischen Universitäten-bis in das Jahr 1938* (= Publikationen aus dem Archiv der Universität Graz 26), Graz 1992, 243-265. 385; Ders., J. Strzygowskis »Die Krisis der Geistes-wissenschaften« – 60 Jahre später, *Nubica et Æthiopica* 4/5 (1994-1995, ersch. 1999), 39-58 und dort zit. Lit.

<sup>3</sup> Aby Warburg, *Ausgewählte Schriften und Würdigungen*, hrsg. Dieter Wuttke (SaecSpir 1), Baden-Baden 1980; siehe auch Erwin Panofsky, *Meaning in the visual art*, Garden City N.Y. 1955/dt. 1975 (ND 2000ff.); Martin Jesinghausen-Lauster, *Die Suche nach der symbolischen Form* (SaecSpir 13), Baden-Baden 1985, bes. 105ff.; zur intellektuellen Ent-wicklung Warburgs siehe Ernst Gombrich, *A.W.*, Frankfurt/M. 1970.

mung der angestrebten Klarheit der *Lesungen*, die sich sowohl auf das Verbale, als auch auf das Ikonische beziehen müssen.<sup>4</sup> Um das zu versinnbildlichen möchte ich versuchen am Beispiel der Engeli-ikonographie zu klären, wieweit die Engellehre der koptischen Kirche<sup>5</sup> auch in ikonischen Dokumenten ihren Niederschlag gefunden hat. Dabei wird sich die Annahme bestätigen, daß die Quellen der sog. "christlichen Kunst" auch gnostischer Natur gewesen waren.<sup>6</sup>

Dieser Versuch kann den Zugang zu einer persönlichen Frömmigkeit eröffnen, die die mentalgeschichtlichen Zusammenhänge der Kirchen des alexandrinischen Patriarchats<sup>7</sup> – die bis zu der Islamisierung sehr auf die Einheit ausgerichtet waren – mit ihren vorchristlichen Wurzeln offenbart.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Zum Begriff "Ikonizität" siehe meine Begründung in *Nubica et Aethiopica* 4/5 (s. Fn 2), 329-335.

<sup>5</sup> C[aspar] Detlef G[ustav] Müller, *Engellehre der koptischen Kirche*, Wiesbaden 1959. Hr. Kollege Peter Nagel wies in der Diskussion daraufhin, daß von einer "Engellehre" im engen Sinn des Wortes in der koptischen Kirche nicht die Rede sein kann. M.E. kann man unterschiedlicher Meinung sein, in dem der Begriff "Lehre" in seiner eindeutigen Unschärfe unterschiedlich benutzt wird, so, glaube ich, hat C. D. G. Müller ihn "als Feld der Verortung eines Themas bzw. Problems in einem größeren Themen- und Sinnzusammenhang" (Dietrich Ritschl, *TRE* XX, 609, siehe auch ebenda 608-621) verstanden und verwendet.

<sup>6</sup> Piotr Scholz, Gnostische Elemente in den nubischen Wandmalereien: Das Christusbild, *Nubica* 1/2 (1987-1988, ersch. 1990), 565-584.

<sup>7</sup> Bedauerlicherweise bemüht man sich in der letzten Zeit, besonders angesichts der gegenwärtigen politischen Strukturen, um die Hervorhebung des "autokephalischen" Charakters der frühen Kirchen des alexandri-nischen Patriarchats, das Jahrhunderte hindurch um Einheit bemüht war. So kam es zur zweifelhaften Verselbständigung der äthiopischen (1951, eigentl. 1959) und 1991 der eritreischen Kirche (sic!). Hierzu Friedrich Heyer, Äthiopien, *TRE* I (1977) 572-596, bes. 585ff.; s. auch unzu-reichend Getatchew Haile (*RGG* I, <sup>4</sup>1998, 889-894).

<sup>8</sup> Die vorchristlichen Wurzeln offenbaren sich sehr deutlich in der Angelologie, die an die altägyptische Ba-Vogel Vorstellung (Erik Hornung, Fisch und Vogel: zur altägyptischen Sicht des Menschen, in:

Keine der Lehren der koptischen Kirche ist von Anfang an so intensiv visualisiert und rezipiert worden, wie die sich langsam formulierende Angelologie. Sie hat sich auch noch in den ersten drei Jahrhunderten nach der islamischen Eroberung – die man heute als friedliche Übernahmen darzustellen versucht<sup>9</sup> – als Bild, d.h. als i.Z. (=ikonisches Zeichen), kontinuierlich bis in die Gegenwart auf der Basis reicher liturgischer und homiletischer Texte, manifestiert.

Bevor ich in *medias res* gehe, sehe ich mich veranlaßt, eine Bemerkung zu den vorgegebenen zeitlichen Abgrenzungen der Themen dieser Konferenz zu machen. Es ist zu fragen, ob man die "ersten drei islamischen Jahrhunderte" universalgeschichtlich betrachten soll (622-922 im Sinne des Mondkalenders), dann ist die Zeit der Fatimiden (969-1171) als Zäsur auszumachen, geht man

---

ErJb 52, 1983, 455-496, bes. 486ff.) anknüpfen, was sich sowohl ikonographisch (Édouard Naville, *Das aegyptische Tottenbuch I*, Berlin 1886, Taf. 101; Hornung, *Fisch ...*, Abb.7) als auch theologisch nach-vollziehen läßt. Siehe auch Louis V. Žabkar, *A study of the Ba concept in Ancient Egyptian texts*, Chicago 1968; Elske Marie Wolf-Brinkmann, *Versuch einer Deutung des Begriffes «ba» anhand der Überlieferung der Frühzeit und des Alten Reiches*, Freiburg 1968; Beate George, *Zu den altägyptischen Vorstellungen vom Schatten als Seele* (Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Klassische Philologie 7), Bonn 1970.

In diesem Zusammenhag scheint es mir sinnvoller den Begriff "Schatten" (Wolfgang Schenke, LÄ V, 535f.), z.B. Schatten des Ba, als *Aura* des Ba wiederzugeben.

<sup>9</sup> Es kann nicht übersehen werden, daß man in den letzten Jahren die Islamisierung des christlichen Orient als eine beinahe konfliktlose "friedliche Übernahme" darzustellen versucht (trotz so eindeutiger Darstellungen wie der von Bat Ye'or [Gisèle Littman, geb. Orebi], *The decline of Eastern Christianity under Islam*, franz. Org. 1991, Madison u.a. 1996/dt. München 2002). Hier beugt man sich der übermächtigen Islamwissenschaft, die die »Kunde vom christlichen Orient« total verdrängt hat und dabei ist, sie aus der Landschaft der Orientalistik verschwinden zu lassen (dazu meine Stellungnahme in: *Im Schatten der Islamwissenschaft. Untergang einer unbeliebt gewordenen Kunde vom christlichen Orient*, in: *Sprache und Geist. Peter Nagel zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von Walter Beltz, Ute Pietruschka und Jürgen Tubach, Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 35, Halle 2003, 215-248).

aber von der koptischen Kirchengeschichte aus, so ergeben sich für die drei Provinzen des alexandrinischen Patriarchats: Ägypten (639/641), Nubien (Eroberung Alt-Dongolas 1517), Äthiopien (wenn überhaupt, dann erst mit dem Feldzug des Ahmed Grañ, 1543) sehr unterschiedliche Zeitbestimmungen.<sup>10</sup> Ob das von den Organisatoren beabsichtigt war, möchte ich bezweifeln. Immerhin weisen die Vortragsthemen daraufhin, daß die Vortragenden universalgeschichtlich gedacht haben, was das Problem, das ich gesehen habe, deutlich relativiert.

Aus Ägypten stammen zahlreiche, gut bekannte Beispiele einer Engelikonographie, die bis zu den Anfängen koptischer Ikonizität reichen (z.B. Bawit,<sup>11</sup> Saqqara,<sup>12</sup> Wadi Natrun<sup>13</sup>) und die für sie als typisch galten.<sup>14</sup>

Meine Aufmerksamkeit widmet sich aber dem sich noch ständig erweiternden Katalog christlicher Ikonographie aus Nubien<sup>15</sup> und Äthiopien<sup>16</sup> (wobei letztere nur am Rande in Betracht gezogen

<sup>10</sup> Robert Mantran (Hrsg.), *Les grandes dates de l' Islam*, Paris 1990, 109; siehe auch Piotr Scholz, Nubien, TRE XXIV (1994)682-698, bes. Zeittafel und Sudan, TRE XXXII (2001) 310-322, bes. 314f.

<sup>11</sup> Klauser (s. Fn 1) 288 (Nr. 132).

<sup>12</sup> Klauser (s. Fn 1) 288 (Nr. 133).

<sup>13</sup> Allgemein zugängliches Bildmaterial in Mahmoud Zibawi, *Die christliche Kunst des Orients*, Solothurn/Düsseldorf 1995, 155-207 (Wadi Natrun, Tf. 50/51); dazu meine Bespr. in OrChr 81 (1997) 275-282 und in *Nubica et Aethiopica* (s. Fn 2), 301-328.

<sup>14</sup> Von Bedeutung ist die kunsthistorische Bewertung von Hans Belting (*Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990. <sup>5</sup>2000), die sowohl die Engelikonographie behandelt (S. 110), als auch die vernachlässigte koptische Ikonizität (zahlreiche Beispiele, 98, 109 usw.) berücksichtigt.

<sup>15</sup> Die *Dongola-Studien*\*\* erlauben durch die umfangreiche (fast vollständige) Bibliographie, die Materialsammlung der nubischen Ikonographie zu erfassen.

<sup>16</sup> Die wichtigen Zusammenstellungen und Untersuchungen von Stanislaw Chojnacki (*Ethiopian icons, Catalogue of the Coll. of the IES, Addis Ababa University*, Milano 2000, mit Bibl.) erlauben weitere vergleichende Studien. Siehe auch Piotr Scholz, Archäologie

werden kann, weil die meisten erhaltenen Bilddokumente die vorgegebene Zeitgrenze sprengen würden). Ich werde mich deshalb bemühen nur einige äthiopische Beispiele aufzunehmen – deren Vorbilder älter sind als die erhaltenen Denkmäler<sup>17</sup> – um das Bild der koptischen Ikonographie abzurunden.

Von den unentbehrlichen und inzwischen allgemein anerkannten und gewürdigten Untersuchungen C. D. G. Müllers<sup>18</sup> ausgehend kann angenommen werden, daß es zwischen Alexandria und Aksum keine andere Lehre gab, die in sich so viele Elemente, kosmologische, außerchristliche, gnostische und magische, aufnehmen konnte, wie die Angelologie. Man liegt nicht falsch wenn man darauf hinweist, daß auch der Islam daran partizipiert hat,<sup>19</sup> dessen Engellehre, wahrscheinlich unter dem Einfluß des christlichen Äthiopiens, schon im Qur'an (Sure 16:50, 21:27, 35:1 66:6) festgelegt worden war. Immerhin dürfte Muḥammad die Existenz der Engelbilder bekannt gewesen sein. Eine seiner Frauen berichtete über die bemalten Kirchen Äthiopiens.<sup>20</sup> Die Engellehre hatte sich schon in vorislamischer Zeit etabliert und konnte sich nach der Eroberung Ägyptens in den ersten Jahrhunderten der islamischen Herrschaft unter Berücksichtigung koptischer Vorstellungen vertiefen, worauf schon C. D. G. Müller in seiner Untersuchung hinge-

---

Äthiopiens, in: *Von Hiob Ludolf bis Enrico Cerulli*, 2. Tagung der Orbis Æthiopicus Gesellschaft, Halle/S. 3.-5. Okt. 1996 (Bibliotheca nubica et æthiopica 8), Warszawa/Wiesbaden 2001, 171-227+38 Abb.n und dort zit. Lit.

<sup>17</sup> Zu den ältesten gehören zweifelsohne die Münzen (Museum für Völkerkunde, München), die auch Engelbilder wiedergeben, dazu Wolfgang Hahn und Kropp, Manfred, Eine axumitische Typenkopie als Denkmal zur spätantiken Religionsgeschichte, in: JNG 46 (1996) 85-99.

<sup>18</sup> Engellehre (s. Fn 5).

<sup>19</sup> EI VI (1991) 216ff. (v. D. B. Macdonald); immer noch von Bedeutung Paul Arno Eichler, *Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Leipzig 1928.

<sup>20</sup> Rudi Paret, Die Entstehungszeit des islamischen Bildverbots, *Kunst des Orients*, 11 (1977) 158-181, bes. 162 [= Ders., Schriften zum Islam. Volksroman – Frauenfrage – Bilderverbot. Hrsg. v. Josef van Ess, Stuttgart u.a. 1981, 248-271].

wiesen hat.<sup>21</sup>

Daraus folgen zahlreiche Fragen, die man in einem kurzen Vortrag nur andeuten kann. Eine umfangreiche Darstellung der nubischen Angelogie – falls man von einer solchen sprechen kann – in allen ihren reichen Facetten liegt noch nicht vor, insbesondere weil immer neue Entdeckungen (z.B. Banganarti) dazu führen, daß man noch abwarten muß, um sich dem Wagnis zu widmen.<sup>22</sup>

Engel gehören in der koptischen Ikonographie zu den bekanntesten Wesen, am häufigsten werden der Erzengel Michael, dann Gabriel und Raphael, noch seltener die anderen dargestellt. Es finden sich auch Cherubim und Seraphim und gnostisch belegte himmlische Kräfte, aber auch klassische geflügelte Zoa, als Thronträger Gottes.<sup>23</sup>

Es geht mir aber nicht um den Versuch, die Engelshierarchien und -klassen<sup>24</sup> herauszufiltern – die in den überlieferten Denkmälern und Dokumenten [wie bereits angedeutet wurde] sehr gut erkennbar sind, sondern um die theologisch/ikonologisch bedeutsame Frage nach dem Wesen der frühchristlichen Angelogie, deren gnostische Affiliationen nicht zur Diskussion stehen.<sup>25</sup> Diese, m.E. als Engel-

<sup>21</sup> Müller, *Engellehre* (s. Fn 5) 126f.; siehe auch entsprechende Stellen (In-dex: Engelnamen) in Angelicus M. Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, Bruxelles 1930-1931, 3 Bde.

<sup>22</sup> Bei den erfolgreichen archäologischen Erkundungen im Dongola-Raum wurde eine nubische Königsnekropole entdeckt (2001/2002), die zu einer Erweiterung der Kenntnisse über die bisherige Engelikonographie geführt hat (erste Analysen und Bewertungen fanden bei der Warschauer Tagung im Nationalmuseum 29. Okt. 2002 statt, dort auch mein Beitrag: Die Erzengel im christlichen Totenkult. Einige Bemerkungen/poln.).

<sup>23</sup> Piotr Scholz, Bemerkungen zur Ikonologie der sog. "Vier apokalyptischen Wesen" an dem Steinaltar der Dreifaltigkeitskapelle zu Lälibelä, in: *Proceedings of the First International Conference on the History of Ethiopian Art*, Warburg Institute of the University of London (1986), London 1989, 23-39, 144-148 + fig. 47-62.

<sup>24</sup> Unter Berücksichtigung der schriftlichen Quellen allgemeine Einführung von Ivan Bentschev, *Engelikenen. Machtvolle Bilder himmlischer Boten*, Freiburg iBr. u.a. 1999, 28-55.

<sup>25</sup> Michl, RAC I (s. Fn. 1), 97/109.

Christologie aufzufassenden Vorstellungen der koptischen Frömmigkeit wirkten sich besonders prägend in Nubien, aber auch in Äthiopien, aus. Sie greifen die Christus-Engel-Vision auf<sup>26</sup> und führen uns in einen Komplex, der bis heute umstritten und deshalb nach wie vor aktuell ist, auch wenn die Problematik der Engelchristologie sehr viel von ihrer ursprünglichen Ausstrahlung, besonders in der abendländischen theologischen Diskussion (von den strittigen Thesen Werners spricht heute niemand mehr) verloren hat.<sup>27</sup>

Wir befinden uns aber auf dem Boden der Nicht-Chalkedonenser, unter denen die Bedeutung der Angelologie – nicht nur als Phänomen der Volksfrömmigkeit – immer noch ungebrochen wirksam geblieben ist.

Ich habe schon 1986 in Uppsala die Frage gestellt, ob Lithargoel, der in den Faras-Malereien leider nur fragmentarisch erhalten geblieben ist, mit dem gnostischen Christusbild des NHC VI gleichzusetzen ist.<sup>28</sup> Heute bin ich davon überzeugt, daß diese Vorstellungen im koptischen, und damit auch im nubischen Christentum bestimmend waren, was die neuen Entdeckungen in Alt-Dongola zu bestätigen scheinen.

Die dort freigelegte Darstellung des (Christus)Engels – besser der **Herrlichkeit des präexistenten Christus**<sup>29</sup> – ist von überragender Größe. In der *Einsetzung Michaels* heißt es demgemäß: **ein besonders stattlicher Engel wird vom Vater ausgewählt. Es handelt**

<sup>26</sup> Joseph Barbel, *Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums, zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Ursprungs und der Fortdauer des Arianismus* (Theophaneia 3), Bonn 1941. <sup>2</sup>1964; Martin Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern 1941/1954<sup>2</sup>, (gekürzt als Urban Tb. 38, Stuttgart 1959); Wilhelm Michaelis, *Zur Engelchristologie im Urchristentum*, Basel 1942.

<sup>27</sup> Alois Grillmeier, *Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild*, Freiburg iBr u.a. 1997, 60f.

<sup>28</sup> Martin Schenke, Die Taten des Petrus und der zwölf Apostel, in: Wilhelm Schneemelcher, *NTApo*<sup>3</sup>, II, 368-380.

<sup>29</sup> Michaelis, *Engelchristologie* (s. Fn 26) 43ff.

sich um *Michael*, der an die Stelle des Erstgeschaffenen tritt und allen seinen Ruhm erhält.<sup>30</sup> Zwar erscheint der 7 m hohe Erzengel in dem bekannten Bildrepertoire ungewöhnlich, aber für den programmatischen Sinn der nubischen Ikonizität ist seine Hervorhebung nicht unüblich, was ein weiteres Beispiel in dem gleichen Kontext bestätigen kann.

Es handelt sich dabei um eine Darstellung, die Hr. Kollege Jakobielski in den *Dongola-Studien (XLIII)* aufgrund der erhaltenen Inschrift als "Erzengel Michael" bezeichnet hat. Sie gibt die über alles dominierende Gestalt des Erzengels wieder, der durch das dreifaltige Christusbild über ihm quasi gekrönt wird. Diese Tatsache scheint in einem Widerspruch zu der Feststellung C.D.G. Müllers:

Von der Heiligen Dreieinigkeit bleibt er (d.h. Erzengel Michael) klar getrennt. Trotz seiner exempten Stellung bleibt er Ihr gegenüber stets Diener und Knecht. (S. 9)

zu stehen, was zugleich aber eine Inkonsequenz ist, wenn man bedenkt, daß er gleichzeitig feststellt:

Ein Text [kopt. liturgisch im Anhang Nr. 35] läßt Michael von jeder Person der Heiligen Dreifaltigkeit etwas Eigenes zukommen. Der Vater gürtet *Michael* mit besonderer priesterlicher Ehre (...). Der Perlenkranz, der sein Haupt schmückt, ist anscheinend als ihr äußeres Zeichen gedacht. Sein Tempel ist die Kirche der Erstgeborenen, in der der Herrentag gehalten wird. Der Sohn bedeckt ihn dagegen mit dem Gewand der wahren Hochzeit zur Rechten des Thrones (Nach Apok. 19,7,9 ...). Der Heilige Geist übergibt *Michael* schließlich das Siegel gegen die bösen Geister und macht ihn so zum absoluten Herren über diese. (S.10)

In diesem Zusammenhang wird also eine direkte Verbindung zwischen Trinität und Erzengel evident. Das bestätigen auch andere Texte und Bilder, man bedenke z.B. daß in der koptischen Tradition einer der drei Männer/Engel im Hain Mamre bei Abraham auch der Erzengel Michael ist (Gen 18).<sup>31</sup>

Bevor man die Frage nach der Relation zwischen der Dreifaltigkeit und dem Erzengel beantwortet, sollte man noch ein

<sup>30</sup> Müller, *Engellehre* (s. Fn 5), 15.

