# STABILISIERUNG UND PROFILIERUNG DER KOPTISCHEN KIRCHE IM 4. JAHRHUNDERT

44/07

HALLESCHE BEITRÄGE ZUR ORIENTWISSENSCHAFT

# Stabilisierung und Profilierung der koptischen Kirche im 4. Jahrhundert

## Beiträge zur X. Internationalen Halleschen Koptologentagung 2006

Herausgegeben
von
Jürgen Tubach und Sophia G. Vashalomidze

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 44 (2007)
Halle (Saale) 2007

Begründet 1979 von
BURCHARD BRENTJES, HORST GERICKE,
MANFRED FLEISCHHAMMER UND
PETER NAGEL
Weitergeführt von WALTER BELTZ

Nun herausgegeben von
MARKUS MODE UND JÜRGEN TUBACH

Redaktion
ARMENUHI DROST-ABGARJAN
UTE PIETRUSCHKA
SOPHIA G. VASHALOMIDZE

Heft 44 (2007)

Die Vorlage wurde hergestellt
im Orientalischen Institut
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Mühlweg 15, D – 06114 Halle (Saale).

Gedruckt in der Druckerei
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Kröllwitzer Str. 44, D – 06120 Halle (Saale), 2007.



ISBN: 978-3-86010-979-3

Inhaltsverzeichnis

# Vorwort

Die Koptologie ist seit langem ein Forschungsschwerpunkt im Bereich des *Oriens Christianus* in Halle. Vom 24. bis 27. Mai 2006 fand das zehnte internationale hallesche Koptologentreffen in der Lutherstadt Wittenberg statt. Die hier abgedruckten Beiträge, geben einen umfassenden Einblick in aktuelle koptologische Arbeiten.

Im Namen der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und den Teilnehmern dieser Tagung sei an dieser Stelle der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) und der Stiftung Leucorea für ihre großzügige Förderung gedankt.

Für die organisatorische Unterstützung danken wir PD Dr. Armenuhi Drost-Abgarjan (wissenschaftliche Oberassistentin am Seminar für christlichen Orient und Byzanz des halleschen orientalischen Institutes) und Dr. Ute Pietruschka (wissenschaftliche Mitarbeiterin des Sonderforschungsbereiches 586 „Differenz und Integration“ an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und der Universität Leipzig).

Für Korrekturen und Lektoratsarbeiten danken wir herzlich unserer wissenschaftlichen Hilfskraft Daniel Haas. Außerdem gilt unser Dank Frau Christel Belitz, die die Koptologentagung im vergangenen Jahr mitorganisiert, begleitet und unterstützt hat.

Nicht zuletzt sei allen Autoren für die gute Zusammenarbeit und ihre wertvollen Beiträge gedankt, ohne die dieser Band nicht möglich gewesen wäre.

Jürgen Tubach — Sophia G. Vashalomidze

# Die sieben koptischen Theotokien

Magdi Awad (Kairo/Halle)

## Einleitung

Die Theotokien und die erklärenden Paraphrasen, die aus den Kreisen der Mönchsväter stammen, wurden von den eifrigen Mönchen gern in den langen Wintermonaten verwendet. Im Laufe der Zeit weiteten die Mönche den Umfang der Theotokien immer weiter aus. In den Laiengemeinden benutzte man sie dagegen nur selten, da sich die Gläubigen dort in der Regel nicht so lange in der Kirche aufhielten[1].

Die sieben Theotokien, die ich in diesem Beitrag untersuche, sind zusammen mit den Oden die wichtigste Hymnengruppe der Psalmodie. Innerhalb der Psalmodie stellen sie das Zentrum des täglichen Lobgesanges dar. Ihre Bedeutung in der Psalmodie ist so groß, dass diese häufig auch als Theotokie bezeichnet wird, da die Psalmodie auf die Ordnung des Lobgesangs aufbaut sowohl im täglichen Lobgesang als auch im Wintermonat Choiak[2].

In den Theotokien versuchten die Kopten ihren Glauben zu erklären. Die koptischen Theotokien sind Ausdruck der Marienfrömmigkeit und damit der Einbindung der Gottesmutter Maria in die Christologie. Sie verwenden Typologien für die Jungfrau Maria, die aus dem Alten Testament entlehnt sind, wie dies in der alten Kirche generell üblich ist. Christus, seine Inkarnation und die Erlösung des Menschen sind Themen der sieben Theotokien[3].

---

1 Vgl. Müller, Theotokia, 648.

2 Das gilt nur für die Choiakpsalmodie, die nur im Monat Choiak gesungen wird.

3 Baumstark, *Die christlichen Literaturen*, 128f.

## Inhalt und Struktur der Theotokien

Die Theotokien sollen die Inkarnation Christi erklären und gleichzeitig versichern und bestätigen, dass die Jungfrau Maria die Gottesmutter (Theotokos) ist. Die Lobpreisungen der Jungfrau Maria in den Theotokien der koptischen Kirche hängen demnach immer von der Inkarnation Christi ab. Deswegen ist jeder Lobpreis Marias auch und vor allem eine Verherrlichung Christi und seiner Inkarnation.

Den Grundbestand der hier zu behandelnden Theotokien bilden sieben Hymnen zu Ehren Mariens. Dies sind im engeren Sinne Theotokien. Sie bilden jeweils einen Hauptgesang für jeden Tag der Woche. Diese Theotokien sind nicht gereimt und nach Strophen geordnet. Jede Strophe hat vier Verse. Die koptischen Rituale außerhalb des Gottesdienstes enthalten viele poetische Stücke, zum Beispiel Theotokien, Doxologien, Hymnen und Lieder. In der alten koptischen Poesie ist kein metrisches System zu erkennen. Auch bei den Theotokien kann man deshalb nicht von einer Metrik sprechen. Stattdessen beinhalten die Theotokien Strophen, deren Textakzente die rhythmischen und melodischen Formen vorgeben. Alle Theotokien haben auch eine Refrainstrophe, die immer am Ende jedes Stückes wiederholt werden muss[4]. Die Theotokien sind also nach Strophen geordnet. Jede Strophe enthält vier Verse, die zwischen drei bis fünf Silben umfassen. Man singt längere Verse schneller und kürzere langsamer. Außerdem gibt es Unterschiede im Aufbau der Strophen zwischen den so genannten Adams- und den Batos-Theotokien (zur Begriffsklärung siehe unten). Die Batos-Strophe ist länger als die Adam-Strophe. Der Vers in der Adam-Strophe enthält sechs Silben, während die Batos-Strophe acht Silben enthält. Selten ist der dritte Vers länger als die anderen, wie die Samstags-Theotokie zeigt (vgl. 2.; 4.–6. Strophe).

Der koptische Begriff ⲑⲉⲟⲧⲟⲕⲓⲁ (arab. ثاوطوكية ṯāūṭūkīa) stammt vom griechischen Begriff θεοτόκος. Der Begriff „Theotokos“ gehört in den Zusammenhang des dogmatischen Streits des 5. Jahrhunderts. Er kommt im Neuen Testament überhaupt nicht vor. Dort tauchen nur die Begriffe „Mutter Jesu“ und „Mutter des Herrn“ auf. Gele-

---

4 Vgl. Junker, *Koptische Poesie*, 29f. 71, 73; Grohmann, *Marienhymnen*, 36f.; Kuhn, Poetry, 1985; Baumstark, *Die christlichen Literaturen*, 128f. und Cramer, *Koptische Liturgien*, 19.

gentlich wird nicht einmal der Name „Maria“, erwähnt, sondern über sie gesprochen, ohne ihren Namen zu nennen. Der Ausdruck „Theotokos“ wurde bereits von den alexandrinischen Vätern benutzt. Gesichert ist er für Origenes in seiner Exegese von Röm 1:13 (etwa um 235) in jedem Fall aber für seine alexandrinische Zeit. Wir finden den Ausdruck dann auch bei Hippolyt († 236), Petrus I. von Alexandrien († 300), Alexander von Alexandrien († 328) und Athanasius von Alexandrien (328–373). Außerhalb Alexandrias war der Ausdruck auch bei anderen Kirchenvätern bekannt. Der Begriff „Theotokos“ ist als christologischer Ausdruck vom Konzil von Ephesus anerkannt worden. In den Dokumenten von Ephesus kommt der Ausdruck „Theotokos“ 177 Mal vor, entweder wörtlich oder versteckt. Kyrill von Alexandrien hat den Ausdruck am häufigsten benutzt. Der Begriff „Theotokos“ als Schlüsselbegriff des Konzils von Ephesus wurde aber schon Generationen früher von Vätern der Kirche verwendet. Kyrill bezeichnete Maria also nicht als Erster als „Theotokos“. Es wird vermutet, dass dieser Ehrentitel bereits in den letzten Dezennien des 1. Jahrhunderts in Alexandria entstanden ist und dann von der Synode von Antiochien in ihrem Glaubensbekenntnis übernommen wurde. Ebenso spricht Pseudo-Athanasius (Markell von Ankyra) von der Jungfrau und Gottesgebärerin Maria, auch Kyrill von Jerusalem und Basilius der Große und anschließend auch das Konzil von Chalkedon betonen, dass Christus um unseres Heiles willen aus Maria der Jungfrau und Gottesgebärerin Mensch geworden ist. Doch auch Gregor von Nyssa und Proclus von Konstantinopel sprechen von der Theotokos Maria, und Gregor von Nazianz, der Theologe, hält dies bereits längst vor dem Konzil von Ephesus fest[5]. Die Kopten gebrauchen das koptische Wort ⲑⲉⲟⲧⲟⲕⲓⲁ im Arabischen als femininen Singular[6].

Die sieben Theotokien beherrschen neben den Oden, den Psalien und den Doxologien das liturgische Buch der Psalmodien. Psalmodie (kopt. ⲯⲁⲗⲙⲱⲇⲓⲁ, griech. ψαλμωδία von ψαλμός „Lied, Psalm“

---

5 Vgl. Peltomaa, *Virgin Mary*, 104f. und vgl. Klauser, Gottesgebärerin, 1071–1103.

6 Der Begriff Θεοτόκος kommt in der koptischen Psalmodie in drei Formen vor: ⲑⲉⲟⲧⲟⲕⲟⲥ wie die griechische Form (PSM, 20, 39, 47). Die zweite Form ist ⲙⲁⲥⲛⲟⲩϯ „Gottesgebärerin“ aus ⲙⲁⲥ „gebären, erzeugen“ und ⲛⲟⲩϯ „Gott“ (PSM, 182, 187f.) und die dritte Form ist ⲑⲙⲁⲩ ⲙⲫⲛⲟⲩϯ „die Mutter Gottes“ /PSM, 197, 240, 242, 263).

und ὠδή „Gesang") bedeutet „gesungene Psalmen" und meint die chorale Form des Psalmengesangs, dessen Urformen vielleicht so alt sind wie die Textformen der Psalmen. Der Begriff bezeichnet allgemein das Buch des Kirchenliedes bzw. das Gesangbuch in der alten Kirche. Psalmodia im kirchlichen Sprachgebrauch – es wird im doppelten Sinn benutzt – bedeutet sowohl „privater Choralgesang" (das heißt ein privater Chordienst), als auch „das Buch, das Chorbuch". Dieser Begriff ist ein allgemeiner Hinweis auf das Singen von Psalmen bereits in der frühesten Zeit der christlichen Gemeinde, die dabei der Praxis der Synagoge folgte[7]. In der koptischen Kirche bezeichnet der Begriff also ein liturgisches Buch, das die Gesamtheit der liturgischen Gesänge (Oden, Theotokien, Psali und Doxologien) enthält. Es ist das Buch der Lobgesänge in der koptischen Kirche. Die Psalmodie enthält das tägliche Gebet, das in allen Klöstern Ägyptens gültig ist. In den Pfarrkirchen ist die Psalmodie nur ein Teil der Vorbereitung auf den Gottesdienst. Es gibt zwei Formen der Psalmodie: (1.) die Jahrespsalmodie für das ganze Jahr und (2.) die Choiakpsalmodie für den Monat Choiak (10. Dezember bis 8./9. Januar). Letztere enthält alle Bestandteile der Jahrespsalmodie, zusätzlich die Hymnen und Lobgesänge des Monats Choiak. Die Psalmodie wird in antiphonaler Form gesungen, manchmal jedoch wird die responsoriale Form benutzt, bei der der Gesang abwechselnd vom Vorsänger und der Gemeinde gesungen wird. Die Reihenfolge der Psalmen und Hymnen ist das ganze Jahr dieselbe, nur in der Fastenzeit und an den Herrenfesten gibt es kleine Änderungen. Im Abend- und Mitternachtslobgesang spielt die Theotokie eine wichtige Rolle, weswegen sie immer am Ende steht. Sie ist das Ziel des Lobpreises und des Gebetes. Jeder Tag der Woche hat seine eigene Theotokie, und zumindest in der Theorie ist die Theotokie des betreffenden Tages an zwei Stellen im Offizium zu singen, also beim Abend- und beim Mitternachtsgebet. Die Theotokien haben im ganzen Jahr eine bestimmte Melodie: Sonntag bis Dienstag die „Adam"-Melodie, Mittwoch bis Samstag die „Batos"-Melodie. Dies sind die zwei häufigsten melodischen Formen in der koptischen Liturgie.

---

7 Zum Begriff „Psalmodie" in allgemeiner Bedeutung vgl. Randall, Psalmody, 450ff.; Brodde, Psalmodie, 387f.; Adam/Berger, Pastorallitургisches Handlexikon, 437ff.; Onasch, *Liturgie und Kunst*, 317ff.

Adam (آدام) ist benannt nach dem ersten Wort (ⲁⲇⲁⲙ) der an jedem Montag zu singenden Theotokie: ⲁ̀ⲇⲁⲙ ⲉ̀ⲧⲓⲉϥⲟⲓ ⲛ̀ⲉⲙⲕⲁϩ̀ⲛϩⲏⲧ „Als Adam war betrübten Herzens". An den ersten drei Tagen der Woche (Sonntag, Montag und Dienstag) soll die Theotokie und ihr Psali, das Tarh, das Lubš und das Difnār nach der Adam-Melodie gesungen werden. In der Psalmodie haben die erste und zweite Ode und ihre Lubš eine Adam-Melodie, obwohl sie jeden Tag gesungen werden. Die zweithäufigste Melodie wird als „Batos" (واطس, „Zweig, Dornbusch") bezeichnet nach dem Anfangswort der fünften, der Donnerstags-Theotokie: ⲡⲓⲃⲁⲧⲟⲥ ⲉ̀ⲧⲁ ⲙⲱⲩ̀ⲥⲏⲥ ⲛⲁⲩ ⲉ̀ⲣⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓ ⲡ̀ϣⲁϥⲉ „Der Dornbusch, den Moses in der Wüste sah". Die Theotokien der letzten vier Tage der Woche (von Mittwochs bis Samstag) werden mit ihren Psalien in der Batos-Melodie gesungen. Auch die dritte Ode und die drei Männer-Psali sind Batos-Melodien. Die Lieder der Psalmodie werden also vorwiegend dargeboten in den Tönen (griech. ἦχος, arabisch لحن laḥn) Adam und Batos. Die Ausdrücke „Adam" und „Batos" können drei verschiedene Phänomene bezeichnen: (1.) Melodie und Metrum des Hymnus für bestimmte Tage (von Sonntag bis Dienstag erfolgt die Rezitation nach der Adam-Melodie, an den anderen Tagen nach Batos-Melodie)[8], (2.) nur das Metrum (zum Beispiel die so genannten ارباع النا قوس arbāʿ annāqūs)[9] und (3.) nur eine Melodie eines Hymnus für die ganze Woche[10].

Die Psali der drei Männer im Feuerofen und das Stück ⲧⲉⲛⲟⲩⲉϩ ⲛ̀ⲥⲱⲕ werden in der ganzen Woche in der Batos-Melodie rezitiert. Die beiden Formen, Adam und Batos, können aber auch am selben Tag vorkommen, z.B. in jedem Gottesdienst im ganzen Jahr gibt es zwei Hymnen ⲁⲥⲡⲁⲥⲙⲟⲥ ⲁⲇⲁⲙ und ⲁⲥⲡⲁⲥⲙⲟⲥ ⲃⲁⲧⲟⲥ. Hier bezeichnen Adam und Batos nur Melodie und Ton des Hymnus. Wir finden beide Ausdrücke, das heißt Adam- und Batos-Melodie, bei Abūʿl- Barakāt Ibn Kabar in seinem Werk „Lampe der Finsternis", wenn er über die Anordnung des Lobgesangs schreibt. Er berichtet

---

8 Das gilt für die Psalmodie im ganzen Jahr. Hier stehen Adam und Batos also nicht nur für die Melodie des Hymnus, sondern gleichsam für die kirchlichen Tage der Woche.

9 Adam und Batos haben dann dieselbe Melodie, aber verschiedene Metren.

10 So wird z.B. die Morgendoxologie oder das Lubš der ersten und zweiten Ode in der ganzen Woche in der Adam-Melodie rezitiert.

uns aber nicht mehr über diese beiden Ausdrücke, als dass jede für einen bestimmten Tag der Woche benutzt wird und sie eine Melodie für die koptischen Hymnen darstellen[11].

## Herkunft der sieben Theotokien

Die Theotokien haben keinen Endreim und die Strophen sind nicht akrostichisch geordnet. Deswegen denkt man, dass sie eine Übersetzung aus einer anderen Sprache sind. Es gibt aber auch viele koptische Psalien, die keinen Reim haben. Nicht jeder Hymnus, der ohne Reim ist, muss aber aus einer anderen Sprache übersetzt worden sein.

Nach Mallon sind die koptischen Theotokien keine Übersetzung aus dem Griechischen, sondern die koptischen Autoren haben sich vom Griechischen inspirieren lassen[12]. Aber es gibt bis jetzt keinen griechischen Paralleltext zu den koptischen Theotokien[13]. Im byzantinischen Ritus ist den koptischen Theotokien der Akathistos-Hymnus ähnlich, aber nicht mit ihnen identisch. De Lacy O`Leary lehnt außerdem die Annahme ab, dass die koptischen Theotokien eine Übersetzung aus dem Griechischen sind oder einen griechischen Ursprung haben. Er ist überzeugt, dass ein Einfluss von Ephraems Hymnen vorliegt[14]. Nach Müller sind die koptischen Theotokien dagegen keineswegs als Übersetzungen aus dem Syrischen anzusehen[15].

Wenn die koptischen Theotokien keine Übersetzung aus dem Griechischen oder Syrischen sind, könnten sie koptische Poesie darstellen. Meiner Meinung nach wurden die Theotokien in Unterägypten auf Koptisch (in bohairischem Dialekt) verfasst. Ibn Kabar (13./14. Jahrhundert) gibt uns, der koptischen Tradition folgend, zwei Personen als Verfasser der Theotokien an:

1) den 20. Patriarchen Athanasius I., genannt „der Große“ oder auch „der Apostolische“ (328–373). Nach Ibn Kabar ist die

---

11 Vgl. Moftah, The Divine Liturgy, 1722ff.; Ishaq, Watus, 2321; Robertson, Lahn, 1425.

12 Mallon, Les Théotokies, 17–31 bes. 17, I.; Grohmann, *Marienhymnen*, 11.

13 Vgl. Quecke, *Untersuchungen*, 79.

14 Vgl. O`Leary, *The Coptic Theotokia*, XI; Baumstark, *Frühchristl. Theotokion*, 36ff.

15 Vgl. Müller, Theotokia, 648.

Zuschreibung an den Heiligen Athanasius aber auf keine Autorität gestützt.

2) Spricht er von einem heiligen Mönch, der „der Töpfer" genannt wird und der in der Sketis die Melodie der Theotokien geordnet habe. Andere sagen, dass dieser den Abschnitt der Sonntags-Theotokie von ⲱ ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲛⲁ̀ϣⲁⲁϫⲓ (2. Teil des 1. Stückes) bis ⲣⲁⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲧϭⲟⲥⲓ (11. Stück) geschrieben habe, indem er Anregungen des genannten Patriarchen verwendet und ausgearbeitet hat[16].

Den „Töpfer" als Verfasser der Theotokien kennt auch die äthiopische Überlieferung. Fries benannte Ephraem († 379) oder den syrischen „Töpfer" als den Verfasser der Weddāsē Mārjām[17]. Für die Autorschaft des Weddāsē Maryam diskutiert Grohmann vier Möglichkeiten:

a) den syrischen „Töpfer"; nach der bekannten Legende,

b) eine Zusammenkunft zwischen dem Kopten Kyriakos (Cyriakus)[18] von Behnasa, als dem so genannten syrischen Töpfer und dem berühmten Hymnendichters Yared, wie eine Erzählung im *Liber Axumae* berichtet[19],

c) Ephraem der Syrer sei selbst der „Töpfer" und

d) der Autor sei der syrische Diakon und Mariendichter Simeon von Gesir.

Am Ende lehnt Grohmann jedoch diese Vorschläge ab und sagt, dass der Stoff der sieben Wochentagshymnen der Theotokien bzw. des Weddāsē Mārjām eher aus syrischer als aus griechischer Quelle stammt. Schon im 6. Jahrhundert habe der Stoff der Theotokien

---

16 Ebd.

17 Vgl. Fries, *Weddāsē Mārjām*, 7.

18 Kyriakos war Bischof von al-Bahnasa. Die früheste Zeitgrenze gibt eine sagenhafte äthiopische Überlieferung im Liber Axumae, wonach Kyriakos, ein Zeitgenosse des syrischen Liederdichters Simon von Gesir („des Töpfers") und Yareds, des angeblichen Erfinders der drei äthiopischen Kirchentöne Yared, gewesen sei, also in der ersten Hälfte des 6. Jh. gelebt hätte. Für den Fall, dass die den Namen Kyriakos führenden Werke ursprünglich arabisch gehalten wären und er selbst als Verfasser zu gelten hätte, könnte er erst der islamischen Zeit angehören. Graf, GCAL I, 228, 232ff., 239f., 247f., 475f., 536, 450; II, 475f., 489, 500.

19 Vgl. Grohmann, *Marienhymnen*, 12.

bzw. des Weddāsē Mārjām in einer Form, die der heutigen ähnlichen ist, vorgelegen[20]. Das Buch Weddāsē Mārjām enthält sieben Marienhymnen nach äthiopischer Tradition. Wenn wir die sieben Hymnen lesen, fällt auf, dass sie sich bis auf die Tatsache, dass die Sonntags-Theotokie in der äthiopischen Version viel kürzer als in der koptischen Tradition ist, kaum von den sieben Theotokien der koptischen Tradition unterscheiden. Außerdem gibt es noch einige weitere marginale Abweichungen in den anderen sechs übrigen Theotokien. Die Analyse der äthiopischen Tradition kann uns helfen, den Autor der koptischen Version zu finden.

Nach Fries ist Ephraem der Syrer als Verfasser dieser Hymnen zweifelhaft. Der äthiopische Weddāsē Mārjām ist nicht aus dem Arabischen übersetzt. (Die arabische Übersetzung ist übrigens mangelhaft.) Aber auch mit dem koptischen Text deckt sich der äthiopische – wie erläutert – nicht genau. Abgesehen davon, dass große Stücke des koptischen Textes besonders in der Sonntagslektion in der äthiopischen Version fehlen, unterscheiden sich einzelne Ausdrücke und Wendungen so stark, dass man das äthiopische nicht als eine reine Übersetzung des koptischen bezeichnen kann. Fries fragte, ob beide Versionen aus einem gemeinsamen griechischen oder syrischen Original übertragen sind. Weil die Sprache des koptischen Textes nach dem Urteil von Stern verdorben ist und die äthiopische Version in mehreren Fällen einen besseren Text bietet, liegt die Vermutung recht nahe, dass der äthiopische Text aus einem älteren und besseren koptischen übertragen worden ist. Aber gab es diesen Text? Wo ist er? Und wann wurde er geschrieben? Ist er nach einer griechischen oder einer syrischen Vorlage entstanden? Wir haben keinerlei Hinweise, um nur eine dieser Fragen schlüssig zu beantworten.

Fries stellt andere Hypothesen an: Die Menäen wurden zuerst von einem syrischen Mönch Sābās († 531) zusammengestellt. Der Verfasser des Weddāsē Mārjām wäre demnach möglicherweise doch Ephraem der Syrer († 379) oder der syrische „Töpfer". Fries kommt zu dem Ergebnis, dass wahrscheinlich der Weddāsē Mārjām dem Inhalt nach von Ephraem oder einem seiner Zeitgenossen, der Form

---

[20] Ebd.

nach aber von Sabbas oder einem seiner Zeitgenossen stammt[21]. Nach Grohmann ist das Weddāsē Mārjām eine Übersetzung jener sieben Lobeshymnen für die Wochentage, die den ursprünglichen Text der koptischen, heute in ihren verschiedenen Rezensionen nur bohairisch erhaltenen Theotokien gebildet haben mögen und auch tatsächlich den integrierenden Bestandteil der bohairischen Theotokien darstellen[22].

Auch O´Leary nimmt Ephraem den Syrer oder den „Töpfer" als Verfasser der Vorlagen für die Theotokien an[23]. Enno Littmann vermutet eine verloren gegangene arabische Vorlage, weil der heutige koptische Text nicht dem äthiopischen Text entspricht. Beim Vergleich zwischen beiden Texten müssen wir folgende Fragen stellen: War der koptische Text früher kürzer? Hatte er eine andere Struktur? Ist die äthiopische Kirche im Besitz dieses originalen Textes? War die Sonntags-Theotokie früher genauso lang wie heute?

Es ist wie gesagt deutlich, dass die sieben Theotokien des Weddāsē Mārjām von den sieben koptischen Theotokien abweichen, insbesondere bei der Sonntags-Theotokie. Beim äthiopischen Text kommt nur ein Teil jedes Stückes vor. Umfasste die Sonntags-Theotokie in der koptischen Tradition also nur die ersten sechs Stücke? Zu bemerken ist, dass die anderen Stücke nicht mehr als eine Wiederholung der ersten sechs Stücke sind[24].