<sup>31</sup> Müller, *Engellehre*, 21.

weiteres Beispiel aus Dongola (*Dongola-Studien*, Tf. XXVI) vorführen, das im Unterschied zu dem Besprochenen zwar auch eine monumentale, die Nische ausfüllende Engelgestalt wiedergibt, über seinem mit Nimbus und Krone versehenen Haupt aber – durch die Schriftleiste von ihm getrennt – das Bild des thronenden Pantokrator (ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ) zeigt. Daraus läßt sich erkennen, daß Michael auch als Pantokrator verstanden werden kann.<sup>32</sup> Die nicht vollständig erhaltenen Bilder lassen sich durch die in den koptischen liturgischen Texten erhaltenen Engelbeschreibungen ergänzen:

Er ist unkörperlich (ΑΣΩΜΑΤΟΣ). Auch die Lichtgestalt ist vorausgesetzt. Alle Engel sind ja Heilige Lichte, die durch das Licht der Gottheit leben [ich möchte besser sagen *erscheinen*, PS]. /.../ Michaels Flügel werden daher auch gern als "Lichtflügel" bezeichnet. Sein Kleid (ΣΤΟΛΗ) wird dagegen als Heilig gekennzeichnet (er schützt mit ihm Märtyrer in der Hitze des Feuers [wie z.B. die drei Jünglinge im Feuerofen, PS]. Auch von einem Lichtgewand spricht man. Sonst trägt er ein Kleid von Byssos. Das Buch seiner Einsetzung gibt *Michael* weiter einige symbolische Kleidungsstücke (wohl nach dem Vorbild von Epheser 6,16-17): das Diadem (des Lichtes) der Freude auf sein Haupt – den Stab der Wahrheit (der Aufrichtigkeit) in seine Hand – die Schuhe des Friedens unter seine Füße ( ... ). Ein Kreuz ist das Zeichen seiner Würde. Ein anderer Text bekleidet ihn mit der Krone und dem Stolz seines Königreichs. Weiter mit einem Saphirgürtel, einem Lichtpanzer und dem Szepter des Sieges in seiner Hand. Das Siegel des Kreuzes, mit dem er alle Feinde verjagen kann, fehlt natürlich auch keineswegs. Das Szepter kann auch einfach als goldener Stab bezeichnet werden, wie er auch einen goldenen Gürtel trägt. /.../ Im übrigen stellt man sich *Michael* als jungen Mann mit einem schönen Gesicht vor, /.../ er ist weiter groß und stark.<sup>33</sup>

Wie soll man also die Bilder, die ich als die Erscheinungsformen des präexistenziellen Gottes/Christos verstehen möchte, begreifen und erklären? Aufgrund des asomatischen/unkörperlichen Charakters der Erscheinung des Engels kann er als ein Spiegelbild, als Abbild des Ewigen und Dagewesenen erkannt werden, weil Gott/Christos sich als Engel manifestieren und als solcher dargestellt werden kann, was uns nicht nur im koptischen, sondern auch im byzantinischen und später im russisch-orthodoxen Bereich öfter begegnet, nicht nur in der bekanntesten Darstellung der *Drei Männern /Engel in Mamre* (Ravenna,<sup>34</sup> Andrej Rubljow<sup>35</sup> u.a.),<sup>36</sup> sondern

<sup>32</sup> Müller, *Engellehre*, 18.

<sup>33</sup> Müller, *Engellehre*, 17f.

<sup>34</sup> Giuseppe Bovinni, *Photos Leonard von Matt*, Köln 1971, 122f.; s. auch Scholz, in *Dongola-Studien*, SoAbt XII, 249-251.

auch als *Engel des Großen Rates* (Ohrid, 1294/95).<sup>37</sup>

Für eine solche Sicht spricht nicht nur die umstrittene Engelchristologie – die m.E. in den apokryphischen und gnostischen Quellen sehr gut erfaßbar ist, was noch auszuführen sein wird – sondern auch die Tatsache, daß sowohl vor der Darstellung Christi, als auch vor der Nennung seines Namens eine numinose Furcht bestand, die aus dem AT-Dekalog resultierte. Man weihte deshalb viele Kirchen den Engeln (eine *Christus-Kirche* im protestantischen Sinne wäre undenkbar gewesen), später erst, nach Ephesos (431), der Theotokos. Das Christusbild und die neutestamentlichen Ereignisse sind erst relativ spät ins Bildprogramm aufgenommen worden, dann auch nur aus eschatologischen bzw. apokalyptischen Erwägungen.<sup>38</sup> Demgegenüber konnten die Engel, insbesondere der Erzengel Michael – dessen Name man auch nicht ohne weiters aussprach, deshalb auch die Kurzform "Chael" – als himmlische Mächte, als sichtbar werdende Spiegelbilder Gottes, die Ihn nach Außen, d.h. hier auf Erden, repräsentieren.

Dafür spricht u.a., daß der Erzengel Michael als Herr der Zahl Zwölf zugleich für den Kosmokrator steht. Die damit verbundene allgemein bekannte Affiliation und Symbolik braucht nicht näher untersucht zu werden, es reicht der Hinweis auf die Theophaniebilder (auch in Nubien).<sup>39</sup> Die Erscheinung Christi als Engel kann viele Namen tragen.

Zur Erinnerung möchte ich auf meine früheren Schlußfolgerungen aus der Existenz der Darstellung von Lithargoel in Faras eingehen.<sup>40</sup>

<sup>35</sup> Piotr Scholz, Die Bedeutung und Symbolik der Ikone, in: *Hermeneia* 13 (1997) 2,3 in zwei Teilen (es handelt sich um meine, seinerzeit /1972/ polnisch publizierte Abhandlung, die ohne mein Wissen, als Raubdruck veröffentlicht wurde, was zu verständlichen Unzulänglichkeiten geführt hat).

<sup>36</sup> Dazu umfangreiche Literatur bei Wolfgang Braunfels, *LCI I* (1968) 525/ 37; s. auch Belting, *Bild* (s. Fn 14) 219f.

<sup>37</sup> Bentschev, *Engeliken* (s. Fn 24), 172 (mit Abb.).

<sup>38</sup> Michaelis, *Engelchristologie* (s. Fn 26), 109-186.

<sup>39</sup> Paul van Moorsel, Une théophanie nubienne, in: *Rivista di archeologia cristiana* 42 (1966) 297-316; s. auch Scholz, *Dongola-Studien*, 184, SoAbt. III, 212-215.

<sup>40</sup> Scholz, *Gnostische* (s. Fn 6), 582ff.

Der Schrift *Die Taten des Petrus und der zwölf Apostel* in NHC VI folgend – die heute in der vorzüglichen Übersetzung des hier anwesenden Hr. Kollegen Schenke vorliegt<sup>41</sup> – ergab sich, daß Lithargoel, der *Engel mit dem Arzneikästchen*, mit dem Herrn identisch ist. Diese Annahme bestätigt sich durch einen neuen Fund unter den Wandmalereien in Alt-Dongola. Der Fund – auch nur fragmentarisch erhalten – stellt ergänzend zu Faras, den oberen Teil des Engels mit dem besagten "Kästchen" dar (*Dogola-Studien*, Taf. XXXIII). Dieses Beispiel ist in seiner ikonischen Aussage durch das Gesamtbildprogramm, in dem es sich befindet, vertieft und eindeutig; der heilbringende Lithargoel in Dongola wird von zwei weiteren Gestalten begleitet, die als (Seelen-)Ärzte zu identifizieren sind, nämlich durch die Märtyrer Kosmas und Damian, die in der koptischen Kirche besonders beliebt waren und an die am 22. Hathor Tag (= 18. Nov.) liturgisch erinnert wird. Für ihre Bedeutung sprechen sowohl die alten Darstellungen aus Wadi Sarga bei Assiut, als auch die Hymnen, die seinerzeit Maria Cramer zusammengestellt und übersetzt hat.<sup>42</sup>

Diese eschatologische Erfüllung wird durch die textuelle und ikonische Korrespondenz der *Drei Jünglinge im Feuerofen* verstärkt – nicht nur weil der Erzengel Michael, der auch als Arzt bezeichnet werden kann<sup>43</sup> – über sie seine schützenden Flügel ausbreitet, sondern auch, weil die Szene in nubischen Wandmalereien in großer Vielzahl vorkommt (Faras). Diese Visualisierung eines biblischen erbaungsvollen Ereignisses kann und soll nicht nur eine bloße Illustration einer (spät)prophetischen Erzählung (Dan 3:25) sein, sie muß vielmehr als eine vieldimensionale Aussage über Sinn und Wert der festgelegten Bildmetapher für eine gottesfürchtige und gottergebene Standfestigkeit im Dienste einer Verkündigung

<sup>41</sup> Schenke, *Die Taten* (s. Fn 28), 375, 378.

<sup>42</sup> Maria Cramer, *Koptische Hymnen auf St. Kosmas und St. Damian, die Heilkundigen der spätantik-frühchristlichen Welt*, in: *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben*. Festschrift für Franz Altheim zum 6.10.1968. Hrsg. von Ruth Stiehl und Hans Erich Stier II, Berlin 1970, 192-207.

<sup>43</sup> Johannes Peter Rohland, *Der Erzengel Michael Arzt und Feldherr* (BZRRG 19), Leiden 1977, bes. 80ff.

begriffen werden.<sup>44</sup>

Damit wird eine vielseitige Funktion und Manifestation der Engel erkennbar. Daß sie in der apokryphen und gnostischen Literatur häufiger vorkommen als in der kanonischen, ist nicht erstaunlich. Sie gehören in der nubischen Ikonizität zu den am häufigsten dargestellten Wesen, man geht nicht zu weit, wenn man behauptet, daß die Angelologie den Kern, die Mitte dieser Ikonizität bildet und damit eine zentrale Kategorie der koptischen Frömmigkeit zwischen Wādī Naṭrūn und Tānā-See ausmacht.

Die arabischen Eroberungen im Nahen Osten und in Nordafrika sind mit ihrem die Ausbreitung des Islams und für die Christen dieser Region ein einschneidendes Ereignis in der Geschichte gewesen. Die arabische Kultur wie auch die islamische Religion haben die weitere Geschichte der orientalischen Kirchen tief greifend geprägt. Diese weit reichenden Folgen waren für die Zeitgenossen in ihrem gesamten Ausmaß noch nicht vorhersehbar. Die zeitgenössische Literatur zeigt aber, dass die Christen erahnten, dass die Eroberungen von historischer Bedeutung waren, dass sie ein Ereignis darstellten, das den weiteren Verlauf der Geschichte entscheidend prägen könnte.

Koptische Reaktionen auf die zeitgenössischen Ereignisse, auf die muslimische Eroberung Ägyptens und der islamischen Herrschaft sowie ihre Interpretationen sind in sehr unterschiedlichen Quellen überliefert. Es gibt geschichtliche Werke, wie die Chronik des Johannes von Nikiu, eine zeitgenössische Chronik, die allerdings nur auf Gese überliefert ist und auch größere Lücken für die Zeit der Eroberung Ägyptens aufweist. Auch die Patristikgeschichte der Kirche Ägyptens überliefert Urteil und Reaktionen auf die muslimische Herrschaft. Beide Werke geben wertvolle Informationen über unser Thema, jedoch bilden sie keine zusammenhängende Interpretation der arabischen Eroberung oder des Islams. Zudem kann so manches Urteil auch aus späterer Zeit stammen. Ganz ähnlich liegen auch muslimische Chroniken Aussagen über die Kopten und ihr Urteil über die arabischen Eroberungen. Sie sind

<sup>44</sup> Jünglinge im Feuerofen, *RAC* XIX (2001) 346/388 (von mehreren Autoren); s. auch Scholz, *Dongola-Studien* \*\*, 246-248.

Der Schrift *Die Taten des Petrus und der zwölf Apostel* (S. 375, 376) wird eine viersitzige Tischgruppe im Mosaikstil (S. 375) entnommen. Das sie in der Spätantike und frühchristlichen Kunst häufiger vorkommt als in der römischen, ist nicht sicher. Sie können in der römischen Kunst in den Mosaikbildern dargestellt werden, man kann sich nicht zu dem Zeitpunkt äußern, das die Abfolge über dem Altar, die Mitte einer Komposition zwischen Ekklesiastik und Laie, die in der Spätantike (S. 375, 376) dargestellt wird. Dieses Beispiel ist in der römischen Kunst (S. 375, 376) dargestellt. Das Gesamtbildprogramm, in dem es sich befindet, vorteilhaft und eindeutig: der heilbringende Lohargol in Dongola wird von zwei weiteren Gestalten begleitet, die als (Senen-)Ärzte zu identifizieren sind, nämlich durch die Märtyrer Kosmas und Damian, die in der koptischen Kirche besonders beliebt waren und an die am 22. Mai/10. Tag (= 18. Nov.) liturgisch erinnert wird. Für ihre Bedeutung sprechen sowohl die alten Darstellungen – aus Wadi Faras bei Assut, als auch die Hymnen, die seinerzeit Maria Cramer zusammengestellt und übersetzt hat.<sup>41</sup>

Diese eschatologische Erfüllung wird durch die textuelle und ikonische Korrespondenz der *Drei Jünglinge im Feuerofen* verstärkt – nicht nur weil der Erzengel Michael, der auch als Arzt bezeichnet werden kann<sup>42</sup> – über sie seine schützenden Flügel ausbreitet, sondern auch, weil die Szene in nubischen Wandmalereien in großer Vielzahl vorkommt (Faras). Diese Visualisierung eines biblischen eheungsvollen Ereignisses kann und soll nicht nur eine bloße Illustration einer (spät)prophetischen Erzählung (Dan 3:25) sein, sie muß vielmehr als eine vieldimensionale Aussage über Sinn und Wert der festgelegten Bildstapeln für eine gottesfürchtige und gottesebende Standfestigkeit im Dienste einer Verteidigung

<sup>41</sup> Schenke, *Die Taten* (s. Fn 28), 375, 376.

<sup>42</sup> Maria Cramer, *Koptische Hymnen auf St. Kosmas und St. Damian, die Heilkundigen der spätantik-früherchristlichen Welt*, in: *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben*, Festschrift für Franz Altheim zum 6.10.1963, Hrg. von Rudi Sycht und Hans Erich Stier II, Berlin 1978, 192-207.

<sup>43</sup> *Die Taten des Petrus und der zwölf Apostel* (S. 375, 376) wird eine viersitzige Tischgruppe im Mosaikstil (S. 375) entnommen. Das sie in der Spätantike und frühchristlichen Kunst häufiger vorkommt als in der römischen, ist nicht sicher. Sie können in der römischen Kunst in den Mosaikbildern dargestellt werden, man kann sich nicht zu dem Zeitpunkt äußern, das die Abfolge über dem Altar, die Mitte einer Komposition zwischen Ekklesiastik und Laie, die in der Spätantike (S. 375, 376) dargestellt wird. Dieses Beispiel ist in der römischen Kunst (S. 375, 376) dargestellt. Das Gesamtbildprogramm, in dem es sich befindet, vorteilhaft und eindeutig: der heilbringende Lohargol in Dongola wird von zwei weiteren Gestalten begleitet, die als (Senen-)Ärzte zu identifizieren sind, nämlich durch die Märtyrer Kosmas und Damian, die in der koptischen Kirche besonders beliebt waren und an die am 22. Mai/10. Tag (= 18. Nov.) liturgisch erinnert wird. Für ihre Bedeutung sprechen sowohl die alten Darstellungen – aus Wadi Faras bei Assut, als auch die Hymnen, die seinerzeit Maria Cramer zusammengestellt und übersetzt hat.<sup>41</sup>

Die Apokalypse des Ps.-Athanasius:  
Ein Beispiel für die koptische Auseinandersetzung mit der  
islamischen Herrschaft im Ägypten der Ummayyadenzeit

Harald Suermann (Eschweiler)

**D**ie **arabischen** Eroberungen im Nahen Osten und in Nordafrika und mit ihnen die Ausbreitung des Islams sind für die Christen dieser Region ein einschneidendes Ereignis in der Geschichte gewesen. Die arabische Kultur wie auch die islamische Religion haben die weitere Geschichte der orientalischen Kirchen tief greifend geprägt. Diese weit reichenden Folgen waren für die Zeitgenossen in ihrem gesamten Ausmaß noch nicht vorhersehbar. Die zeitgenössische Literatur zeigt aber, dass die Christen erahnten, dass die Eroberungen von historischer Bedeutung waren, dass sie ein Ereignis darstellten, das den weiteren Verlauf der Geschichte entscheidend prägen könnte.

Koptische Reaktionen auf die zeitgenössischen Ereignisse, auf die muslimische Eroberung Ägyptens und der islamischen Herrschaft sowie ihre Interpretationen sind in sehr unterschiedlichen Quellen überliefert. Es gibt geschichtliche Werke, wie die Chronik des Johannes von Nikiu, eine zeitgenössische Chronik, die allerdings uns nur auf Geez überliefert ist und auch größere Lücken für die Zeit der Eroberung Ägyptens aufweist. Auch die Patriarchengeschichte der Kirche Ägyptens überliefert Urteile und Reaktionen auf die muslimische Herrschaft. Beide Werke geben wertvolle Informationen über unser Thema, jedoch bieten sie keine zusammenhängende Interpretation der arabischen Eroberung oder des Islams. Zudem kann so manches Urteil auch aus späterer Zeit stammen. Ganz ähnlich bieten auch muslimische Chroniken Aussagen über die Kopten und ihr Urteil über die arabischen Eroberungen. Sie sind jedoch aus zweiter Hand und stammen allesamt aus späterer Zeit.

Im Kambyses-Roman<sup>1</sup> sehen einige Wissenschaftler die älteste koptische Beurteilung der arabischen Eroberung Ägyptens, oder besser: der drohenden arabischen Eroberung. Der nur als Fragment überlieferte Kambyses-Roman, der von der Eroberung Ägyptens durch den persischen König Kambyses II. (529–522 v. Chr.) erzählt, wurde vor allem von MacCoull<sup>2</sup> als ein Text verstanden, der aus der lebendigen Erinnerung an die persische Besetzung zwischen 619 und 629 heraus als Warnung an die miaphysitische Bevölkerung geschrieben wurde, indem er Kambyses als den Schurken darstellt, der die wirkliche gegenwärtige Gefahr, nämlich den Kalifen 'Umar († 644), darstellt. Doch haben in neuester Zeit Thissen<sup>3</sup> und Richter<sup>4</sup> die These MacCoulls stark in Frage gestellt und datieren den Text in die ptolemäische Zeit (323–30 v. Chr.). Das Fragment geht mit keiner Silber explizit auf den Islam oder die Araber ein. Somit ist die These, dass dieser Text eine Interpretation der drohenden muslimischen Eroberung Ägyptens darstellt, sehr hypothetisch.

Ganz ähnlich ist die Lage für einen weiteren romanhaften Text, der ebenso als Interpretation für die Eroberung Ägyptens verstanden wurde. Es ist die Überlieferung "Eudoxia und das Heilige Grab".

Auch diese Überlieferung<sup>5</sup> reflektiert nach den Analysen von

- <sup>1</sup> H. Ludin Jansen, *The Coptic Story of Cambyses' Invasion of Egypte*, in: *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap II, Hist. Filos. Klasse*, 1950, n° 2, 1–70; vgl. Casper Detlef Gustav Müller, *Romances*, in: A. S. Atiya u.a. (Hrsg.), *The Coptic Encyclopedia (=CoptEnc)*, New York 1991, 2059–2061. Eine Neuedition des Kambyses-Romans ist von H.-J. Thissen und T. S. Richter geplant; vgl. Heinz-Josef Thissen, *Bemerkungen zum koptischen Kambyses-Roman*, in: *Enchoria* 23, 1996, 145–149, hier 145.
- <sup>2</sup> Leslie S. B. MacCoull, *The Coptic Cambyses Narraive Reconsidered*, in: *Greek Roman and Byzantine Studies*, 23, 1982, 185–188.
- <sup>3</sup> *Bemerkungen zum koptischen Kambyses-Roman*, in: *Enchoria* 23, 1996, 145–149
- <sup>4</sup> Tonio Sebastian Richter, *Weitere Beobachtungen am koptischen Kambyses-Roman*, in: *Enchoria*, 24, 1997/8, 54–66.
- <sup>5</sup> *Eudoxia and the Holy Sepulchre. A Constantinian Legend in Coptic* (edited by Tito Orlandi, introduction and translation by Birger A. Pearson, historical study by Harold A. Drake) [Testi e documenti per lo studio dell'antichità 67], Milano 1980.

Drake die islamischen Eroberungen in einem sehr frühen Stadium. Genauso wie im Kambyses-Roman spielt die Handlung in einer anderen Zeit, in diesem Falle im 4. Jh.: Konstantin kommt nach dem Kampf mit Diokletian an die Macht und das Christentum wird zur Staatsreligion. Eine jungfräuliche Schwester des Konstantin namens Eudoxia findet das Grab und die Kreuzesinschrift. Der Text wird als Appell an die Kaiserfamilie interpretiert, Jerusalem wieder von den Muslimen zu befreien und das christlich-römische Reich zu bewahren. Auch hier werden weder die Muslime, noch die arabischen Eroberungen explizit erwähnt. Dennoch glaubt Drake, dass sich viele Details im Text besser erklären lassen und verstanden werden, wenn man annimmt, dass der Roman zur Zeit der arabischen Eroberung Ägyptens geschrieben wurde. Viele haben der These von Drake widersprochen und die Entstehung vor der islamischen Eroberung, teilweise sogar viel früher, datiert. Die Datierung dieses Werkes bleibt unsicher.

Erst aus dem ausgehenden 7. Jh. sind koptische Texte überliefert, die ausdrücklich die arabische Herrschaft in Ägypten oder das Verhältnis der Kopten zu den Muslimen reflektieren.

Ein solcher Text ist die Diskussion des Patriarchen Johannes III. vor dem Gouverneur 'Abd al-'Azīz (684/5–703/5)<sup>6</sup>. Von ihr sind bohairische Fragmente überliefert und zwei arabische Manuskripte mit einem vollständigen Text. Die Diskussion des Johannes mit einem Juden und einem Melkiten führt dazu, dass es auch zu einer Diskussion mit 'Abd al-'Azīz kommt, der vor allem über die Eucharistie Aufschluss erbittet. Interessant sind die Passagen der Diskussion, die über die Eucharistie hinausgehen. Sie spiegeln wahrscheinlich die Themen der ersten Diskussion zwischen Christen und Muslimen wider. Am Ende der Diskussion erklärt sich der Statthalter für besiegt und entlässt den Patriarchen mit Ehrenbezeichnungen.

Auch die Vita des direkten Nachfolgers des Patriarchen Johannes, die Vita des Patriarchen Isaak geht auf die Beziehungen zum Gouverneur 'Abd al-'Azīz ein. Der Text beschreibt die Wunder des Patriarchen, der von seiner Kindheit an ein heilig-mäßiges Leben geführt hat. Durch seine Heilungen und sein

<sup>6</sup> Hugu G. Evelyn White, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrīn*, Bd. 2, New York 1932, 171–175.

heiligmäßiges Leben wurde er vom Gouverneur hoch angesehen und von ihm frequentiert. Dies stieß beim Volk auf Ablehnung und so wurde er durch den Gouverneur auf die Probe gestellt, die er mit List bestand. Bei beiden Viten ist es schwer, den geschichtlichen Wahrheitsgehalt herauszufiltern, da sie nach einem vorgegebenen Schema erstellt wurden: Zunächst werden das heiligmäßige Leben geschildert und die Beziehungen zur muslimischen Obrigkeit dargestellt. Der Patriarch wird dann auf die Probe gestellt, die er besteht. Der Gouverneur muss die Heiligkeit des Patriarchen, bzw. die Wahrheit des christlichen Glaubens anerkennen.

Die älteste bekannte koptische Apokalypse, die sich ausdrücklich auf die islamische Herrschaft in Ägypten bezieht, wird dem großen koptischen Patriarchen Athanasius zugeschrieben. Sie soll hier ausführlicher behandelt werden.

Der Text ist im Codex M 602 der Pierpont Morgan Collection in New York enthalten. Der Codex wurde 1910 im Erzengel-Michael-Kloster bei Hamuli im Fayyum zusammen mit 57 anderen Codices gefunden und später über Paris nach New York verkauft.<sup>7</sup> Es gibt darüber hinaus auch ein Pergament-Blatt mit einem Teil des Textes, das im Kairo-Museum aufbewahrt ist und von H. Munier im Katalog unter der Nummer 9299 veröffentlicht wurde. Crum schrieb dieses Fragment mit hoher Wahrscheinlichkeit Shenute zu, jedoch hat Martinez das Fragment als Teil der Pseudo-Athanasius-Apokalypse richtig identifiziert. Der Wortlaut des Fragmentes weicht von dem Text der vollständigen Handschrift etwas ab, ohne dass sich aber inhaltliche Differenzen ergeben<sup>8</sup>.

Da der Codex M 602 größere Beschädigungen aufweist, sind die in Arabisch überlieferten Texte der Apokalypse des Pseudo-Athanasius für die Ergänzung der Textlücken von großer Bedeutung. Allerdings gibt es drei verschiedene Apokalypsen, die nach Graf dem Athanasius zugeschrieben werden und die recht verschieden sind. Eine davon entspricht von Inhalt und Aufbau her der koptischen Apokalypse. Mit ihrer Hilfe können – bei aller gebotenen Vorsicht – Lücken des koptischen Textes gefüllt werden. Der einzige bisher zugängliche vollständige Text der Apokalypse wird

<sup>7</sup> Francisco Javier Martinez, *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius* (Ph.D. Dissertation, Catholic University of America), 1985, 248

<sup>8</sup> Martinez, *Apocalyptic* (Fn 7) 251.

in einer Karshuni-Handschrift maronitischer Herkunft in der Mingana-Sammlung (MS Mingana Syr. 461) überliefert. In der Einleitung zur arabischen Apokalypse wird als Übersetzer ein gewisser Priester Suleimān ibn Tašbīš aus dem Kloster Makarios genannt, über den ich aber bisher keine weiteren Nachrichten habe. Die Übersetzung ist teilweise sehr wörtlich, teilweise weicht sie stärker vom koptischen Text ab. Deshalb kann nicht gesagt werden, dass die Übersetzung von dem Text dieses Manuskriptes gemacht worden ist. Das Pergamentblatt, das eine leicht abweichende Version der koptischen Apokalypse bringt, lässt annehmen, dass durchaus mehrere Versionen kursiert haben.

Die wichtigsten Abweichungen des arabischen Textes von dem koptischen sind:

1. Im arabischen Text fehlt vollständig die Passage über den Erzengel Michael.
2. Das Kapitel, das erlaubt, die "gnadenlose Nation" mit den Muslimen zu identifizieren fehlt ebenso.
3. Es gibt einige längere Auslassungen in der Beschreibung der Endzeit, näher hin der Abfall der Mönche vor dem Kommen des Antichristen und das Kommen des Antichristen.
4. Der Schluss wird frei behandelt, wobei jede Referenz an Erzengel Michael fehlt.

Die weiteren bisher zugänglichen arabischen Textfragmente weichen entweder kaum ab oder bieten einen sehr verschiedenen Text. Keiner der überlieferten Fragmente bietet aber eine Version, die insgesamt näher an dem koptischen Text ist.

Nach dem Faksimile-Druck<sup>9</sup> und einer italienischen Übersetzung durch T. Orlandi<sup>10</sup> erfolgte die erste Edition durch F. J. Martinez.<sup>11</sup> Neuere Editionen und deutsche Übersetzungen sind von B. Witte (Berlin) und Theodor Lindgen (Bochum, Altphilologie) in Vorbereitung. Die Einleitungsfragen hatte Witte ausführlich dargestellt.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Henri Hyvernat, *Bibliothekae Pierpont Morgan codices coptici photographicae expressi*, Roma 1922, Tomus 25, 105–154.

<sup>10</sup> Tito Orlandi, *Omelia copte* [Crona Patrum], Torino 1981, 47–91.

<sup>11</sup> *Sahidic Apocalypse of Pseudo-Athanasius*, (ed. F.J.Martinez) in: Martinez, *Apocalyptic* (Fn. 7), 247–590; koptischer und arabischer Text 285–411.

<sup>12</sup> Bernd Witte, Der koptische Text von M 602 f.52–f. 77 der Pierpont

Der Text ist stark von den Merkmalen einer Apokalypse geprägt, andererseits trägt er die Merkmale einer Homilie. Der koptische Text spricht von einem *λογος*, ein griechisches Lehnwort, das hier mit Predigt/Homilie zu übersetzen ist. Der arabische Text spricht von *tuḡām*, was soviel wie die auf das Evangelium folgende "Erklärung", d.i. Homilie, Predigt bedeutet. Der äußeren Form nach ist der Text eine Predigt und zwar in beiden Sprachen. Der koptische Text fordert die Hörer auf, das Fest des Erzengels Michael zu feiern.<sup>13</sup> Beide Überlieferungen enthalten viele Bibelzitate, direkte Anreden, rethorische Fragen, Ermahnungen und Ermunterungen, typische Elemente der Predigt. Der erste Teil der Predigt ist dann auch eine Ermahnung der Mönche und Kleriker und erst hiernach folgt der apokalyptische Teil.

Der Inhalt der Schrift läßt sich in vier klare Abschnitte teilen:

1. Einleitung;
2. Mahnrede an die Bischöfe und Kleriker;
3. Apokalypse;
4. Arabische Herrschaft.

In diesem Aufbau ist die Aufforderung eingefügt, das Fest des Erzengel Michael zu begehen, dessen Aufgaben beschrieben werden.

Die Einleitung beginnt mit der freudigen Mitteilung, dass die Arianer untergegangen sind. Die Rechtgläubigkeit der Kirche wird durch Athanasius festgestellt, zugleich kündigt er an, dass am Ende der Zeiten viele, vor allem Priester und Diakone, um Ehre und Macht willen den wahren Glauben verlassen werden. Sie werden als Fremde der Trinität beschrieben und ihnen wird mit Exkommunikation und Anathema gedroht.

Der zweite Teil bildet die Mahnrede, in der Bischöfe, Priester und Diakone wiederholt aufgefordert werden, im Führen des Volkes nicht nachzulassen, damit es nicht in Sünde fällt. Ebenso ergeht die Warnung an das Volk, angesichts des letzten Gerichts nicht zu sündigen. Es erfolgt der Verweis auf alttestamentliche Vorbilder. Es wird zur inneren und äußeren Reinigung aufgerufen, indem man

---

Morgan Library – wirklich eine Schrift des Athanasius? In: *Oriens Christianus* 78, 1994, 123–130.

<sup>13</sup> Witte, Der koptische Text (Fn. 12) 129–130.

sich vom Bösen fern hält und fastet. In mehreren Anläufen wird die Reinheit als Voraussetzung dargestellt, damit der Priester das Mysterium feiern kann. Darüber hinaus sollen die Kleriker sozial gerecht handeln und nicht Reiche den Armen vorziehen. Andernfalls trifft sie die Höllenstrafe. Es wird zur Barmherzigkeit nach dem Beispiel des Herrn aufgerufen. Nach der Betonung der Wichtigkeit des Glaubens, des richtigen Vollzugs des Opfers (= Abendmahl), und der Bedeutung der ethischen Grundhaltung und Lebensführung der Kleriker kommt der Autor plötzlich auf die Eigenschaften und Aufgaben des Erzengels Michael zu sprechen und schließt unter Berufung auf Lev. 21,9 die Forderung nach sexueller Enthaltbarkeit an.

Es folgt die Schilderung der Ereignisse der Endzeit als dritter Abschnitt. Diese Ereignisse sind Athanasius offenbart worden. Die gesamte Menschheit wird große und schwere Sünden begehen, insbesondere Mönche und Kleriker. Diese werden geldgierig und bestechlich. Bischöfe und Diakone ermahnen nicht mehr das Volk, ihr Bauch ist ihr Gott geworden. Wegen ihres Umgangs mit Frauen, verliert das Volk den Glauben. Die Mönche werden Handel treiben, Verwaltungsvollmachten übernehmen und die Gebote und ihre Gelübde vergessen. Eindringlich erinnert Athanasius an die Gelübde, die mit dem Tragen der Kutte verbunden sind. Wegen der Sünden und Frevel wird Gott Barbaren gegen sie schicken, wobei viele Klöster zerstört werden. Die Barbaren sind die Perser. In dieser Zeit wird die ganze Menschheit sich von Gott abwenden und die Verwalter werden sich gegen die Armen wenden. Weitere Aussagen zur Verweltlichung des Klerus, den sozialen Missständen und dem allgemeinen Sittenverfall folgen. Die Szenarien werden unter Hinweis auf Dan. 8,12 und andere biblische Schriften erwähnt. Gemäß 1 Kor. 11,19 werden viele Häresien aufkommen.

Der vierte Teil über die arabische Herrschaft beginnt mit der Geschichte der gottlosen römischen Könige, die den Glauben zerstören, und Bischöfe, die aus Furcht zusammenkommen und die Berge des rechten Glaubens bis auf den Markusthron zerstören. Die Aufteilung Christi in zwei Naturen und das Abhalten von Gottesdiensten mit diesem Bekenntnis wird den Tod vieler Menschen verursachen.

Es folgt die Vorhersage einer kurzzeitigen Perserherrschaft, die Gott allerdings wegen der von ihr begangenen Frevel bald beenden

und ein anderes Heidenvolk schicken wird.

Dieses wird mit dem vierten Tier der Danielapokalypse (Dan. 7,7) identifiziert. Es wird zahlreich und grausam sein. Die Zeit seiner Herrschaft wird in apokalyptischen Farben gezeichnet. Wiederholt wird der hohe Tribut, den die Araber erheben, und die soziale Ungerechtigkeit gegenüber Witwen und Waisen angesprochen. Es wird darauf verwiesen, dass dieses Volk wegen der Sünden der Kleriker und der Mönche geschickt wird und dass viel Volk zum Islam abfallen wird, um von den Leiden, die dieses Volk ihnen zufügen wird, befreit zu werden.

Dieses Volk wird alle Edelmetalle und Edelsteine einsammeln. Es wird die Weltherrschaft erlangen und sein oberster Herrscher wird den Sitz in Damaskus haben. Der Name der Stadt wird vom griechischen *δαμάζω* (bändigen, zähmen) hergeleitet und als die Stadt erklärt, die in die Hölle niedergerungen wird. Sie werden alle Schätze einziehen. Dieses Volk sind die Sarazenen, die von den Ismaeliten, das heißt von Hagar, der Sklavin Abrahams, abstammen. Sie werden die gesamte Erde verwüsten und sie werden das Geld mit dem Kreuzzeichen abschaffen und es durch Geld ersetzen, das das Zeichen des apokalyptischen Tieres, nämlich die Zahl 666 trägt.

Die Last der Abgaben wird das Volk bedrücken. Die Erde wird zur Steuererhebung vermessen und die Tiere werden gezählt werden. Obwohl große Plagen folgen werden, wird sich die Menschheit nicht bekehren, sondern sich im Gegenteil weiteren Ausschweifungen hingeben. Nachdem Gott seinen Segen zurückgenommen haben wird, werden eine Dürrekatastrophe und eine Hungersnot kommen.

Es wird auf Apok. 9,6 verwiesen, nach der die Menschen den Tod ersehnen. Die ganze Menschheit wird sich abwenden und den Gottesdienst vernachlässigen. Kinder und Ignoranten werden geweiht und die Kirchen verlassen werden. Bischöfe, Priester, Diakone und Mönche werden zu Dorfoberhäuptern werden und mit den Herrschern kooperieren. Handel und Handwerk werden niedergehen und die Städte verlassen werden. Schließlich wird der Antichrist kommen und Auferstehung und Jüngstes Gericht werden folgen. Der Autor der Predigt ermahnt erneut die Kleriker zu einer guten Lebensführung und preist den Erzengel Michael als Beschützer, dessen Festtag am Tage der Predigt begangen wurde.

Einige Aussagen im Text lassen die Entstehung des Textes genauer datieren. Der Terminus post quem ist das letzte erwähnte historisch verbürgte Ereignis. Die Perserherrschaft (619–629) wird ebenso namentlich erwähnt wie die Eroberungen durch die muslimischen Araber (= Sarazenen). Damaskus wird als Herrscher-sitz erwähnt, was eindeutig auf die Umayyaden-Dynastie (661–750) verweist. Eine Landvermessung zur Neufestsetzung der Steuern fand in der Zeit von 725/6 statt, in deren Folge teilweise die Steuern für die Christen verdoppelt wurden<sup>14</sup>. Da der Sturz der Umayyaden-Dynastie nicht erwähnt wird, dieser aber neue Hoffnungen auf Befreiung bei den Kopten ausgelöst hatte, kann man zurecht mit Witte annehmen, dass dieser Text zwischen 725 und 750 entstanden ist<sup>15</sup>.

Man hat die Zahl 666 als einen Verweis auf den Kalifen Marwān II. (744–750) verstanden, dessen Namen, wenn man die Zahlenwerte der Buchstaben zusammenzählt, die Zahl 666 ergibt. Wenn dem so wäre, dann ließe sich die Entstehungszeit auf die Zeit seines Kalifats eingrenzen. Diese Argumentation stößt allerdings auf einige Schwierigkeiten.

Im Text wird Marwān nicht mit der Zahl 666 direkt identifiziert, sondern es ist nur eine Referenz an das apokalyptische Tier. Muslimische Münzen kursierten schon vor Marwān II. und außerdem hatte Marwān II. seine Residenz nicht in Damaskus, sondern in Harran.

Die Apokalypse bietet eine Abfolge der Ereignisse: 1. Zuerst (ΝΥΟΡΤΙ) die Ersetzung der christlichen Münzen durch muslimische; 2. danach (ΜΝΝCΩC) Zensus der Bevölkerung, 3. danach (ΜΝΝCΩC) die Vermessung des Besitzes; 4. schließlich (ΖΝΤΕΥΖΑΗ) Verfolgung der Flüchtlinge, die außerhalb ihrer Region wohnen, um der Steuereintreibung zu entfliehen. Die Dürre und der Hunger sind nicht so explizit platziert (ΖΜΠΕΥΘΕΙΩ ΕΤΜΜΑΥ zu dieser Zeit), scheinen aber der Höhepunkt zu sein. Wenn die Zahl 666 sich auf Marwān II. beziehen sollte, müssten wir die Reihenfolge ändern.

<sup>14</sup> Gladys Frantz-Murphy, Umayyads, Copts under the, in: *CoptEnc* 2286–2289.

<sup>15</sup> Witte weist zurecht darauf hin, dass Orlandi, *Omèlie copte* (Fn. 9), 71 die Entstehungszeit des Textes zu früh angesetzt hat, wenn er diese auf das Ende des 7. Jh. datiert.

Wenn sich die Zahl des apokalyptischen Tieres auf der Münze aber auf Muhammad bezieht, dann könnte es eine Anspielung auf die Geldreform unter 'Abd al-Malik sein, als die muslimischen Münzen mit rein epigraphischen Design 697 erschienen. Wenn es auch laufend Volkszählungen gab, so könnte hier die unter dem Emirats 'Abd al-'Aziz gemeint sein, als Ġizyah den Mönchen zum ersten Mal auferlegt wurde. Auch die Patriarchengeschichte der Ägyptischen Kirche betont in dieser Zeit die Last der Steuern und beschreibt das Problem der Steuerflüchtlinge mit einem apokalyptischen Unterton. *Die Patriarchengeschichte berichtet von einer Hungersnot unter dem Kalifat von Hišām und einer Dürre im Jahr 744. Beide Naturkatastrophen waren von Brutalitäten gegenüber den Kopten auf Seiten der Regierenden in Ägypten begleitet. Doch muss ihre Erwähnung in der Apokalypse nicht auf historische Ereignisse zurückgeführt werden. Der Terminus ante quem ist 744, dennoch neigt Martinez zu einer Datierung vor 724, denn das lange Kalifat von Hišām (724–743) wird in der Patriarchengeschichte als gegenüber jedem fair und als ein Segen für die Kirche beschrieben*<sup>16</sup>. Auch ich neige eher dazu, die Apokalypse am Ende des Emirats von 'Abd al-Azīz anzusetzen.

Der Entstehungsort des Textes ist sicher Ägypten, da nur der Markusthron rechtgläubig bleibt. Der Autor ist miaphysitischer Kopte und stammte wahrscheinlich aus dem Mönchstum. Letzteres ergibt sich aus der Tatsache, dass er sich mehrmals ausdrücklich an die Mönche wendet und sie zu einer strengeren Lebensführung als Reaktion auf die sich verschlechternden Lebensbedingungen für die Christen auffordert.<sup>17</sup>

Nach Orlandi ist die Apokalypse des Pseudo-Athanasius ein Teil des homeletischen Zyklus des Athanasius. Solche Zyklen sind eine Gruppe von Werken in der koptischen Literatur, die über Episoden im Leben einer oder mehrerer Charaktere, meist Heilige oder Märtyrer, handeln. Die Werke eines Zyklus müssen nicht unbedingt von demselben Autor stammen. Diese Zyklen sind hauptsächlich im

<sup>16</sup> Martinez, *Apocalyptic* (Fn. 6) 264–267.

<sup>17</sup> Ein weitere Apokalypse mit historischen Elementen, die dem Athanasius zugeschrieben wird, ist auf arabisch verfasst. Nach der Beschreibung von Geog Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur I* [Studi e Testi 188], Città del Vaticano 1944, 277, gehört sie allerdings einer späteren Zeit an.