Euringer bezieht sich auf Fries sowie auf die Legende vom „Töpfer". Er hält es für wahrscheinlich, dass der Weddāsē Mārjām und die koptischen Theotokien in ihrer ursprünglichen Form von Simon „dem Töpfer", verfasst worden sind und dass daher die äthiopische Tradition die richtige ist. Möglich wäre aber auch, dass nur die Form dem simonschen Töpferlied entlehnt ist und dass aus dem „Töpferlied" die Legende entstand. Diese Alternative kann nur durch einen Vergleich mit den neun Hymnen des Simon entschie-

---

21 Vgl. Fries, *Weddāsē Mārjām*, 2–7.

22 Die Übersetzung erfolgte aber wahrscheinlich nicht unmittelbar aus dem Koptischen, sondern aus einer arabischen Vorlage, vgl. Grohmann, *Marienhymnen*, 10.

23 O´Leary, *The Coptic Theotokia*, XI.

24 Vgl. die Sonntags-Theotokie zwischen den ersten sechs Stücken (PSM, 104–121) und den Rest der Theotokie, 122ff.

den werden[25]. Muyser zitiert eine Homilie zu Ehren der Jungfrau Maria, die von Kyrill von Alexandrien stammt und den Theotokien ähnlich ist. Die Meinung, dass Kyrill der Verfasser der Theotokien ist, taucht oft bei vielen heutigen koptischen Autoren auf.

Athanasius I. kann nicht der Verfasser der Theotokien sein, wie es Ibn Kabar behauptet. Ibn Kabar sagt selbst, dass er sich diesbezüglich nicht sicher sei. Die Christologie, die die Theotokien präsentieren, war in der Zeit des Athanasius noch nicht bekannt und würde daher einen Anachronismus darstellen. Es gibt aber eine Rede des Athanasius über die Jungfrau, die Gottesgebärerin Maria, die eine ähnliche Aussage wie die Sonntags-Theotokie hat[26]. In dieser Homilie vergleicht Athanasius die Jungfrau mit der Bundeslade und nennt sie die Lade des Neuen Bundes, den goldenen Krug mit dem wahrhaftigen Manna darin, welches das Fleisch des Sohnes ist. Er vergleicht Maria auch mit der Erde, dem Himmel, den Engeln und den Cherubim. Maria ist erhaben über alle. Dies ist vergleichbar mit der Aussage, dass die Jungfrau Maria höher als die Engel und Erzengel sei, weil Gott in ihrem Mutterleibe gewohnt habe. Eine ähnliche Aussage für das 1. und 2. Stück und die 1. Strophe des 3. Stückes des 2. Teils der Sonntags-Theotokie findet sich in einer koptischen Homilie von Athanasios:

> „Wahrlich (ἀληθῶς), du bist erhaben, oh (ὦ) geehrte Jungfrau (παρθένος), über alle Erhabenheiten. Denn (γάρ) was kommt deiner Erhabenheit gleich, oh (ὦ) du Herberge Gottes, des Wortes (λόγος)? Womit denn soll ich dich vergleichen, oh (ὦ) Jungfrau (παρθένος), unter allen Geschöpfen? Wirst du dich nicht erhabener finden als sie alle? Soll ich dich vergleichen mit der fruchttragenden (καρπός) Erde und ihren Erzeugnissen (γέννημα)? Du bist erhaben über sie. Wenn wir sagen: ‚Die

---

25 Euringer, Der Verfasser, 226.

26 Die 1. Strophe des ersten Teils des 2. Stückes der Sonntag-Theotokie, die die Bundeslade beschreibt, und die Aussage des ganzen zweiten Teils des 2. Stückes, die die Bundeslade als Typos für die Jungfrau Maria zeigt, findet sich in einer koptische Rede von Athanasios: „O (ὦ) du Lade (κιβωτός) des Neuen Bundes (διαθήκη), in welcher der goldene Krug ist mit dem Wahrhaftigen (ἀληθινός) Manna (μάννα) darin, welches ist das Fleisch (σάρξ) des Sohnes, in welchem die Göttlichkeit verborgen ist“. Vgl. Lemm, Kleine Koptische Studien, 092, 274; Lefort, Homélie, 19, 23. und PSM, 107f.

Engel (ἄγγελος) Gottes und die Erzengel (ἀρχάγγελος), sind erhaben'; aber du bist erhabener, viel mehr, als sie alle, denn (γάρ) die Engel (ἄγγελος) und die Erzengel (ἀρχάγγελος) dienen (ὑπουρεῖν) mit Zittern dem, welcher wohnt in deinem Mutterleibe, indem sie nicht wagen (τολμᾶν) zu sprechen vor Gott und sich auflösen; du aber (δέ) sprichst mit ihm in Freimütigkeit (παρρησία). Wenn wir sagen: ‚Die Cherubim sind erhaben', so bist du viel erhabener als sie alle; denn die Cherubim tragen den Thron (θρόνος) Gottes, du dagegen (δέ) trägst Gott auf deinen Händen. Wenn wir sagen: ‚Die Seraphim sind erhaben', so bist du viel erhabener als sie alle; denn (γάρ) die Seraphim bedecken ihr Angesicht mit ihren Flügeln, denn sie können nicht schauen die vollkommene Herrlichkeit, du aber (δέ), nicht nur (οὐμόνον), dass du in sein Antlitz schaust, sondern du umarmst ihn und gibst deine Brüste hinein in seinen heiligen Mund"[27].

Hier gibt es große Ähnlichkeit zwischen der Rede des Athanasius und der Sonntags-Theotokie. Wenn die Zuordnung der Homilie zu Athanasius richtig ist, gibt es hier einen Hinweis auf den Kern der Sonntags-Theotokie als Werk des Athanasius, wie es Ibn Kabar überliefert.

Eine andere Möglichkeit wäre, Kyrill von Alexandrien als Verfasser der Theotokien anzunehmen. Wir haben eine indirekte Überlieferung, die die Hymnen der Jungfrau Kyrill, dem Patriarchen von Alexandrien, zuschreibt. Der Text des Difnār überliefert mehrere Male den Namen Kyrills als Verfasser der Theotokien. Die Theotokien enthalten zahlreiche Strophen, die ähnlich oder manchmal identisch mit den Aussagen von Kyrill von Alexandrien sind[28]. Auch tauchen viele Ausdrücke auf, die sich auf die christologische

---

27 Vgl. dazu ebd. Eine ähnliche Aussage findet sich auch in einer koptischen Homilie von Kyrill von Alexandrien und einer Homilie des Epiphanius, des Bischofs von Kypern. Vgl. Müller, *Koptische Predigt*, 205f, 218, und die Sonntags-Theotokie, PSM, 107–110, 113ff., 133ff.

28 Es besteht eine große Ähnlichkeit zwischen zahlreichen Strophen der sieben Theotokien und Kyrill von Alexandrien. Vgl. Scholia de Incarnatione Unigeniti, PG 75, 1374C u. PSM, 215; Quod Unus Sit Christus, PG 75, 1293A u. PSM, 233ff.; Homilia Diversae 4, PG 77, 992B. Vgl. auch die Verse 3 und 4 der 8. Str., PSM, 266 mit PG 77, 992C; Homilia Diversae IV, PG 77, 992B u. PSM, 266. Vgl. auch Awad, koptische Psalmodie, T. 1–3.

Lehre des Kyrill von Alexandrien und das Konzil von Ephesus beziehen, zum Beispiel „die hypostatische Einheit“ und „Ein aus Zwei“. Trotz dieser Zitate in den Theotokien, können wir nicht ohne weiteres davon ausgehen, dass der Verfasser Kyrill von Alexandrien ist. Alle Werke von Kyrill sind uns bekannt. Es gibt darunter kein Werk, das den sieben Theotokien entspricht. Es gibt viele Aussagen von Kyrill, die vielen Strophen der Theotokien entsprechen oder ähnlich sind, aber das gibt es auch bei anderen Kirchenvätern, die sich mit dem Thema der Christologie beschäftigt haben. Sicherlich hat der Autor (bzw. haben die Autoren) die Werke von Kyrill gelesen. Vielleicht hat er bzw. haben sie manche seiner Aussagen übernommen oder Kyrill hat möglicherweise selbst einige Strophen geschrieben. Aber dass alle sieben Theotokien von ihm stammen, ist eher unwahrscheinlich. Trotzdem kommt Kyrill auch weiterhin als möglicher Verfasser der sieben Theotokien in Betracht.

Bleibt noch die Frage offen, ob der so genannte Töpfer der Verfasser der Theotokien ist, wie es syrische und äthiopische Legenden behaupten. Die koptische Überlieferung kennt diesen „Töpfer“ als Verfasser von Marienliedern. Der einzige Hinweis auf ihn ist in der Choiakpsalmodie im arabischen Lied zum 8. Stück der Sonntags-Theotokie im Monat Choiak enthalten. Dort finden wir den Vers والفاخورى قال „Und der Töpfer (fāḫūrī) sagte […]“. Er erscheint hier als Verfasser von Marienhymnen. Aber ob es sich dabei nun um die Theotokien oder andere Marienhymnen handelt, erfahren wir aus der Choiakpsalmodie nicht.

Ich gehe aber nicht davon aus, dass er der Verfasser der sieben Theotokien ist. Auch Müller lehnt auch diese Möglichkeit ab, denn es gibt keine Nachricht, darüber dass Simeon in der Sketis Mönch war, oder dass er koptische Hymnen verfasst habe oder verfassen konnte. Müller sieht in den legendarischen Überlieferungen eine Reminiszenz an den syrischen Einfluss in Äthiopien[29]. Es gibt zwar mancherlei Ähnlichkeit zwischen den koptischen Theotokien und Texten von Ephraem sowie auch denen vieler anderer Kirchenväter. Zwischen den koptischen Theotokien und den neun Hymnen des

[29] Vgl. Müller, *Theotokia*, 648.

Simeon („des Töpfers") gibt es aber kaum eine Ähnlichkeit[30]. Es gibt bis heute keinen Text von Ephraem oder dem „Töpfer", der mit den sieben koptischen Theotokien übereinstimmt. Alle Bilder, Typologien und Themen, die bei den Töpferliedern auftauchen und die den sieben Theotokien ähnlich sind, finden sich auch bei allen alten Kirchenvätern und in allen liturgischen Stücken aller alten Kirchen.

## Das Alter der Theotokien

Es gab schon etwa 200 Jahre vor dem Konzil von Ephesus (431) in Ägypten Hymnen mit dem Titel „Theotokos". Der Text des Gebetes lautet:

> „Unter dem Schutz deiner vielfachen Barmherzigkeit flehen wir, Gottesgebärerin. Verachte nicht unser Bitten, wenn wir in Not sind, sondern errette uns aus den Gefahren, du allein Gebenedeite."[31]

Der Text wird noch heute in den Kirchen sowohl des Ostens als auch des Westens gebraucht. Demnach wäre es falsch, das Konzil von Ephesus als Urheber des Begriffes „Theotokos" anzusehen. Das so genannte 3. ökumenische Konzil war vielmehr bestimmt von Kämpfen um die Bezeichnung Marias als Theotokos. Die Theotokien waren in ihrer Bedeutung nicht vor dem Konzil anerkannt. Das heißt nicht, dass alle Stücke der Theotokien nach Chalkedon (451) oder Ephesus verfasst worden sind. Vielleicht wurde die Gattung der Theotokien damals bevorzugt, aber es gibt viele Strophen in den sieben Theotokien, die die Streitigkeiten von Ephesus und von Chalkedon widerspiegeln. Klar ist nur, dass der Verfasser dieser Strophen nach den Konzilen auch dieses chalkedonensische (christologische) Problem kannte und die Haltung der koptischen Kirche ausdrücken wollte.

Nach dem Kampf mit der nestorianischen Lehre wollte die Kirche die Lehre des Konzils von Ephesus und den Begriff „Theotokos" lebendig erhalten. Die Kirche empfand die Hymnen als besten

---

30 Vgl. die sieben Theotokien und die neun Lieder des Simeans, Euringer, Töpferlieder, 221–235.

31 Vgl. Gamber/Schaffer, *Maria-Ekklesia*, 18f.

Weg, um diesen Begriff unter den Gläubigen zu festigen. Deswegen hat die Kirche die Theotokien besonders gefördert. Sie hat diese Theotokien zum wichtigsten Teil des Lobgesangs gemacht. Bis heute ist die Lehre von der Theotokos unter den Gläubigen erhalten geblieben. Müller meint: „Die Kopten haben also im Lauf der Zeit die strengeren Theotokiahymnen mit einem Kranz weiterer religiöser Volkspoesie umgeben, die in freierer Form ihrem Glauben und ihrer Frömmigkeit Ausdruck verleiht. Die Wertung der Theotokien steht daher unter zwei Aspekten: Sie sind bedeutende Zeugnisse religiöser Dichtung und zugleich Hymnen, in denen eine zentrale Glaubensaussage der koptischen Kirche den für die Gläubigen adäquaten Ausdruck findet. Es geht um Maria als Gottesmutter und damit zugleich um die göttliche Person des Heilands und um die völlige Durchdringung des Menschen Jesu durch diese Person, wie es die christlichen Ägypter seit jeher bekannten. 451 trennten sie sich von der griechischen Reichskirche, als sie auf dem Konzil zu Chalkedon diesen Glauben angegriffen und verdammt glaubten. In den antichalkedonensischen theologischen und kirchlichen Kämpfen der folgenden Jahrhunderte entwickelte sich ihre Theologie und Frömmigkeit immer klarer, und dieser Entwicklung verdankt auch der Theotokia-Zyklus in der uns heute vorliegenden Form seine Entstehung.“[32]

Die ältesten Textzeugen für Teile der koptischen Theotokien finden sich in den Handschriften 574 und 575 (9. Jahrhundert) in der Morgan Library. In der Handschrift 574 treffen wir auf einen kleinen Abschnitt, der sich in den späteren Theotokien wieder findet. Aber ob dieser Abschnitt dieselbe Verwendung wie im Rahmen der heutigen Theotokien hatte, wissen wir nicht. Zur Zeit der Entstehung der Handschrift 574 gab es die Theotokien in ihrer heutigen noch Form nicht, meint Quecke[33]. Auch in der Handschrift 575 sind 89 Einzeltexte versammelt, die in ihrer Gesamtheit den späteren Theotokien thematisch verwandt sind und von denen 23 direkte Parallelen zu Abschnitten der späteren Theotokien darstellen.

---

[32] Vgl. Müller, *Theotokia*, 648.

[33] Vgl. Quecke, *Untersuchungen*, 84, 89, 215, 218.

## Fazit

Die Theotokien wurden (möglicherweise von Eremiten) in Unterägypten auf Koptisch (in bohairischem Dialekt) verfasst, wie Ibn Kabar schreibt. Der genaue Verfasser bleibt aber weiterhin anonym. Nach meiner Meinung gibt es auch keinen einzelnen Autor der Theotokien, sondern es handelt sich dabei um mehrere Personen. Sie haben das Problem der Christologie verinnerlicht. Dementsprechend haben sie dem Glauben der koptischen Kirche und ihrer Frömmigkeit in ihren Versen Ausdruck verliehen. Von den in der wissenschaftlichen Debatte zur Diskussion stehenden Kirchenvätern kommt meines Erachtens lediglich noch Kyrill als Verfasser der Theotokien in Frage.

Die sieben Theotokien können in ihrer heutigen Form nicht vor dem Konzil von Ephesus entstanden sein, auch wenn der Begriff „Theotokos" seit langem in der Kirche existierte. Aber diese Hymnen zu Ehren der Jungfrau Maria und als Erklärung der Inkarnation Christi haben ihre Bedeutung erst durch den Streit mit Nestorius erhalten. Das bedeutet aber nicht, dass einzelne Strophen nicht doch bereits vor 431 verfasst worden sein können[34].

Fraglich ist der Zeitraum der Redaktion. Dafür kommt nur die Zeit zwischen dem Konzil von Ephesus und dem 7. oder 8. Jahrhundert, denn der Difnār der Morgan-Library enthält einige Auszüge. Die Redaktion könnte zwischen dem 6. und 8. Jahrhundert erfolgt sein[35].

---

[34] Es gab manche Strophen, die schon in der Liturgie aller alten Kirchen benutzt wurden, z.B. die Strophen 1–3 des 3. Stückes der Dienstags-Theotokie, PSM, 181f. Diese Strophe ist auch in griechischer Sprache belegt und wird heute an verschiedenen Stellen in der Liturgie des byzantinischen Ritus verwendet. Auch eine lateinische Fassung dient als Transitorium in der dritten Weihnachtsmesse des ambrosianischen Ritus. Vgl. Baumstark, *Frühchristl. Theotokion*, 36–61. Das bedeutet, dass diese Strophen ganz entschieden älter sein müssen als die endgültige Form der Theotokien und der heutige Text der Dienstags-Theotokie jünger und in seiner heutigen Form später niedergeschrieben worden ist. Quecke, Untersuchungen, 214f. „Die beiden ersten Strophen des 3. Stückes der Dienstags-Theotokie gibt zugleich als Gesang zum Friedenskuss für den 2. Sonntag im Choiak". Vgl. Quecke, *Untersuchungen*, 214, 315. Anm. 9.

[35] Vgl. Youssef, *Theotokies Coptes*, 158f.

Literatur:

Adam, Adolf; Berger, Rupert: *Pastoralliturgisches Handlexikon*, Freiburg 1980. [6]1994, Nachdr. Leipzig 1982.

Awad, Magdi Rashidi Beshai: Untersuchungen zur koptischen Psalmodie, Christlogische und Liturgische Aspekte, in: Tamcke, Martin (Hg.): *Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte*, 41. Münster u.a. 2007.

Baumstark, Anton: Ein frühchristliches Theotokion in mehrsprachiger Überlieferung und verwandte Texte des ambrosianischen Ritus, in: *Oriens Christianus* N. S. 9, Leipzig 1920, 36–31.

—: *Die christlichen Literaturen des Orients*, ,I–II, Leipzig 1911.

Brodde, Otto: Psalmodie. In: Brunotte, Heinz; Weber, Otto (Hrsg.): Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch. 3 Bde. Göttingen (1956–1959), 387f.

Cramer, Maria: Zum Aufbau der koptischen Theotokie und des Difnar. Bemerkungen zur Hymnologie. In: *Probleme der koptischen Literatur*, Wissenschaftliche Beiträge, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1968/1 (K2).

—: *Koptische Liturgien. Eine Auswahl* [Sophia, 11], Trier 1973.

Euringer, Sebastian: Der mutmaßliche Verfasser der koptischen Theotokien und des äthiopischen Weddase Marjam, in: *Oriens Christianus* 1 (1911), 215–226.

—: Die neun „Töpferlieder" des Simeon von Gesir, in: *Oriens Christianus* (1913), 221–235.

—: Die Sonntags-Theotokie, ein Marienhymnus der koptischen Kirche, übersetzt und eingeleitet, in: *Passauer Monatsschrift* (1909), 406–413; 480–485.

Fries, Karl: *Weddāsē Mārjām. Ein äthiopischer Lobgesang an Maria nach mehreren Handschriften herausgegeben und übersetzt*, Uppsala 1892.

Graf, Georg: Geschichte der christlichen arabischen Literatur I–V (Studi e Testi 118. 133. 146f. 172) Roma 1944–1953/ebd. 1964–1 966. Graz 1959–60. Roma 1975–1977.

—: Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini, in: *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete*, Band 7 Heft 3, Band 8 Heft 3; Bd. 9 Heft 3f., Leipzig 1934.

—: *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini* Corpus scriptorum Christianorum orientalium, vol. 147. Subsidia, t. 8. L. Durbecq: Louvain 1954.

Grohmann, Adolf: *Äthiopische Marienhymnen herausgegeben, übersetzt und erläutert* [Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, 33,4] Leipzig 1919.

—: Une fragment de Psalmodie du manuscrit Vatican copte 23 en dialecte bohairique, in: *Revue d'Etudes Orientales* XLIV (1931), 153–168.

Ishaq, Emile Maher: Psalmodia, in: *CE* 7 (1991), 2024.

—: Watus, in: *CE* 7 (1991), 2320f.

Junker, Hermann: *Koptische Poesie des 10. Jahrhunderts*, 1–2, Berlin 1908–11. Nachdr. Hildesheim, New York 1977.

—: Koptische Poesie des 10. Jahrhunderts, in: *Oriens Christianus* 6 (1906), 319–411.

—: Koptische Poesie des 10. Jahrhunderts, Teil II. Texte und Übersetzung und Kommentar, in: *RAC* 7 (1907), 136–253.

Klauser, Theodor: Gottesgebärerin, in: *RAC* 11 (1981), 1071–1103.

Kuhn, Karl: Poetry, in *CE* 7 (1991), 1985–1986.

Lefort, L. Th. L'Homélie de S. Athanase des Papyrus de Turin, in: *Le Muséon*, LXXI (1958), 5–50; 209–239.

Lemm, Oscar von: Kleine koptische Studien XLIII. Zu einer Rede des Athanasius, in: *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg,* 5. sér. 21 No. 3) (1904), 89–150.

—: *Kleine koptische Studien* I–LVIII. Unveränderter, um ein Vorwort von Peter Nagel vermehrter Nachdr. der 1899–1910 in den

Petersburger Akademie-Schriften erschienenen Stücke [Subsidia Byzantina, 10], Leipzig 1972, 271–332.

Mallon, Alexis: Les Theotokies ou l`Office de la Sainte Vierge dans le rite copte, in: *Revue de l`Orient Chretien* 9 (1904), 17–31.

Gamber, Klaus; Schaffer, Corista: *Maria-Ekklesia. Die Gottesmutter im theologischen Verständnis und in den Bildern der frühen Kirche* [Eikona, 4; Beiheft zu den Studia Patristica et Liturgica; 19], Regensburg 1987.

Moftah, Ragheb; Roy, Martha: Coptic Music, The Divine Liturgy and Offerings of Incense, in: *CE* 6 (1991), 1715–1724.

Müller, C. Detlef G.: Theotokia, in: *Kindlers Neues Literatur Lexikon*, 19, München 1988, 647f.

—: Ägypten IV. Kirchengeschichtlich, in: *TRE* 1, Berlin [1]1977, 512–533.

—: *Die alte koptische Predigt (Versuch eines Überblicks)*, Diss. Heidelberg, 1954.

—: Die Theotokos bei den Kopten in der älteren Zeit, in: Kohlbacher, Michael; Lesinski, Markus (Hg.): *Horizonte der Christenheit. Festschrift für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstages (am 24. Januar 1993)* [Oikonomia, 34]. Erlangen 1994, 125–134.

O'Leary, De Lacy: *The Daily Office and Theotokia of the Coptic Church*. London 1911.

—: The Coptic Theotokia, in: *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*, Bulletin of the Byzantine Institute 2, Boston 1950, 417–420.

—: *The Coptic Theotokia. Text from Vatican Cod. Copt. xxxvii. Bib. Nat. Copte 22, 23, 35, 69 and other MSS including fragments recently found at the Dêr Abû Makâr in the Wadi Natrun* with introduction by De Lacy [Evans] O'Leary. London 1923.

Onasch, Konrad: *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche*, Leipzig 1981, Nachdr. Wien, Köln, Graz 1981.

—: *Lexikon Liturgie und Kunst der Ostkirche unter Berücksichtigung der Alten Kirche*, Berlin [2]1993.

Peltomaa, Leena Mari: *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos hymn* (The Medieval Mediterranean, 35]. Leiden, Boston 2001.

PSM = Labib, Claudius Yohanna (Hg.): ⲡ̀ϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ϯⲯⲁⲗⲙⲱⲇⲓⲁ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲛ̀ⲧⲉⲙⲣⲟⲙⲡⲓ, ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲉ̀ⲧⲁⲩⲑⲁϣⲥ ⲛ̀ϫⲉ ⲛⲉⲛⲓⲟϯ ⲛ̀ϯⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ̀ ⲛ̀ⲣⲉⲙⲛ̀ϫⲏⲙⲓ. Kairo 1908.

Quecke, Hans: *Untersuchungen zum Koptischen Stundengebet* [Publications de l'Institut orientaliste de Louvain; 3]. Louvain 1970.

—: Erhebet euch, Kinder des Lichtes!, in: *Le Muséon* 76 (1963), 27–45 und 266 (Nachtrag).

Randall, G. D. W.: Psalmody, in: Davies, John Gordon (Hg.), *Dictionary of liturgy and worship*, London 1972, 450ff.

Robertson, Marian: Lahn, in: *CE* 5 (1991), 1425.

—: Melody. Its Relation to Different Languages, in: *CE* 6 (1991), 1730f.

Simaika, Markus: *Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum, the Patriarchate, the Principal Churches of Cairo and Alexandria and the Monasteries of Egypt*, II,1, Cairo 1942.

Youssef, Youhanna Nessim: Une Relecture des Theotokies Coptes, in: *BSAC* 36 (1997), 157–170.

# History of Making the Holy Chrism in the Coptic Orthodox Church since Pope Athansius (326–378) until Pope Shenouda the 3rd (1971– )

Roshdi W. B. Dous (Kairo)

A sign of the Church stability in the forth century is when it embarked on cooking and sanctification of the Holy Chrism for the first time in the era of Pope Athanasius (the 20th Patriarch (326–378 A.D.).

Even though J. Coppens[1] and B. Welte[2] published many historical documents related to the sacrament of confirmation or the Holy Chrism, history of the first origins of the confirmation sacrament remained one of the most ambiguous chapters in the origins of Christian worship[3].

We in this research paper are not talking about the theological relationship between baptism and confirmation (The Holy Chrism), but we are portraying the history of cooking the Chrism oil where the Baptists are unction with after they are out of the baptistery as a visible sign of the confirmation sacrament, which was commonly used in the east particularly in Egypt as an alternative to the laying of hands. The Chrism had taken on the following names throughout the history: ἔλαιον[4] Oil, ἔλαιον εὐχαριστίας[5] Eucharistic oil, ἔλαιον χρίσεως[6] unction oil, χρῖσμα[7] the unction, χρῖσμα εὐχαριστίας[8] the

---

1 J. Coppens, *L' impoution des et les rites connexes*, Louvain 1939.

2 B. Welte, *Die postbaptismale salbung*, Freiburg 1939.

3 J. Danielou, S. J., *The Bible and the Liturgy*, English edition, Notre Dame, Indiana 1956, p.114.

4 Θεοφιλου, Πρὸς Αὐτολυκον, PG 6, 1041, ΒΕΠ 5, 19.