7. Jh. entstanden<sup>18</sup>. Diese Werke werden im Allgemeinen einem Autor des 4. oder 5. Jh. zugeschrieben und behandeln Probleme dieser Zeit, aber von der Problembehandlung und sonstigen Eigenschaften her können sie nicht aus dieser Zeit sein. Ihre Ziele sind auch ganz andere als die der damaligen Literatur. Sie wollen nach innen den Glauben der koptischen Christen und ihre Moral stärken und nach außen die Existenz, das Alter und die Orthodoxie der koptischen Kirche im Vergleich zu den anderen Kirchen bekräftigen. Des Weiteren wollen sie die christliche Lehre gegenüber den Juden und Muslimen verteidigen und drittens wollen sie spirituelle Unterhaltung bieten, in dem sie überschwänglich und pompös von wundersamen oder grausigen Begebenheiten erzählen. Diese Werke verwendeten häufig existierende Literatur, die vom Redaktor modifiziert wurden. Der Zyklus des Athanasius umfasst Texte über Episoden, die legendenhaft ausgestaltet sind, über die Exilaufenthalte und die Auseinandersetzung mit dem Kaiser Konstantius und den Arianern. Die Werke, deren Autorenschaft direkt Athanasius zugeschrieben werden, sind meist moralischen Inhalts. All diese Eigenschaften treffen auch auf die hier behandelte Apokalypse zu.

Aus derselben Klosterbibliothek, aus der dieser Text stammt, gibt es weitere moralische Predigten, die dem Athanasius zugeschrieben werden: der Text *Über den Mord und dem Erzengel Michael*, in dem Athanasius über sein Exil, einem Aufenthalt im Kloster des Pachomius und bei einem anderen Anachoreten spricht; der Text *An die Isaurianer, Exegese von Lukas 11:5–9*, wo er über Freundschaft, einen Besuch im Kloster des Pachomius und einer Episode auf dem Konzil von Nizäa spricht, und eine Predigt *über Pfingsten und die Parabel von dem reichen und dem armen Mann*. Die einzelnen Elemente einer solchen Predigt, die teilweise recht unterschiedliche Themen behandeln, sind mehr oder weniger gut mit einander verbunden und bilden eine Einheit.

Wenn auch bis hierhin Orlandi zuzustimmen ist, so ist doch ein großes Fragezeichen hinter seine Charakterisierung der Literatur als Untergrundliteratur zu machen. Seine Deutung stützt sich vor allem auch auf unseren Text, der ihm auf den ersten Blick auch recht gibt, denn die arabische Übersetzung lässt unter anderem gerade die

---

<sup>18</sup> Tito Orlandi, Cycle, in: *CoptEnc* 666–668.

Passage aus, die es erlaubt das barbarische Volk mit den Muslimen zu identifizieren. Gegen Orlandis These sprechen arabische Apokalypsen, häufig Übersetzungen oder redaktionelle Bearbeitungen, die sehr deutlich die Muslime als apokalyptisches Volk beschreiben. *Es kann allerdings kein arabischer Text in die Umayyadenzeit datiert werden. Des Weiteren ist gegen die These von Orlandi kaum anzunehmen, dass Koptisch nicht von den erst kürzlich zum Islam konvertierten Kopten verstanden wurde. Damit entfällt aber ein entscheidendes Charakteristikum einer Untergrundliteratur.*

Die Apokalypse des Pseudo-Athanasius ist also ein Text, der das Volk angesichts der muslimischen Macht und der Bedrückung moralisch aufbauen sollte. Der moralische Appell richtet sich in erster Linie an die Mönche und Kleriker, die die Säulen der koptischen Gesellschaft waren. Gerade sie trifft die Hauptschuld für die aktuelle Situation, da sie von den Idealen abgewichen sind und das Volk nicht durch die angebrachte Führung vom Sittenverfall abgehalten haben. Nur eine moralische Erneuerung kann die Bedrückung erleichtern. Da die Predigt der zentralen Autorität der koptischen Kirche, nämlich Athanasius zugeschrieben wird, nimmt sie höchste Autorität in Anspruch. Die Predigt wurde öfter vorgelesen, und zwar am Festtag des Erzengels Michael am 12. Hatur [Athur] (=21. November / Investition des Erzengels).

Der Apokalypse liegt ein Geschichtsverständnis zu Grunde, wonach die Menschen immer weiter vom wahren Glauben und der Orthopraxie abfallen, beginnend mit der chaledonensischen "Häresie" über die Verweltlichung von Klerus und Mönchtum bis zum Verlassen der Kirche. Die Zeit der muslimischen Herrschaft ist eine Zeit der Läuterung, in der viele abfallen, in der aber auch der Markusthron als Fels in der Brandung der Zeit sicher steht. Gerade in einer solchen Zeit ist die moralische Ermahnung angebracht.

Die Muslime werden als das vierte Tier der Daniel-Apokalypse gedeutet. Die Apokalypse schweigt sich über das erste Tier aus, das zweite Tier ist das römische Reich, als es die Lehre von den zwei Naturen in Christus annahm und das dritte Tier ist das persische Volk, das Ägypten zeitweilig erobert hatte. Damit folgt die Predigt einer damals weit verbreiteten Deutung der Daniel-Apokalypse, soweit es das dritte und vierte Tier betrifft. Die Muslime wie auch die Perser sind von Gott als Strafe für die Sünden der Christen

geschickt worden. Die Ursache für die arabischen Eroberungen ist also nicht militärischer, sozialer oder politischer Natur, sondern ethisch-moralischer Natur. Die Araber wie auch zuvor die Perser sind nur Werkzeug in der Hand Gottes zur Bestrafung der Menschen und insbesondere der Christen für ihre Sünden. Souveräner Herr der Geschichte bleibt Gott. Mit diesem theozentrischen Geschichtsbild, das auch in den koptischen Chroniken zu finden ist, geht auch das Bewusstsein einher, dass Gott sein Volk, hier natürlich die koptischen Gläubigen, bevorzugt und entsprechend mit den anderen handelt. Doch die Bevorzugung setzt voraus, dass das Volk auch entsprechend den Geboten handelt.

Die Abstammung der Muslime von Hagar folgt der alttestamentlichen Überlieferung. Die Abstammung wird sachlich dargestellt, ohne dass aus der Tatsache, dass Hagar Sklavin war, die Minderwertigkeit der Muslime abgeleitet wird. Eine mir bisher unbekannte Ableitung des Namens der Stadt Damaskus verweist auf das erwartete Ende des arabischen, vierten apokalyptischen Reiches. Die gesellschaftlichen und politischen Ereignisse, sowie die politischen Maßnahmen der Muslime werden konsequent als Zeichen der Endzeit gedeutet.

Im Gegensatz zu manch anderer Apokalypse wird kein byzantinischer Eingriff oder die Wiederherstellung der byzantinischen Macht am Ende der Zeit erwartet. Es gibt kein Ende der Drangsalierung und der Prüfung bevor der Antichrist kommt.

Ganz anders wird das Ende in einer koptischen Apokalypse beschrieben, die wenige Jahr später verfasst wurde. Es ist die vierzehnte Vision des Daniel. Sie ist auf Boharisch und Arabisch erhalten<sup>19</sup>. Die Apokalypse basiert auf der ersten Vision Daniels über die vier Bestien und der zweiten Vision der 18 Hörner. Durch einen Engel werden diese Visionen interpretiert und im Detail werden die Könige beschrieben, die mit dem 10. bis 18. Horn identifiziert werden. Dies sind die umayyadischen Kalife von Sulaimān (715–717) bis Marwān II. (744–750), dessen Name die

<sup>19</sup> Vgl. Henricus Tattam, *Prophetae majores in dialecto linguae Aegyptiacae Memphitica seu Coptica*, II, Oxford 1852, 386–405; arabischer Text: Carl Heinrich Becker, Das Reich der Ismaeliten im koptischen Danielbuch, in: *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse*, 1915, Heft 1, Göttingen 1915, 5–57.

apokalyptische Zahl 666 symbolisiert. Dies geht explizit aus der Apokalypse hervor. Der letzte, 18. König ist eine apokalyptische, fiktive Person. Hiernach treibt der Römische Kaiser die Araber in die Wüste zurück und errichtet die römische Herrschaft erneut für 40 Jahre, bevor Gog und Magog in das Land einfallen. Es folgt der Rest der Apokalypse mit den traditionellen Elementen der Legende vom Antichristen. Die Apokalypse wurde zur Zeit der Fatimidenherrschaft erneut bearbeitet und mit Einschüben versehen.<sup>20</sup>

Genau wie die Apokalypse des Pseudo-Athanasius interpretiert die 14. Vision des Daniel das Umayyaden-Reich als ein satanisches Reich. Die Christen sind aus der Gesellschaft ausgeschlossen und fühlen sich bedroht. Durch die Konversion zum Islam wird ihnen die Möglichkeit gegeben, aktiv an der satanischen Macht teilzuhaben. Das Zeichen des Tieres auf der Stirn und der rechten Hand gab ihnen die Möglichkeit zu kaufen und verkaufen. Die Gründe für die Konversion sind also ökonomischer und gesellschaftlicher Art.

Die apokalyptische Vision wurde während des beginnenden Untergangs der Umayyaden-Herrschaft geschrieben. Der Autor wollte den Charakter des islamischen Reiches offen legen, das nicht Befreiung, sondern Unterdrückung brachte. Gleichzeitig will er auch den Lesern Hoffnung geben, dass die Unterdrückung durch Muslime bald ein Ende haben wird, da Gott selbst die Zeit begrenzt hat. Dieses Ende steht kurz bevor. Gleichzeitig ist es eine Mahnung an die Zeitgenossen, nicht zum Islam abzufallen, sondern durchzuhalten, denn Gott wird bald seine Glorie offenbaren. In der Schilderung des Endes unterscheidet sich die Vision deutlich von der eben vorgestellten Apokalypse.

Es gibt weitere Apokalypsen, die von Kopten stammen, aber in arabischer Sprache vorliegen. Für manche wird eine koptische Vorlage vermutet. Jedoch lässt sich keiner dieser Vorlagen sicher in die Umayyaden-Zeit datieren.

<sup>20</sup> Frédéric Macler, *Les apocalypses apocryphes de Daniel*, in: *RHR* 33, 1896, 163–176; Otto F.A. Meinardus, *A Commentary on the XIVth Vision of Daniel According to the Coptic Version*, in: *OCP* 32, 1966, 394–449; Otto F.A. Meinardus, *A Judaeo-Byzantine 14<sup>th</sup> version of Daniel in the Light of a Coptic Apocalypse*, in: *Ekklesia Pharos* 60, 178, 645–666; Harald Suermann, *Notes concernant l'Apocalypse copte de Daniel et la chute des Omayyades*, in: *Parole de l'Orient* 11, 1983, 329–348.

Vergleicht man die beiden koptischen Apokalypsen mit den überlieferten syrischen Apokalypsen, so kann man bei allen Differenzen feststellen, dass für beide die arabische Herrschaft Teil der apokalyptischen Endzeit sind. Die geschichtlichen Ereignisse werden konsequent als Zeichen der Endzeit interpretiert. Es liegt in beiden Fällen ein theozentrisches Geschichtsverständnis vor, in dem das ethische Verhalten der Christen als Ursache für Gottes Handeln vorausgeht. Bei allen syrischen Apokalypsen allerdings wird das römische Reich vor dem Weltende wiedererrichtet. Dies unterstreicht die Einzigartigkeit der Apokalypse des Pseudo-Athanasius. Nur die Weltgeschichte des Nestorianers Johannes bar Penkaye, die allerdings außerhalb des ehemaligen römischen Herrschaftsgebietes entstanden ist, kennt auch keine Wiederherstellung der römischen Herrschaft. Vergleichbare zeitgenössische Apokalypsen aus dem armenischen oder dem georgischen Raum sind unbekannt.

<sup>1</sup> Evans p. 85-113-142-407; Seybold p. 109-217; vgl. Anne Perle, *Tradition* p. 18-40; Lohs, *Krit. V.*

<sup>2</sup> Die ursprünglich koptisch geschriebene Biographie ist bis zu arabischer Übersetzung erhalten. Sie wurde von Severus von Antiochia (=Monkroseus, Name ab Lohs 488 Birk im J. 1800/1810, 2. Hälfte des 10. Jh.) im Buchhof von al-Azhar in seine lateinische der alexandrinischen Patriarchen aufgenommen. Zu Leben und Werk vgl. Anna Scharf, *Gräf Geschichte* 348-318.

<sup>3</sup> Evans p. 145f. Z. 85 (=296); Seybold p. 186 Z. 10; Vantini, *Original Sources* p. 44; Das, *Christianity* p. 75.

<sup>4</sup> Vantini (*Christianity* p. 76) und Mauro-Hay (*Edinburg* p. 120) vermerken lediglich die entsprechenden Stellen auf dem Übersetzer.

<sup>5</sup> Mauro-Hay, *Edinburg* p. 120.

<sup>6</sup> Having, *First Dynasty*; Wellhausen, *Koch*.

Die Apokalypse des Daniel ist eine christliche Apokalypse, die im 7. Jahrhundert n. Chr. in Syrien verfasst wurde. Sie ist die einzige Apokalypse, die in der griechischen Sprache verfasst wurde. Der Autor ist ein christlicher Autor, der sich als Daniel bezeichnet. Die Apokalypse des Daniel ist eine christliche Apokalypse, die im 7. Jahrhundert n. Chr. in Syrien verfasst wurde. Sie ist die einzige Apokalypse, die in der griechischen Sprache verfasst wurde. Der Autor ist ein christlicher Autor, der sich als Daniel bezeichnet. Die Apokalypse des Daniel ist eine christliche Apokalypse, die im 7. Jahrhundert n. Chr. in Syrien verfasst wurde. Sie ist die einzige Apokalypse, die in der griechischen Sprache verfasst wurde. Der Autor ist ein christlicher Autor, der sich als Daniel bezeichnet.

Die apokalyptische Vision wurde während des beginnenden Übergangs der Umayyaden-Herrschaft geschrieben. Der Autor wollte den Charakter des islamischen Reiches offen legen, das nicht Befreiung, sondern Unterdrückung brachte. Gleichzeitig will er auch den Lesern Hoffnung geben, dass die Unterdrückung durch Muslime bald ein Ende haben wird, da Gott selbst die Zeit begrenzt hat. Dieses Ende steht kurz bevor. Gleichzeitig ist es eine Mahnung an die Zeitgenossen, nicht zum Islam abzufallen, sondern durchzuhalten, denn Gott wird bald seine Glorie offenbaren. In der Schilderung des Endes unterscheiden sich die Vision deutlich von der oben vorgestellten Apokalypse.

Es gibt weitere Apokalypsen, die von Kopten stammen, aber in arabischer Sprache vorliegen. Für manche wird eine koptische Vorlage vermutet. Jedoch lässt sich keiner dieser Vorlagen sicher in die Umayyaden-Zeit datieren.

<sup>25</sup> Frédéric Macler, Les apocalypses apocryphes de Daniel, in: *RHR* 33, 1894, 163–176; Otto F.A. Meinardus, A Commentary on the XI<sup>th</sup> Vision of Daniel According to the Coptic Version, in: *OCP* 32, 1966, 394–449; Otto F.A. Meinardus, A Judaeo-Byzantine 14<sup>th</sup> version of Daniel in the Light of a Coptic Apocalypses, in: *Ekklēsia Pharaō* 62, 178, 645–666; Harald Suermann, Notes on an Aramaic Apocalypses from the Daniel in the chute des Omayyades, in: *Revue de l'Orient* 11, 1963, 329–348.



## Die Tradition von den vier Weltreichen im christlichen Nubien

Jürgen Tubach (Halle)

In der Biographie des koptischen Patriarchen Michael I. (744-768),<sup>1</sup> die sein Sekretär, der Diakon Johannes, verfasste,<sup>2</sup> wird eine merkwürdige Tradition aus Nubien wiedergegeben,<sup>3</sup> die sowohl an die vier Weltreiche aus dem Daniel-Buch<sup>4</sup> als auch an eine Passage aus den Kephalaia<sup>5</sup> erinnert. Diese Bemerkung über das nubische Königtum steht am Ende des Berichts über die Intervention von Kyriakos zugunsten von Michael I., den der Emir von Ägypten, 'Abd al-Malik ibn Mūsā ibn Nāṣir, ins Gefängnis geworfen hatte, da er eine Sondersteuer nicht zahlen wollte. Das geschah kurz vor 750, als sich das Ende der Umayyaden-Dynastie (661-750)<sup>6</sup> bereits abzeichnete. Nach einem militärischen Vorstoß

<sup>1</sup> Evetts p.88-215 [=342-469]; Seybold p. 160-217, vgl. ferner Partrick, *Traditional* p.58-60; Labib, Khā'il.

<sup>2</sup> Die ursprünglich koptisch geschriebene Biographie ist nur in arabischer Übersetzung erhalten. Sie wurde von Severos (arab. Sāwīrūs = Mönchsname, Name als Laie: Abū Biṣr ibn al-Muqaffā', 2. Hälfte des 10. Jh.), dem Bischof von al-Ašmūnain, in seine Geschichte der alexandrinischen Patriarchen aufgenommen. Zu Leben und Werk vgl. Atiya, Sāwīrus; Graf *Geschichte* p.300-318.

<sup>3</sup> Evetts p.145f Z. 8ff [=399f]; Seybold p.186 Z.3ff; Vantini, *Oriental Sources* p.44f; Ders., *Christianity* p.76.

<sup>4</sup> Vantini (*Christianity* p.76) und Munro-Hay (*Ethiopia* p.120) vermerken lediglich die entsprechenden Stellen aus dem Danielbuch.

<sup>5</sup> Munro-Hay, *Ethiopia* p.120.

<sup>6</sup> Hawting, *First Dynasty*; Wellhausen, *Reich*.

nubischer Reitereinheiten nach al-Fuṣṭāṭ (Φουσσῶτον) ließ der Emir Michael und andere Kleriker frei (darunter auch Johannes).<sup>7</sup> Dieses einmalige Ereignis machte auf die beteiligten Kopten (u.a. Johannes) einen großen Eindruck. Offenbar betrachtete man die christlichen Nubier als potentielle Schutzmacht. Johannes berichtet in seiner Biographie noch von weiteren Ereignissen aus der nubischen Geschichte. Um 700 fand die Vereinigung der zuvor selbstständigen Reiche Nobatien (mit der Hauptstadt Pachoras [*<meroit. Phrs, h. Faras*])<sup>8</sup> und Makurien (mit der Hauptstadt Dongola)<sup>9</sup> statt. Nur das südlichste der nubischen Reiche, Alodien (mit der Hauptstadt Soba),<sup>10</sup> war offenbar nur zur Zeit von König Johannes (9. Jh.)<sup>11</sup> mit dem Norden vereinigt. Die näheren Umstände des Zusammenschlusses von Nobatien und Makurien während der Herrschaft von Merkurios<sup>12</sup> sind nicht bekannt. Johannes, der auf diese politische Veränderung nicht näher eingeht, berichtet, dass man Merkurios als "neuen Konstantin" (Qusṭanṭīn al-ḡadīd)<sup>13</sup> feierte. Merkurios Sohn Zacharias trat die Nachfolge nicht an, da er sich ganz dem "Worte Gottes und der Rettung seiner Seele" widmen wollte.<sup>14</sup> Er setzte seinen Verwandten Simeon als König ein. Trotz seines freiwilligen oder unfreiwilligen Rückzuges aus der aktiven Politik – der Schwestersohn hatte ein Anrecht auf die Nachfolge – spielte Zacharias weiterhin eine große Rolle im Reich. Er setzt (abgesehen von Simeon) nacheinander noch drei Könige ein, die z. T. nicht allzu lang regierten. Auf Abraham und Markos, der nur sechs Monate auf dem Thron saß, folgte schließlich

<sup>7</sup> Vantini, *Christianity* p.75f; Munro-Hay, *Ethiopia* p.117-121; Ders., *Kings* p.101f.

<sup>8</sup> Michałowski, *Faras*.

<sup>9</sup> Jakobielski-Scholz, *Dongola-Studien*; Garkiewicz, *Cathedral*

<sup>10</sup> Welsby, *Soba*.

<sup>11</sup> Munro-Hay, *Kings* p.103; Vantini, *Christianity* p.84.

<sup>12</sup> Munro-Hay, *Kings* p.97-99; Vantini, *Christianity* p.71-73.

<sup>13</sup> Evetts p.140 Z. 11 [=394]; Seybold p.183 Z.23.

<sup>14</sup> Evetts p.141 Z. 2 [=395]; Seybold p.183 Z.25f.

der erwähnte Kyriakos. Während seiner Regierungszeit starb Zacharias, der "Vater der Könige" (ab al-mulūk).<sup>15</sup>

Vermutlich veranlasste die relative Macht der beiden vereinigten nubischen Reiche Johannes, seine Leser mit einigen Charakteristika des nubischen Königtums bekannt zu machen. Kyriakos, "der orthodoxe, äthiopische König von Makurien" (malik al-Makurra al-ḥabašī al-urṭuduksī)<sup>16</sup> herrscht über 13 Könige und trägt den Titel "Großkönig" (al-malik al-‘aẓīm).<sup>17</sup> Die Krone (tāḡ) des nubischen Königs kommt direkt aus dem Himmel herab.<sup>18</sup> Seine Herrschaft reicht bis an das südliche Ende der Erde d.h. ihm ist der afrikanische Kontinent mit Ausnahme des arabischen Norden untertan. Das wird damit begründet, dass er der "griechische König, der vierte von den Königen der Erde" (al-malik al-Yūnānī rābi‘ mulūk al-ard),<sup>19</sup> sei. Kein anderer König erhebt sich gegen ihn, vielmehr begegnet man ihm mit Respekt, wenn er das Territorium anderer Könige passiert. Dieser mächtige Herrscher aus dem Süden, vermerkt Johannes, untersteht kirchlich der Jurisdiktion des koptischen Patriarchen von Alexandria.<sup>20</sup>

Wenn Johannes anerkennend hervorhebt, dass der nubische König bei Reisen in fremden Territorien seiner königlichen Würde entsprechend empfangen wird, dachte er anscheinend an Wallfahrten nach Jerusalem.<sup>21</sup> Aus der erfolgreichen Abwehr

<sup>15</sup> Evetts p.143 Z. 9 [=397]; Seybold p.185 Z.7.

<sup>16</sup> Evetts p.145 Z.9 [=399]; Seybold p.186 Z.4.

<sup>17</sup> Evetts p.145 Z.9 [=399]; Seybold p.186 Z.5; vgl. Evetts p.145 App. (al-malik al-kabīr).

<sup>18</sup> Evetts p.145 Z.9 [=399]; Seybold p.186 Z.5.

<sup>19</sup> Evetts p.146 Z.1 [=400]; Seybold p.186 Z.5f.

<sup>20</sup> Evetts p.146 Z.1-5 [=400]; Seybold p.186 Z.5-10.

<sup>21</sup> Aus späterer Zeit gibt einen interessanten Beleg für eine solche Wallfahrt: Im Juli 1203 trafen französische Barone, wie Robert von Clari berichtet (Kap.LIV: Robert de Clari. La conquête de Constantinople. Ed. par Philippe Lauer [Les classiques françaises du moyen-âge 40] Paris 1924. Repr. 1956, p.54; La conquête de Constantinople. Traduction, introduction et notes par Alexandre Micha [Bibliothèque médiévale] Paris 1991; Historiens et chroniqueurs du moyen-âge. Robert de Clari, Villehardouin, Joinville, Froissart, Commines éd.,

zweier arabischer Invasionsversuche in den Jahren 641 und 651/2 schlossen die Christen in Ägypten,<sup>22</sup> dass die Nubier sehr mächtig seien. Bei den Muslimen waren insbesondere die nubischen Bogenschützen<sup>23</sup> gefürchtet, die mit Vorliebe auf die Augen ihrer Gegner im Kampf zielten.

---

établi et annoté par Albert Pauphilet. Textes nouveaux commentés par Edmond Pognon [Bibliothèque de la Pléjade 48] Paris 1952. 1963. 1972. 1979, p.54f; The Conquest of Constantinople. Translated from the Old French of Robert de Clari by Edgar Holmes McNeal [Records of Civilization. Sources and studies 23] New York 1936. Repr. ebd. 1966; Anna Maria Nada Patrone, La conquista di Constantinopoli [1198-1216] di Roberto di Clari. Studio critico, traduzione e note, Genova 1972), im Kaiserpalast von Konstantinopel einen König von schwarzer Hautfarbe, dem ein Kreuz auf die Stirn mit einem glühenden Eisen eingebrannt war. Er wohnte in einer reichen Abtei der byzantinischen Hauptstadt. Alexios IV. (1203-1204) und sein Vater Isaak (II. Angelos, 1185-1195) aus dem Hause der Angeli veranstalteten ein großes Fest zu Ehren ihres fernen Gastes. Sie erzählten den anwesenden Franken, zu denen auch Robert gehörte, daß der ehrwürdige Besucher der König von Nubien wäre. Die Lateiner durften dem fremden Herrscher über einen Dolmetscher Fragen stellen. Dabei erfuhren sie, daß sein Reich etwa 100 Tagesreisen von Jerusalem entfernt sei. Von den 60 Begleitern zu Beginn seiner Reise waren in Jerusalem nur noch 10 am Leben. In Konstantinopel hatte sich die Zahl seiner Begleiter (infolge des ungewohnten Klimas) nochmals stark vermindert, nun waren es nur noch zwei. Als nächste Reisesstationen hatte der König Rom und Santiago de Compostela in Galizien (Nordspanien), den heiligen Stätten von Petrus und Jakobus dem Älteren (nach der um 900 entstandenen Legende), vorgesehen. Danach wollte er wieder nach Jerusalem zurückkehren, wo er bis an sein Lebensende bleiben wollte. Den wißbegierigen Franken teilte er ferner mit, daß sein ganzes Land von Christen bewohnt sei und daß man den Kindern bei der Taufe das Kreuzeszeichen auf der Stirn einbrenne (Kreuztätowierung). Der nubische Herrscher hatte wohl wie Salomon der Heilige abgedankt (= 1079, †1081), um ein der Religion gewidmetes Leben führen zu können. Vgl. dazu noch Rostkowska, Visit.

<sup>22</sup> Christides, Sudanese.

<sup>23</sup> Die nubischen Bogner verwendeten wahrscheinlich einen *selfbow*, dessen Leistungsfähigkeit nicht an einen *reflexed composite bow* (mit

Warum der nubische König ausgerechnet über 13 Könige gebietet, ist nicht klar. Im Prinzip müssten ihm analog zu den 12 Stämmen Israels oder den 12 Aposteln ebenfalls 12 Reiche untertan sein. Sein Titel "Großkönig" ist faktisch eine Variante zu "König der Könige", einer Titulatur der aksumitischen Herrscher (= *nəgüšä nəgäšt*).<sup>24</sup> In späterer Zeit ist auch für Nubien der entsprechende paronomastische Intensitätsgenetiv belegt.<sup>25</sup> Die himmlische Herkunft der Krone oder besser gesagt des Königtums geht auf afrikanische Traditionen zurück. Die Vorstellung vom Gottkönigtum ist insofern christianisiert, als nur noch die Krone dem himmlischen Bereich entstammt. Aus der Herabkunft der Krone aus der himmlischen Welt wird die Schlussfolgerung gezogen, dass dem nubischen König eine besondere Machtfülle zukommt. Sein Reich wird mit dem vierten Weltreich aus Dan 2 und 7 identifiziert, das mit dem Alexanderreich bzw. den Diadochenreichen zu identifizieren ist, was aber explizit nur in der syrischen Bibelübersetzung getan wird. In der Peschitta ist in Kap. 7 die Deutung in Gestalt von Textüberschriften übernommen worden d.h. die Deutung ist Bestandteil des Bibeltextes geworden,<sup>26</sup> was der Exegese keinen großen Spielraum mehr lässt. Normalerweise wird im Westen das vierte Reich des Danielbuches mit dem römischen Weltreich identifiziert.<sup>27</sup> Das Reich der Griechen hat gewissermaßen seine bruchlose Fortsetzung im Weltreich der Römer. Die Lokalisierung der Herrschaft in der südlichen Hemisphäre könnte mit der Weltreichstradition zusammenhängen, die in die Kephalaia aufgenommen wurde und die östlicher Herkunft ist. Beide Traditionen unterscheiden sich fundamental. Die biblische Tradition, die

---

seinem höheren Abzugsgewicht) heranreicht, was die militärischen Erfolge der Mamluken ein halbes Jahrtausend später erklären könnte. Die nubischen Pferde waren nach Johannes von kleinem Wuchs. Aus einer Darstellung der Hl. Drei Könige in Faras (Michalowski, Kathedrale p.146.149.151 Abb.64.66) weiß man, dass die Nubier den Steigbügel (nub. *corop*) kannten, der nach Europa erst durch die Awaren kam.

<sup>24</sup> Schäfer, König p. 65-68.

<sup>25</sup> Joel, König der Könige: ca.1364-ca.1384 (Munro-Hay, Kings p.130).

<sup>26</sup> Sprey p.27, vgl. dazu Kallarakkal p.87-93, Montgomery p.294.

<sup>27</sup> vgl. dazu Rowley, Darius; sowie ferner: Koch, Europa.

dem alten Orient entstammt, geht von einer zeitlichen Abfolge von vier Weltreichen aus, während in den manichäischen Kapiteln die vier Weltreiche gleichzeitig vorhanden sind und sich auf die vier Himmelrichtungen verteilen.<sup>28</sup> In der Kephalaia beherrschen die Aksumiten den Süden. Im Text wird das zwar nicht explizit erwähnt, muß aber aus der Aufzählung der Völkerschaften in Paralleltexten erschlossen werden.<sup>29</sup> Daß die nubische Tradition – Johannes dürfte die Notiz kaum selbst erfunden haben – primär auf dem Buch Daniel beruht, ergibt sich aus der Identifikation des nubischen "Griechenkönigs" mit dem vierten und letzten Weltreich Daniel. Beides kommt nur bei Daniel vor. Die geographische Lokalisierung kann nur aus einer Tradition stammen, die davon ausgeht, dass die Weltreiche gleichzeitig existieren, was dem Sukzessionsmodell natürlich widerspricht, in Nubien aber miteinander kontaminiert ist. Die Konzeption von vier gleichzeitig existierenden Weltreichen, die die vier Weltquadranten beherrschen, war im Nahen Osten zu dieser Zeit bekannt, wie das berühmte Bild der "Könige der Welt" im Umayyaden-Schloß von Qusair 'Amra ("Rotes Schloßchen", in der Nähe von 'Ammān) zeigt, das al-Walīd I. (705-716) zugeschrieben wird.<sup>30</sup>

Das Reich von Aksum erlebte in der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausend einen schleichenden Niedergang und konnte sich im 8. Jh., als vermutlich die Münzprägung bereits eingestellt worden war,<sup>31</sup> mit Nubien an politischer Macht nicht messen. Die Usurpation des Namens Äthiopien in den griechischen Inschriften Ezanas (als Äquivalent für Ḥabašat) hatte sich noch nicht generell durchgesetzt und Nubien konnte sich, wie in der Antike allgemein üblich, als Äthiopien verstehen. Das *nomen relativum* ḥabašī, von al-Ḥabaš oder al-Ḥabaša (> Abessinien) abgeleitet, bezeichnet das äthiopische Hochland bzw. Äthiopien im Arabischen und entspräche, ins Griechische übersetzt, einem αἰθίοψ.<sup>32</sup> Die Gleichung

<sup>28</sup> Kap. 77: Böhlig p. 188 Z.31-33/189 Z.1-5; Gardner, Kephalaia p.197.

<sup>29</sup> Metzler, Konzept; Mode, Sogdien.

<sup>30</sup> Herzfeld, Könige; Mode, Sogdien p. 115f.

<sup>31</sup> Hahn p. 22 u. 46; Munro-Hay - Juel-Jensen, Aksumite Coinage.

<sup>32</sup> Dihle, Geschichte.

al-Ḥabaš/ Äthiopien entspricht formal den Inschriften Eznas, welche dieselbe Identifikation kennen.

Eigenartig mutet die Ausdeutung von Daniels viertem Weltreich, dem Reich der Griechen, an, das mit einem schwarzafrikanischen Königreich verbunden wird. Auf welche Weise man eine Brücke zwischen Daniel und Nubien schlug, bleibt im Dunkeln. Vielleicht spielte bei der Identifikation eine Rolle, dass sich die nubische Kirche und das nubische Königtum in der äußeren Erscheinung byzantinischen d.h. griechischen Traditionen anglich. Der Ornat der Bischöfe und der Könige greift nicht heimische Tradition in leichter Abwandlung auf, sondern rezipiert Traditionen aus dem Bereich der griechisch-orthodoxen Kirche<sup>33</sup> und der byzantinischen Herrschertadition. Griechisch wird auch häufig in Inschriften benutzt.<sup>34</sup> Auf diesem Hintergrund lässt sich durchaus verstehen, dass die wahren Nachfahren von Daniels "Griechenkönigen" eigentlich in Nubien leben, deren Herrschaft erst dann endet, wenn die Parusie Christi eingetreten ist. Nubien wäre somit das letzte Weltreich, das bis zum Endgericht Bestand hat.

Adams, William Y[ewdale], 'Alwā, in: *The Coptic Encyclopedia* I (1991), p.110f.

Atiya Aziz S[uryal], Sāwīrus ibn al-Muqaffa', in: *The Coptic Encyclopedia* VII (1991), p.2100-2102.

Böhlig → Manichäische Handschriften.

Burstein, Stanley [Mayer], *Graeco-Africana. Studies in the history of Greek relations with Egypt and Nubia* (Hellenism 16) Caratzas: New Rochelle, NY [u.a.] 1995.

Christides, V[assilios], Sudanese at the Time of the Arab Conquest of Egypt, in: *Byzantinische Zeitschrift* 75 (1982), p.6-13.

<sup>33</sup> Frend, Nubia; Innemée, Parallels / Ecclesiastical Dress; Papadopoulos, Africanobyzantina; vgl. noch Burstein.

<sup>34</sup> Lajtar, Two Greek Inscriptions; Ders., Greek Inscriptions; Ders., Greek Funerary Inscriptions.  
Für Alodien, das südlichste der nubischen Reiche, wird berichtet, dass Griechisch die Sprache des Gottesdienstes war (Adams p.110; Vantini, Christianity p.133).

- Dihle, Albrecht, Zur Geschichte des Aethiopiennamens, in: Ders., *Umstrittene Daten. Untersuchungen zum Auftreten der Griechen am Roten Meer* (Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 32) Köln – Opladen 1965, p.65-79.
- Evetts, Basil Thomas Alfred], *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria III. Agatho to Michael I (766)*. Arabic text edited, translated and annotated by (Patrologia Orientalis 5, Fasc. 1 = No. 21) Paris 1910. Repr. ebd. 1947. Repr. Turnhout 2003.
- Frend, William H[ugh] C[lifford], Nubia as an outpost of Byzantine Cultural Influence, in: *Byzantinoslavica* 28 (1968) 319-326.
- Gardner, Iain, *The Kephalaia of the Teacher. The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 37) Leiden - New York - Köln 1995.
- Gartkiewicz, Przemyslaw M., *The cathedral in Old Dongola and its antecedents / Katedra w Starej Dongoli i poprzedzajace jna budowle* (Nubia 1. Dongola 2) Warszawa 1990.
- Graf, Georg, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur II. Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts* (Studi e testi 133) Città del Vaticano 1947. Repr. ebd. 1960. 1964. 1975. 1991.
- Hahn, Wolfgang, Spätantike Zeitzeugen. Die aksumitischen Münzen als Demonstration einer Handelsmacht / Äthiopische Religionsgeschichte im Zeugnis der Münzen, in: *Äthiopien. Kunsthandwerk und Münzen aus österreichischen Sammlungen* (Katalog des ö. Landesmuseums. Neue Folge, 77) Linz 1994, 21-35 / 37-48.
- Hawting, G[erald] R., *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661-750* (London 1986/Carbondale 1987).
- Herzfeld, Ernst [Emil], 'Die Könige der Erde', in: *Der Islam* 21 (1933), p.233-236.
- ., Das Gemälde "Die Könige der Erde", in: *Orientalistische Literaturzeitung* 22 (1919), p.254-256.
- Innemée, Karel, Parallels between Nubian and Byzantine Liturgical Vestments, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 32 (1989)181-185.

- ., *Ecclesiastical Dress of the Medieval Near East* (Studies in Textile and Costume History 1) Leiden 1992.
- Jakobielski, Stefan – Scholz, Piotr O[tto] (Hrsg.), *Dongola-Studien. 35 Jahre polnischer Forschungen im Zentrum des makuritischen Reiches* (Bibliotheca nubica et aethiopica. Schriftenreihe zur Kulturgeschichte des Raumes um das Rote Meer 7) Warszawa-Wiesbaden 2001).
- Kallarakkal, Abraham George, *The Peshitto Version of Daniel – A Comparison with the Massoretic Text, the Septuagint and Theodotion*: Theol. Diss. Hamburg 1973.
- Koch, Klaus, *Europa, Rom und der Kaiser vor dem Hintergrund von zwei Jahrtausenden Rezeption des Buches Daniel* (Berichte aus den Sitzungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften 15,1) Göttingen 1997.
- Labib, Subhi Y., Khā'il I, in: *The Coptic Encyclopedia* V (1991), p. 1410-1412.
- Lajtar, Adam, Two Greek Inscriptions from Polish Excavations in Old Dongola in the Collection of the National Museum in Warsaw, in: *Aegyptus. Rivista italiana di egittologia e di papirologia* 72 (1992), p.111-142.
- ., Greek Inscriptions from the Monastery on Kom H in Old Dongola, in: *The Spirituality of Ancient Monasticism. Acts of the International Colloquium held in Cracow-Tyniec 16-19th November 1994: specialized contributions* edited by Marek Starowieyski (Studia Pontificia Academia Theologica Cracoviensis. Facultas Theologica 4.1), Cracow 1995, p.47-61.
- ., Greek Funerary Inscriptions from Old Dongola: General Note, in: *Oriens Christianus* 81 (1997), p.107-126.
- Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin I. *Kephalaia*. 1.Hälfte (Lfg.1-10). [Bearbeitet von Hans Jakob Polotsky und {Alfred Erhard} Alexander Böhlig]. *Mit einem Beitrag* von Hugo Ibscher (Stuttgart 1940) [in Lfg. ab 1935 ersch. ohne Nennung der Bearbeiter, Polotsky p.1-102, Böhlig p.103ff].
- Meinardus, O[tto] F[riedrich] A[ugust], The Christian Kingdoms of Nubia, in: *Cahiers d'histoire égyptienne* (Le Caire 1967), p.133-164.
- Metzler, Dieter, Über das Konzept der "Vier großen Königreiche" in Manis Kephalaia (cap.77), in: *Zu Ehren des 60. Geburts-*

tages von Rigobert Günther am 18. Mai 1988 (Klio 71, H.2) Berlin 1989, 446-459.

Michalowski, Kazimierz [Michałowski], *Faras. Die Kathedrale aus dem Wüstensand* (Einsiedeln-Zürich-Köln 1967).

—., *Faras. Die Wandbilder in den Sammlungen des Nationalmuseums zu Warschau. Die Inschriften* bearbeitete Stefan Jakobielski (Warszawa-Dresden 1974) < *Faras. Malowidsa ycyjne w zbiorach Muzeum Narodowego w Warszawie. Inskrypcje opracowas Stefan ...* (Warszawa 1974) > *Faras. Wall paintings in the collection of the National Museum in Warsaw, with Chapter on Inscriptions by Stefan ...* (Warsaw 1974).

Mode, Markus, *Sogdien und die Herrscher der Welt. Türken, Sasaniden und Chinesen in Historiengemälden des 7. Jahrhunderts n. Chr. aus Alt-Samarqand* (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXVIII Kunstgeschichte 162) Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien 1993.

Montgomery, James A[lan], *A Critical and exegetical Commentary on the Book of Daniel* (The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments) Edinburgh 1927. Repr. 1950. 1964. 1972. 1979. 1989.

Munro-Hay, S[tuart] C[hristopher], *Kings and kingdoms of ancient Nubia*, in: *Rassegna di Studi Etiopici* 29 (1982-83), p.87-137.

—., *Ethiopia and Alexandria. The Metropolitan Episcopacy of Ethiopia* (Bibliotheca nubica et aethiopica. Schriftenreihe zur Kulturgeschichte des Raumes um das Rote Meer 5) Warszawa-Wiesbaden 1997.

—., - Bent JUEL-JENSEN, *Aksumite Coinage* (London 1995).

Papasopoulos, Theodore, *Africanobyzantina. Byzantine Influences on Negro-Sudanese Culture* (Pragmateiai tēs Akadēmias Athēnōn 27) Athens 1966.

Partrick, Theodore Hall, *Traditional Egyptian Christianity. A History of the Coptic Orthodox Church* (Greensboro, NC 1996).

Rostkowska, Bożena, *The Visit of a Nubian King to Constantinopel in A.D. 1203*, in: *New discoveries in Nubia. Proceedings of the Colloquium on Nubian Studies, The Hague 1979*. Edited by Paul V. van Moorsel (Egyptologische Uitgaven 2) Leiden 1982, p.113-116.

Rowley, H[arold] H[enry], *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel. A Historical Study of Contemporary Theories* (Cardiff 1935. Repr. 1959. 1964).