5 Αποστολικ Παράδοσις, SC 11,83 (Πρβλ. Τρεμπελα, Μ. Εὐχολόγιον, τόμ. Α. 390).

6 Μ Βασιλειου, Περὶ τοῦ Αγίου Πνεύματος, PG 32, 188.

7 Panteleimon Rodopoulos, *The Sacramentary of Serapion*, Thessaloniki 1967, p.131.

Eucharistic unction, χρῖσμα ἐπουράνιον[9] heavenly unction, μυστικὸν χρῖσμα[10] a sacramental unction, μύρον[11] the Chrism, θεῖον μύρον[12] the divine Chrism, ἅγιον μύρον[13] the holy Chrism, μέγα μύρον[14] The great Chrism, ἅγιον καὶ μέγα μύρον[15] the great holy Chrism.

The oldest text of prayer ever known to sanctify the Holy Myron can be found in the liturgy book of Fr. Serapion Bishop of Thmuis (Tmey-el-Amdid) who was a friend of St. Athanathius and lived in his time (forth century). This prayer is entitled „Εὐχη Εἰς τό Χρίσμα ἐν ω χρίονται οἱ βαπτισθέντες" a prayer over the Oil for confirmation"[16].

## Sources of Making the Holy Chrism

The codex pertaining to the making of the holy Chrism in the Coptic Church are not many as some of them are still inside the libraries of Egypt and some outside. There are ten codex (101 to 109 Liturgy + 286 Liturgy) in the library of the Coptic Patriarchate in Cairo

---

8 Κανόνες Ιπολύτου, (Κανὼν 19ος παραγρ. 134); Τρεμπελα, Μ. Εὐχολόγιον, τόμ. Α, 391.

9 Κανὼν ΜΗ τῆς ἐν Λαοδικεία Τοπικῆς Συνόδου.

10 Κυριλλου Ιεροσολυμον, Κατηχήσεις, PG 33, 1092; ΒΕΠ 39, 254.

11 'Αποστολικαὶ Διαταγαὶ, PG 1, 800; BEP 2, 67.

12 Κυριλλου Ιεροσολυμον, Κατηχήσεις, PG 33, 1092; BEP 39, 254.

13 'Αποστολικαί Διαταγαί, PG 1, 1020.

14 Συμεον Θεσσαλονικης, Περί τῶν ἱερῶν Τελετῶν, PG 155, 188.

15 Ibid., PG 155, 205.

16 Εὐχὴ Εἰς τὸ Χρίσμα ἐν ᾧ χρίονται οἱ βαπτισθέντες
Ο Θεὸς τῶν δυνάμεων ὁ βοηθὸς πάσης ψυχῆς επιστρεφούσης ἐπὶ σέ καὶ γινομένης ὑπο τὴν κραταιάν σου χεῖρὰ τού μονογενοῦς ἐπικαλούμεθά σε, ὥστε δια τῆς θείας καὶ ἀοράτου σου δενάμεως τοῦ Κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ιησοῦ Χριστοῦ ἐνεργῆσαι ἐν τῷ χρίσματι τούτῷ ἐνέργειαν θείαν καὶ οὐράνιον, ἵνα οἱ βαπτισθέντες καὶ Χριόμενοι ἐν αὐτῷ τὸ ἐκτύπωμα τοῦ σημείου τοῦ σωτηριώδους σταυροῦ τοῦ μονογεγοῦς δὶ οὗ σταυρού διετράπη καὶ ἐθριαμβεύθη Σατανᾶς καὶ πᾶσα δὺναμις ἀντικειμένη ὡς ἀναγεννηθέντες καὶ ἀνανεωθέντες διὰ τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας καὶ οὗτοι μέτοχοι γένωνται τῆς δωρεᾶς τοῦ Αγίου Πνεύματος καὶ ασφαλισθέντες τῇ σφραγῖδι ταύτη διαμείνωσιν ἑδραῖοι καὶ ἀμετακίνητοι, ἀβλαβεῖς καὶ ἄσυλοι ἀνεπηρέαστοι καὶ ανεπιβούλευτοι ἐμπολιτευόμενοι ἐν τῇ πίστει καὶ ἐπιγνώσει τής ἀληθείας μέχρι τέλους ἀναμένοντες τάς οὐρανίους τῆς ζωῆς ἐλπίδας καὶ αἰωνίους ἐπαγγελίας, τοῦ Κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ιησοῦ Χριστοῦ δὶ οὗ σοὶ ἡ δόξα καὶ τό κράτος ἐν Αγίω Πνεύματι καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς σύμπαντας αἰῶνας τῶν αἰώνων Αμήν.

alongside with other codex that can be found in the library of the Coptic museum in Cairo, the library of St. Anthony monastery (no 1&8 Liturgy), the library of St. Marcurious Abu Saifain in Old Cairo (no.72/Liturgy), the Vatican library (44 Coptic) and the national library in Paris (100 Arabic). Some of These Codexes are old and concise; the oldest of which date back to the thirteenth century and other codex are modern and prolonged. The Codexes are divided into three categories:

First Group

It mentions the making of the Chrism and sanctifying it under the title "The order of sanctifying the Chrism". It is a codex that contains a list of the substances used in the making of the Chrism with texts of prayers used in sanctifying this oil after it has been cooked. This codex is normally found amongst the Codexes for consecrating (sanctifying) the Churches and altars. This group is represented in:

- Codex 44 Coptic in the library of Vatican[17].
- Codex 109 Liturgy in the Coptic Patriarchate[18].
- Codex 253 Liturgy in the Copt museum[19].
- Codex 105, Liturgy in the Coptic Patriarchate[20].
- Codex 1 & 8 Liturgy in the library of St. Anthony monastery[21].

As for these Codexes, we have these remarks:

- Some of the Rites of the making and sanctifying of the holy Chrism in these Codexes are sometimes mentioned as part of the Liturgy of the Covenant Thursday, and other times as a

---

17 Adulphus Hebbelynck/Arnoldus van Lantschoot, *Codices Coptici Vaticani Barberiniani Borgiani Rossiani*, tomus I, Vaticana 1937

18 Marqus Simaykah/Yassa Abd Al-Masih, *Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts*, in the Coptic Museum and the Patriarchate, Cairo 1942. Vol.2, p.323.

19 Ibid. Vol. 1. p.71.

20 Ibid. Vol. 2, p.330.

21 Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the St. Anthony monastery (Under Published).

separate arrangement undertaken in the sixth week of the lent whenever it is needed.

- The order of prayers in these codexes, which are Still in use date back to the 13th century as endorsed by the synod of bishops in sanctifying the Chrism undertaken in the era of Pope Theodusius the second (the 79th Patriarch) in St. Marcurious Abu Sefain in old Cairo on the 21st of Bermuda in 1015 year of martyrdom (April 16th 1299 A.D.):[22]
- Some sections of the prayers in the previously mentioned sequence go back at least to the 18th century, which match with the Greek text used in sanctifying the Chrism in the Greek Orthodox Church[23], kept in Al-Barbrieny liturgy book that date back to the 18th century[24].

Second Group

It mentions the making and sanctifying of the Chrism in a special codex containing three key topics:

First Topic: Sanctifying the Chrism listing the substances used in making it.

Second Topic: History of the holy Chrism with elaborate details on how to make it at the hands of one of the patriarchs.

---

22 "there has been a debate amongst the bishops on the holy Chrism, and then Father Boutros fetched some herbs for the Chrism. It is stated in one of the books of bishop Yousab, the bishop of Foah and upper Menouf mentioning that bishop Yousab had fetched these herbs to the fatherly patriarchal cell of St. Athanasius on the Good Friday in the year nine hundred & seventy three of martyrdom (1257 A.D.) in the monastery of the great St. Macarious monastery in the mount of Shehat (the scale of hearts), and there were other bishopsat the time for the cooking of the Chrism). Codex 253 Lit. Coptic Museum, Cairo. Fol. 119 A, B.

23 See for example the section of the Greek prayer (κυριε των φωτον [...]).

24 Βαρβερινός κώδιξ ελληνικός, αριθμ. 336 ἐν τή βατικανή βιβλιοθήκη Αρχιμ. Παυλου Μενεβισογλου (Το Αγιον Μυρον εν τη ορθοδοξο ανατολικη Εκκλησια) Αναλεκτα Βλαταδον 14 (Θεσσαλονικη 1972 , Σελ. 45, 49).

Third Topic: Portions of hymns in Greek and Coptic languages (Bohairic/Sahidic) recited during the sanctification of the holy Chrism[25].

This group is represented in the following Codexes:

- Codex 100 Arabic in the National Library of France in Paris[26], which contains the entity of the holy Chrism, its origin, cooking and concentrating it, groups of its types, the drugs used and the fats cooked as set forth in the book by Abdallah the herbsman, known as Ibn El-Betar as he expounded on the necessary substances required for the making of the holy Chrism.
- Codex 108/Liturgy in the Coptic Patriarchate[27] (the writer elaborately describes the making of the Chrism back at the time of Pope Youannes the 8th, 80th Patriarch, 1036 A.M. = 1319 A.D.
- Codex 106/Liturgy at the Coptic Patriarchate[28], the writer elaborately gives description of the making of the Chrism at the time of Pope Ghabrial 4th, 86th Patriarch.
- Codex 286/Liturgy in the Coptic Patriarchate[29] in which the writer elaborately describes the making of the holy Chrism at the time of Patriarch Mettaos 1st, 87th Patriarch, 1117 A.M. = 1401 A.D.
- Codex 72/Liturgy in the library of St. Marcurious Abu Saifain in old Cairo[30], currently kept in the library of the papal residence in St. Bishoy monastery in Wadi El-Natroun in which the writer elaborately describes the making of the Chrism at the time of Patriarch Mettaos 2nd, 90th patriarch, 1177 A.M. = 1461 A.D.

---

25 See Youhanna Nessim Youssef, «Les Textes en Dialecte Sahidique DU MS 106 LIT., Bibliotheque Patriarcale – au caire (La Coction Myron)». In: Bublltian de la Société D'Archéologie Copte, tome 37, Le Caire 1998, pp.121–133.

26 Gérard Troupeau, *Catalogue des Manuscrits Arabes, Première partie, Manuscrits Chrétiens,* tome I, Nos 1–323, Bibliothèque Nationale, Paris 1972.

27 Simaykah/Yassa Abd Al-Masih, ibid. vol. 2, p.325.

28 Ibid. vol. 2, p.331

29 Ibid. vol. 2, p.337.

30 Roshdi W. B. Dous, *Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Church of Saint Marcorus (Abu Saifain)*, Old Cairo. (Under Publishing).

- Codex 102/Liturgy[31] & codex 103 Liturgy in the Coptic Patriarchate[32], and 128 Liturgy in the Coptic Museum[33], in which the writer elaborately describes the making of the holy Chrism at the time of Patriarch Youannes 16th, Patriarch 103th.
- Codex 101/Liturgy in the Coptic Patriarchate[34] in which the writer elaborately describes the making of the Chrism at the time of Patriarch Boutros 17th, Patriarch 109th, 1536 A.M. = 1820 A.D.

As far as these codexes are concerned, we have the following remarks:

- Some of these Codexes state that the history of the making of the Chrism began at the time of the Apostles who sanctified it in the upper room of Zion, at the house of St. Mark the Evangelist. Some of These Codexes mention only the news about the making of the Chrism at the hands of the early Patriarch fathers, and others just add to this. As for the recent Codexes, they contain all news. Therefore, in some of these Codexes, we might come across very detailed drawn-out pieces of news regarding the making of the Chrism in the days where this given codex was written[35].
- The most recent news that can be found in the Codexes, are the ones about that Chrism, which was made at the time of Patriarch Johannes the 103 (1703 A.D.). There are three Codexes in his name, kept at the Coptic Patriarchate also and the Chrism made at the time of Patriarch Boutros (Patriarch no. 109 in the year 1820).

---

31 Simaykah/Yassa Abd Al-Masih, ibid. vol. 2, p.385.
32 Ibid, vol. 2, p.365.
33 Ibid, vol. 1, p.96.
34 Ibid, vol. 2, p.422.
35 And if another Chrism was made after this, a new codex would come out mentioning all the non – prolonged old news exactly as they were as the previous prolonged content would have been derived from very concisely so that the writer and reader would not get bored. The new piece of news is prolonged according to the audience wish following to a great extent the steps of those who made the Chrism in terms of using the same phrasal expressions about the events, hence making the codex a resourceful one as it draws on and follows whoever comes after. (See. Codex 72 Lit. in the Church of St. Marcorus (Abu Saifain, Old Cairo).

- The recent Chrism was made at the time of Pope Shenouda the 3rd (The Patriarch no. 117: 1971:-) as H. H made six times[36] in the years 1981, 1987, 1993, 1995, 2004, 2005.

Third Group

A special book containing the sanctification of the Chrism and details on the making of the holy Chrism at the time before his such as:

- Codex 107/Liturgy in the Coptic Patriarchate[37] (detailing news about the making of the Chrism at the time of Patriarch Mettaos the 2nd (Patriarch no. 90: 1177 of martyrdom: 1460–1461 A.D.).
- Codex 104 Liturgy at the Coptic Patriarchate[38].

Coptic Rites' Historians

The priest of the hanging Church (El-Mo'laqa), Shams El-Riasah Ibn Kebr rites is at the forefront ofall the Coptic rites historians in recounting the history of the making of Chrism as well as its sanctification rite. This can be found in the ninth chapter in his book (مصباح الظلمة في إيضاح الخدمة) "the lamp to darkness in clarifying the Service" under the title of "arrangement of cooking the Chrism, its composition & concentration"[39].

According to the historical sources of the Coptic Orthodox Church, the first person who cooked the holy Chrism (olive oil mixed with balm fat and aromatic herbs) in Egypt was the Pope Atha-

---

36 I have embarked on publishing the news about the Holy Myron, How to make it and sanctifying it in a special book released in two editions: first edition, it includes the history of the making of Myron since its existence with detailed description of the making of the first Myron at the time of Pope Shenouda III in 1981 the second edition: on addition was made regarding the making of the Holy Myron five times on the era of H. H. Pope Shenouda III the last of which was in Asmara – Eritrea in 2004. As for the description of making the Holy Myron for the sixth time, the third edition will include that.

37 Simaykah/Yassa Abd Al-Masih, ibid, vol. 2, p.340.

38 Ibid, vol. 2, p.365.

39 See Codex 203 Arabe, Bib. National de France, Paris.

nasius (The Patriarch no. 20), and these Codexes related to the making of the holy Chrism, underscore the following:

The Result

- The pure apostles took the myrrh, aloe and the other herbs that Joseph and Necodemos had placed on the body of the Savior (John 19: 39–40), which weighed about 100 pounds and also the scent that the Maries' had brought to the upper room of Zion – the house of Mary, mother of St. Mark the apostle (Mark 16:1), ground them and added them to pure olive oil and sanctified it with the God's words and prayer (1 Tim. 4 :5), and made it a sacred oil (Chrism) for the sacrament of confirmation. The apostles took from it for their evangelistic work across the world and unctioned it on whoever belied in the name of the Lord Jesus Christ after getting baptized. This is what St. John the apostles referred to in (1 John 1: 20–27).
- When St. mark the apostle came for evangelizing in Egypt and founded the Church of Alexandria in 62 A. D, he brought with him the holy oil of Chrism and was kept it the possession of his successors: Bishops of the Church of Alexandria following his martyrdom. They used to use it as an oil in as unction on the newly-christened people within the baptismal rite that took place two or three times every year at the most.
- At the time of Pope Athanasius, the 20th Patriarch, the quantity of the holy Chrism ran out from the other Churches in Rome, Constantinople and Antioch, so they had to use at the time the olive oil after sanctifying it and mixing with a balm fat and named it the *Chrism oil.*

When the heads of these Churches heard about the news that there is a remaining from the holy Chrism that St. Mark had brought with him in the possession of the Church of Alexandria, they sent a message to Pope Athanasius to provide them with a portion of this holy ammunition.

Whereas the remaining quantity was not enough, he came up with the idea of cooking the Chrism out of the herbs that God had ordered Moses to write in the unction oil (Gensis30: 22–33), *Myrrh, Aloes* and *Cassia* (Psalm 45:8), And „*Spikenard* and *saffron*, *Calamus* and *cinnamon*, With all trees of *frankincense*" (songs 4:14) adding to it the pure olive oil, and after it has been cooked, prayers are made over it for sanctification, and they added to the core Chrism ( remaining from the very first Chrism made by the apostles where they added the herbs that had been placed on the body of Jesus Christ).

The heads of Churches were at ease for this opinion and accepted it. In response, they sent a message with emissaries asking him to do this work. So, Pope Athanasius embarked on cooking the Chrism and sanctified in Alexandria in the presence of the bishops and representatives from the Churches of Rome, Constantinople and Antioch, and after sanctifying it, they added the remaining core of the Chrism as cooked by the apostles.

St. Athansius distributed this Chrism to the Church representatives after they had known the way of cooking it and its rite of sanctification to use the same way itself as they needed it. The Churches received the holy Chrism prepared by the Church of Alexandria with hymns, songs and rejoice.

The following is lists of the Patriarchs who made the Chrism since Pope Athanasius in 340 until Pope Shenouda the 3rd 2005. As well as a list of the Holy Myron contents.

## Appendix

Table 1: The Holy Myron Contents (Materials)

| S. | The Arabic Name | The English Name | Scientific Name | Pictures of Materials |
|---|---|---|---|---|
| 1 | قصب الذريرة | Sweet-flage, Sweet sedge, Myrtle sedge | Acorus aromatics-Calamus |  |
| 2 | عرق الطيب (السوسن) | Lily | Lilium elegans |  |
| 3 | السليخة (القرفة الخشبية) | Chinese Cinnamon | Cinnamomum Cassia |  |
| 4 | دار شيشعان | Spiny broom, Spiny cytisus | Caly Cotome spinosa Iink |  |
| 5 | تين الفيل | Great cardamom, Black amomum | Amomum granum paradise |  |
| 6 | اللافندر | Lavender Tree | Lavandula vera |  |
| 7 | قسط هندي قسطنة هندي | Horse Chestnut | Aesculus hippocastanum |  |
| 8 | صندل مقاصيري | Red Sandal, Ruby Wood | Pterocarpus santalinus |  |

| S. | The Arabic Name | The English Name | Scientific Name | Pictures of Materials |
|---|---|---|---|---|
| 9 | القرفة | Canella, Cinnamon, Winters' bark | Winters aromatico Murr | |
| 10 | القرنفل | Clove Tree | Dianthus Caryophylius | |
| 11 | قشور ورد عراقي | Cabbage rose | Rosa centifolia | |
| 12 | حصا لبان (لبان دكر) | Olibanum tree, Frankincense | Boswellia Carterii | |
| 13 | البسباسة | Nutmeg tree | Myristica fragrans | |
| 14 | جوز الطيب | Nutmeg | | |
| 15 | زرنباد | Broad leaved ginger, Wild ginger | Zingiber zerumbet | |
| 16 | سنبل الطيب ناردين | Nardus, Indian valerian, Spikenard | Nardus jatamansi | |
| 17 | العود القاقلي | Indian aloe tree, Agollochum | Aquilaria agallocha | |
| 18 | المر | Myrrh tree | Commiphora myrrha | |

| S. | The Arabic Name | The English Name | Scientific Name | Pictures of Materials |
|---|---|---|---|---|
| 19 | الزعفران | Crocus, Saffron | Crocus sativus |  |
| 20 | لادن ولامي | Gum elemi tree | Amyris elemifera | |
| 21 | دارصيني قرفة | Common cinnamom tree | Cinnammon zeylani-cum |  |
| 22 | الصبر السقطري | Aloe | Aloe vera | |
| 23 | الميعة السائلة | Officinal Storax, Storax tree | Styrex officinale |  |
| 24 | الحبهان | Cardamom | Amomum cardamom |  |
| 25 | المسك | Ablemusk, Musk mallow | Hibiscus ablemoscus |  |
| 26 | العنبر السائل | Storax | Liquidamber styraci-flua |  |
| 27 | البلسم (البلسان) | Balsam apple | Momordica balsamlina | |
| 28 | زيت الزيتون | Olive tree | Olea eur pea | |

Table 2: List of the Coptic Patriarch who made The Holy Myron from the fourth century to the twenty first century

| s | Patriarch name | No. of times | Date of making | Place of making |
|---|---|---|---|---|
| 1 | Pope Athanasius I (326–378 A.D.) | Once | 340 A.D. | Church of St. Mark - Alexandria |
| 2 | Pope Theophilus (384–412 A.D.) | Once | 400 A.D. | Church of St. Mark - Alexandria |
| 3 | Pope Macarius I (931–951 A.D.) | Once | 940 A.D. | St. Macarius Monastery |
| 4 | Pope Theophanius (951–956 A.D.) | Once | 952 A.D. | St. Macarius Monastery |
| 5 | Pope Menas II (956–976 A.D.). | Once | 970 A.D. | St. Macarius Monastery |
| 6 | Pope Ephraem (976–979 A.D.). | Once | | Church of St. Mark – Al-Mu allaqah |
| 7 | Pope Cyril II (1078–1092 A.D.). | Twice | 1080 A.D. | Church of St. Mark – Al-Mu allaqah<br>St. Macarius Monastery |
| 8 | Pope Mark III (1165–1188 A.D.). | Once | 1178 A.D. | St. Macarius Monastery |
| 9 | Pope Cyril III (1234–1242 A.D.). | Once | 1237 A.D. | St. Macarius Monastery |
| 10 | Pope Athanasius III (1250–1261 A.D.). | Twice | 1252 A.D.<br>1257 A.D. | Church of St. Mark – Al-Mu allaqah<br>St. Macarius Monastery |
| 11 | Pope Gabriel III (1269–1271 A.D.) | Once | 1269 A.D. | Church of St. Mark – Al-Mu allaqah |
| 12 | Pope John VII (1271–1294 A.D.). | Once | | Church of St. Mark – Al-Mu allaqah |
| 13 | Pope Theodosius II (1300–1294 A.D.). | Once | 1299 A.D. | Church of Abu Saifain – old Cairo |
| 14 | Pope John VIII (1300–1320 A.D.). | Twice | 1305 A.D.<br>1320 A.D. | St. Macarius Monastery<br>Church of St. Mark – Al-Mu allaqah |

| s | Patriarch name | No. of times | Date of making | Place of making |
|---|---|---|---|---|
| 15 | Pope Benjamin II (1327–1339 A.D.). | | 1330 A.D. | St. Macarius Monastery |
| 16 | Pope Peter V (1349–1340 A.D.). | Twice | 1340 A.D.<br>1346 A.D. | St. Macarius Monastery<br>St. Macarius Monastery |
| 17 | Pope John X (1364–1370 A.D.). | Once | 1369 A.D. | St. Macarius Monastery |
| 18 | Pope Gabriel IV (1370–1378 A.D.). | Once | 1374 A.D. | St. Macarius Monastery |
| 19 | Pope John XI (1428–1453 A.D.). | Once | 1430 A.D. | Church of Abu Saifain – old Cairo |
| 20 | Pope Matthew (1453–1466 A.D.). | Once | 1461 A.D. | Church of Abu the Virgin – Harat ar-Rum |
| 21 | Pope John XVI (1676–1718 A.D.). | Once | 1703 A.D. | Church of Abu the Virgin – Harat ar-Rum |
| 22 | Pope John XVIII (1770–1798 A.D.). | Once | 1786 A.D. | Church of Abu the Virgin – Harat ar-Rum |
| 23 | Pope Peter VII (1809–1852 A.D.). | Once | 1820 A.D. | Church of St. Mark – Azbakiah, Cairo |
| 24 | Pope John XIX (1928–1942 A.D.). | Twice | 1930 A.D.<br>1931 A.D. | Church of St. Mark – Azbakiah, Cairo<br>Church of St. Mark – Azbakiah, Cairo |
| 25 | Pope Cyril VI (1959–1971 A.D.). | Once | 1967 A.D. | Church of St. Mark – Azbakiah, Cairo |
| 26 | Pope Shenouda III (1971 – […] A.D.). | 6 time | 1981 A.D.<br>1987 A.D.<br>1993 A.D.<br>1995 A.D.<br>2004 A.D.<br>2005 A.D. | St. Bishoy Monastery<br>St. Bishoy Monastery<br>St. Bishoy Monastery<br>St. Bishoy Monastery<br>Asmarh – Eritria<br>St. Bishoy Monastery |

Codex

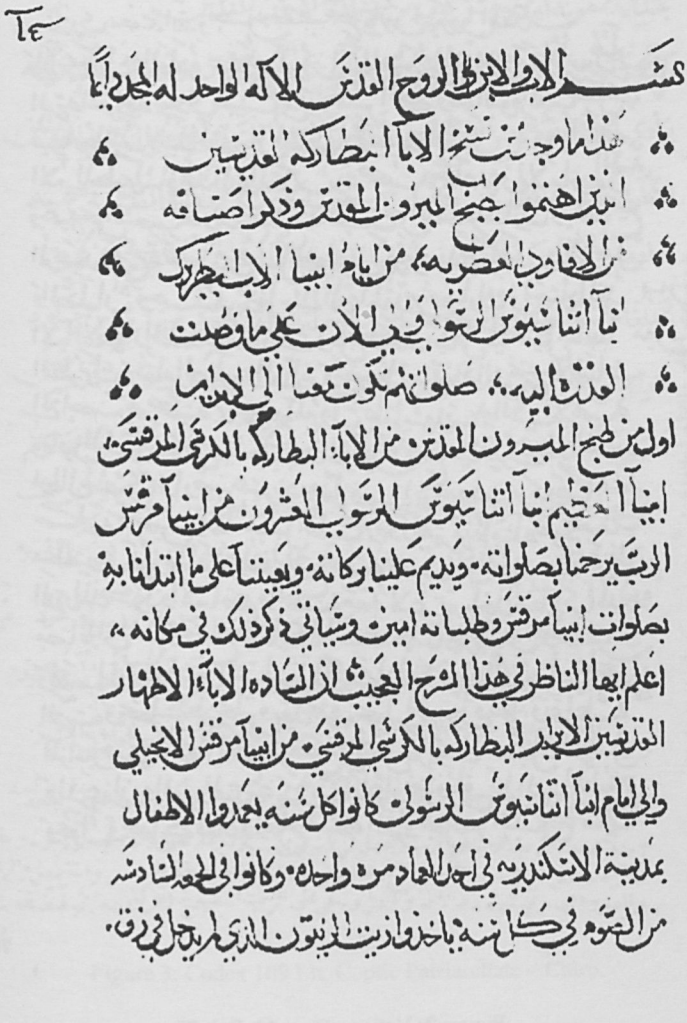

Figure 1: Codex 101 Lit. Coptic Patriarchate – Cairo. Fol. 16A.