- Schäfer, Gerd, *«König der Könige» – «Lied der Lieder»*. Studien zum Paronomastischen Intensitätsgenitiv (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Jahrg. 1973, 2. Abh.) Heidelberg 1974.
- Seybold, Chr[istian] Fred[ericus = Friedrich], Severus ben el-Moqaffa'. *Historia patriarcharum Alexandrinorum* (Tomus I, Fasciculus II) edidit ... (Corpus scriptorum Christianorum orientaliū. Scriptores Arabici. Series tertia 9) Berytus – Paris 1910 = (Corpus scriptorum Christianorum orientaliū 59. Scriptores Arabici 9) Louvain 1962.
- ., *Severus ibn al Muqaffa' Alexandrinische Patriarchengeschichte von S. Marcus bis Michael I, 61-767. Nach der ältesten 1266 geschriebenen Hamburger Handschrift im arabischen Urtext hrsg.* (Veröffentlichungen aus der Hamburger Staatsbibliothek 3) Hamburg 1912 [non vidi].
- Sprey, Theodor, Daniel and Bel and the Dragon prepared by the Peshiṭta Institute on the Basis of Material collected and studied, in: *Vetus Testamentum Syriace iuxta simplicem Syrorum versionem ex auctoritate Societatis ad studia librorum Veteris Testamenti provehenda* edidit Institutum Peshitto-nianum Leidense. Pars III, fasciculus 4. *Dodekapropheton - Daniel-Bel-Draco* (Leiden 1980).
- Vantini, Giovanni, *Oriental Sources concerning Nubia collected and translated* (Heidelberg-Warsaw 1975).
- ., *Christianity in the Sudan* (Bologna 1981) > *Il cristianesimo nella Nubia antica* (Museum Combonianum 39) Bologna 1985 > *Al-masīḥīya fī's-Sūdān* (Omdurman 1998).
- Wellhausen, Julius, *Das arabische Reich und sein Sturz* (Berlin<sup>2</sup>1960).
- Welsby Derek A., *Soba. Renewed Excavations within the Metropolis of the Kingdom of Alwa in Central Sudan*. With a Preface by Peter [Lewis] Shinnie (London 1998).
- Daniels, C[harles] M., *Soba. Archaeological Research at a Medieval Capital on the Blue Nile* (Memoirs of the British Institute in Eastern Africa 12) London 1991.



## Die koptische Kirche in der Darstellung der frühen islamischen Historiographie

Matthias Vogt (Halle)

**I**slamische Geschichte ist vor allem Heilsgeschichte. Der Islam und seine Geschichtsschreibung verstehen die Offenbarung Muḥammads nicht als Anfang, sondern als Abschluß der Religionsgeschichte; Christentum und Judentum spielen darin die Rolle von Vorreitern des Islam, der als einziger die gesamte und unverfälschte Wahrheit der göttlichen Offenbarung umfaßt. Allein diese Vorläuferrolle sichert dem Christentum und Judentum einen Platz in der Heilsgeschichte und damit in der islamischen Historiographie. Das Hauptinteresse der Geschichtsschreiber gilt aber der islamischen *umma* und ihrer Geschichte. Nur wo diese zu anderen Gemeinschaften wie dem Christentum in Beziehung tritt, sei es durch direkte Kontakte zwischen den beiden Gemeinschaften, oder sei es in Form der Vorgeschichte, die das Christentum für die islamische Religion darstellt, treten nicht-muslimische Gruppen in das Blickfeld des muslimischen Geschichtsschreibers.<sup>1</sup>

Dazu kommt im Verständnis des muslimischen Geschichtsschreibers das Ende der aktuellen Bedeutung des Christentums und zwar nicht nur auf theologischem Gebiet, wo es vom Islam als Vollendung der göttlichen Offenbarung sozusagen überholt ist, sondern auch auf politischer Ebene, denn mit den islamischen Eroberungen geht der Machtbereich der christlichen Kaiser in Byzanz zugunsten des Machtbereichs des Islam erheblich zurück. In noch viel höherem Maße als für das außerhalb des muslimischen Machtbereichs liegende byzantinische Christentum trifft der Machtverlust – aus der subjektiven Sicht der Muslime – die orientalischen Kirchen, deren Angehörige im islamischen Reich in den

---

<sup>1</sup> Cf. Lewis, Non-Muslim sources, 181-183.

*dimma*-Status hinabgedrückt werden, und somit auch die koptische Kirche, der das Hauptinteresse dieses Beitrages gilt.<sup>2</sup>

Wie bereits angedeutet, tauchen Christen in der islamischen Geschichtsschreibung nur dort auf, wo sie mit Muslimen in direkten Kontakt treten. Ein eigenständiges Interesse für die christlichen Kirchen besteht aus den oben genannten Gründen offensichtlich nicht. Das Feld, auf dem solche Kontakte zustande kommen, ist bei der Thematik der frühen islamischen Historiographie jedoch relativ eng begrenzt. Betrachtet man nämlich die Interessengebiete der islamischen Geschichtsschreibung, so lassen sich folgende Schwerpunkte ausmachen: Prophetie (*nubuwwa*), *umma*, *futūḥ*, Verwaltung der islamischen Eroberungen, Kalifat, *fitna/ ridda* und vorislamische, arabische und iranische Geschichte.<sup>3</sup> Das Thema Prophetie nimmt zwar Bezug auf Personen der christlichen Heilsgeschichte, nicht zuletzt auf die Person Jesu, nicht jedoch auf die Kirche und die christlichen Gläubigen. Im *umma*-Motiv tauchen Christen höchstens als Gruppe auf, zu der sich die islamische Gemeinschaft abgrenzt, Entwicklungen und Zustände innerhalb der christlichen Gemeinschaften spielen hier keine Rolle. In Zusammenhang mit dem *futūḥ*-Thema erscheinen Christen überall dort, wo es zu Verhandlungen zwischen der einheimischen Bevölkerung und den arabisch-islamischen Eroberungsheeren kommt; das Thema "Verwaltung" schließlich nennt Christen als Steuerzahler. Die übrigen Themen berühren die Christen gar nicht. Auch die Anordnung des Materials, die die frühe islamische Historiographie vornimmt, fördert nicht den Blick auf außerhalb der islamischen Politik stehende Gemeinschaften. Das Material ist meist in bezug zur *hiġra*, nach Kalifaten, nach genealogischen Gesichtspunkten oder annalistisch geordnet.<sup>4</sup>

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Christen in folgenden Zusammenhängen in der frühislamischen Historiographie auftreten:

<sup>2</sup> Kallfelz, *Nichtmuslimische Untertanen*, 27-62 bietet einen guten, zusammenfassenden Überblick über den Status der Nichtmuslime in der Frühzeit der islamischen Herrschaft.

<sup>3</sup> Donner, *Narratives*, 141-202; Noth/ Conrad, *Historical tradition*, 28-39.

<sup>4</sup> Noth/ Conrad, *Historical tradition*, 40-48.

1. Als Gegner und/ oder Vertragspartner bei der islamischen Eroberung in Zusammenhang mit dem *futūḥ*-Motiv.<sup>5</sup>
2. Als Subjekte der Besteuerung; wobei hier ein enger Zusammenhang zum Eroberungsmotiv besteht, weil sich nach islamischer Rechtsauffassung Art und Höhe der Besteuerung nach der Art der Eroberung richteten.<sup>6</sup>
3. In Berichten über die Anwendung der islamischen Rechtsnormen auf die Nichtmuslime.<sup>7</sup>

Sucht man innerhalb der islamischen Historiographie nach Berichten speziell über die koptische Kirche, so stößt man auf eine weitere Schwierigkeit. In der Reichsgeschichtsschreibung dominieren nämlich Überlieferungen zum Iraq und dem Ḥurāsān. Ägypten spielt dort eher eine Nebenrolle. Zwar entwickelt sich schon relativ früh eine ägyptische Regionalgeschichtsschreibung, nämlich ab dem Beginn des 9. christlichen Jahrhunderts oder sogar noch etwas früher.<sup>8</sup> Ihre Themen decken sich aber mit der allgemeinen Tendenz.

Wirft man einen Blick in die Kapitel über ägyptische Regionalgeschichte bei C. Brockelmann<sup>9</sup> und F. Sezgin,<sup>10</sup> so bestätigen die Titel der dort aufgeführten Werke dies. Ein Großteil davon ist übrigens entweder verloren oder liegt noch nicht gedruckt vor; daher können wir hier nur Rückschlüsse aus den Titeln der Werke ziehen: Es dominieren das *futūḥ*-Thema (Ibn ‘Abdalḥakam [st. 871], *Futūḥ Miṣr wa-l-Maḡrib*) und Schriften über die Verwaltung des Landes (al-Kindī [896-971], *Wulāt Miṣr wa-quḍātuhā*), sowie mehrere *faḍā’il*-Werke (z. B. ‘Umar b. Muḥammad b. Yūsuf al-

<sup>5</sup> Noth, *Verträge der Eroberungszeit*, 282-314; Noth, *Abgrenzungsprobleme*, 290-315.

<sup>6</sup> Noth, *Zentralgewalt und Provinzen*, 150-162.

<sup>7</sup> Kallfelz, *Nichtmuslimische Untertanen*, 76-98 und die dort angegebene Literatur, v. a. Fattal, *Statut légal*. Zur praktischen Umsetzung dieser Rechtsnormen cf. Kallfelz, *Nichtmuslimische Untertanen*, 123-131.

<sup>8</sup> Sezgin, *GASI*, 354.

<sup>9</sup> Brockelmann, *GAL I*, 154-156, Suppl. I, 227-230.

<sup>10</sup> Sezgin, *GASI*, 354-360.

Kindī [2. Hälfte des 10. Jh.], *Faḍāʿil Miṣr*, al-Ḥasan b. ʿUmar b. Abi Ishāq [10. Jh.], *Faḍāʿil al-Iskandariyya*).

Durchsucht man die vorliegenden Werke auf Nachrichten über die koptische Kirche oder die einheimische Bevölkerung Ägyptens, wird man so gut wie nicht fündig. Auch die geographische Literatur ist hier nicht viel ergiebiger. Man erfährt dort nur, daß die Kopten Christen sind und in römischer Zeit das Christentum angenommen haben.

#### Al-Masʿūdī

Im folgenden wollen wir nun zwei Abschnitte aus dem Werk al-Masʿūdīs (st. 956)<sup>11</sup> genauer betrachten. Al-Masʿūdī war zwar kein Ägypter, hat auf seinen Reisen das Land am Nil aber gut kennengelernt<sup>12</sup> und gibt in seinem Werk *Murūğ aḍ-ḡaḡab wa-maʿādin al-ğawḡar* einen ausführlichen Bericht über die Geschichte des pharaonischen Ägypten, seiner Denkmäler und der Stadt Alexandrien.<sup>13</sup> Im Rahmen dieser Erzählung findet sich ein interessantes, wenn auch eher literarisches als historisches Bild eines Kopten, der dem Herrscher Aḡmad b. Ṭūlūn (835–884) über die Vergangenheit Ägyptens berichtet. Seine Erzählung ist durchsetzt von zahlreichen legendarischen Elementen, und auch die Person des Erzählers selbst entstammt eher der Legende als der Wirklichkeit. Der Herkunft nach aus Oberägypten hat er zahlreiche Reisen in weit entfernte Gebiete unternommen, kennt die Länder der Schwarzen und Weißen. Er ist bewandert in der Philosophie und der Lehre der Religionen (*milal*) und nicht zuletzt auch der Sternenkunde. Zusätzlich verfügt er über ein gehöriges Stück Lebenserfahrung, denn sein Alter beträgt 130 Jahre. Als Aḡmad b. Ṭūlūn von ihm hört, läßt er

<sup>11</sup> Shboul, *Al-Masʿūdī*, 289–295 bespricht die Einstellung al-Masʿūdīs zum Christentum im allgemeinen. Weitere Literatur: *GAL* I, 143–145, S I, 220–221; *GAS* I, 332–336; *Ef* III, 464a–465a (C. Brockelmann); *Ef* VI, 784a–789a (Ch. Pellat); Rosenthal, *Historiography*, 135–136; Maqbul/Rahman, *Al-Masʿūdī millenary*, Khalidi, *Islamic historiography*, Muṣṭafā, *At-Taʿrīḡ al-ʿarabī* II, 45–54; Khalidi, *Historical thought*, 131–136.

<sup>12</sup> Shboul, *Al-Masʿūdī*, 13–16.

<sup>13</sup> Al-Masʿūdī, *Murūğ aḍ-ḡaḡab* II, 65–109 (§§ 773–843).

ihn zu sich bringen. Anschließend wird der Greis in privater Audienz von ihm über verschiedene Themen befragt.<sup>14</sup> Die Frage nach der Entstehung des Sees von Tinnīs und Damyāt beantwortet er mit einer Erhöhung des Meeresspiegels, dem auch der Landweg von al-ʿArīš (an der ägyptischen Mittelmeerküste) zur Insel Zypern zum Opfer gefallen sei sowie die Brücke, die das Gebiet von Ṭaṅṅa in Nordafrika mit Spanien verbunden haben soll.<sup>15</sup> In Zusammenhang mit seiner Erzählung über die Könige der Äthiopier weiß er zu berichten, wie sich unter der Sonnenhitze Silber in Gold verwandele. Dann schildert er den Bau der Pyramiden und erzählt vom ersten Bewohner Ägyptens, Miṣr b. Bayṣār b. Ḥām b. Nūḥ. Nach seinem Bericht über einige ägyptische Städte, die Nubier und den Fayyūm<sup>16</sup> kommt er auf seine Religion zu sprechen. Diesen seinen Ausführungen wollen wir uns hier nun etwas eingehender widmen.

Die Religion (*dīn*) der Kopten Ägyptens sei das Christentum (*an-naṣrāniyya*) jakobitischer Anschauung (*raʿy al-yaʿqūbiyya*). Unter dem Begriff *yaʿqūbiyya* faßt al-Masʿūdī – wie wir später noch sehen werden – die sogenannten monophysitischen Kirchen zusammen. Der Kopte verteidigt seinen Glauben gegen den anwesenden islamischen Gelehrten ganz pragmatisch damit, daß sich trotz der Widersprüche (*mutanāqiḍa*, *mutanāfiya*, *taḍādd*), die das Christentum böte, zahlreiche Völker und mächtige Könige, die Wissen und Verstand hätten, zum Christentum bekenneten; dies ob der Zeichen und Wunder, die sich ihnen dargeboten hätten.

Nach den Widersprüchen genauer befragt, führt der Greis aus, es handele sich eher um Geheimnisse, deren Sinn nicht zu erkennen sei (*hal yudraku ḍālīka aw yuʿlamu ḡāyatuhū?*). Dazu gehöre der Satz von dem Einen, der Drei sei, und den Dreien, die Einer seien (*al-wāḥid talāṭa wa-t-talāṭa wāḥid*). Dann beschreibe er ihnen, so der Rahmenerzähler, die Hypostasen (*al-aqānīm*) und das göttliche Wesen (*al-ḡawhar*), das sei die Trinität (*aṭ-tālūt*) und ob die Hypostasen eigenständige Macht hätten oder nicht (*al-aqānīm fi anfusihā qādira ʿālima*); schließlich die Union des ewigen Gottes mit dem zeitlich-erschaffenen Menschen (*ittiḥād rabbiḥim al-qadīm*

<sup>14</sup> Al-Masʿūdī, *Murūḡ aḍ-ḍahab* II, 73-74 (§787).

<sup>15</sup> Al-Masʿūdī, *Murūḡ aḍ-ḍahab* II, 74-76 (§§ 788-790).

<sup>16</sup> Al-Masʿūdī, *Murūḡ aḍ-ḍahab* II, 76-81 (§§ 791-798).

*bi-l-insān al-muḥdaḡ*); ebenso seine Geburt, seine Kreuzigung und seinen Tod. Er fragt, ob es etwas Anstößigeres gebe als einen Gott (*ilāh*), der gekreuzigt wird, und nennt Einzelheiten aus der Passionsgeschichte.<sup>17</sup>

Das Gespräch schließt mit einigen polemischen Bemerkungen des Alten wider das Judentum, vor allem gegen die Leviratsehe, die das Judentum mit dem Zoroastrismus (*al-maḡūsiyya*) auf eine Stufe stelle.<sup>18</sup>

Die Erzählung al-Mas'ūdīs zeigt uns zweierlei: Zum einen die Rolle, die der koptische Greis einnimmt. Mit seiner Figur greift al-Mas'ūdī gleichzeitig ein nicht nur in der arabischen Literatur weitverbreitetes Motiv auf.<sup>19</sup> Als "Sohn des Landes" wird ihm größeres Wissen über die Vergangenheit Ägyptens zugetraut. Dieses Wissen mag aus seinem hohen Alter herrühren oder aus lokaler Überlieferung stammen. An der Funktion des Greises wird auch deutlich, wie im 10. Jahrhundert, der Zeit der Abfassung des Textes, das Verhältnis von Kopten und Arabern in Ägypten gesehen wurde. Die Araber betrachten sich auch drei Jahrhunderte nach der Eroberung Ägyptens noch als Einwanderer. Die eigentlichen Bewohner des Landes sind die Kopten. Ihnen wird von den Arabern zugetraut, die Geschichte und Eigenheiten Ägyptens zu kennen, die den muslimischen Arabern unbekannt sind. Araber und Kopten haben ihre jeweils eigenen Traditionen, die sie weiterüberliefern. Warum sonst wendet sich Aḡmad b. Ṭulūn nicht an einen muslimischen Gelehrten, um über die Geschichte Ägyptens vor der arabischen Eroberung unterrichtet zu werden? Doch offensichtlich nur, weil die Materie, mit der sich die arabisch-islamischen Gelehrten zu befassen pflegten, grundsätzlich anderer Natur war als das Erzählgut der einheimischen Kopten. Das bestätigt in gewisser Weise, was zu Eingang über die Eigenart des islamischen Geschichtsinteresses angemerkt wurde.

<sup>17</sup> Al-Mas'ūdī, *Murūḡ aḡ-ḡahab* II, 81-82 (§§ 799-800).

<sup>18</sup> Al-Mas'ūdī, *Murūḡ aḡ-ḡahab* II, 82-83 (§§ 801-803). Über diese Passage cf. Adang, *Muslim writers*, 78-80; Brugman, *Godsdienstgesprekken*, 54.

<sup>19</sup> Für die Verwendung des Motivs in der arabischen Historiographie sei hier beispielhaft verwiesen auf ad-Dīnawarī, *al-Aḡbār aḡ-ṭiwāl*, 392-393.

Zum anderen erlaubt die Einführung eines koptischen Erzählers die Vorstellung der christlichen Religion aus authentischem Munde. Dabei ist die Beschreibung des Christentums durchäus nicht frei von Polemik, denn al-Mas'ūdī läßt den Greis ausschließlich das berichten, was bei muslimischen Lesern Anstoß erregen muß. So werden grundsätzliche Vorbehalte auch noch vor den Ausführungen des Kopten durch den anwesenden islamischen Gelehrten geäußert. Diese Vorbehalte finden sich am Schluß der Erzählung bestätigt. Die aus islamischer Sicht anstößigen Punkte sind die vermeintliche Widersprüchlichkeit der Trinitätslehre, die Menschwerdung Gottes, die hier betont als Union vom Ewigen mit dem Zeitlichen vorgestellt wird, und Geburt, Kreuzigung und Tod, die in der Beschreibung auf Geburt und Tod Gottes reduziert werden. Die Einzelheiten aus der Passionsgeschichte (Bespucken, Dornenkrone, Geißelung, Kreuzigung, Lanzenstich, Essigschwamm) unterstreichen für den muslimischen Leser die Absurdität des Leidens Gottes.

In seinem anderen wichtigen Werk, *Kitāb at-tanbīh wa-l-išrāf*, präsentiert al-Mas'ūdī eine Mischung aus Reichs- und Kirchengeschichte von Byzanz. Darin nennt er nicht nur Namen und Regierungsdaten der byzantinischen Kaiser sowie die wichtigsten politischen Ereignisse, sondern auch ihre Kirchenpolitik. Gleichzeitig führt al-Mas'ūdī die sechs ökumenischen Konzilien auf, wobei er jeweils die wichtigste Frage angibt, mit der sich die Versammlung zu beschäftigen hatte. Auf der ersten Synode (*as-sinhūdus*) in Nicaea (325) zur Herrschaftszeit Konstantins (324–337), sei es vor allem um die Verdammung (*ḥarrāmū*) des Arius und seiner Anhänger (*aryūsiyya*) und um die Aufstellung eines Glaubensbekenntnisses (*wa-waḍa'ū... al-imāna*) gegangen, an das sich alle Konfessionen halten: Melkiten (*al-malakiyya*), Jakobiten (*al-ya'qūbiyya*) und Nestorianer (*al-'ibād wa-hum an-nasṭūriyya*). Außerdem habe man sich auf einen Ostertermin geeinigt.<sup>20</sup>

Das zweite Konzil in Konstantinopel (381) zur Zeit des Kaisers Theodosius des Großen (379–395) habe auf Betreiben des alexandrinischen Patriarchen Timotheus,<sup>21</sup> des Meletius, des Patriarchen

<sup>20</sup> Al-Mas'ūdī, *Tanbīh*, 142–143. Cf. Euty chius, *Annales*, I, 126–127.