بسم الأب والابن والروح القدس الاله الواحد

يبتدي بمعونة الله وحسن توفيقه بنسخ قانون الميرون المقدس
والذي جرت به العادة في رفع الميرون الطاهر بدير القديس يوم مقاراب وهبان
البرية المعروفة بوادي هبيب في يوم خميس الفصح وهو اليوم الذي غسل سيدنا
فيه ارجل التلاميذ القديسين الاطهار وهو يوم القربان وهو ان يحضر
الاب البطريرك الى هذا الدير المقدس وصحبته جماعة من الاساقفة والكهنة
وغيرهم من الشعب الارثذكسي في النصف من الصوم المبارك ويتلقاه جميع
الرهبان بفرح وتهليل من قبل دخوله الى الدير ويديهم الجامر والاناجيل
والصلبان وحينئذ يدخل الى الدير المقدس ويتبارك من اجساد القديسين
الآبا الاطهار الثلثة يوم مقارات ومن بعد ذلك يدخل الى الهيكل ابنا بنيامين
البطريرك ونقام الصلوة والقداس ويتقربوا ومن بعد ذلك تخرج الاصناف
التي احضرهم صحبته برسم طبيخ الميرون على ما شهدت به الكتب الالهية
وقانون الميرون وهي زيت طيب مما لا يكون وضع في ظرف خلق عشرة
ارطال بالمصري دار صيني عشرين درهما قصب الذريرة عشرين درهما قشور
سليخة اربعين درهما سنبل الطيب عشرة دراهم وتفل مثله عود هندي
مثله زعفران مثله ثم ياخذ الجميع صحبته ويصعد الى الغرفة التي هي علو
الدير المذكور والاساقفة والكهنة معه لا غير ثم ياخذ الاقاوي المذكوره
مضافا الى الميرون وتنقع الاقاوي المعينة في ماء عذب وهي الدار صيني
وقصب الذريرة وقشور السليخة ليلة كاملة وبعد ذلك تضاف عليهم
الزيت ويجعل في طبخ نحاس ويقعد تحتهم حطب الزيتون ونعلى وتقرا عليه
المزامير جميعها النهار اجمع ثم يصفى من التفل ثم يوخذ السنبل والفرنفل
والزعفران والعود الهندي يدق دقا ناعما ويخلط ويلقى على الزيت المطبوخ
ويحرك ويجعل في قفاعة زجاج ضيقة الفم ويجعل دهن البلسان في مثلها

70

Figure 2: Vatican Copt 44. Fol. 70.

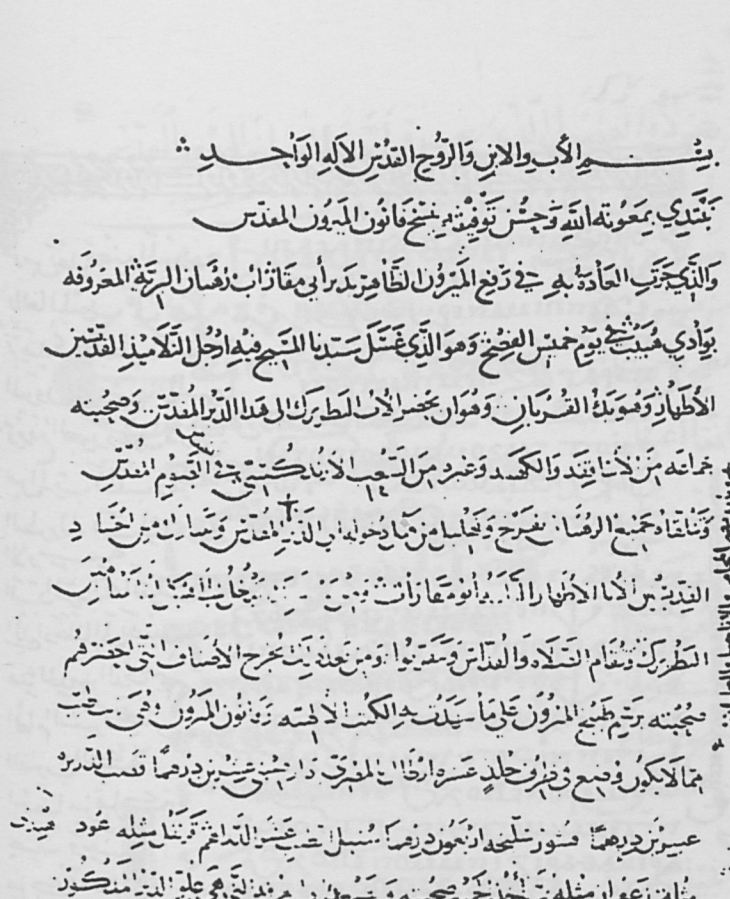

Figure 3: Codex 109 Lit. Coptic Patriarchate – Cairo.

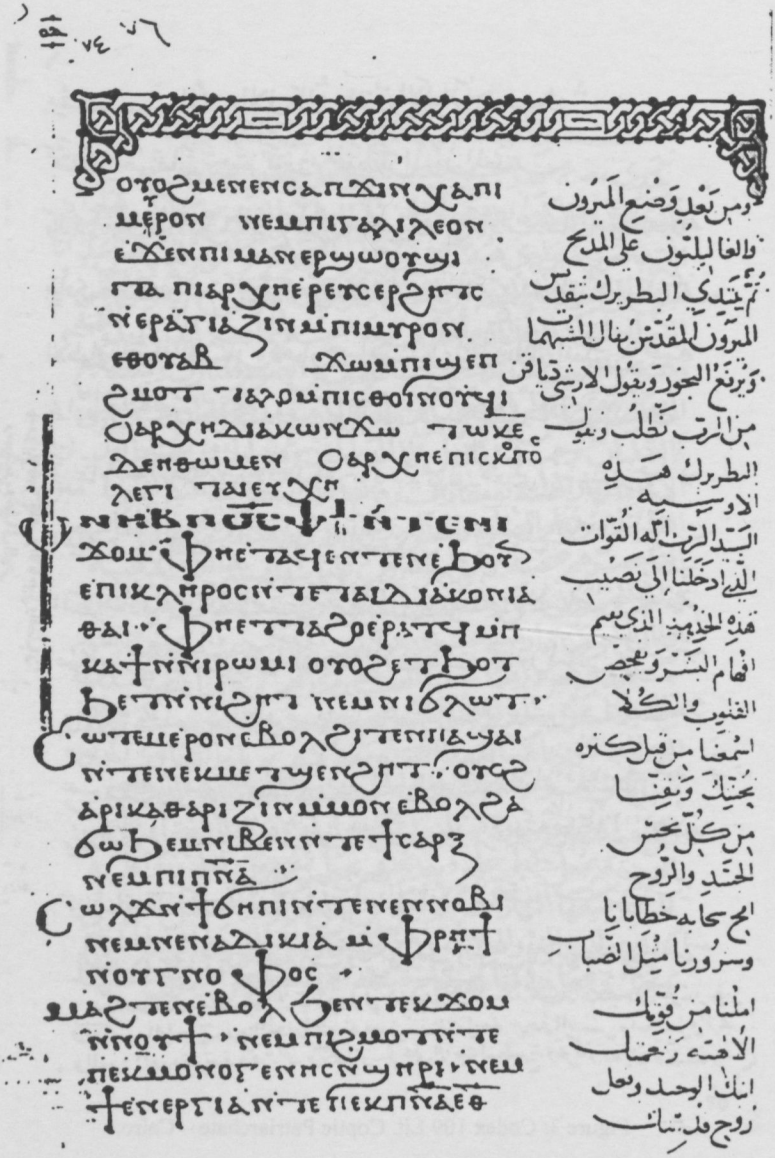

Figure 4: Codex 253 Lit. Coptic Museum – Cairo. Fol. 74B.


Figure 5: Codex 105 Lit. Coptic Patriarchate – Cairo. Fol. 79B.

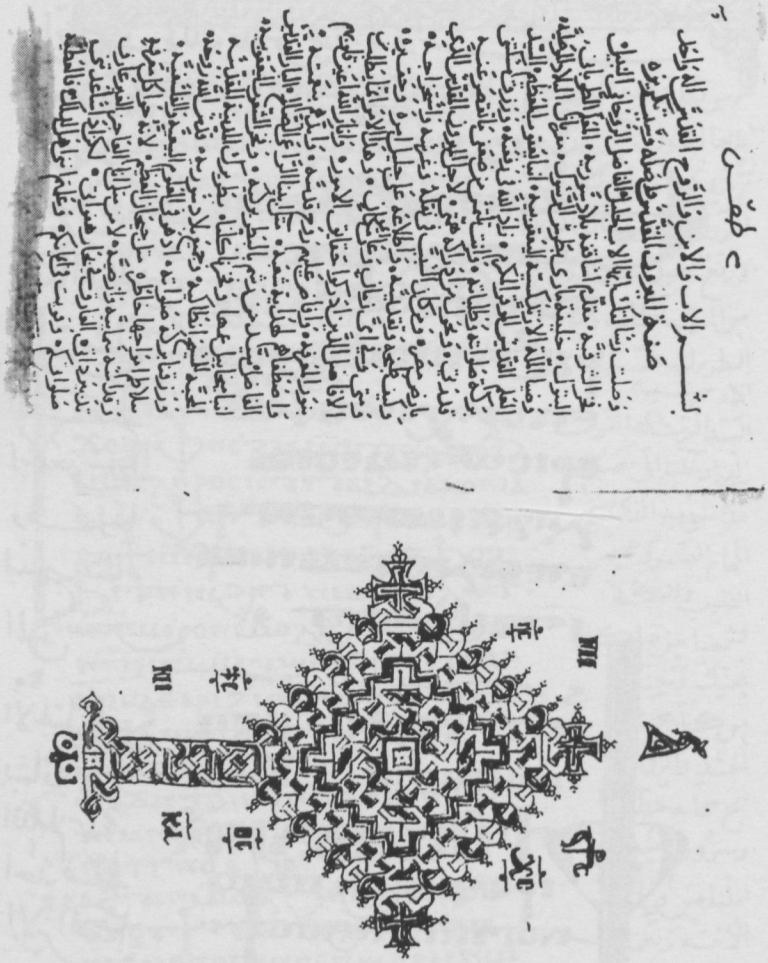

Figure 6: Codex 8 Lit. St. Anthony monastery – Red sea – Fol. 2A.

Figure 7: Codex 100 Arabe, Bibl. Nationale – Paris.

Figure 8: Codex 108 Lit. Coptic Patriarchate – Cairo.

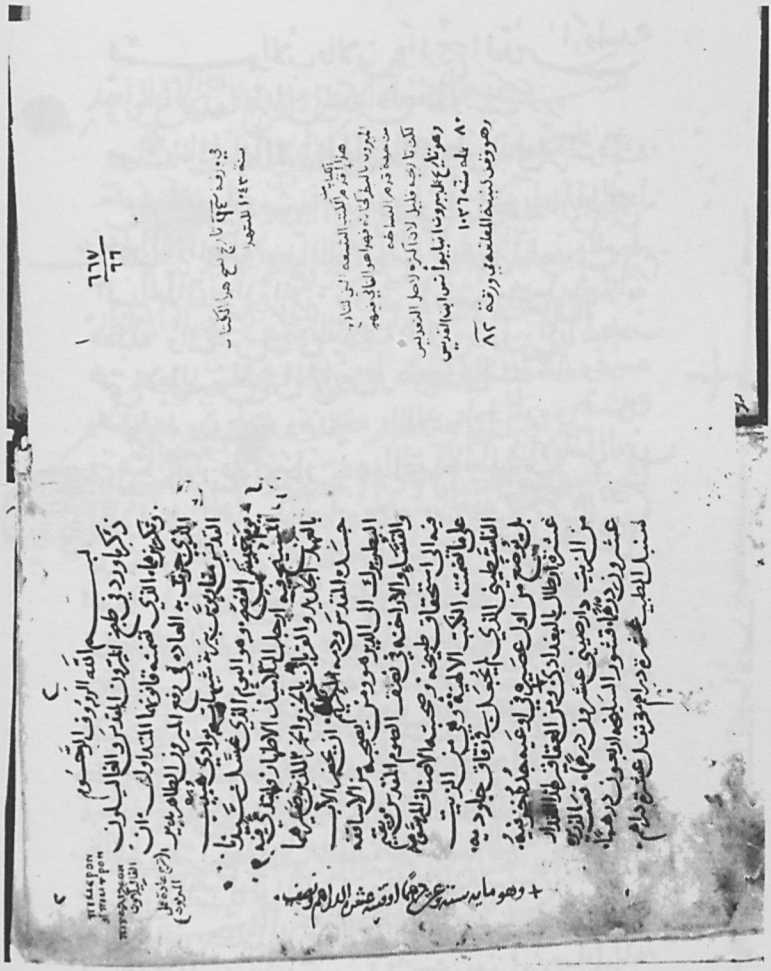

Figure 9: Codex 108 Lit. Coptic Patriarchate – Cairo. Fol. 2A.

Figure 10: Codex 106 Lit. Coptic Patriarchate – Cairo.

بسم الاب والابن والروح القدس الاله الواحد
نسخة ترتيب عمل الميرون الذي عمله الاب السيد
البطريرك انبا غبريال السادس والتسعون
من بطاركة الكرسي الرسولي المرقسي بمدينة شمانت
المقدسة في سنة سبعين والف للشهداء الاطهار
رزقنا الله بركاتهم لامين وهي السنة
الخامسة من بطريركيته اذ لم الله تعمره
الحمد لله الذي اجتبانا بوده ومحبته ورحمته اجتبا
الابن الصغير في اخوته واصطفانا بجوده وحكمته
وقدرته اصطفا النجل الحقير في بيت ابويه ثم
مسحنا بدهن مسحته الجقلية ومنحنا موهبة البنوة
الالهية بالميلاد الثاني بصبغة المعمودية بالماء والروح
ودهن المسحة البشرية المتخذ من الخيوط الملامسة
لجسد الاله الكلمة الازلية وقبول نفحة الروح القدسية
وشركة الاسرار المقدسة الزكية التي هي جسد
ودم عمانويل المتجسد لخلاص جنس البشرية

Figure 11: Codex 106 Lit. Coptic Patriarchate – Cairo.

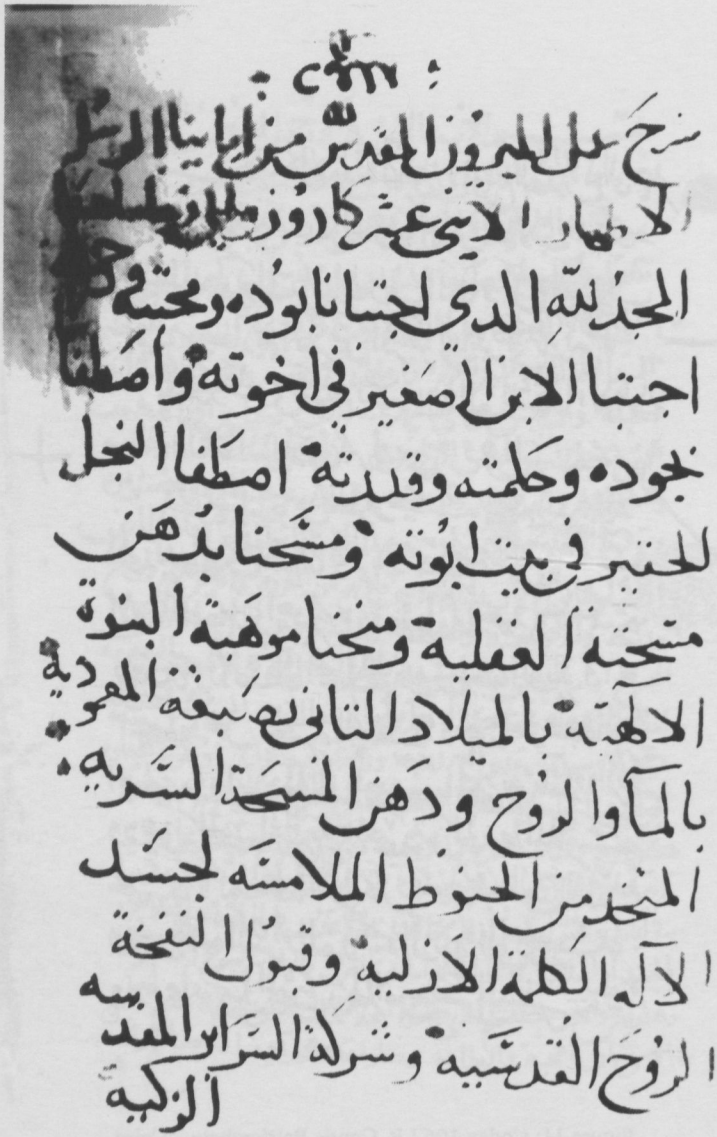

Figure 12: Codex 72 Lit. Abu-Saifain Fol.

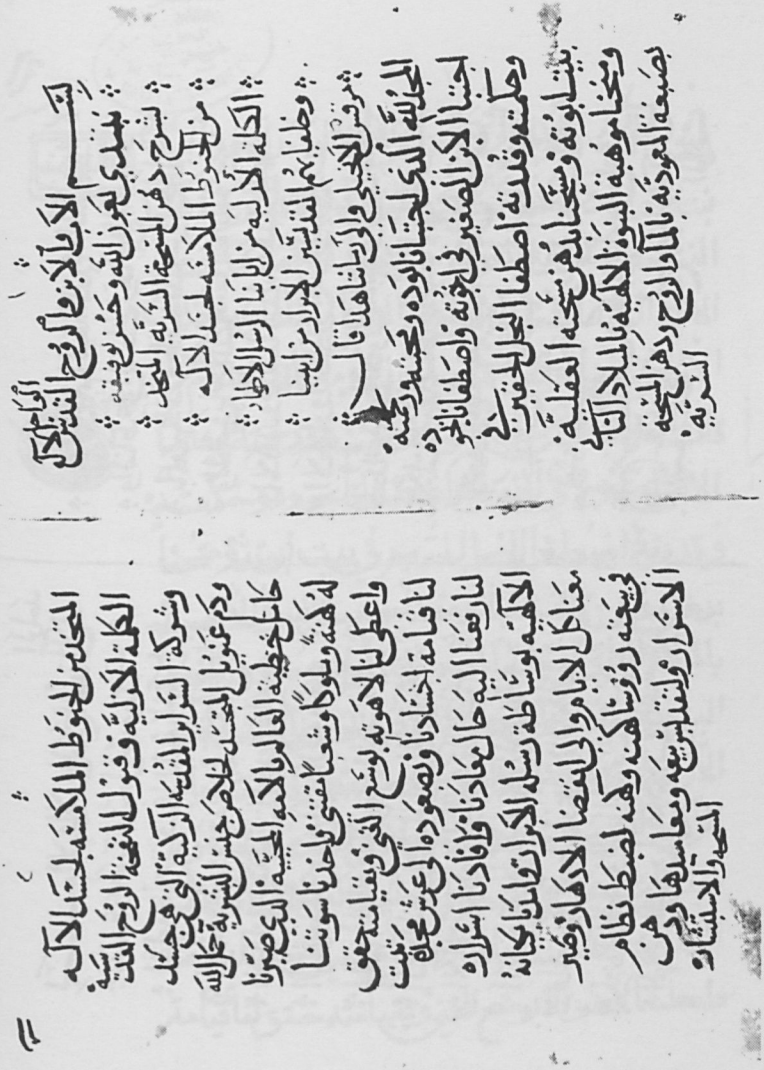

Figure 13: Codex 286 Lit. Coptic Patriarchate – Cairo. Fol. 1 B, 2A.

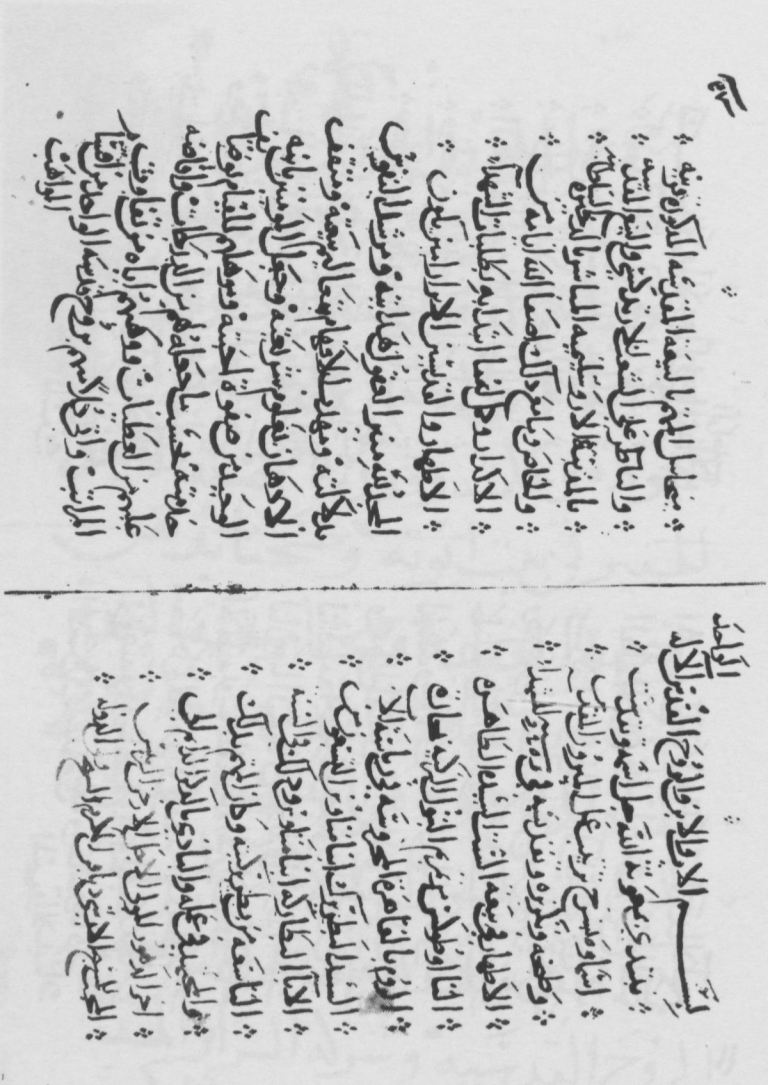

Figure 14: Codex 286 Lit. Coptic Patriarchate – Cairo. Fol. 41 B, 42A.

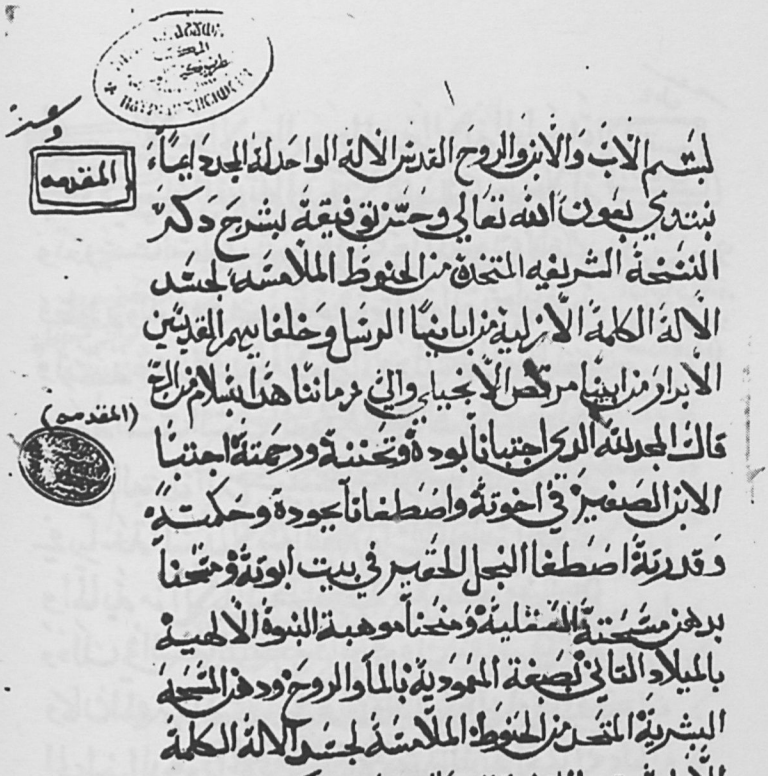

Figure 15: Codex 102 Lit. Coptic Patriarchate – Cairo. Fol. 1A.

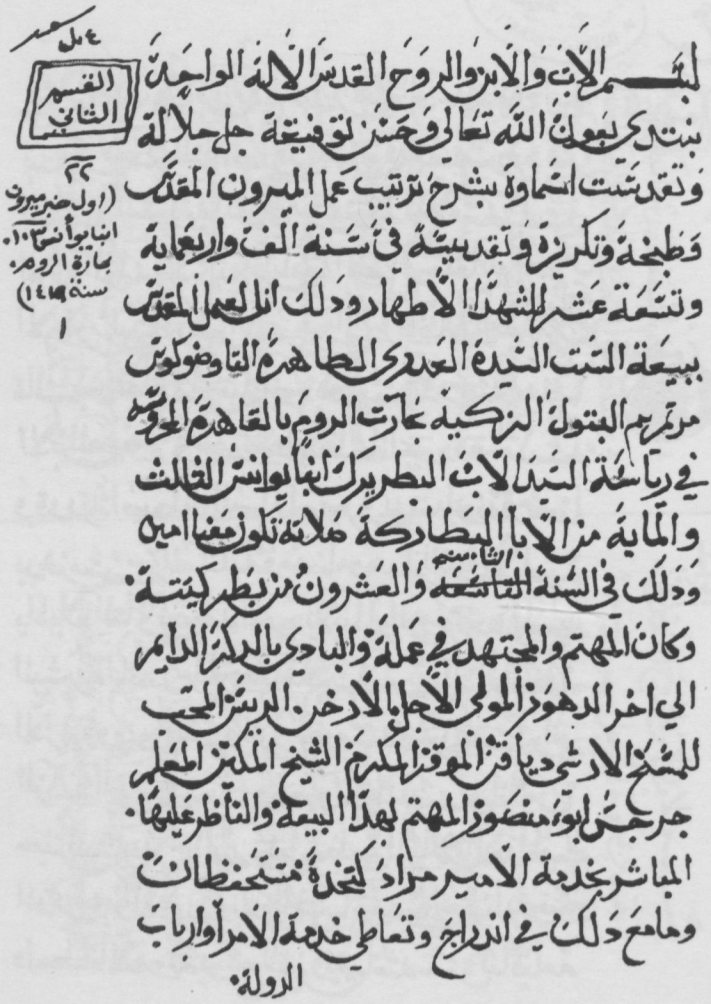

Figure 16: Codex 102 Lit. Coptic Patriarchate – Cairo. Fol. 35A.

Figure 17: Codex 103 Lit. Coptic Patriarchate – Cairo. Fol. 33A.

باسم الآب والابن والروح القدس الواحد له المجد دائماً
بتندي بعون الله تعالى بشرح ترتيب عمل الميرون
القدس وطبخه وتكريزه وتقديسه في سنة
الف وثمانية مئة وثلاثين للشهداء الاطهار
في بيعة الشهيد العظيم والرسول الكريم ناظر الآله
مار مرقس الانجيلي الكاينة بالقاهرة بالازبكية
حازن النصارى في رياسة الأب المتبدل البطريرك
انبا بطرس التاسع بعد المائة في السنة الحادية عشر
من بطركيته. وكانوا المهتمين بهذا العمل
القدس والكاهن الصالح الحميد الابناء المباركين
الاحباء الطايعين الدينين الارثذكسيين
الشمامسة المكرمين الاخنة المجلس المحترمين
المعلم يحنا سحايل الشهير بالطويل المتبدل خدمة
صاحب السعادة الوزير الاعظم دام اجلاله افندينا
محمد علي باشا والي مصر المحروسة والاقطار المجاورة

وما يليها



وما يليها والابن المبارك المعلم منصور سرابامون
المتبدل خدمة اقرباء المشار اليه بديوان الاموال
بمصر المحروسة والابن المبارك المعلم غبريال ابو يوسف
البنانوني وباقي الاخوة الاولاد المباركين الشمامسة
المنيحي بالقاهرة المحروسة اشتركوا في البركة
في هذا العمل المقدس ولاجلهم دفع شيئاً على قدر
قوته الكثير بكثيره والقليل بقليله وصار لهم
الشركة الروحانية الله تعالى يعوضهم عن ذلك
في ملكوته الابدية ويحفظ لنا وعلينا حياة
وقيام ابينا الأب المتبدل البطريرك المشار اليه
ويساعد على هذا العمل المقدس ويصفي ايامه
من الاكدار بشفاعة العذراء وتهليل البتول الزكية
ومار مرقس الانجيلي الرسول كارز الديار المصرية
وبطلبات الشهداء والقديسين امين
الحمد لله منير العقول بهدايته ومرشد المنقوس بدلالته

Figure 18: Codex 101 Lit. Coptic Patriarchate – Cairo. Fol. 36 B, 37A.

Figure 19: Codex 101 Lit. Coptic Patriarchate – Cairo. Fol. 107A.

Figure 20: Codex 107 Lit. Coptic Patriarchate – Cairo.

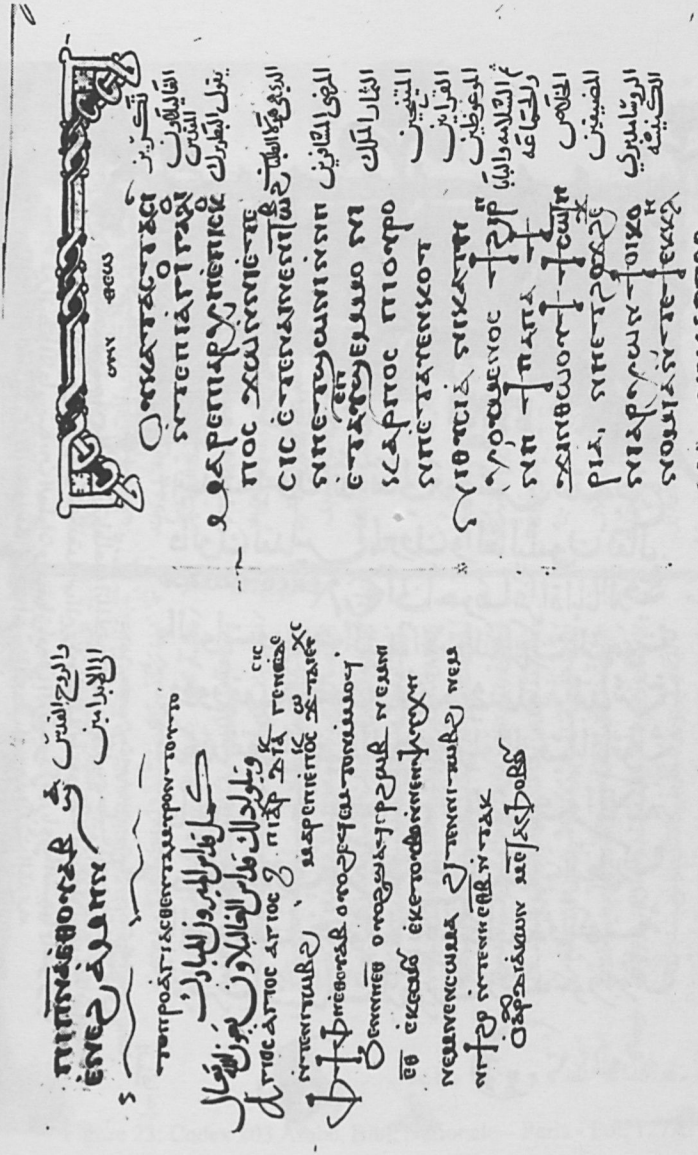

Figure 21: Codex 107 Lit. Coptic Patriarchate – Cairo.

Figure 22: Codex 104 Lit. Coptic Patriarchate – Cairo. Fol. 2B.

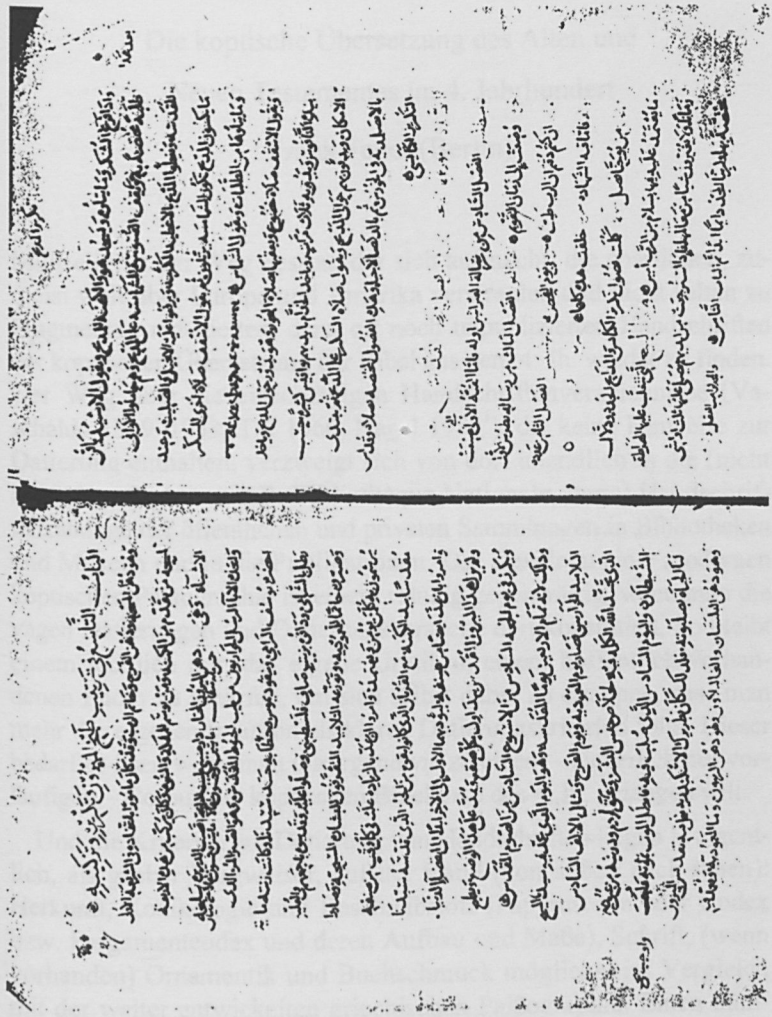

Figure 23: Codex 203 Arabe, Bibl. Nationale – Paris - Fol. 127A.

# Die koptische Übersetzung des Alten und Neuen Testamentes im 4. Jahrhundert

Frank Feder (Berlin)

Mühselig ist der Weg dessen, der sich aufmacht, die spärlichen, zumeist weit über Europa und Amerika verstreuten und nicht selten zu Fragmenten reduzierten, dann oft noch unpublizierten Handschriften der koptischen Übersetzung der Bibel aus dem 4. Jh. wieder zu finden. Der Weg über die einschlägigen Handschriftenverzeichnisse (Vaschalde 1919–1933, Till 1960, Nagel 1989[1]), die keine Hinweise zur Datierung enthalten, verzweigt sich von dort unendlich in die (nicht immer verfügbaren, z.B. Bibliothèque Nationale, Paris) Handschriftenkataloge der öffentlichen und privaten Sammlungen in Bibliotheken und Museen und in die Publikationen. Das Desiderat einer modernen koptischen Paläographie ist einem ständig gegenwärtig, wenn man die vagen Datierungen und Datierungsversuche dort konsultiert. So bleibt einem letztlich nur, das eigene Urteil an einem hoffentlich vorhandenen Photo zu schärfen, um sich selbst dabei zu ertappen, dass man mehr der eigenen Intuition als klaren Datierungskriterien folgt. Dieser bedarf es aber, wenn man nur irgendwie zu einem – sicherlich nur vorläufigen – Corpus der koptischen Bibeltexte des 4. Jh. gelangen will.

Und die Kriterien zur Datierung von Handschriften liegen ja eigentlich, als grober Wegweiser, auf der Hand (von außen nach innen): Herkunft, Kodikologie und Beschreibstoff (Papyrusrolle oder Codex bzw. Pergamentcodex und deren Aufbau und Maße), Schrift, (wenn vorhanden) Ornamentik und Buchschmuck möglichst im Vergleich mit der weiter entwickelten griechischen Paläographie. Einen nützlichen Anfang hat Peter Nagel beim letzten Koptologentreffen 2002[2] in Wittenberg gemacht, da er anhand der genannten Kriterien plau-

---

1 Vgl. Nagel, Editionen koptischer Bibeltexte, 43.

2 Nagel, Koptische Bibelhandschriften.

sible Unterschiede herausarbeiten konnte, welche die Handschriften der früharabischen Epoche (7.–8. Jh.) von denen der vorhergehenden spätantik-byzantinischen Epoche unterscheidbar machen. So sprechen großformatige, zweikolumnige und zunehmend ornamentiere Handschriften für ihre Datierung in die frühislamische Zeit.

Auf weithin unsicherem Terrain befindet man sich aber, wenn man die Handschriften des 5. und 6. Jhs. von den früheren – eben des 4. Jhs. – und frühesten – des 3.–4. Jh. sicher unterscheiden will! In der Regel gibt es zu den leider zu oft nur noch aus Fragmenten bestehenden Handschriften keine oder keine verlässliche Herkunftsangabe. Papyrus und Pergament sind beide in Gebrauch, die Handschriftenformate sind eher klein und einkolumnig beschrieben (nur manche Papyrushandschriften, meist Codizes aus geschnittenen Blättern, können größere Formate haben), Ornamente fehlen überwiegend. Allein wenn man noch Papyrusrollen oder einlagige Codizes aus Papyrus vor sich hat, sofern sich das noch feststellen lässt, hat man zumindest einen guten Grund für eine Frühdatierung. Eher zur kursive neigende Schrift (meist auf Papyrus) und mehr oder weniger ebenmäßige Unziale kommen nebeneinander vor, wobei die kursivere Schrift auf Papyrus bei Bibelhandschriften eher für sehr frühe Handschriften spricht.

Ich kann aus diesen und anderen Gründen hier nur einen Arbeitsbericht geben, der jedoch aufzeigen soll, in welche Richtung die paläographische Arbeit gehen müsste, um sichere Kriterien für die Datierung einer Handschrift ins 4. Jh. geben zu können.

Zunächst soll aber das greifbare Corpus der Handschriften des 4. Jhs. in den Blickpunkt rücken. Greifbar bedeutet hier nichts anderes – will man die oben skizzierten Umwege vermeiden – als den nützlichen Handschriftenkatalog der *sahidischen* Bibeltexte *Biblia Coptica*[3] von Karlheinz Schüssler zum Ausgangspunkt zu nehmen, wie das auch Peter Nagel in seiner erwähnten Untersuchung[4] getan hat. Immerhin konnte Schüssler schon 120 Handschriften des Alten und 85 Handschriften des Neuen Testamentes aufnehmen.

Ohnehin machen die sahidischen Handschriften die weit überwiegende Menge der auf uns gekommenen koptischen Bibeltexte aus

---

3 Karlheinz Schüssler, *Biblia Coptica.*

4 Nagel, Koptische Bibelhandschriften.

und liefern dazu noch die meisten Handschriften aus vorarabischer Zeit.

Die folgenden Übersichten (Tabellen) geben einen Überblick über die über die Biblia Coptica erschließbaren sahidischen Handschriften anhand der dort gegebenen, oft aber nur approximativen Datierung. Wenn Zweifel an einer Datierung in das 4. Jh. bestehen, so wird das kurz im Feld ‚Datierung' vermerkt, gegebenenfalls mit einschlägigem Literaturhinweis. Schüssler gibt zu allen von ihm in der *Biblia Coptica* aufgenommenen Handschriften im Anhang jeder Lieferung kleinformatige Schriftproben zur Orientierung. Bei der jeweiligen Handschrift selbst werden im Katalog allerdings oft sehr differierende Datierungen verschiedener Autoren nebeneinander ohne Wertung aufgeführt. Eigene Datierungsvorschläge macht Schüssler nicht. Daher habe ich in der Spalte ‚Datierung' versucht, den Zeitraum, aus dem die Handschrift stammen könnte, stärker einzugrenzen.

Die Reihenfolge der aufgelisteten Handschriften entspricht der Abfolge der biblischen Bücher, die Abkürzungen folgen Schwertners Abkürzungsverzeichnis[5]. Alle relevanten Literaturangaben zu einer Handschrift können unter der Sigle (sa + Nr) in Schüsslers *Biblia Coptica* nachgeschlagen werden.

In der ersten Spalte findet sich neben der Schüssler-Sigle auch die Inventarnummer des derzeitigen Aufbewahrungsortes der Handschrift. Spalte 3 und 4 liefern mit ‚Material und Maße' sowie ‚Herkunft' wichtige Kriterien zur Datierung. In der Spalte ‚Datierung' ist – in der Regel – zuerst die bei Schüssler (nach den jeweiligen Autoren) notierte Angabe vermerkt. Wie groß der Zweifel an einer Datierung der Handschrift in das 4. Jh. ist, wird durch Klammern und ein oder zwei Fragezeichen angezeigt. Darauf folgt mein (approximativer) Vorschlag in Fettdruck. Bei Konsens zwischen der Angabe bei Schüssler und meiner Ansetzung ist nichts vermerkt. Das Verfahren ist sicherlich nicht ideal und lässt Rückzugswege offen, spiegelt andererseits aber gut die Unsicherheiten bei der paläographischen Bestimmung früher koptischer Bibelhandschriften wider.

---

5 Siegfried M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis.

Tabelle 1: Altes Testament (sahidisch)

| Schüssler BC Nr. & Inventarnr. | Text | Material & Maße | Herkunft | Datierung |
|---|---|---|---|---|
| sa 47<br>Kairo, Koptisches Museum<br>Inv. Nr. VII 89c+90c 91c–93c<br>(Abb. 8) | Gen 32,5–21 (lückenhaft)<br>Gen 42,27–38 (lückenhaft) | *Papyrus*<br>3 größere + 2 kleinere Fragmente<br>Blattgröße: ursprünglich ca. 13–14 x 28–29 cm einspaltig, max. 41 (?) Zeilen | Nag Hammadi (aus der Kartonage von NHC VII) | (Ende 3. Jh??) – Anfang 4. Jh.<br>**um 350** |
| sa 7<br>Genève, Pap. Bodmer XVI | Ex 1,1–1 5,21 | *Pergament*<br>46 Blätter (einschließlich von 4 Deckblättern)<br>Blattgröße: 13,5 x 16 cm einspaltig, 21 Zeilen | Abu Mana bei Dischna? (Pachom-Kloster in Pbow?)[6] | (4. Jh.??)<br>**5. Jh.**[7] |
| sa 14<br>Genève, Pap. Bodmer XVIII | Dt 1,1–10,4, 6–7 | *Papyrus*<br>48 Blätter<br>Blattgröße: 14,5 x 14 cm einspaltig<br>15–19 Zeilen (im Schnitt 17) | Abu Mana bei Dischna? (Pachom-Kloster in Pbow?) | 4. Jh.<br>**Ende 4. Jh.** |
| sa 18<br>Genève, Pap. Bodmer XXI<br>Dublin, Chester-Beatty Lib., Nr. 1389 | Jos 1,1–24,33<br>Tob 14,13–15 | *Papyrus*<br>40 Blätter (einschließlich von 2 Deckblättern)<br>Blattgröße: ca. 18,5 x 12,5 cm, einspaltig 21–24 Zeilen (im Schnitt 23) | Abu Mana bei Dischna? (Pachom-Kloster in Pbow?) | 4. Jh.–(5. Jh.??)<br>**Mitte 4. Jh.** |
| sa 76<br>New York, PML, C 1 | Rth 4,5–10 | *Papyrus*<br>2 Fragmente eines Blattes<br>Blattgröße: nicht sicher bestimmbar zweispaltig, Zeilenzahl nicht bestimmbar | Diospolis parva/Hu, unweit von Nag Hammadi | (4. Jh.?)<br>eher **5. Jh.** |

6 Zur Herkunft der sog. „Dishna Papers“ vgl. Robinson, History and Codicology.
7 Nach Kasser, Paleography, 178: „Late fifth century“.

| Schüssler BC Nr. & Inv. | Text | Material & Maße | Herkunft | Datierung |
|---|---|---|---|---|
| sa 77<br>Durham, Duke Univ.<br>P.Duk.inv. 797 | 1 Rg 14,24–50 | *Papyrus 1 Blatt fragmentarisch*<br>Blattgröße:<br>rspr. ca. 30 x 15 cm<br>einspaltig<br>52 Zeilen | | **4. Jh.** |
| sa 35<br>Berlin, ÄMP P 3259 | Ps | *Pergament* 98 Blattfragmente<br>Blattgröße:<br>urspr. ca. 20 x 15 cm<br>einspaltig ca. 23–24 Zeilen | in Theben gekauft (zu Bodmer-Pap.?) | (4. Jh.??; um 400 nach Rahlfs; 4. Jh. Stegemann, Paläographie, Taf. 2)<br>eher **5. Jh.** |
| sa 58[div]<br>New Haven Yale Univ.,<br>P.CtYBR inv. 1779 | Ps 76,2–21; 77,1–72 (Amulett) | *Papyrus*<br>1 Blatt aus 29 Fragmenten<br>Blattgröße: 67 x 26 cm einspaltig<br>73ro/53vo Zeilen | | (4. Jh.??)–5. Jh.<br>ungewöhnliches Format und ungewöhnliche Schrift<br>eher **5. Jh. oder später** |
| sa 57<br>New Haven Yale Univ.,<br>P.CtYBR inv. 2118 | Prv 20,28–21,4.6–16 | *Pergament*<br>1 Doppelblatt<br>Blattgröße: 8,5 x 8,4 cm<br>einspaltig<br>19 Zeilen | | (4. Jh.??)–5. Jh.<br>nach der Schrift zu urteilen<br>eher **5.–6. Jh.** |
| sa 120<br>Louvain, UB, Copt. Lov. 9 | Eccl. 6,12; 7,1–26 (lückenhaft) | *Papyrus*<br>2 Fragmente von 2 Blättern<br>Blattgröße:<br>urspr. ca.<br>27 x 18,5 cm<br>einspaltig<br>15 (urspr. wohl 30) Zeilen | | (3.–4. Jh.??)<br>**Ende 4. Jh.**[8] |

[8] Die Datierung dieser Handschrift durch Lefort in das 3.–4. Jh., der Kasser (siehe: Bernd Jørg Diebner und Rodolphe Kasser, *Hamburger Papyrus* Bil. 1,51, Fußnote 4) gefolgt ist, dürfte sicherlich zu früh sein. Im Vergleich zu der Londoner Handschrift BL Or. 7594 (siehe unten) dürfte diese Handschrift aus Louvain jünger anzusetzen sein, am ehesten zum Ende des 4. Jh.

| Schüssler BC Nr. & Inv. | Text | Material & Maße | Herkunft | Datierung |
|---|---|---|---|---|
| sa 60<br>Genève,<br>Pap. Bodmer XL | Ct 1,4–3,1; 4,2–8,12<br>(Codex eventuell auch mit Prv, Eccl) | *Pergament*<br>8 Blätter<br>Blattgröße: 19 x 14,5–15 cm im Schnitt<br>einspaltig<br>26 Zeilen | Abu Mana bei Dischna?<br>(Pachom-Kloster in Pbow?) | (4. Jh.??)–5. Jh.<br>eher **5. Jh.** |
| sa 48<br>Genève,<br>Pap. Bodmer XXIII | Is 47,1–51,17; 52,4–66,24 | *Papyrus*<br>82 Blätter<br>Blattgröße: urspr. ca. 21 x 13,5 cm<br>einspaltig<br>23–26 (im Schnitt 24) | Abu Mana bei Dischna?<br>(Pachom-Kloster in Pbow?) | 4. Jh.<br>**Mitte 4. Jh.** |
| sa 49<br>Genève,<br>Pap. Bodmer XXII<br>Grand Haven, Scriptorium<br>VK Ms. 783<br>(Mississippi Coptic Codex II) | Jer 40,3–52,34<br>Lam 1,0–5,22<br>EpJer 0–72<br>Bar 1,1–5,5<br>(zum Teil lückenhaft) | *Pergament*<br>74 Blätter<br>Blattgröße: urspr. ca. 14 x 12 cm<br>einspaltig<br>18 Zeilen | Abu Mana bei Dischna?<br>(Pachom-Kloster in Pbow?) | 4. Jh.?–5. Jh.<br>**eher 5. Jh.** |

Tabelle 2: Altes und Neues Testament (+ nichtbiblische Texte) (sahidisch)

| **Schüssler BC Nr. & Inv.** | **Text** | **Material & Maße** | **Herkunft** | **Datierung** |
|---|---|---|---|---|
| sa 15<br>London BL, Or. 7594<br>(+ Papyri 2020–2036)<br>(Abb. 6+7) | Dt 1–28 (mit größeren Lücken)<br>Jon 1,1–4,11<br>Act 1,1–24,16; 28,1–34,12 (mit Lücken)<br>ApcEl 1,1–8.12–16<br>*Griechisch*:<br>Dn 1,17–18 (Papyrus-Abfall in der Cartonnage) | *Papyrus*<br>109 Blätter<br>(von einer urspr. Rolle geschnitten)<br>Blattgröße: urspr. ca. 31,5 x 16,5 cm<br>einspaltig<br>29–38 Zeilen (Dt im Schnitt 32, Jon 29, Act 38) | Hermoupolis (Aschmunein, bei einer Mumie in einem Grab gefunden) | erste Hälfte des 4. Jh. **(näher zu 350)**<br>(300–320 nach dem griech. Text in der Cartonnage)[9] |
| sa 40[lit]<br>London, Schøyen Collection Ms 193 (Crosby-Schøyen Codex )<br>(Abb. 5) | Melito von Sardes περὶ πάσχα 47–105<br>2 Mac 5,27–7,41<br>1 Pt 1,1–5,14<br>Jon 1,1–4,11<br>Homilie | *Papyrus*<br>34 Blätter + 41 Fragmente (ursprünglich einlagiger Codex mit 136 Seiten)<br>Blattgröße: 11,9–14,7 x 30,1–31,8 cm (Doppelblatt)<br>Zweispaltig (nur die Homilie einspaltig)<br>11–18 Zeilen (im Schnitt 13) | Abu Mana bei Dischna?<br>(Pachom-Kloster in Pbow?) | 3. Jh.<br>**Ende 3. Jh.–Anfang 4. Jh.**[10] |

[9] Zum Aufbau des Codex und zur Zusammengehörigkeit der einzelnen Bücher darin, siehe zuletzt: Emmel, Question of Codicological Terminology, 108.

[10] Die bisherigen Datierungsvorschläge reichen vom späten 2. Jh.! bis zum (frühen) 4. Jh., vgl. Robinson, History and Codicology, XXXIII.