<sup>21</sup> Zu seiner Person cf. *CEVII*, 2263a–2263b, s. v. "Timothy I, Saint".

von Antiochien, und Cyrills, des Patriarchen von Jerusalem, den Makedonius und seine Anhänger verdammt.<sup>22</sup> Gleich im Anschluß daran zählt al-Mas'ūdī die vier Patriarchate auf, wobei er deren Hierarchie beachtet. Rom sei der erste Stuhl, sein erster Inhaber Petrus, das Haupt der Apostel (*ra'īs al-ḥawwāriyyīn*) und Stellvertreter Jesu (*ḥalīfat Īsū*). Der zweite Stuhl befinde sich in Alexandrien in Ägypten, gegründet von Markus, einem der vier Evangelisten (*aḥad aṣḥāb al-anāḡīl al-arba'a*); der dritte Patriarch residiere in Konstantinopel, der vierte in Antiochien.<sup>23</sup> Bis zur Zeit al-Mas'ūdīs (345 AH = 956/57 AD) sei ein fünftes Patriarchat, nämlich Jerusalem, hinzugekommen; alle fünf Patriarchate seien zu seiner Zeit von den Melkiten besetzt, schreibt al-Mas'ūdī.<sup>24</sup>

Von besonderem Interesse für die Kirche in Ägypten ist der Hinweis al-Mas'ūdīs darauf, daß der alexandrinische Patriarch Timotheus (380-385) den Patriarchen, Bischöfen und Mönchen Ägyptens erlaubt habe, Fleisch zu essen, damit man sie von den Dualisten (*aṭ-ṭanawīyya*)<sup>25</sup> unterscheiden könne, die dies verböten.<sup>26</sup>

Nach einer kurzen Beschreibung des Konzils von Ephesus (431)<sup>27</sup> widmet sich der folgende Abschnitt in recht ausführlicher Weise dem Streit zwischen Cyrill von Alexandrien und Nestorius. Al-Mas'ūdī beschreibt die List (*al-ḥīla wa-l-muḡāḻaba wa-l-ʿudūl ʿan al-ḥaqq*), mit der Cyrill in Ephesus die Verurteilung seines Kontrahenten zu erreichen gesucht habe. Diesen Bericht habe er den Erzählungen der Nestorianer (*fa-dakarāt al-ʿibād*) entnommen, was die eindeutige pronestorianische Tendenz des Berichtes erklärt.<sup>28</sup>

Für die Entstehung der sogenannten monophysitischen Kirchen und damit auch der koptischen Kirche ist natürlich das Konzil von

<sup>22</sup> Gemeint sind die Homöusianer (Pneumatomachen).

<sup>23</sup> In Wahrheit wird der zweite Rang dem Patriarchat von Konstantinopel eingeräumt. Euty chius, al-Mas'ūdīs Hauptquelle, überliefert dies auch richtig (Euty chius, *Annales* I, 145), so daß nicht klar ist, woher diese Verwechslung stammt.

<sup>24</sup> Al-Mas'ūdī, *Tanbīh*, 146-147. Cf. Euty chius, *Annales* I, 145-146.

<sup>25</sup> Bei Euty chius werden sie *al-Manāniyya* (von Mani abgeleitet) genannt. Euty chius, *Annales* I, 146.

<sup>26</sup> Al-Mas'ūdī, *Tanbīh*, 147. Cf. Euty chius, *Annales* I, 146.

<sup>27</sup> Al-Mas'ūdī, *Tanbīh*, 148. Cf. Euty chius, *Annales* I, 157-158.

<sup>28</sup> Al-Mas'ūdī, *Tanbīh*, 148-149.

Chalkedon (451) von besonderer Bedeutung. Al-Mas'ūdī weiß darüber denn auch einiges zu berichten. Es habe im ersten Regierungsjahr des Kaisers Markian (450–457) stattgefunden und sich mit den Lehren Dioskurs,<sup>29</sup> des Patriarchen von Konstantinopel,<sup>30</sup> sowie mit Eutyches<sup>31</sup> befaßt. Auf dieser Synode habe sich die *ya'qūbiyya*<sup>32</sup> von den anderen Christen getrennt.<sup>33</sup> Für die

<sup>29</sup> Zu Dioskur cf. *RGG*<sup>4</sup> II, 864–865, s. v. "Dioskur von Alexandrien", und die dort verzeichnete Literatur. Zu seiner Bedeutung für die koptische Kirche cf. *CE* III, 912b–915b, s. v. "Dioscorus I".

<sup>30</sup> Dioskur war keineswegs Patriarch von Konstantinopel, sondern seit 444 Bischof (Patriarch) von Alexandrien (bis zu seiner Absetzung 450). Die Verwechslung erklärt sich möglicherweise durch die Tatsache, daß im Jahre 446 ein Patensohn Dioskurs, der Kämmerer Chrysaphius, am Hofe in Konstantinopel die kirchenpolitischen Zügel in die Hand nahm und in der Folge für die Angebote aus Alexandrien ein offenes Ohr hatte.

<sup>31</sup> Zu seiner Person und dem eutychnianischen Streit cf. *TREX*, 558–564, s. v. "Eutyches/ Eutychnianischer Streit"; *CE* IV, 1074a–1076a, s. v. "Eutyches". Richtig ist, daß Eutyches und der eutychnianische Streit in der Vorgeschichte des Konzils von Chalkedon eine wichtige Rolle spielen. Der Fall Eutyches war jedoch bereits auf der endemischen Synode in Konstantinopel 448 (zu Eutyches' Ungunsten) und auf der Synode von Ephesus 449 (zu seinen Gunsten) abgehandelt worden. In Chalkedon läßt Dioskur ihn jedoch fallen, und die ägyptischen Bischöfe verdammen ihn.

<sup>32</sup> Die Bezeichnung *ya'qūbiyya* für die anti-chalkedonischen Strömungen auf und direkt nach dem Konzil ist irreführend, denn Jakob Baradaeus, der Organisator einer unabhängigen anti-chalkedonischen Kirche, lebte erst hundert Jahre nach dem Konzil. Die Verwendung des Begriffes *ya'qūbiyya* für die syrische und die koptische Kirche, wie sie sich auch in anderen islamischen Darstellungen findet, wie z. B. bei al-Bīrūnī, *Chronologie*, 288, stimmt nur insofern, als Jakob Baradaeus tatsächlich zunächst Bischöfe auch für Ägypten weihte; die ägyptischen Gemeinden sagten sich aber noch zu seinen Lebzeiten von der syrischen Hierarchie los, und in der Folge verfestigte sich dieses Schisma zwischen Syrern und Kopten. Der Begriff *al-ya'qūbiyya* wird aber offensichtlich in dieser Form auch von christlichen, nämlich melkitischen Autoren verwendet. Al-Mas'ūdī hat ihn aus seiner Quelle Eutychius übernommen.

<sup>33</sup> Cf. Eutychius, *Annales* I, 181–183.

Einzelheiten verweist al-Mas'ūdī auf seine anderen Werke; dort fände der Leser Details über die Vita des Jakob Baradaeus von Antiochien,<sup>34</sup> über Severus<sup>35</sup> und über die Anhänger Dioskours sowie ihren Anschluß an die *ya'qūbiyya*.<sup>36</sup> Leider sind die genannten Werke nicht auf uns gekommen, so daß wir uns über den genauen Umfang dessen, was al-Mas'ūdī über die Kirchengeschichte wußte, nicht informieren können. Über die Synode von Chalkedon berichtet al-Mas'ūdī aber an dieser Stelle doch noch einige Einzelheiten. Melkiten, Nestorianer und Jakobiten hätten sich nämlich nicht auf eine gemeinsame Formel in bezug auf die Hypostasen und die *ousia* einigen können. Jede Partei hätte versucht, ihre Erklärung zu beweisen gegen die Lehren der Arianer, Maroniten und Paulikianer (*al-bayāliqa wa-huwa l-madhab alladī aḥdatahū Būlus aš-Šimšātī*). Des letzteren Lehre stehe in der Mitte zwischen dem Christentum einerseits und dem Zoroastrismus und den Dualisten (*ašḥāb al-iṭnayn*) andererseits.<sup>37</sup>

Die Jakobiten hätten zwei Sitze, einen in Antiochien und den anderen in Ägypten, wo die meisten Christen, nämlich die Kopten, der jakobitischen Lehrmeinung (*ra'y*) angehörten. Abgesehen von den Ägyptern seien auch die Nubier und Äthiopier Kopten. Sie seien so viele, daß man sie nicht zählen könne, und der Sitz ihres Patriarchen (*maqām batrakatihim*) sei in einem Kloster namens Abbā Maqārā in der Nähe von Alexandrien. Melkiten und Nestorianer seien in Ägypten sehr kleine Gemeinschaften, die

<sup>34</sup> Zu seiner Person und seiner Bedeutung für die Entstehung der syrisch-orthodoxen Nationalkirche cf. *TRE* XVI, 474-475, s. v. "Jakobitische Kirche", und *RGG*<sup>4</sup> IV, 355, s. v. "Jakob Baradaeus".

<sup>35</sup> Zu seiner Person und seiner Bedeutung für die monophysitische Lehre cf. *CE* VII, 2123b-2125b; *TRE* XXXI, 184-186, s. v. "Severus von Antiochien", und die dort aufgeführte Literatur.

<sup>36</sup> Bei Eutychius finden sich diese Angaben in *Annales* I, 193-195.

<sup>37</sup> Al-Mas'ūdī, *Tanbīh*, 150-151. Ebenso wie Arius steht Paulus von Samosata hier archetypisch als Häretiker. Seine originäre Lehre ist wegen dieser archetypischen Häretikerrolle nur schwer zu rekonstruieren, da ihm zahlreiche Textbelege für unorthodoxe Lehre untergeschoben wurden; fest steht aber, daß sie – wie auch die Lehre des Arius – die Christologie betrifft. Cf. *TRE* XXVI, 160-162, s. v. "Paulus von Samosata".

Jakobiten dagegen hätten zahlreiche Metropolen (*maṭārīna*) und Bischöfe (*asāqīfa*).<sup>38</sup>

Das fünfte Konzil in Konstantinopel (553), zur Regierungszeit Justinians (I.; 527–565), habe die Lehren des Origenes, des Bischofs von Manbiğ, verdammt.<sup>39</sup> Dabei gehe es vor allem um die Wanderung der Seelen in die Körper der Lebewesen (*tanāsuḥ al-arwāḥ fī aḡsām al-ḥayawān*) und die Veränderung der Körper (*taḡayyur al-aḡsām*).<sup>40</sup> Diese Erläuterungen finden sich so nicht in den vorliegenden Ausgaben des Annalenwerks des Euty chius.<sup>41</sup> Es muß zunächst offen bleiben, woher al-Masʿūdī diese Informationen bezogen hat. Neben Origenes seien auch Ibas von Edessa,<sup>42</sup> Theodor von Mopsuestia (*al-Maṣṣīṣa*) und Theodoret von Ancyra<sup>43</sup> verurteilt wurden. Dieser Bericht trägt der Tatsache Rechnung, daß das 5. ökumenische Konzil sowohl das Edikt des Kaisers Justinian gegen den Origenismus aus dem Jahre 543 billigte als auch die Verurteilung der sogenannten Drei Kapitel, Schriften der drei namentlich genannten Theologen zur Verteidigung der Lehre des Nestorius, vornahm.<sup>44</sup>

<sup>38</sup> Al-Masʿūdī, *Tanbīh*, 151-152.

<sup>39</sup> Al-Masʿūdī übernimmt diesen Namen von Euty chius. Breydy, *Annalenwerk* II, 91, n. 22, geht davon aus, daß hier eine Vermischung des Namens des Origenes mit dem Epitheton des Philoxenus von Mabbug (Manbiğ; ca. 450-523) vorliege. Diese Verwechslung beruhe schon auf älteren, syrischen Akten. Leider versäumt es Breydy, eine syrische Quelle anzugeben. Eine Vermengung der beiden Namen wäre zumindest erklärungsbedürftig, da Philoxenus sich in seinem Brief an zwei edessenische Priester *gegen* den Origenismus richtet. *TREXXVI*, 578.

<sup>40</sup> Al-Masʿūdī, *Tanbīh*, 152-153.

<sup>41</sup> Eine abweichende Beschreibung findet sich in Euty chius, *Annales* I, 205-206 und Euty chius, *Annalenwerk* I, 109-110.

<sup>42</sup> Zu seiner Person, cf. *RGG*<sup>4</sup> IV, 1.

<sup>43</sup> Gedacht ist wohl an Theodoret von Kyros (ca. 393-ca. 460), dessen Schriften als Teil der sog. Drei Kapitel auf dem Konzil verurteilt wurden. Cf. *TREXXXIII*, 250-254.

<sup>44</sup> Diese Passage bei al-Masʿūdī zeigt, daß P. Gray mit seiner Behauptung, das Gedächtnis der Synode hefte sich allein an ihre Anathematismen (*TRE XIX*, 525) zumindest für den orientalischen

In Zusammenhang mit der Entstehung der maronitischen Gemeinschaft erläutert al-Mas'ūdī sodann die Lehrmeinung von Melkiten und Jakobiten bezüglich der Natur Christi. In der Trinitätslehre (*aṭ-ṭālūt*) seien sich Melkiten, Nestorianer und Jakobiten einig; in bezug auf die zwei Naturen Christi (*ḡawharān*) jedoch nicht. Die Maroniten lehrten ihrerseits, daß Christus *eine* Hypostase (*aqnūm wāḥid*) sei und *einen* Willen (*mašī'a wāḥida*) habe. Diese Anschauung liege zwischen der Lehre der Melkiten und der der Nestorianer.<sup>45</sup>

Das sechste Konzil (680/81) habe in Konstantinopel zur Regierungszeit Kaiser Konstantins (IV.; 668-685) stattgefunden. Andere behaupteten, es habe schon früher stattgefunden, nämlich anlässlich der Verurteilung des Kyros von Alexandrien, der sich von der melkitischen Lehre abgespalten habe und eine eigene Position bezüglich des Willens (*al-mašī'a/θέλημα*) und des Wirkens (*al-fi'ʿ/ἐνέργεια*) Christi gehabt habe.<sup>46</sup> Diese Synode sei die letzte ihrer Art bis zu Lebzeiten (345 AH = 956/57 AD) al-Mas'ūdīs gewesen.<sup>47</sup> Auch hier zeigt die Darstellung al-Mas'ūdīs eine gewisse Unabhängigkeit von Euty chius, bei dem vom Fall Kyros an anderer Stelle berichtet wird.<sup>48</sup>

Im Laufe seiner Darstellung zählt al-Mas'ūdī einige Werke christlicher Autoren auf. Nach seiner Aussage haben ihm diese, zumindest zum Teil, als Quellen gedient. Er nennt Maḥbūb ibn Qusṭanṭīn al-Manbaḡī (Agapius von Manbiḡ; 10. Jh.),<sup>49</sup> Sa'īd b. al-Bitriq (Euty chius von Alexandrien; 877-940)<sup>50</sup> und den ägyptischen Mönch Aṭanāyus (Athenaios), der ein Werk über die Geschichte

---

Raum, nicht Recht hat. Die Beschäftigung des Konzils mit dem Origenismus ist für die Vorlage al-Mas'ūdīs offensichtlich von nicht unerheblicher Bedeutung.

<sup>45</sup> Al-Mas'ūdī, *Tanbīh*, 153-154.

<sup>46</sup> Cf. *TRE* XXXIII, 205-208, s. v. "Monergetisch-monotheletischer Streit".

<sup>47</sup> Al-Mas'ūdī, *Tanbīh*, 158-159. Cf. Euty chius, *Annales* II, 34-37.

<sup>48</sup> Euty chius, *Annales* II, 12-13; Euty chius, *Annalenwerk* I, 134-135.

<sup>49</sup> *Kitāb al-'unwān*. Zu Person und Werkausgaben cf. Graf, *GCAL* II, 39-41.

<sup>50</sup> *Kitāb at-ta'riḡ*. Zu Person und Werkausgaben cf. Graf, *GCAL* II, 32-38.

Roms und anderer Völker von Adam bis Konstantin verfaßt habe.<sup>51</sup> Außerdem habe al-Mas'ūdī ein Buch des Nestorianers Ya'qūb b. Zakariyyā' al-Kaškārī benutzt.<sup>52</sup> Mit einem gewissen Abū Zakariyyā' Denḡā an-Naṣrānī<sup>53</sup> habe er selbst zahlreiche Diskussionen über die Dreifaltigkeit und andere Themen geführt.<sup>54</sup>

Der Aufbau des Kapitels bei al-Mas'ūdī sowie die sachlichen Informationen, die er dort gibt, lassen darauf schließen, daß er hauptsächlich die Geschichte des Eutychius von Alexandrien verwendet hat. Dort finden wir dieselben Angaben zu den Konzilsbeschlüssen wie bei al-Mas'ūdī, jedoch in ausführlicherer Form. Dennoch sind Anklänge an den Wortlaut der Chronik des Eutychius nicht selten. Dabei liegt al-Mas'ūdī eine Textversion zugrunde, die der sogenannten antiochenischen Version der Annalen deutlich näher steht als der alexandrinischen, denn in der letzteren fehlen fast alle tiefergehenden sachlichen Angaben, die al-Mas'ūdī uns mitteilt.<sup>55</sup> Al-Mas'ūdī scheint sie nur an einigen

<sup>51</sup> Graf, *GCAL* II, 40-41 nennt ihn in Zusammenhang mit Agapius von Manbiḡ und verweist auf die vorliegende Passage bei al-Mas'ūdī; ansonsten ist er ihm unbekannt.

<sup>52</sup> Graf, *GCAL* II, 155, kennt ihn nur durch die vorliegende Stelle bei al-Mas'ūdī.

<sup>53</sup> Graf, *GCAL* II, 250-251, kennt ihn nur durch die vorliegende Passage bei al-Mas'ūdī.

<sup>54</sup> Al-Mas'ūdī, *Tanbīh*, 154-155.

<sup>55</sup> Diese Beobachtung scheint die These von M. Breydy zu widerlegen, der im Cod. Sin. arab. 582 die ursprüngliche, unveränderte Version der Annalen, ja einen Autographen sehen will, ohne daß er diese Vermutung jedoch überzeugend zu begründen vermöchte. Cf. Breydy, *Sa'īd ibn Baṭrīq*, 29-41; Eutychius, *Annalenwerk* I, XXIII-XXVIII. Kürzlich äußert U. Pietruschka ähnliche Zweifel an der These Breydys. Cf. Pietruschka, *Muslimische Überlieferungen*, 262-263, n. 11. Al-Mas'ūdī verfaßt sein *Kitāb at-tanbīh* gegen Ende seines Lebens in Ägypten. Da zwischen dem Tod des Eutychius und dem al-Mas'ūdīs nur ca. 16 Jahre vergangen sind, kann wohl nicht davon ausgegangen werden, daß Eutychius' Geschichtswerk in dieser kurzen Zeit derart umfangreiche Ergänzungen erfahren hat. Vielmehr wird es sich bei der von Breydy vorgestellten Handschrift um eine Kurzfassung des Werkes handeln. Gänzlich unverständlich ist die Behauptung Breydys, al-Mas'ūdī habe Eutychius' Geschichtswerk igno-

Stellen ergänzt zu haben. Einmal gibt er dies auch selber an und stellt einen nestorianischen Bericht neben die Erzählung des Eutychius über die Synode von Ephesus. Ansonsten kürzt al-Mas'ūdī den Bericht des Eutychius; da uns jedoch nach Aussage des Verfassers selbst nur eine Zusammenfassung der Version aus anderen Werken vorliegt, läßt sich nicht genau sagen, in welchem Umfang al-Mas'ūdī das Material ursprünglich bekannt war.<sup>56</sup>

Unklar muß bleiben, inwieweit das *Kitāb al-'unwān* des Agapius von Manbiġ, das al-Mas'ūdī ausdrücklich nennt, seine Darstellung beeinflußt hat. Für den muslimischen Autor kann sie nicht von so großem Wert gewesen sein, weil Eutychius stets ausführlichere Informationen über die Ereignisse gibt. Möglicherweise hat al-Mas'ūdī das Werk des Agapius jedoch vor Eutychius kennengelernt und so erste Kenntnisse über die "Kirchengeschichte" erlangt. Das Werk des Eutychius ist ihm dann vielleicht erst bei seinem späteren Aufenthalt in Ägypten bekannt geworden.