Tabelle 3: Neues Testament (sahidisch)

| Schüssler BC Nr. & Inv. | Text | Material & Maße | Herkunft | Datierung |
|---|---|---|---|---|
| sa 501<br>Genève,<br>Pap. Bodmer XIX | Mt 14,28–28,20<br>Röm 1,1–2,3 | *Pergament*<br>48 Blätter (+ 4 Schutzblätter)<br>Blattgröße: urspr. ca. 15,5 x 12,5 cm<br>Zweispaltig<br>17–20 Zeilen | Abu Mana bei Dischna?<br>(Pachom-Kloster in Pbow?) | (4.??)–5. Jh.<br>**5. Jh.**[11] |
| sa 563<br>London BL,<br>Papyrus XIII | Joh 20,2–8.10–16.17–22.23–28.29* | *Papyrus*<br>4 fragmentarische Blätter<br>Blattgröße:<br>17–18 x 16,5–17,5<br>Einspaltig<br>14–16 Zeilen<br>(urspr. 19–20) | | (4. Jh.?)<br>eher **5. Jh.**[12]<br>**oder später** |
| sa 515<br>Berlin ÄMP P 15926 | Act 2,11–. . . –16,39;<br>18,18–. . . –28,30 (alle Verse fragmentarisch) | *Papyrus*<br>57 Blätter + 49 Fragmente<br>Blattgröße: max. 20,5 x 15 cm<br>einspaltig<br>urspr. 28–29 Zeilen im Schnitt | | 4. Jh.[13] |
| sa 519<br>Berlin SBB, Ms. Or. 408 +<br>London BL, Or 3518 | Apc 1,15–22,21 (lückenhaft)<br>1 Joh 1,1–5,4 (lückenhaft)<br>Phlm 1*.5–8 | *Pergament*<br>150 Blätter, oft fragmentarisch<br>Blattgröße: 8,6 x 7,2 cm einspaltig<br>10–11 Zeilen | In Luxor erworben | (4. Jh.??)–6. Jh.<br>**Ende 5. Jh. –6. Jh.** |

[11] Kasser, Paleography, 178 (Figure 2 b): „Fifth Century".

[12] Schon der Vergleich der Schriftproben von sa 563 und sa 561 bei Karlheinz Schüssler, *Biblia Coptica* 3.4,135 weist auf das 5. Jh, ebenso wie der anhand der erhaltenen Seiten und Lagenzählung rekonstruierbare Aufbau des Codex in Quaternionen. Vgl. auch Kasser, Palaeography, 178.

[13] Im Vergleich mit dem (bohairischen) Pap. Bodmer III (vgl. Kasser, Paleography, 177) scheint mir sa 515 jünger zu sein; gerade die Buchstabenformen deuten darauf hin. Dennoch bleibt das 4. Jh. wenigstens bei dieser Handschrift eine vertretbare Datierung.

Weitere frühe Handschriften des Neuen Testaments sind gewiss noch in den Schätzen der Handschriftensammlungen und Museen zu finden. So ist z.B. das Blatt aus der wohl aus dem 3.–4. Jh. stammenden sahidischen Papyrushandschrift[14] (Lk 1,29–68), welches Lacau 1911 zusammen mit achmimischen Fragmenten veröffentlichte, noch nicht bei Schüssler erfasst.

## Die anderen Dialekte am Beispiel der Achmimischen Version

Mangels eines einschlägigen Handschriftenkatalogs, wie der *Biblia Coptica*, ist es sehr mühselig und aufwendig, einen auch nur im Ansatz repräsentativen Überblick über die frühesten Handschriften der übrigen Dialekte[15] geben zu können. Überdies würde selbst ein Fragment eines solchen Überblicks den Rahmen dieses Beitrages sprengen. Daher kann hier nur ein Ausblick auf die Erwartungen gewagt werden, die wir den Handschriften der anderen Dialekte für eine Paläographie der frühen Textzeugen entgegenbringen dürfen.

Auch wenn ein systematischer Überblick noch fehlt, mittlerweile sind für alle anderen Dialektgruppen (*B, F, M, L* und *A*) Handschriften aus dem 3.–4. Jh. bekannt geworden.[16] Sogar das lange nur durch späte Handschriften bezeugte Bohairische ist durch Papyrus Bodmer III[17] und Papyrus Vatican Copto 9[18] jetzt angemessen vertreten. Eine Sonderstellung, sowohl was seinen Dialekt betrifft (*P* oder *pS*, „Protosahidisch")[19] als auch die Verwendung noch nicht standardisierter („altkoptischer") Grapheme für die ägyptischen Phoneme, nimmt Papyrus Bodmer VI[20] (Abb. 4) ein, nicht zuletzt

---

14 Lacau, Textes Coptes, 76–81; vgl. auch unten zu den achmimischen Textzeugen.

15 Eine zu kleinteilige Differenzierung der Dialekte, wie sie R. Kasser unternimmt, darf hier unterbleiben. Es sei auf die von Kasser selbst vorgelegte Einteilung in sechs „Hauptgruppen" verwiesen, die wohl der Realität recht gut entspricht; vgl. Kasser, Dialects, Grouping and Major Groups of.

16 Zu den ältesten bisher bekannten Handschriften vgl. Bernd Jørg Diebner und Rodolphe Kasser, *Hamburger Papyrus* Bil. 1, 51.

17 Rodolphe Kasser, *Papyrus Bodmer* III.

18 Kasser/Quecke/Bosson, second chapitre d'Agée; allerdings ist die Handschrift noch immer unpubliziert und ihre Datierung ins 4. Jh. ist bisher nur ein Postulat der Autoren.

19 Vgl. zuletzt Kasser, Protodialectes Coptes.

20 Rodolphe Kasser, *Papyrus Bodmer* VI.

als eine der frühesten Pergamenthandschriften. Denn sonst sind alle bisher mit überwiegender Sicherheit in das 3.–4. Jh. datierbaren Handschriften Papyrushandschriften! Auch für die faijumische Gruppe stehen uns heute gute und recht umfangreiche Handschriften des 3.–4 . Jh. zur Verfügung. Hier ist vor allem der Papyrus Bil. 1 Hamburg (Abb. 1) zu nennen, aber auch Papyrus Michigan 3520 und 3521[21]. Diese Handschriften sind der Koptologie schon lange bekannt, aber für den wichtigen pMichigan 3520 sind bisher nur einem kleinen Kreis von Auserwählten Photos zugänglich gewesen. Immerhin ist sein Text jetzt publiziert, jedoch steht die Facsimile-Ausgabe noch aus.[22] Auch der Mesokemische (Mittelägyptische) Dialekt ist seit seiner Entdeckung durch Paul E. Kahle[23] um einige umfangreiche Handschriften reicher geworden. Diese hat uns vor allem Hans-Martin Schenke zugänglich gemacht und sprachlich erschlossen. Wirklich in das 4. Jh. scheint mir aber nur die jüngst veröffentlichte Handschrift des Matthäusevangeliums zu datieren.[24] Kurz erwähnt sei auch noch die lykopolitanische Dialektgruppe[25]. In dieser Dialektgruppe liegen vor allem manichäische und gnostische Texte vor, die nicht zum geringen Teil in das 4. Jh. gehören und somit einige Bedeutung für die Paläographie haben. Die umfangreichste biblische Handschrift ist wohl die des Johannesevangeliums[26], welche gewiss in das 4. Jh., eventuell sogar in dessen erste Hälfte zu datieren ist.

Aber wenden wir uns zum Abschluss der achmimischen Dialektgruppe etwas genauer zu. Sie hatte in Kahles „List of Early Coptic Manuscripts“[27], nach den sahidischen Handschriften, die meisten Vertreter früher Handschriften. Zum Überblick seien die wichtigsten Handschriften hier tabellarisch und in der Reihenfolge der biblischen Bücher aufgeführt. Den Anfang macht der schon erwähnte wichtige

---

21 Vgl. Fußnote 16; Hans-Martin Schenke und Rodolphe Kasser, *Papyrus Michigan* 3520; Eleonore M. Husselmann, Gospel of John in Fayumic Coptic.

22 Vgl. Hans-Martin Schenke und Rodolphe Kasser, Papyrus Michigan 3520, 6–12.

23 Paul E. Kahle, *Bala'izah.*

24 Hans-Martin Schenke, *Codex Schøyen*; Schenke, Matthäus-Evangelium in einer Variante des mittelägyptischen Koptisch.

25 Vgl. Paul E. Kahle, *Bala'izah,* 273, “Subachmimic Manuscripts”.

26 Herbert Thompson, The Gospel of John.

27 Paul E. Kahle, Bala'izah, 272–273.

aber, sahidische Papyrus Bodmer VI, auch weil er gewiss aus dem geographischen Kontext der achmimischen Dialektgruppe stammt.

Tabelle 4: Liste früher koptischer Manuskripte

| Dialekt | Text | Bemerkungen zur Handschrift | Herkunft | Datierung |
|---|---|---|---|---|
| *P* (*pS*) Protosahidisch | **Prv** 1–21,4 | Pergamenthandschrift[28] einspaltig archaisches Schriftsystem („Altkoptische" Grapheme für die ägyptischen Phoneme) | Abu Mana bei Dischna? (Pachom-Kloster in Pbow?) | Ende 3. – Anfang 4. Jh. |
| *A* Achmimisch (gehört textgeschichtlich zur sahidischen Version) | **Ex** 1,1–2, 19; 4,2–25; 5,22–7,4 (Abb. 3) | Papyrushandschrift[29] einspaltig | Achmim | Ende 3. Jh.–Anfang 4. Jh. |
| | **Ex** 15,14–21.24–26; 16,1–19; 23,20–24,2 (häufig lückenhaft) | Papyrushandschrift[30] einspaltig | ? | 2. Hälfte 4. Jh. |
| | **Prv** | Papyrushandschrift[31] einspaltig | Achmim | (3. Jh??.) –4. Jh. |
| | **Dodekapropheton** (mit Lücken) | Pergamenthandschrift[32] einspaltig | Achmim (?) | 5. Jh. |

[28] Rodolphe Kasser, *Papyrus Bodmer* VI.

[29] Lacau, Textes Coptes, 45–64. Der Codex war aus von einer Rolle geschnittenen, bereits zuvor auf dem Recto beschriebenen Blättern hergestellt, die überklebt worden sind. Auf dem (alten) Recto befand sich der Text von griechischen Urkunden, darunter eine mit einer Datierung in das 5. Jahr des Septimius Severus, also 196–97 n.Chr.; vgl. ibidem, 45–46.

[30] Lefort, Fragments Bibliques, 1–15.

[31] Alexander Böhlig: *Der achmimische Proverbientext.*

[32] Walter Till: *Die Achmimische Version der Zwölf Kleinen Propheten.*

| Dialekt | Text | Bemerkungen zur Handschrift | Herkunft | Datierung |
|---|---|---|---|---|
| *A* Achmimisch (gehört textgeschichtlich zur sahidischen Version) | **2 Mac** 5,27–6,21 | Papyrushandschrift[33] einspaltig | Achmim | Ende 3. Jh. –Anfang 4. Jh. |
| | **Sir** 22,17–23,6 | Papyrushandschrift[34] einspaltig | | Ende 3. Jh. –Anfang 4. Jh. |
| | **Lk** 12,27–34.37–44.49–53; 13,1–3; 17,27–37; 18,1–11 (mit zahlreichen Lücken) | Papyrushandschrift[35] einspaltig | ? | 4. Jh. |

Nach Paul E. Kahle (Bala'izah, 272) gehört noch ein achmimisches Fragment von Gen 1,18*–20*. 24*–28*. 31*; 2,1–5*, eine einspaltige Pergamenthandschrift (Berlin ÄMP P 8773; ediert in BKU No. 164) in das 4. Jh. Zweifel sind schon wegen des Materials angebracht, denn die von Kahle sonst für das 4. Jh. aufgeführten Handschriften sind fast ausschließlich Papyrushandschriften.

Die zwei (Ps, Mt) weiteren von Kahle (Bala'izah, 273[36]) für das 4. Jh. in Anspruch genommenen achmimischen Bibeltexte seien hier übergangen, da ich kein Photo von ihnen einsehen konnte.

Allerdings befinden sich unter den deuterokanonischen und nichtbiblischen achmimischen Handschriften der christlichen Literatur einige der wohl frühesten koptischen Handschriften überhaupt.[37] Es handelt sich um die die letzte Kolumne (Selis) einer einspaltig beschriebenen Papyrusrolle mit *Psalmodien oder Hymnen* (s. Abb. 2).

---

33 Lacau, Textes Coptes, 68–76; Schülerübung noch auf einer Papyrusrolle(!), die nicht zu einem Codex umgearbeitet wurde, vgl. ibidem, 68–69.

34 Lacau, Textes Coptes, 64–67; von derselben Handschrift wie Ex, vgl. Fußnote 29.

35 Lefort, Fragments Bibliques, 16–30.

36 Kahle führt noch „James" auf. Es handelt sich aber um eine Handschrift mit den katholischen Briefen, die gewiss nicht in das 4. Jh. datiert, sondern in das 5. Jh. oder später; vgl. Walter E. Crum, *Coptic manuscripts brought from the Fayyum*, London 1893, Nr. II, Tafel 1 und W. Till, *Le Muséon* 51 (1938), 69–71.

37 Paul E. Kahle, *Bala'izah,* 203.

Lefort[38] datierte diese und die vier Fragmente von einer anderen Papyrusrolle aus demselben Kontext mit der sog. *Ascensio Isaïae* in das frühe 4. Jh. Da es sich bei beiden Handschriften um Papyrusrollen handelte und die Schrift eine noch recht kursive Form hat, die von der (biblischen) Unziale recht weit entfernt scheint (vgl. auch Pap. Bil. 1 Hamburg), dürfte auch eine Datierung noch in die zweite Hälfte des 3. Jh. nicht zu gewagt sein. Auf dem Recto der Rolle mit der *Ascensio Isaïae* befand sich der Text einer griechischen Urkunde, wohl von der Mitte des 3. Jh., die diese Vermutung noch stützen dürfte.

Für eine Paläographie des 3. und 4. Jh. haben ohne Zweifel auch die achmimischen Handschriften des *1 Clemensbriefes* in Berlin (Papyrus, einspaltig, Staatsbibliothek Berlin Ms. Orient. fol. 3065[39]) und in Straßburg (Papyrus, einspaltig, Universitäts- und Landesbibliothek Kopt. 374, mit Jk und Joh gr.-kopt.[40]) Bedeutung. Kahle[41] datierte die Straßburger Handschrift in das 5. Jh. Nach den Photos gehören beide wohl in das 4. Jh., wobei die Straßburger Handschrift wohl älter sein dürfte.

Weiter hinzuzuziehen wären noch die Heidelberger Handschrift der *Acta Pauli* (Papyrus, einspaltig)[42], die Berliner Handschrift der Apokalypse des Elias (Papyrus, einspaltig; Ägyptisches Museum und Papyrussammlung P. 1862)[43] und Fragmente von *Hermas* in Leuven (Papyrus, einspaltig).[44]

## Resümee und Ausblick

Welche Kriterien ließen sich nun aus dem hier Zusammengetragenen für die Datierung koptischer Handschriften in die früheste Phase ihrer Produktion ermitteln:

---

38 Lefort, Fragments d'Apocryphes, 1–10.
39 Carl Schmidt: *Der erste Clemensbrief.*
40 Friedrich Rösch: *Bruchstücke des ersten Clemensbriefes.*
41 Paul E. Kahle, *Bala'izah*, 273.
42 Carl Schmidt: *Acta Pauli,* allerdings Dialect L6.
43 Georg Steindorff: *Die Apokalypse des Elias.*
44 Vgl. Louis Th. Lefort: *Les pères apostoliques en copte*, 1ff.

Fast alle koptischen Bibelhandschriften (wie auch die deuterokanonischen und nichtbiblischen Texte der koptisch-christlichen Literatur), die mit relativer Sicherheit in das (3.–)4. Jh datiert werden können, sind Papyrushandschriften. Die wohl einzige Ausnahme von dieser Regel bildet der protosahidische Papyrus Bodmer VI (Prv, Abb. 4). Die frühesten Handschriften sind wohl zunächst noch Papyrusrollen[45], dann eher kleinformatige, oft einlagige oder in unregelmäßigen Lagenfolgen organisierte Codizes, die aus den von einer Rolle geschnittenen Papyrusblättern zusammengestellt wurden.[46] Zu regelmäßigen Quaternionen gebundene Codizes sind wohl eher ein Merkmal für eine spätere Datierung[47], aber zumindest der faijumische Pap. Bil. 1 Hamburg hat diese Einteilung schon.[48] In aller Regel sind sie einspaltig beschrieben. Offensichtlich wurde Papyrus als Schreibmaterial noch im 4. Jh. bevorzugt, während seit dem 5. Jh. das Pergament und der in regelmäßigen Lagen angelegte Codex zum Standard werden.[49]

Eher kursive Schrifttypen (Pap. Bil. 1 Hamburg) und (nicht immer ebenmäßige) Unziale (Pap. Bodmer III; Crosby-Schøyen Codex 193) kommen, auch nebeneinander (London BL Or. 7594), vor. Durchgehend kursive Schrift scheint ein Merkmal der ältesten Handschriften (3. Jh. bis frühes 4. Jh.) zu sein (Pap. Bil. 1 Hamburg). Die sich durchsetzende (biblische) Unziale (Cartonnage von NHC VII; London BL Or. 7594) entwickelt sich wohl im Laufe des 4. Jh. (Pap. Bodmer[50] XVIII, XXI und XXIII) zur typischen Unziale der Pergamentkodizes des 5. Jh. (Pap. Bodmer XIX und XXII).

---

45 Vgl. Lefort, Fragments d'Apocryphes; Lacau, Textes Coptes, 68–69.

46 Vgl. Lacau, Textes Coptes, 45–46; die Blätter wurden von einer ursprünglich mit griechischen Urkunden beschriebenen Rolle geschnitten. Die Nag Hammadi Codizes sind ebenso aus von Rollen geschnittenen Blättern hergestellt, vgl. James M. Robinson, *Nag Hammadi Introduction*, 32ff. Zu den griechischen Handschriften vgl.: Frederick G. Kenyon, *Chester Beatty Biblical Papyri,* 9ff.; ders., *Books and Readers*, 101ff.; Eric G. Turner, *Greek Papyri*, 12ff.; ders., *Typology of the Early Codex*, 43–71.

47 Bernd Jørg Diebner und Rodolphe Kasser, *Hamburger Papyrus* Bil. 1, 15; Eric G. Turner, *Typology of the Early Codex,* 62.

48 Bernd Jørg Diebner und Rodolphe Kasser, *Hamburger Papyrus* Bil. 1, 14–18.

49 Vgl. aber auch Eric G. Turner, *Typology of the Early Codex*, 35–42.

50 Zu den Bodmer-Papyri s. Robinson, History and Codicology, XXVIII–XLIII.

In der frühen Periode (3.–4. Jh.) scheinen Sammelhandschriften[51] mit Auszügen verschiedener biblischer Bücher, oft des Alten wie des Neuen Testamentes (Pap. Bil. 1 Hamburg; Pap. Bodmer III), aber auch biblische zusammen mit deuterokanonischen bzw. nichtbiblischen Büchern (London BL Or. 7594; Crosby-Schøyen Codex 193) beliebt gewesen zu sein. Zum Ende des 4. und ab dem 5. Jh. werden rein biblische Codizes üblich, die nach AT und NT getrennt (z.B. Pap. Bodmer XVIII u. XXI [AT] und Pap. Bodmer XIX [NT]) und für das AT nach dem Kanon der LXX in ihrer Abfolge geordnet sind (z.B. Pap. Bodmer XXII).

Im Ganzen muss man konstatieren, dass die relativ hohe Anzahl der in das 4. Jh. datierten Handschriften der „List of early Coptic Manuscripts" von Kahle[52] (für alle Dialekte) wohl bei weitem zu optimistisch ist. Kahles Pionierarbeit kann trotzdem nicht hoch genug geschätzt werden, denn auch für ihn lagen der Schlüssel und die Crux für eine sichere Datierung der Handschriften in einer gesicherten Paläographie, die ja bis heute fehlt.

Welcher Weg wäre nun zu beschreiten, um zu einer gesicherten koptischen Paläographie zu gelangen? Viel Arbeit liegt wohl auf diesem Weg, die kaum von einer Person geleistet werden kann. Anders als noch in Stegemanns[53] bis heute verbindlicher, aber überholter Paläographie sollte die Buchschrift (Bibeltexte, Texte aus Kirche und Christentum, deuterokanonische und häretische Literatur) von der Urkundenschrift der dokumentarischen Texte getrennt und von den jeweiligen Spezialisten bearbeitet werden, da auch die antiken Schreiber diesen Unterschied in der Regel gewahrt haben. Natürlich nicht, ohne voneinander Notiz zu nehmen, denn nicht selten ergeben sich gegenseitige Berührungspunkte (etwa Schreibervermerke in Urkundenschrift auf buchschriftlichen Werken u.ä.[54], oder buchschriftliche Palimpseste über ursprünglich als Urkunde genutzten Handschriften[55]). Jedenfalls gibt es schon einen solchen Ansatz, beispiels-

---

51 Vgl. auch Eric G. Turner, *Typology of the Early Codex*, 79ff.

52 Paul E. Kahle, *Bala'izah*, 269–278.

53 Viktor Stegemann, *Koptische Paläographie*.

54 Der Text der ApcEl des Papyrus London BL Or. 7594 ist, im Gegensatz zu den übrigen Texten der Handschrift, in einer griechischen Kursive der ersten Hälfte des 4. Jh. geschrieben; vgl. Ernest A.W. Budge, *Coptic Biblical Texts*, X.

55 Lacau, Textes Coptes, 45–46.

weise eine Paläographie der dokumentarischen Texte des 4. Jh. zu erarbeiten.[56]

Eine wichtige Referenz für die Datierung buchschriftlicher wie dokumentarischer Texte sind die in der Cartonnage[57] der Nag Hammadi Codizes I, IV, V, VI, VII, VIII, IX und XI verarbeiteten griechischen und koptischen dokumentarischen Texte.[58] Sie werden vom späten 3. Jh. bis in die erste Hälfte des 4. Jh. datiert.[59] Besonders die besser erhaltenen koptischen Briefe aus der Cartonnage von Codex VII machen eine Datierung recht genau um die Mitte des 4. Jh. (40er–50er Jahre) mehr als wahrscheinlich.

Eine Schlüsselstellung für die Datierung der Handschriften des 4. Jh. dürfte dem Vergleich der zeitlich genauer fixierbaren Nag Nammadi Codices mit den Handschriften der sog. Bodmer-Sammlung (Bodmer-Papyri)[60] zukommen. Eine genaue paläographische Analyse der frühen koptischen (und griechischen) Handschriften der Bodmer-Sammlung würde, zusammen mit dem Nag Hammadi Material, eine Grundlage für die Paläographie der Buchschrift des 3.–5. Jh. schaffen. Zur Absicherung der Paläographie der ältesten koptischen Handschriften sollten die sog. „altkoptischen" Texte stärker einbezogen werden.[61] Ebenso wichtig bleibt der Vergleich mit den griechischen Handschriften.[62]

Das A und O einer gesicherten Paläographie sind jedoch Handschriftenfunde, die nicht der internationale Handel und das mühsame Stöbern in ungenügend dokumentierten Handschriftensammlungen hervorbrachten, sondern aus einem archäologisch klar bestimmbaren Kontext während einer wissenschaftlich geführten Ausgrabung gewonnen wurden, deren so auch durch den Fundkontext abgesicherte Datierung erst die Grundlage für paläographische

---

56 Gardner and Choat, palaeography of fourth century documentary Coptic.

57 James M. Robinson: *Nag Hammadi Cartonnage*.

58 John W.B. Barns, Gerald M. Browne, John C. Shelton: *Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage*.

59 James M. Robinson, *Nag Hammadi Cartonnage*, XIX.

60 Robinson, History and Codicology, XXVIII–XLIII.

61 Hierzu zuletzt: Kasser, Protodialectes Coptes.

62 Jetzt liegt eine CD-Rom mit den 95 ältesten Handschriften des Neuen Testamentes vor, die sicherlich, wegen der einfachen Zugänglichkeit von Photos, eine große Erleichterung für die paläographische Arbeit sein wird: Karel Jaroš, *Das Neue Testament nach den ältesten griechischen Handschriften.*

Vergleiche schafft. Natürlich wird das für die Unmengen von noch nicht oder ungenügend erschlossenen Handschriften in den Sammlungen nicht mehr möglich sein. Dennoch geben Arbeiten zur Rekonstruktion der ehemaligen Handschriftenbestände z.B. von Klöstern, wenn sie wie im Falle des Klosters von Bawit mit der Akribie und Qualität von Sarah Clackson betrieben werden[63], Anlass zu der Hoffnung, dass auch durch die Identifikation der Herkunft von in alle Welt zerstreuten Handschriften eindeutige Datierungskriterien gewonnen werden können.

Literatur:

Barns, John W. B., Browne, Gerald M., Shelton, John C.: Nag Hammadi Codices: Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers [NHS XVI], Leiden 1981.

Böhlig, Alexander: Der achmimische Proverbientext nach Ms. Berol. Orient. Oct. 987, München 1958.

Budge, Ernest A. W. Budge: Coptic Biblical Texts in the Dialect of Upper Egypt, London 1912.

Clackson, Sarah J.: Coptic and Greek texts relating to the Hermopolite Monastery of Apa Apollo, Oxford 2000.

Diebner, Berd Jørg und Kasser, Rodolphe: Hamburger Papyrus Bil. 1. Die alttestamentlichen Texte des Papyrus Bilinguis 1 der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg [Cahiers d'Orientalisme 18], Genève 1989.

Emmel, Stephen: A Question of Codicological Terminology: Revisiting GB-BL Or. 7594 to find the meaning of "Papyrus Fiber Pattern", in: Sprache und Geist – Peter Nagel zum 65. Geburtstag, hrsg. von W. Beltz, U. Pietruschka und J. Tubach, [Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 35] Halle (Saale) 2003, 83–111.