#### Al-Ya'qūbī

Bereits im 9. Jahrhundert schreibt al-Ya'qūbī (st. 897)<sup>57</sup> eine Geschichte des byzantinischen Reiches mit besonderem Blick auf die Konzilien. Die beiden arabischen Texte sind aber nicht voneinander abhängig, denn al-Ya'qūbī berichtet ganz andere Dinge als al-Mas'ūdī. Auch verfügt al-Ya'qūbī, wenigstens für die ersten vier

---

riert oder seine Angaben zumindest für ganz unglaubwürdig gehalten. Breydy, *Sa'īd ibn Baṭrīq*, 20; Eutychius, *Annalenwerk* I, IX-X.

<sup>56</sup> Bei der Quellenfrage hilft leider auch die Arbeit Ğ. 'Alī's nicht. Er behandelt zwar auch den hier besprochenen Abschnitt, merkt aber nur an, daß al-Mas'ūdī sich hier auf christliche Quellen stützt. 'Alī, *Mawārid*, 41-45.

<sup>57</sup> Über die Benutzung nicht-muslimischer Quellen durch al-Ya'qūbī, siehe Schreiner, *Al-Jākūbī*, 135-139; Smit, *Bijbel en Legende*, Adang, *Muslim writers*, 117-121 & *passim*; zu Leben, Werk und religiöser Einstellung al-Ya'qūbī's siehe *GAL* I, 226-227, S I, 405; *GAS* VI, 60; *EF* IV, 1247a-1247b (C. Brockelmann); *EF* XI, 257b-258b (M. Q. Zaman); Margoliouth, *Lectures*, 125-126; Petersen, *'Alī and Mu'āwiya*, 169-174; Rosenthal, *Historiography*, 133-134 & Index; Duri, *Historical writing*, 64-67; Muṣṭafā, *At-Ta'riḫ al-'arabī* I, 249-253; Khalidī, *Historical thought*, 115-118.

Konzilien, über deutlich mehr theologische Informationen als al-Mas'ūdī. So nennt er als Grund für das erste Konzil in Nicaea die Vielfalt der christlichen Glaubensrichtungen und den Wunsch des Kaisers Konstantin, diese zu einem Glauben zu vereinen. Namen kommen bei ihm aber nicht so häufig vor; so spricht er nur vom Patriarchen von Alexandrien, der der Meinung gewesen sein soll, Christus sei erschaffen und anschließend zu Gott gemacht worden (*al-masīḥ ma'lūh maḥlūq*). Damit referiert er die Anschauung des Arius, ohne diesen zu nennen. Die Synode habe dagegen erklärt, daß Christus vor der Schöpfung vom Vater gezeugt und von dessen Natur sei (*al-masīḥ wulida min al-ab qabla kawn al-ḥalā'iq wa-huwa min ṭabī'at al-ab*).<sup>58</sup>

Das zweite ökumenische Konzil in Konstantinopel habe das Symbolum (*ṣaḥīfat al-imāna*) formuliert, das al-Ya'qūbī, von wenigen Halbsätzen oder einzelnen Wörtern abgesehen,<sup>59</sup> vollständig in arabischer Übersetzung wiedergibt. Offensichtlich hat ihm

<sup>58</sup> Al-Ya'qūbī, *Historiae* I, 172. Ein kurzer, allerdings polemischer Abschnitt über das Konzil von Nicaea findet sich auch bei Abdalḡabbār al-Hamaḡānī, *Taṭbīt*, I, 162-163. Über den Autor siehe *EF*, I, 59b-60a (S. M. Stern).

<sup>59</sup> Al-Ya'qūbī, *Historiae* I, 173-174. Es fällt auf, daß es in der ersten Person Singular beginnt (*ūminu* für die erste Person Plural im Griechischen: πιστεύομεν) und somit dem lateinischen *credo* des Constantinopolitanum näher zustehen scheint. Außerdem fehlen folgende Wörter oder Passagen: Ἰησοῦν; καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης, κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς; ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συνπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον; προσδοκῶμεν; καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. ἀμήν. *Deum de Deo* und *filioque* fehlen in der griechischen Fassung des Constantinopolitanum. Der Satz über den Heiligen Geist ist erst in Konstantinopel zum Symbolum von Nicaea hinzugefügt worden. Möglicherweise liegt al-Ya'qūbī hier also eine ältere Fassung vor. Eutychius erwähnt *expressis verbis* diese Ergänzung zum Bekenntnis der 318 nicaenischen Väter. Eutychius, *Annales* I, 145. Das Symbolum nicaeno-constantinopolitanum wird in einer anderen Übersetzung und mit einigen Auslassungen und Umstellungen etwas später auch zitiert von 'Abdalḡabbār al-Hamaḡānī, *Taṭbīt*, I, 94. Ausschnitte auch *ibid.*, 111.

hier eine schriftliche Quelle zugrunde gelegen; es sei denn er hätte sich den Text von einem Christen diktieren lassen. In Zusammenhang mit den anderen Berichten kann man aber wohl davon ausgehen, daß es sich um eine schriftliche Vorlage gehandelt hat.

Auf der dritten Synode in Ephesus habe sich Nestorius von den übrigen Christen abgespalten. Al-Ya'qūbī gibt die Meinung des Nestorius wieder, der behauptet habe, Christus habe zwei Substanzen (*ḡawhar*) und zwei Naturen (*kiyān*): *ilāh<sup>un</sup> tām<sup>un</sup> bi-ḡawharihi wa-kiyānihi*. Gott habe ein göttliches Wesen gezeugt, keinen Menschen, während Maria einen Menschen und nicht Gott geboren habe. Cyrill habe dagegengesetzt, man müsse in Christus Gott und Mensch anbeten. Er kann die Bischöfe bis auf den Patriarchen von Antiochien überzeugen; Nestorius flieht in den Iraq und gründet dort das nestorianische Katholikatum.<sup>60</sup>

Das vierte Konzil habe sich mit der Meinung des Jakobiten Eutyches (?)<sup>61</sup> beschäftigt. Dieser habe gelehrt, Christus habe eine Substanz (*ḡawhar*) und eine Natur (*tabī'a*). Die anderen Christen seien ihm in dieser Meinung aber nicht gefolgt, und die 630 Bischöfe, die sich in Konstantinopel (*sic!*) versammelt hätten, hätten ihn verdammt.<sup>62</sup>

Auf der fünften Synode sei die Meinung verdammt worden, der Körper Christi sei eine bloße Erscheinung ohne Wirklichkeit (*kāna ḡasaduhū ḡayālan 'alā ḡayr ḡaḡīqa*).<sup>63</sup> Eine solche Lehrmeinung wird von Eutychius den Verfassern der Drei-Kapitel zugeschrieben (*yaqūlū inna ḡasad sayyidinā al-Masīḡ kāna fāntāsiyyan ayy ḡayālan ḡayr ḡaḡīqa*).<sup>64</sup> Auch die Argumentation der Gegner dieser Anschauung erinnert stark an Eutychius' Darstellung. Wenn näm-

<sup>60</sup> Al-Ya'qūbī, *Historiae* I, 174-175.

<sup>61</sup> Der Text bietet *aḡ-Ḥarsiyūs ṣāḡib al-ya'qūbiyya*. Der Name *aḡ-Ḥarsiyūs* oder *aḡ-Trasiyūs* (الطرسيوس) macht jedoch keinen Sinn, da niemand, der bekanntermaßen aus Thrakien oder aus Tarsus war, entscheidenden Einfluß auf das Konzil von Chalkedon ausgeübt hat. Die Emendation Eutychius (اوطوشيوس), wie arabisch häufig für Eutyches, erfordert nur bei der Veränderung des ʔ in ein ʕ einen erheblichen Eingriff in die Textgestalt.

<sup>62</sup> Al-Ya'qūbī, *Historiae* I, 175.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> Eutychius, *Annales* I, 205.

lich der Leib des Herrn nur eine Erscheinung sei, so auch seine Tätigkeit (*fī 'luhūl* ἐνέργεια). Dies aber stehe der Meinung der Sophisten (*as-sūfistā'iyya*) näher als der Meinung des Christentums.<sup>65</sup>

Die sechste Synode habe sich der Lehrmeinung des Patriarchen von Rom angeschlossen, die dieser in einem Schreiben dargelegt habe gegen Kyros von Alexandrien, der gelehrt habe, Christus habe einen Willen (*mašī'a*/θέλημα) und eine Tätigkeit (*fī 'l* ἐνέργεια), ähnlich den Jakobiten. Danach habe es keine Versammlungen der Christen mehr gegeben.<sup>66</sup>

<sup>65</sup> Es ist auch möglich, daß hier an die Lehre des Eutyches gedacht ist, dessen Verdammung auf dem fünften ökumenischen Konzil bekräftigt wurde. Tatsächlich wird seine Lehre von Gegnern mit doketischen Vorstellungen in Verbindung gebracht. Diese lehren Leiden und Tod Jesu Christi als bloß scheinbar oder schränken die wahre Menschheit des Gottessohnes durch die Annahme eines Leibes von besonderer Qualität ein. Cf. *RGG*<sup>4</sup> II, 925-927. Docketische Christologien sind häufig Teil der christlich-gnostischen Systeme. Cf. *TRE* XVI, 727. Auf die Gnosis bezöge sich dann der arabische Ausdruck *as-sūfistā'iyya*. Die arabische Formulierung erinnert stark an eine Passage aus dem Brief des Timotheus Aelurus an Claudianus und zeigt, daß sie von derartigen Vorstellungen beeinflusst ist: "*menthōn man gēr bḡantasiyā amrīn wa-ḡtelānītā d-hwat metgašmānawtē d-mārān w-lā hwā ḡašrārā* (Es waren aber welche unter ihnen, die sagten, die Inkarnation unseres Herrn sei eine Phantasie und ein Bild und nicht Wirklichkeit)". Ebied/ Wickham, *Syriac letters*, 321-369, v. a. 345. Timotheus Aelurus war von 457 bis 477 Bischof von Alexandrien, verbrachte jedoch den größten Teil seiner Amtszeit (seit 460) im Exil. Er anathematisierte das Konzil von Chalkedon und verdamnte es als nestorianisch. Der Eutychianismus ist für ihn nichts als ein Spiegelbild des Nestorianismus, da die Eutychianisten leugneten, daß Christus mit dem Menschen konsubstantial sei, obwohl er doch von der Jungfrau Maria menschlichen Leib angenommen habe. Cf. *Ibid.*

<sup>66</sup> Al-Ya'qūbī, *Historiae* I, 176.

## Schluß

Was läßt sich aus diesen beiden "Kirchengeschichten" für die Entstehung der koptischen Kirche als monophysitischen Kirche entnehmen? Für al-Mas'ūdī ist klar, daß die Kopten Teil der sogenannten monophysitischen – oder in seiner Terminologie: jakobitischen – Kirche sind, denn er erwähnt nicht nur, daß sich in Chalkedon die Jakobiten von den übrigen Christen getrennt haben, sondern auch direkt im Anschluß, daß sie einen Sitz (*kursī*) in Alexandrien haben und in Ägypten als Kopten die große Mehrheit der Christen stellen.<sup>67</sup> Al-Ya'qūbī dagegen bringt zwar mehr theologische Informationen über das Konzil, erwähnt aber in diesem Zusammenhang nicht explizit den Ursprung für die Trennung der chalkedonischen und der anti-chalkedonischen Kirchen.<sup>68</sup> Auch die Einrichtung einer monophysitischen Hierarchie in Ägypten läßt er unerwähnt. Insgesamt ist bei al-Ya'qūbī die Spaltung in Nestorianer, Monophysiten und Byzantiner nicht so offensichtlich wie bei al-Mas'ūdī. Er interessiert sich offensichtlich mehr für die theologischen Streitigkeiten als für deren praktische Auswirkungen. Die koptische Kirche als Produkt dieser Streitigkeiten taucht bei ihm – und hierin unterscheidet er sich nicht von den meisten anderen frühen islamischen Geschichtsschreibern – überhaupt nicht auf.

## Literaturverzeichnis

‘Abdalğabbār b. Aḥmad al-Hamaḍānī (ca. 932-1025): *Taḥbīt dalā’il an-nubuwwa*, ed. ‘Abdalkarīm ‘Uṭmān, I-II, Beirut, 1966.

Al-Bīrūnī, Abū r-Rayḥān Muḥammad b. Aḥmad (973-nach 1050): *Chronologie orientalischer Völker (Kitāb al-ātār al-bāqīya ‘an al-qurūn al-ḥāliya)*, ed. Eduard Sachau, Leipzig, 1923 (Reprint).

<sup>67</sup> Al-Mas'ūdī, *Tanbīh*, 151-152.

<sup>68</sup> Al-Ya'qūbī, *Historiae* I, 175.

- Ad-Dīnawarī, Abū Ḥanīfa Aḥmad b. Dāwūd (st. ca. 894/895):  
*Kitāb al-aḥbār aṭ-ṭiwāl*, ed. Vladimir Guirgass, Leiden,  
1888.
- Mahbūb b. Qusṭanṭīn (Agapius von Manbiḡ; 10. Jh.): *Kitāb al-  
‘unwān*, ed. Alexandre Vasiliev in: *Patrologia Orientalis*, 5  
& 8, Paris, 1910-1912.
- Al-Mas‘ūdī, Abū l-Ḥasan ‘Alī b. al-Ḥusayn (vor 893-956):  
*Murūḡ aḍ-ḍahab wa-ma‘ādin al-ḡawhar* [Publications de  
l'Université libanaise, Beyrouth], ed. Charles Pellat, I-VII,  
Beirut, 1965-1979.
- Id.: *Kitāb at-tanbīh wa-l-išrāf* [Bibliotheca geographorum  
arabicorum, 8], ed. M. J. de Goeje, Leiden, 1894.
- Sa‘īd b. al-Biṭrīq (Eutychius von Alexandrien; 877-940):  
*Eutychii patriarchae Alexandrini Annales* [CSCO, 50 & 51.  
Scriptores arabici, 6 & 7], ed. L. Cheikho, B. Carra de Vaux,  
H. Zayyat, I-II, Louvain, 1960-1962.
- Id.: *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien: Ausge-  
wählte Geschichten und Legenden kompiliert von Sa‘id ibn  
Baṭrīq um 935 A.D.* [CSCO, 471 & 472. Scriptores arabici,  
44 & 45], ed./ trad. Michael Breydy, I-II, Louvain, 1985.
- Al-Ya‘qubī, Aḥmad b. Abī Ya‘qūb b. Ḡa‘far b. Wahb (st. 897):  
*Historiae*, ed. M. Th. Houtsma, I-II, Leiden, 1883.
- Adang, Camilla: *Muslim writers on Judaism and the Hebrew  
Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm* [Islamic philosophy,  
theology and science: Texts and studies, 22], Leiden, 1996.
- ‘Alī, Ḡawād: Mawārid ta’rīḡ al-Mas‘ūdī, in: *Sumer*, 20 (1964),  
1-48.
- Breydy, Michel: *Etudes sur Sa‘id ibn Baṭrīq et ses sources*  
[CSCO, 450. Subsidia, 69], Louvain, 1983.
- Brugman, Jan: *Godsdienstgesprekken tussen Christensen en  
Moslims in de vroege Islam* [Oosters Genootschap in  
Nederland, 2], Leiden, 1970.
- CE = *The Coptic encyclopaedia*, Aziz S. Atiya (ed.), I-VIII, New  
York, 1991.
- Donner, Fred MacGraw: *Narratives of Islamic origins: The  
beginnings of Islamic historical writing* [Studies in late  
Antiquity and early Islam, 14], Princeton/ New Jersey, 1998.

- Duri, Abdalaziz: *The rise of historical writing among the Arabs*, trad. L. I. Conrad, Princeton, 1983.
- Ebied, R. Y. & L. R. Wickham: A collection of unpublished Syriac letters of Timothy Aelurus, in: *JThS*, N. S., 21 (1970), 321-369.
- EI*<sup>1</sup> = *Enzyklopädie des Islam: geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker*, I-IV, Leiden, 1913-1938.
- EI*<sup>2</sup> = *Encyclopaedia of Islam*, New edition, I-XI, Leiden, 1960-2002.
- Fattal, Antoine: *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut, 1958.
- GAL* = Brockelmann, Carl: *Geschichte der arabischen Litteratur*, I-II, Suppl. I-III, Leiden, 1898-1942.
- GAS* = Sezgin, Fuat: *Geschichte des arabischen Schrifttums*, I-XII, Leiden, 1967-2000.
- GCAL* = Graf, Georg: *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I-V, Rom, 1944.
- Kallfelz, Wolfgang: *Nichtmuslimische Untertanen im Islam: Grundlage, Ideologie und Praxis der Politik frühislamischer Herrscher gegenüber ihren nichtmuslimischen Untertanen mit besonderem Blick auf die Dynastie der Abbasiden (749-1248)* [Studies in Oriental religions, 34], Wiesbaden, 1995.
- Khalidi, Tarif: *Arabic historical thought in the classical period* [Cambridge studies in Islamic civilization], Cambridge, 1994.
- Id.: *Islamic historiography: The histories of Mas'ūdī*, Albany, 1975.
- Lewis, Bernard: The use by Muslim historians of non-Muslim sources, in: Lewis, Bernard & P. M. Holt: *Historians of the Middle East* [Historical writing on the peoples of Asia, 4], London, 1962, 180-191.
- Maqbul, Ahmad S. & A. Rahman (edd.): *Al-Mas'ūdī millenary commemoration volume*, Calcutta, 1969.
- Margoliouth, David Samuel: *Lectures on Arabic historians [delivered before the University of Calcutta, February 1929]*, Calcutta, 1930.

- Mustafā, Šākir: *At-Ta'riḥ al-‘arabī wa-l-mu‘arriḥūn: Dirāsa fī tatawwur ‘ilm at-ta’riḥ wa-ma‘rifat riḡalihi fī l-Islām*, I-III, Beirut, 1978-1990.
- Noth, Albrecht: Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen: Die 'Bedingungen 'Umars (*aš-šurūt al-‘umariyya*)' unter einem anderen Aspekt gelesen, in: *JSAI*, 9 (1987), 290-315.
- Id.: Die literarisch überlieferten Verträge der Eroberungszeit als historische Quelle für die Behandlung der unterworfenen Nicht-Muslims durch ihre neuen muslimischen Oberherren, in: Nagel, Tilman & al.: *Studien zum Minderheitenproblem im Islam*, 1, Bonn, 1973, 282-314.
- Id.: Zum Verhältnis von kalifaler Zentralgewalt und Provinzen in umayyadischer Zeit: Die 'sulḥ'-‘anwā’-Traditionen für Ägypten und den Iraq, in: *Welt des Islam*, 14 (1973), 150-162.
- Noth, Albrecht & Lawrence I. Conrad: *The early Arabic historical tradition: A source critical study* [Studies in late Antiquity and early Islam, 3], Princeton/ New Jersey, 1994.
- Petersen, Erling Ladewig: *‘Alī and Mu‘āwiya in early Arabic tradition: Studies on the genesis and growth of Islamic historical writing until the end of the ninth century*, Kopenhagen, 1964.
- Pietruschka, Ute: Muslimische Überlieferungen in christlichem Gewand: Das Annalenwerk des Eutychius von Alexandria, in: *HBO*, 34 (2002), 257-286.
- RGG*<sup>4</sup> = *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 4., völlig neu bearb. Aufl., I-, Tübingen, 1998-.
- Rosenthal, Franz: *A history of Muslim historiography*, Leiden, <sup>2</sup>1968.
- Schreiner, Martin: Miscellen: 1. Al-Jākūbī über den Glauben und die Sitten der Juden, in: *MGWJ*, 34 (1885), 135-139.
- Shboul, Ahmad M. H.: *Al-Mas‘ūdī and his world: A Muslim humanist and his interest in non-Muslims*, London, 1979.
- TRE* = *Theologische Realenzyklopädie*, I-, Berlin, 1976-.

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft  
Heft 36 (2003)

Folgende Nummern sind noch lieferbar:  
7, 8, 9, 10, 30, 34, 35

Bestellungen sind zu richten an:

Fachbereich Kunst-, Orient- und  
Altertumswissenschaften  
Institut für Orientalistik,  
Herrn Prof. Dr. W. Beltz  
Mühlweg 15  
D – 06099 Halle

Der Versand erfolgt durch die Universitäts- und  
Landesbibliothek Halle-Wittenberg gegen ein  
Entgelt von 13 € (per Nachnahme).

04 SA 353

ULB Halle  
000 110 582

3/1



Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft  
Herausgegeben von Walter Beltz, Markus Mode, Jürgen Tubach  
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg  
Institut für Orientalistik  
D-06099 Halle (Saale)  
Telefon: +49/345-5 52 40 71  
Fax: +49/345-5 52 71 23  
e-mail (Sekretariat): beltz@orientphil.uni.halle.de

Druckerei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg  
Formatvorlage: Walter Beltz  
Einbandlayout: Ö-Konzept/Halle  
Telefon: +49/345-53 20 00 3  
e-mail: info@oe-konzept.de