Gardner, Ian and Choat, Malcolm: Towards a Palaeography of fourth century documentary Coptic, in: Coptic Studies on the Threshold of a new Millenium. Proceedings of the Seventh

63 Sarah J. Clackson, *Coptic and Greek texts.*

International Congress of Coptic Studies Leiden 2000, ed. by M. Immerzeel and J. Van Der Vliet [Orientalia Lovaniensia Analecta, 133,1], Leuven 2004, 495–503.

Husselman, Eleonore M.: The Gospel of John in Fayumic Coptic [The University of Michigan, Kelsey Museum of Archaeology, Studies 2], Ann Arbor 1962.

Jaroš, Karl (Hrsg.): Das Neue Testament nach den ältesten griechischen Handschriften, Ruhpolding-Mainz (Verlag Philipp Rutzen) und Wien-Würzburg (Echter Verlag), 2006 (CD-Rom).

Kahle, Paul E.: Bala'izah – Coptic Texts from Deir El-Bala'izah in Upper Egypt (2 Bände), London 1954.

Kasser, Rodolphe: Papyrus Bodmer VI – Livres des Proverbes [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 194–195, Scriptores Coptici Tomus 27–28], Leuven 1960.

—: Papyrus Bodmer III – Évangile de Jean et Genèse I–IV, 2 [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 177–178, Scriptores Coptici Tomus 25–26], Leuven 1958 und 1971.

—: Dialects, grouping and major groups of, in: The Coptic Encyclopedia 8 (1991), 97–101.

—: Paleography, in: The Coptic Encyclopedia 8 (1991), 175–184.

—: Protodialectes Coptes à systèmes alphabétiques de type Vieux Copte, in: Coptic Studies on the Threshold of a new Millenium. Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies Leiden 2000, ed. by M. Immerzeel and J. Van Der Vliet [Orientalia Lovaniensia Analecta, 133,1], Leuven 2004, 77–123.

Kasser, Rodolphe; Quecke, Hans; Bosson, Nathalie: Le second chapitre d'Agée en bohaïrique B74, Orientalia 61 (1992), 169–204.

Kenyon, Frederick G.: The Chester Beatty Biblical Papyri, Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible, Fasc. 1 – General Introduction, London 1933.

—: Books and Readers in Ancient Greece and Rome, Oxford 1951[2].

Lacau, Pierre: Textes Coptes en Dialectes Akhmimique et Sahidique, Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale VIII (1911), 43–109.

Layton, Bentley: Towards a New Coptic Palaeography, in: Acts of the Second International Congress of Coptic Studies, Roma, 22–26 September 1980, ed. by T. Orlandi and F. Wisse, Rom 1985, 149–158.

Lefort, Luis Th.: Fragments d'Apocryphes en Copte-Akhmîmique, Le Muséon 52 (1939), 1–10.

—: Les pères apostoliques en copte [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 135–136], Louvain 1952.

—: Fragments Bibliques en Dialecte Akhmîmique, Le Muséon 66 (1953), 1–30.

Nagel, Peter: Editionen koptischer Bibeltexte seit Till 1960, in: Archiv für Papyrusforschung 35 (1989/1990), 43–100.

—: Koptische Bibelhandschriften des Alten Testamentes aus frühislamischer Zeit, in: Die koptische Kirche in den ersten drei islamischen Jahrhunderten, hrsg. von Walter Beltz, [Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 36] Halle (Saale) 2003, 131–155.

Robinson, James M.: The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices – Cartonnage, Leiden 1979.

—: The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices – Introduction, Leiden 1984.

—: The Manuscript's History and Codicology, in: The Crosby-Schøyen Codex Ms 193 in the Schøyen Collection, ed. by James E. Goehring [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 521, Subsidia Tomus 85], Leuven 1990, XIX–XLVII.

Rösch, Friedrich: Bruchstücke des ersten Clemensbriefes nach dem achmimischen Papyrus der Strassburger Universitäts- und Landesbibliothek mit biblischen Texten derselben Handschrift, Strassburg 1910.

Schenke, Hans-Martin: Das Matthäus-Evangelium in einer Variante des mittelägyptischen Koptisch auf Papyrus (Codex Schøyen), in: Enchoria 26 (2000), 88–107.

—: Das Matthäus-Evangelium im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Schøyen) [Coptic Papyri I, Manuscripts in the Schøyen Collection II], Oslo 2001.

Schenke, Hans-Martin und Kasser, Rodolphe: Papyrus Michigan 3520 und 6868(a), Ecclesiastes, Erster Johannesbrief und Zweiter Petrusbrief im fayumischen Dialekt [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 151], Berlin 2003.

Schmidt, Carl: Acta Pauli aus der Heidelberger Koptischen Papyrushandschrift Nr. 1, Leipzig 1905.

—: Der erste Clemensbrief in altkoptischer Übersetzung, Leipzig 1908.

Schmitz, Franz-Jürgen; Mink, Gerd: Liste der Koptischen Handschriften des Neuen Testaments. I. Die Sahidischen Handschriften der Evangelien. 1. Teil ANTF 8; 2. Teil, 1. Halbband ANTF 13; 2. Teil, 2. Halbband ANTF 15, Berlin-New York 1986–1991.

Schüssler, Karlheinz: Biblia Coptica – Die koptischen Bibeltexte. Das sahidische Alte und Neue Testament; Band 1, Lieferung 1–4 (Altes Testament), Wiesbaden 1995–2000; Band 3, Lieferung 1–4 (Neues Testament), Wiesbaden 2001–2006.

Schwertner, Siegfried M, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG2), Berlin 1992.

Stegemann, Viktor: Koptische Paläographie [Quellen und Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums und des Mittelalters, Reihe C: Hilfsbücher, Band 1], Heidelberg 1936.

Steindorff, Georg: Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse, Leipzig 1899.

Thompson, Herbert: The Gospel of John according to the earliest Coptic manuscript [British School of Archaeology in Egypt and Egyptian Research Account Twenty-Ninth Year, 1923], London 1924.

Till, Walter: Die Achmimische Version der Zwölf Kleinen Propheten, Kopenhagen 1927.

Turner, Eric G.: Greek Papyri – An Introduction, Oxford 1968.

—: The Typology of the Early Codex, Philadelphia [University of Pennsylvania Press] 1977.

## Beispiele für frühe Handschriften in Auswahl

Eine unvollständige und daher wohl nicht repräsentative aber, wie ich hoffe, instruktive Auswahl von Abbildungen der zuvor besprochenen Handschriften soll sich hier anschließen. Es wurden vor allem die anhand zusätzlicher Kriterien relativ sicher datierbaren Handschriften ausgewählt. Auf die umfangreichere Einbeziehung der Handschriften der Bodmer-Sammlung (Pap. Bodmer VI ist wegen seines noch unstandardisierten Schriftsystems als wohl frühester Vertreter einer Pergamenthandschrift dabei, obwohl in der Publikationen nur zwei, ungenügende Abbildungen zur Verfügung stehen) habe ich verzichtet, da mir ihre Datierung noch weitgehend ungesichert scheint.

Allen Abbildungen sind die von mir favorisierte Datierung und ein Abbildungsnachweis beigegeben.

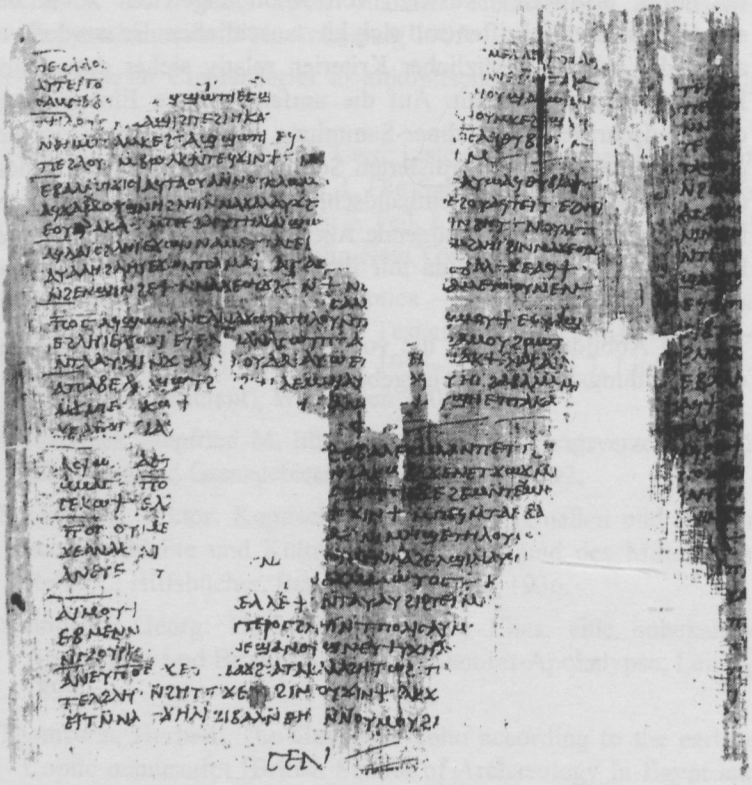

Abb. 1: Papyrus Bilinguis 1 Hamburg: Ende 3. Jh. – Anfang 4. Jh. (faijumisch).
Bernd Jørg Diebner und Rodolphe Kasser, Hamburger Papyrus Bil. 1, Tabula 9 (Lam 1,11–21).

Abb. 2: Leiden (Privatsammlung): Ende 3. Jh. – Anfang 4. Jh. (achmimisch). Lefort, Fragments d'Apocryphes, pl. I (Hymne oder Psalmodie).

Abb. 3: Paris, BN Ms. Copte 135: Ende 3. Jh. – Anfang 4. Jh. (achmimisch). Lacau, Textes Coptes, pl. I (Ex 5,22–6,14).

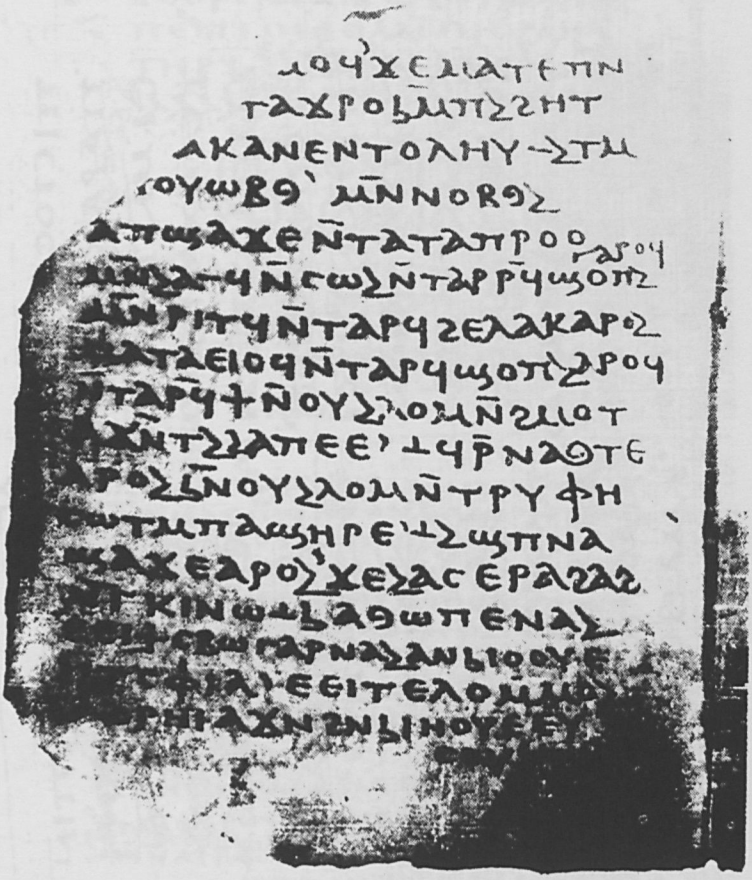

Abb. 4: Pap.Bodmer VI: Ende 3. Jh. – Anfang 4. Jh. (protosahidisch).
Rodolphe Kasser, Papyrus Bodmer VI, pl. I (Prv 4, 5–6, 8–11).

Abb. 5: London, Schøyen Collection Ms 193: Ende 3. Jh. – Anfang 4. Jh. (sahidisch).
James E. Goehring, Crosby-Schøyen Codex 193, Plate 8 (Ende 1Pt und Beginn Jon).

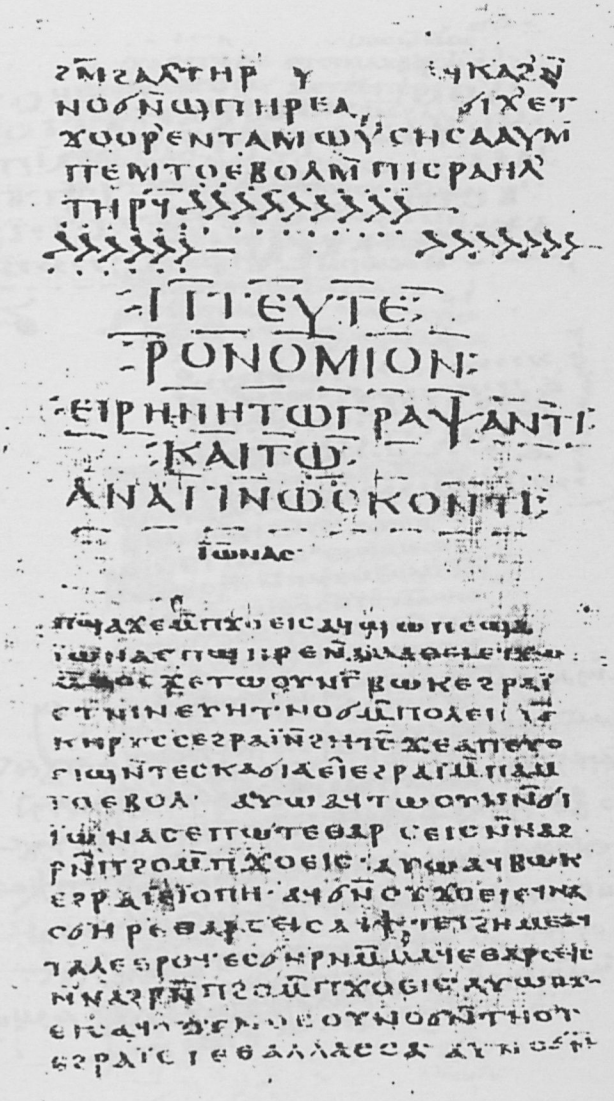

Abb. 6: London, BL Or. 7594: vor 350 (sahidisch).
Ernest A. Wallis Budge, *Coptic Biblical Texts*, Plate IV
(Ende Dn und Jon 1,1–4).

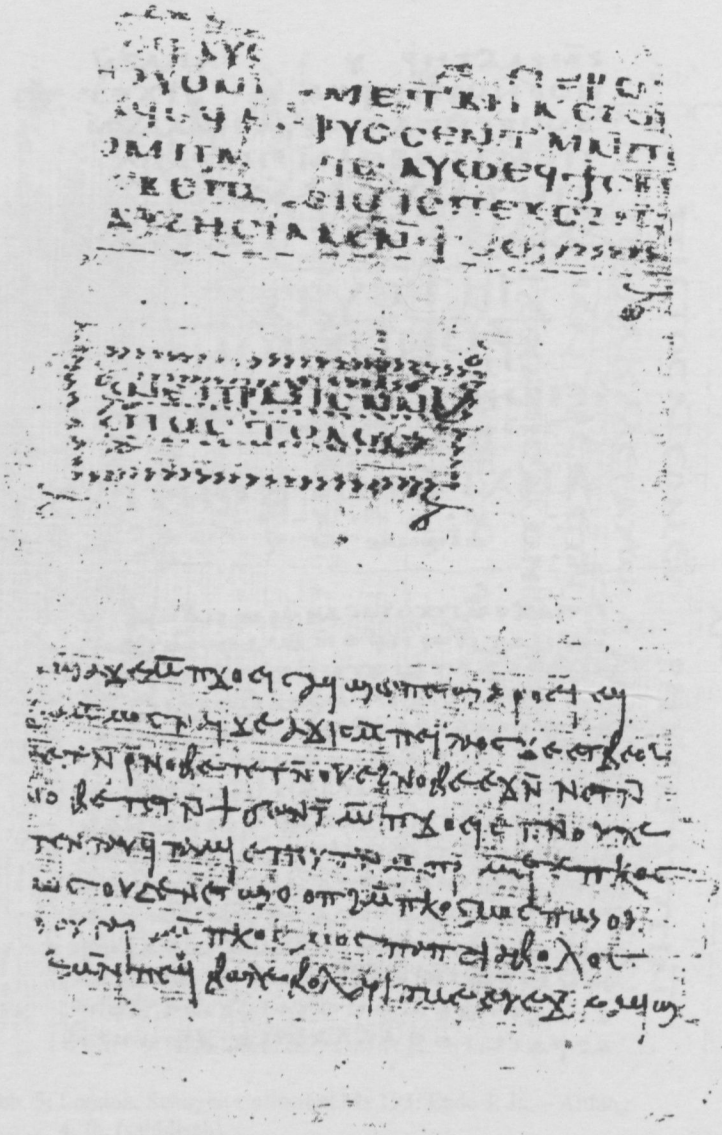

Abb. 7: London, BL Or. 7594: vor 350 (sahidisch).
Ernest A. Wallis Budge, *Coptic Biblical Texts*, Plate IX (Ende Act und Beginn ApcEl).

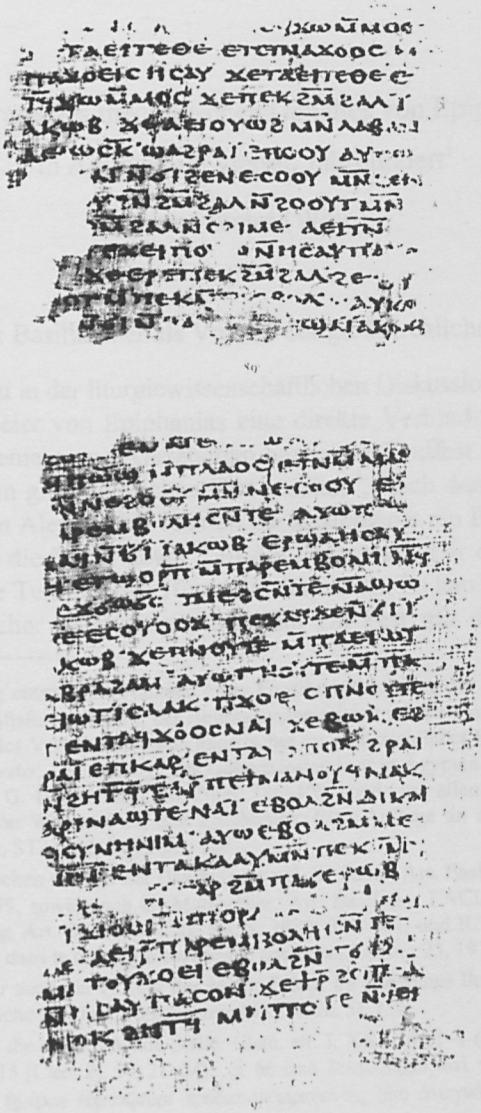

Abb. 8: Kairo, Koptisches Museum Inv. Nr. VII: um 350 (sahidisch). James M. Robinson, *Nag Hammadi Cartonnage*, 48 (98c–90c vo, Gen).

# Zur Frage des theologischen Gehaltes von Epiphanias in Ägypten im vierten Jahrhundert[1]

Hans Förster (Wien)

## Das Fest der Basilidianer als Vorbild der großkirchlichen Feier

Oftmals wird in der liturgiewissenschaftlichen Diskussion um die Anfänge der Feier von Epiphanias eine direkte Verbindung zwischen dem von Clemens von Alexandrien bezeugten Tauffest der Basilidianer[2] und dem großkirchlichen Fest gesehen[3]. Nach dem Bericht des Clemens von Alexandrien feierten die Basilidianer ein Fest der Taufe Jesu, wobei die Nacht davor Teil der Feier war[4]. Für die Feier gibt Clemens die Termine des 10. und 6. Januar an. Es handelt sich also, aus liturgischer Sicht gesprochen, um ein Fest mit dazugehöriger

---

1 Der Beitrag entstand im Rahmen eines Forschungsprojektes des Österreichischen Wissenschaftsfonds (FWF); der Beitrag systematisiert noch einmal Überlegungen zur Frage des Verhältnisses von gnostischer zu großkirchlicher Feier; vgl. hierzu auch H. Förster, Die Anfänge des Geburtsfestes Jesu in Ägypten. Neuedition von P. Vindob. G. 19.934, ZAC 10, 2006, 386–409, sowie vor allem H. Förster, Die Anfänge von Weihnachten und Epiphanias. Eine Anfrage an die Entstehungshypothesen, STAC 46, Tübingen 2007.

2 Zur gnostischen Gruppe der Basilidianer vgl. V. Saxer, Art. Basilides, LThK Bd. 2, [3]1994, 59, sowie auch C. Markschies, Art. Basilides, LACL [3]2002, 112, E. Mühlenberg, Art. Basilides, TRE Bd. 5, 1980, 296–301, und R. M. Grant, Place de Basilide dans la théologie chrétienne ancienne, REAug 25, 1979, 201–216.

3 Vgl. hierfür auch nur H. Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr, Regensburg 1983 (GdK 5), 156.

4 Vgl. hierzu die entsprechende Stelle: Clem. str. I, XXI, 146,1–2 (Stählin, Früchtel, Treu GCS 15 [Clem 2], 90, 21–24): οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου καὶ τοῦ βαπτίσματος αὐτοῦ τὴν ἡμέραν ἑορτάζουσι προδιανυκτερεύοντες (ἐν) ἀναγνώσει. (2) φασὶ δὲ εἶναι τὸ πεντεκαιδέκατον ἔτος Τιβερίου Καίσαρος τὴν πεντεκαιδεκάτην τοῦ Τυβὶ μηνὸς, τινὲς δὲ αὖ τὴν ἑνδεκάτην τοῦ αὐτοῦ μηνός. „(146,1) Die aber aus dem Kreis um Basilides feiern auch den Tag seiner Taufe, indem sie die Nacht davor mit Lesungen verbringen. (2) Sie sagen, dass sie im 15. Jahr des Kaiser Tiberius, am 15. des Monats Tybi stattgefunden habe, einige wiederum nehmen den 11. desselben Monats an."

Vigilfeier. Die Parallelen, die man zwischen dem großkirchlichen Fest, das von der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts an bezeugt ist, und der gnostischen Feier, für die sich ein einziger Beleg aus der Zeit um die Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert anführen lässt, ziehen kann, sehen auf den ersten Blick auch höchst interessant und durchaus überzeugend aus.

Die Informationen, die Clemens von Alexandrien in dieser Frage gibt, sind eher dürftig und haben – vielleicht gerade deshalb – zu weit reichenden Interpretationen und Spekulationen geführt. Auf der formalen Ebene kann man bemerken, dass es sich bei dem Fest der Basilidianer um eine Feier der Taufe Jesu handelt. Das Fest wurde am 10. bzw. 6. Januar gefeiert[5]. Allein die zeitliche Nähe im Jahreskreis, die Wahl des identischen Tages, wenn der zweite Termin der Gnostiker berücksichtigt wird, ist in sich bemerkenswert. Auffällig ist sicherlich, dass ab dem Ende des vierten Jahrhunderts ein großkirchliches Fest mit eben diesem Festinhalt nachweisbar ist, den Clemens von Alexandrien für die Gnostiker bezeugt. Termin und Inhalt sind zumindest kongruent, wenn es nicht sogar sachlich geboten sein sollte, von identischen Feiern zu sprechen. Selbst teilweise leicht abweichende Festinhalte – in der armenischen Kirche gedenkt man noch heute an diesem Tag der Geburt Jesu und seiner Taufe – lassen sich sehr gut und überzeugend in diesen behaupteten Abhängigkeitszusammenhang zwischen den beiden Festen einordnen. Immerhin bezeugt Johannes Cassian eine derartige Verbindung der beiden Inhalte Taufe Jesu und Geburt Jesu auch für diesen Festtag in Ägypten für das

---

5 Dass gelegentlich die Begeisterung für diesen Beleg dazu führt, dass man überhaupt nur den 6. Januar als den Tag der Feier wahrnimmt, oder sogar behauptet, dass der Name des Festes auch bekannt gewesen wäre, zeigt vielleicht doch, dass manchmal die Begeisterung für dieses Zeugnis bei Clemens von Alexandrien etwas zu groß ist; F. Nikolasch, Art. Epiphanie. III. Liturgisch, in LThK Bd. 3, $^{3}$1995, 720–722, dort 720: „1. *Name.* Der Begriff E. – griech. ἐπιφάνεια, seltener θεοφάνεια od. τὰ φῶτα, in der röm. Liturgie *theophania* od. *epiphania* – taucht erstmals bei Klemens v. Alexandrien (Ende 2. Jh.) auf. Die Anhänger des Gnostikers Basilides feiern am 15. bzw. 11. Tybi (6. Jan.) die Taufe Christi (strom I,146,1).“ G. Giamberardini, Il „Sub tuum praesidium“ e il titolo „Theotokos“ nella tradizione egiziana, Marianum 31, 1969, 324–362, führt auf 347 aus: „Clemente Alessandrino fin dal secolo II fa menzione dell'uso che vigeva in Alessandria di solennizzare le feste con preghiere e letture. Egli tratta dell'Epiphania, e dice: ‚Trascorrono l'interna notte precedente in letture'.“

Ende des vierten Jahrhunderts[6]. Kurz danach muss dieser Festinhalt abgeändert worden sein, immerhin ist ab 432 das Weihnachtsfest für Ägypten bezeugt[7]. Spätestens von diesem Zeitpunkt an kann an Epiphanias in Ägypten nur noch der Taufe Jesu gedacht worden sein, da ja das westliche Geburtsfest auch in diesem Land Einzug gehalten hat.

Es muss nicht besonders darauf hingewiesen werden, dass es auffällig ist, dass gerade in dem Land, für das auch die Basilidianer bezeugt sind – immerhin ist es fraglich, ob ihr Einfluss jemals weit über dieses Land hinausging[8] – eine Form der Feier bezeugt ist, die eine Hypothese von einem kausalen Zusammenhang bzw. Abhängigkeits-

---

6 Vgl. Cassian. Coll. X,2 (CSEL 13,286,19–287,3, Petschenig): Intra Ægypti regionem mos iste antiqua traditione servatur, ut peracto Epiphaniorum die, quem provinciae illius sacerdotes vel domini baptismi vel secundum carnem nativitatis esse definiunt, et idcirco utriusque sacramenti non bifarie ut in occiduis provinciis, sed sub una diei hujus festivitate concelebrant, epistolae pontificis Alexandrini per universas Ægypti ecclesias dirigantur, quibus et initium Quadragesimae et dies Paschae non solum per civitates omnes, sed etiam per universa monasteria designetur. „In dem Gebiet Ägyptens wird diese Sitte nach alter Überlieferung bewahrt, dass man, nachdem der Epiphanientag gefeiert ist, den die Priester dieser Provinz sowohl als die Taufe Jesu als auch als Geburt gemäß dem Fleisch bezeichnen und deswegen ein jedes der beiden Geheimnisse nicht zweifach, wie die westlichen Provinzen, sondern an dem einen Fest dieses Tages zusammen feiern, Briefe des alexandrinischen Pontifex zu allen Kirchen Ägyptens schickt, durch die sowohl der Anfang der Qadragesima als auch der Tag des Osterfestes nicht nur für alle Bürgerschaften, sondern auch für alle Klöster festgeschrieben wird." Für eine französische Übersetzung der Passage vgl. auch E. Pichery, Jean Cassien. Conférences CIII–XVII, SC 54, Paris 1958, 75.

7 H. Förster, Die Feier der Geburt Christi in der Alten Kirche. Beiträge zur Erforschung der Anfänge des Epiphanie- und des Weihnachtsfestes, STAC 4, Tübingen 2000, 171f; die Predigt des Paul von Emesa am 29. Chojak (25. Dezember) des Jahres 432 ist die erste, sicher bezeugte Weihnachtspredigt in Ägypten

8 Vgl. W. A. Löhr, Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts, WUNT 83, Tübingen 1996, 337: „Aus diesen Beobachtungen ergibt sich der historische Schluß, daß die basilidianische Lehrtradition bei weitem nicht den prägenden Einfluß ausübte, der bei der valentinianischen Schultradition zu beobachten ist. Es ist sogar fraglich, ob die Basilidianer jemals außerhalb Ägyptens oder Alexandriens, etwa in Rom, wirklich Fuß faßten. Trotz der Tatsache, daß die authentische basilidianische Lehrtradition bald verschüttet war, erhielten sich seine Schriften offenbar ganz oder teilweise bis ins 4. Jahrhundert [...] Basilides war in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts bzw. in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts eher ein – je nach Standpunkt – ehrwürdiger oder verabscheuter Name, als der Vertreter eines bekannten und festumrissenen Lehrsystems."

verhältnis der beiden Feiern zu bestätigen scheint. In diesem Zusammenhang kann man dann sogar von einer theologischen Notwendigkeit her argumentieren und dabei diese besondere Form der Inhaltsfülle an dem einen Tag, die Johannes Cassian für Ägypten bezeugt, quasi als Übergangsstadium und theologische Komprimierung der darunter liegenden Auffassungen aufweisen. Gerade dieser besondere Festinhalt scheint ein untrügliches Zeichen für das Band, welches angeblich das gnostische Fest mit dem großkirchlichen Fest verbindet – und eben dieser Festinhalt wird für das Land bezeugt, in dem die Basilidianer wirkten. Die Evidenz ist höchst aufschlussreich, und so ist es nicht weiter verwunderlich, dass diese auch tatsächlich in die wissenschaftliche Diskussion um die Entstehung des Festes Eingang findet.

Der Liturgiewissenschaftler Hansjörg auf der Maur formuliert dieses Abhängigkeitsverhältnis in einer sehr pointierten Weise: „Nach gnostischer Auffassung nimmt der Logos in der Taufe Besitz vom Menschen Jesus, wodurch er Sohn Gottes und der Christus wird. Die Taufe ist so Zeugung und Geburt des Christus, des vollkommenen Aions und des Lichtes. Die Verschmelzung der Menschennatur Jesu mit dem göttlichen Logos wird zudem auch gesehen als Heilige Hochzeit. So sind in dieser gnostischen Feier die Motive von Zeugung und Taufe mit dem Motiv des Lichtes und der Heiligen Hochzeit verbunden. Der Hauptakzent aber liegt auf dem historischen Ereignis der Taufe Jesu im Jordan. Die Frage bleibt offen, wann genau und auf welche Weise diese gnostische Tauffeier am 6. Januar zum Epiphaniefest der Großkirche in Ägypten wurde."[9] Um den Kern dieser Hypothese noch einmal hervorzuheben: Es scheint keine Frage mehr zu sein, ob es ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen den beiden Festen geben kann. Vielmehr geht es nur noch um die – leider bisher nicht geklärte – Frage, wann genau das gnostische Fest in die Großkirche Aufnahme gefunden habe.

---

9 Auf der Maur, Herrenfeste, 156; für einen ähnlichen Gedanken vgl. J. H. Wasznik, Art. Basilides, RAC 1, 1950, 1217–1225, dort 1224: „Dieser Satz zeigt, daß die Basilidianer über den Tauftag Christi, dessen Feier die Großkirche erst von ihnen übernahm, nicht von vornherein einig waren u. daß sie diesen Tag durch eine aus Lesungen bestehende Vigil einleiteten."

## Die Voraussetzungen einer vielfach angenommenen Übernahme des basilidianischen Festes

Auf den ersten Blick scheint diese Argumentation überzeugend, man kann einen Bogen von dem gnostischen Fest zu der großkirchlichen Feier spannen, der die Einführung eines Tauffestes Jesu am 6. Januar zu begründen vermag. Selbst die theologischen Grundlagen, die Theologie einer „Geburt Jesu in seiner Taufe" scheinen in dem ägyptischen Festinhalt in geradezu paradigmatischer Weise bezeugt zu werden. Es ist dann ferner möglich, dies noch mit der in den neutestamentlichen Taufberichten bezeugten adoptianischen Tauftheologie zu untermauern, die angeblich die ursprüngliche christliche Lehre von der Taufe Jesu darstellt[10]. Insofern lässt sich ein breit gefächertes Netz von Indizien dafür anführen, die alle das zu belegen scheinen, was sich bereits durch die formalen Aspekte – kongruenter Inhalt und zeitliche Nähe der Festtermine – geradezu aufzudrängen scheint.

Diese Fülle der Indizien täuscht jedoch über Probleme der Argumentation hinweg, die schwer wiegende Zweifel an der Richtigkeit der hier präsentierten Argumentation aufkommen lassen. Eine sehr grundsätzliche Frage, deren Antwort bei dieser Argumentation stillschweigend vorausgesetzt wird, jedoch einer sehr deutlichen Diskussion bedarf, ist die Frage nach dem Verhältnis von gnostischen zu großkirchlichen Gruppierungen. Darf tatsächlich stillschweigend eine vergleichsweise große Nähe zwischen diesen Gruppen und der Großkirche vorausgesetzt werden, die ja für eine derartige ange-

---

[10] Siehe hierzu u. a. B. D. Ehrman, The Orthodox Corruption of Scripture, New York/Oxford 1993, 62–67; siehe auch G. Winkler, Die Licht-Erscheinung bei der Taufe Jesu und der Ursprung des Epiphaniefestes. Eine Untersuchung griechischer, syrischer, armenischer und lateinischer Quellen, OrChr 78, 1994, 177–229, hier 179f.: „Der *Ursprung* des Epiphaniefestes scheint in einem engeren Zusammenhang mit der Entwicklungsgeschichte der Evangelien zu stehen, wobei dem syrischen Evangelium *inhaltlich* aufgrund des Berichts über die Erscheinung eines Lichts bei der Taufe Jesu eine herausragende Bedeutung zukommt und *strukturell* sich ein *analoger* Vorgang zwischen der Evolution des Beginns der Evangelien und der Entfaltung des Epiphaniefests abzeichnet: nämlich die allmähliche Verlagerung des Schwerpunkts von der vom Geist gewirkten Geburt Jesu bei seiner Taufe im Jordan hin zum Einbezug der ebenso vom Geist bewirkten physischen Geburt Jesu in Bethlehem." Dies würde jedoch gerade wieder die zeitliche wie inhaltliche Vorbildwirkung der gnostischen Feier voraussetzen.

nommene Übernahme eines Festes vorauszusetzen wäre? Immerhin stellt diese Problematik ja eine eher kontrovers diskutierte Frage und nicht eine abschließend beantwortete und als erledigt zu betrachtende Angelegenheit dar. Christoph Markschies geht so weit, die heterodoxen Anfänge des ägyptischen Christentums als Forschungslegende zu bezeichnen[11]. Um es noch einmal anders und sehr zugespitzt zu formulieren: Für den Fall einer großen Nähe von gnostischen zu großkirchlichen Gruppierungen wäre gegen eine Übernahme des Festes nichts einzuwenden. Im Falle einer Distanz zwischen beiden Gruppierungen – und es kann nicht geleugnet werden, dass sich sogar Polemiken der Kirchenväter gegen gnostische Gruppierungen belegen lassen – erhebt sich jedoch die Frage, ob eine stillschweigende Übernahme eines gnostischen Festes vorstellbar ist. Und es muss in diesem Zusammenhang sicherlich ausdrücklich betont werden, dass sich ein großkirchliches Fest der Taufe Jesu mit dem möglichen Vorbild einer eben solchen Feier der Gnostiker findet, wobei jedoch keinerlei großkirchliche Polemik gegen die Übernahme des gnostischen Festes nachweisbar ist.

Die Tatsache, dass sich keine großkirchliche Polemik in dieser Frage nachweisen lässt, ist in sich höchst aufschlussreich. Wenn man die Situation in Ägypten im vierten Jahrhundert betrachtet, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass es sich um eine – vorsichtig gesprochen – nicht wirklich monolithische Kirche handelt. Das meletianische Schisma beeinflusst den Verlauf der kirchlichen Entwicklung ebenso wie die „arianischen" Wirren[12] dieser Zeit, es

---

11 Vgl. C. Markschies, Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums, Frankfurt 1997, 18–19: „Noch viel stärker im Schatten bleibt mangels zuverlässiger Quellen das Bild für *Alexandria* [....]. Da hier aber nicht nur die Gründung der christlichen Gemeinde, sondern auch ihre Geschichte im zweiten Jahrhundert an vielen Punkten völlig rätselhaft bleibt, haben moderne Gelehrte die Forschungslegende von einem völlig ‚häretisch' überformten Christentum in der Hafenstadt konstruiert, dessen Erinnerung die siegreiche ‚katholische' Kirche verdrängt habe. In Wahrheit dürfte die christliche Gemeinde dort zunächst sehr stark aus Mitgliedern der jüdischen Bevölkerungsgruppe der Stadt bestanden haben."

12 Der Begriff „arianisch" wird an dieser Stelle verwendet, ohne dabei hinter den erzielten Forschungsstand zurückgehen zu wollen; für diesen Gebrauch des Begriffs vgl. A. Merkt, Maximus I. von Turin. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext, SVigChr 40, Leiden 1997, 180: „Wenn hier der Begriff ‚Arianismus'

sei nur auf die Verbannungen des Athanasius verwiesen. Gleichzeitig muss vorausgesetzt werden, dass wohl während der Wirkungszeit des Athanasius Epiphanias in den Jahreskreis der Großkirche Eingang gefunden hat, berichtet doch Epiphanius in seinem zwischen 374 und 377 verfassten *Panarion* von den Besonderheiten der ägyptischen Feier.

Vor dem Hintergrund der besonderen kirchengeschichtlichen Situation in Ägypten muss es als merkwürdig bezeichnet werden, dass sich keinerlei Polemiken zur Frage der Übernahme eines gnostischen Festes finden. Selbst wenn man einmal – gleichsam als Gedankenexperiment – eine gewisse Nähe zwischen gnostischen und großkirchlichen Gruppierungen voraussetzen würde, so fällt doch auf, dass die gesamtkirchliche Situation einer Übernahme eines Festes, das ursprünglich einem gnostischen Kontext angehört und – zumindest in der modernen Forschung, Clemens von Alexandrien ist ja sehr zurückhaltend in seinem Bericht – ausdrücklich mit einer gnostischen Theologie verbunden wird, nicht wirklich förderlich scheint. Die Gruppierung, die dem lykopolitanischen Bischof Meletios anhängt, bezeichnet sich selbst als „Kirche der Märtyrer". Dass die zu laxe Haltung der Großkirche gegenüber Amtsträgern, die in den diokletianischen Verfolgungen nicht standhaft genug waren, Anlass zur Spaltung war, ist sicherlich nicht dazu angetan, eine großkirchliche Übernahme eines gnostischen Festes einfach kommentarlos hinzunehmen. Umso auffälliger ist die Tatsache, dass keine Polemik in dieser Frage zu finden ist. Dieses Schweigen der Quellen in sich ist auffällig, für sich allein genommen ist es jedoch als *argumentum e silentio* nicht völlig überzeugend.

Setzt man einmal hypothetisch die Übernahme des Festes voraus, so wirft dies die Frage nach den Bedingungen auf, unter denen diese gnostische Feier das Vorbild für ein großkirchliches Fest gewesen sein kann. Eine Parallelbildung würde erwarten lassen, dass die

---

verwendet wird, soll nicht hinter den Differenzierungsstand zurückgegangen werden, der spätestens mit Markschies 1995 (bes. 192–197) in der Frage der subordinatianischen Theologien des 4. und 5. Jahrhunderts erreicht worden ist. Mit der Verwendung dieses Begriffs wird lediglich der Perspektive des Maximus Rechnung getragen, der selbst, ähnlich undifferenziert wie Athanasius, schlicht von ‚Arianern' spricht […]. Man darf nicht vergessen, daß die Predigt ein volkstümliches, Simplifizierungen begünstigendes Genre ist, dem ein pauschalisierender Vulgärbegriff wie ‚Arianer' entspricht."

Feier der gnostischen Basilidianer in Ägypten weit verbreitet und in der Bevölkerung tief verwurzelt war und somit eine Reaktion der Großkirche notwendig erzwang. Vor dem Hintergrund dieser Voraussetzung muss es als auffällig bezeichnet werden, dass überhaupt nur ein Beleg der gnostischen Feier vom Ende des zweiten Jahrhunderts existiert. Auch scheint es eher fragwürdig, ob die Basilidianer wirklich weit reichenden Einfluss über Alexandria hinaus hatten[13]. Eine Studie der verschiedenen in den dokumentarischen Texten des vierten Jahrhunderts bezeugten religiösen Gruppierungen in Ägypten erwähnt keine Gnostiker[14], während sich sowohl für Manichäer wie für Meletianer Belege finden lassen. Dies bedeutet jedoch, dass sich keine Gnostiker im vierten Jahrhundert in den dokumentarischen Texten nachweisen lassen. Dies wird man als Hinweis auf eine verschwindende Bedeutung dieser Gruppierung ansehen müssen. Offensichtlich waren sie in ihrer Bedeutung im vierten Jahrhundert weit hinter den Manichäern und den Meletianern angesiedelt. Insofern stellt sich natürlich die Frage, warum eine Gruppierung, die sich in den dokumentarischen Texten des vierten Jahrhunderts nicht mehr nachweisen lässt, ein großkirchliches Fest beeinflusst haben sollte. Um es provokant zu formulieren: Die historische Situation vermag nicht zu erklären, warum die gnostische Feier Pate bei dem großkirchlichen Tauffest Jesu gestanden haben soll. Sie widerspricht vielmehr dieser Hypothese.

Noch ein weiteres Argument muss an dieser Stelle erwähnt werden: Gerade die gnostische Theologie scheint nachdrücklich gegen ein Abhängigkeitsverhältnis des großkirchlichen Festes von der gnostischen Feier zu sprechen. Immerhin betont Epiphanius ausdrücklich – in vehementer Ablehnung eines adoptianistischen Verständnisses der Taufe Jesu –, dass Jesus bereits als Kind Wunder vollbracht haben müsse[15]. Die Tatsache, dass Jesus als Kind Wunder vollbracht hat, ist

---

13 Vgl. oben die Anm. 8.

14 Vgl. hierzu die ausführliche Studie von M. Choat, Belief And Cult in Fourth-Century Papyri (Studia Antiqua Australiensia), Turnhout 2006.

15 Epiph. haer. 51,20,3a: ἔδει γὰρ καὶ παιδικὰ ἔχειν αὐτὸν σημεῖα, ἵνα μὴ πρόφασις γένηται ταῖς ἄλλαις αἱρέσεσι λέγειν ὅτι ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου ἦλθεν ὁ Χριστὸς εἰς αὐτόν, ὅπερ ἐστὶν ἡ περιστερά. „Es ist nämlich nötig, dass er auch Wunder in der Kindheit vollbracht hat, damit kein Vorwand den anderen Häresien geliefert wird, dass nach dem Jordan Christus – das ist die Taube – in

für Epiphanius gerade der Nachweis, dass Jesus von Anfang an und nicht erst von seiner Taufe an der Christus war. Epiphanius, der als erster Zeugnis einer großkirchlichen Feier von Epiphanias in Ägypten gibt, lehnt also die Theologie nachdrücklich ab, die Anlass für die Einführung des Tauffestes Jesu gegeben haben soll und die angeblich gerade den Bogen zwischen der Großkirche und der gnostischen Feier zu spannen vermag.

Am Rande kann man selbstverständlich bemerken, dass Epiphanius, der sehr wohl Kenntnis von der ägyptischen Situation hat, nichts von einer Feier der Taufe Jesu am 6. Januar weiß. Nach seinen Berechnungen der Taufe Jesu fand diese im November statt. Man darf als sicher annehmen, dass er sein Wissen über eine Feier des Jahrestages dieses Ereignisses an einem anderen Tag nicht verschwiegen hätte. Nach seinen Kenntnissen war zwar die Geburt Jesu zusammen mit der Hochzeit zu Kana Inhalt des Festes in Ägypten, nicht jedoch die Taufe Jesu. Interessant und aufschlussreich bei seiner Argumentation ist sicherlich, dass die Feier der Hochzeit zu Kana an diesem Tag damit begründet wird, dass diese auf den Tag genau 30 Jahre nach der Geburt Jesu stattgefunden habe. Es lässt sich also eine Historisierung des Lebens Jesu im Jahreskreis der Feste nachweisen.

## Die Problematik der Hypothese einer Abhängigkeit der beiden Feiern

Auf dem Hintergrund der vorgetragenen Überlegungen muss also die von Auf der Maur und zahlreichen anderen Forschern vertretene Hypothese einer Abhängigkeit des großkirchlichen Epiphaniefestes von dem Fest der Basilidianer wie folgt charakterisiert werden: Aufgrund einer von der Großkirche abgelehnten theologischen Deutung der Taufe Jesu wäre im vierten Jahrhundert ein Fest einer in dieser Zeit möglicherweise nicht mehr existierenden oder zumindest irrelevanten und von der Kirche als heterodox verurteilten Gruppierung als Epiphaniefest in der Großkirche eingeführt worden, während gleichzeitig scharfe

---

ihn kam." Zu dieser Stelle siehe auch H. Förster, Vogel oder Taube? Überlegungen zur Verwendung des so genannten „Vogelalpha" in koptischen Handschriften unter Berücksichtigung einer isopsephischen Berechnung bei Epiphanius von Salamis, in: F. Beutler/W. Hameter (Hg.), „Eine ganz normale Inschrift" … und ähnliches zum Geburtstag von Ekkehard Weber. Festschrift, Wien 2005 (Althistorisch-Epigraphische Studien 5), 443–448.

Grabenkämpfe die Kirche zerrissen und der Kampf um die Frage der Treue zur ursprünglichen Überlieferung ein zentrales Charakteristikum nicht nur der ägyptischen Auseinandersetzungen war. Immerhin erreute sich dieses angeblich von adoptianischer Theologie beeinflusste Fest in der ganzen Kirche einer derartigen Beliebtheit, dass Augustinus die Nichtfeier dieses Festes durch die nordafrikanischen Donatisten – dieses Schisma ist ja ebenfalls im Zusammenhang mit der Frage nach dem treuen Festhalten an den Wurzeln des Glaubens selbst im Angesicht von Verfolgungen verbunden – in einer Epiphaniaspredigt ansprechen kann und die Feier dieses Festes als wichtig für die Kircheneinheit ansprechen darf. Die Grundsatzfrage ist selbstverständlich, ob Augustinus dies tatsächlich hätte tun können, wenn er hätte befürchten müssen, von den Donatisten den Vorwurf zu erhalten, ein „notdürftig getauftes" gnostisches Fest zu feiern? Dies darf als unwahrscheinlich angesehen werden.

Doch, auch die grundsätzliche Betonung der „adoptianischen" Theologie dieses Festes bei modernen Forschern scheint der altkirchlichen Situation, in der dieses Fest entstand, nicht gerecht zu werden. Gerade die theologischen Auseinandersetzungen des vierten Jahrhunderts erweisen die Einführung einer Feier der Taufe Jesu aufgrund einer „adoptianischen" theologischen Argumentation als höchst unwahrscheinlich. Andernfalls müsste man behaupten, dass es sich beim Konzil von Konstantinopel um einen Sieg der Anhomöer gehandelt hätte. Und dies wird wohl niemand behaupten wollen. Gerade die homousianische Theologie des Konzils von Konstantinopel ist mit einer „adoptianistischen" Auffassung der Taufe Jesu und einer aus dieser Theologie motivierten Einführung der Feier nun wirklich nicht leicht zu verbinden. Insofern scheinen allein die systematischen Überlegungen bei genauer Betrachtung ein zu enges Verhältnis zwischen der gnostischen Feier und dem großkirchlichen Fest nicht wirklich wahrscheinlich zu machen.

Neben den systematischen Überlegungen nach den theologischen Voraussetzungen einer Einführung eines Festes der Taufe Jesu scheint auch die rasche Ausbreitung des Festes in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts gegen einen ägyptischen Ursprung des Festes zu sprechen. Warum, so muss einmal mehr die Frage lauten, kann und soll Ägypten – falls dort dieses Fest überhaupt entstanden ist – in liturgischer Hinsicht zum Vorbild der Gesamtkirche werden? Im

vierten Jahrhundert versucht man im Osten den Einfluss des sich auf die Nachfolge des Evangelisten Markus berufenden Bischofs von Alexandrien zu begrenzen. Er wird letztlich als dem Westen zugehörig angesehen und es ist wohl gerade in diesem Zusammenhang aufschlussreich, dass es Bischöfe aus Alexandrien sind, die Gegenkandidaten in verschiedenen Diözesen favorisieren. Es sei nur auf die Unterstützung des Paulinus von Antiochien oder das unwürdige Schauspiel des von einem alexandrinischen Bischof geweihten konstantinopolitanischen Gegenkandidaten verwiesen. Insofern muss ernsthaft gefragt werden, ob ein ägyptisches Fest in dieser Zeit tatsächlich eine große Chance gehabt hätte, im Osten der Kirche eingeführt zu werden.

Doch, neben diesen eher grundsätzlichen Fragen ist auch auf die geographische Lage Ägyptens zu verweisen, die eine eigenständige Entwicklung unabhängig von anderen Kirchen begünstigt[16]. Dies wirft einmal mehr die Frage auf, wie eine Provinz, deren Entwicklung tatsächlich eher eigenständig verlief, bei einem so entscheidenden Fest, das sich ja mit überraschender Geschwindigkeit in der Gesamtkirche verbreitet hat, eine Vorbildfunktion hätte übernehmen können.

## Zusammenfassung

Die Hypothese eines ägyptischen Ursprungs von Epiphanias wirft auf allen Ebenen mehr Fragen auf, als sie zu beantworten vermag. Die systematisch-theologischen Voraussetzungen dieser Hypothese widersprechen den Aussagen von Kirchenvätern des vierten Jahrhunderts, die grundsätzlichen theologischen Auseinandersetzungen dieser Zeit würden das Fest, so es mit einer „adoptianischen" Theologie verbunden wäre, sicherlich eher den Anhomöern als den

---

16 Für eine sehr prägnante Formulierung dieser einzigartigen geographischen Situation vgl. A. Baumstark, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie, EcOra 10, Freiburg i. Br. 1923, 38: „Die Vereinheitlichung der Liturgie mußte deshalb dort besonders nachdrücklich und erfolgreich einsetzen, wo eine kirchliche Gebietseinheit sich restlos natürlichen geographischen Grenzen einfügte. Ägypten ist von jeher ein Gebiet gewesen, dem die benachbarten Wüsten und der einzige Lebensnerv des Nilstroms strengste geographische Geschlossenheit verliehen […]. Keine christliche Metropole konnte ihre Geltung so leicht durchsetzen wie Alexandreia. Es ist deshalb mehr als verständlich, daß die liturgische Eigenart Ägyptens immer und immer wieder als etwas in sich Gefestigtes und völlig Alleinstehendes aller sonstigen Weise mindestens des Ostens gegenübertritt."

Neu-Nizänern zuweisen. Fazit muss damit sein, dass es fragwürdig erscheint, ob die Feier der Taufe Jesu überhaupt zum ursprünglichen Bestand des großkirchlichen Festes gehört hat. Man wird annehmen dürfen, dass dieser Festinhalt nicht wegen, sondern trotz einer basilidianischen Feier, die im vierten Jahrhundert bereits in Vergessenheit geraten sein dürfte, zum Fest Epiphanias hinzugewachsen ist. Eine mögliche Lösung dieser Frage scheint in dem Konkurrenzverhältnis von Weihnachten und Epiphanias zu liegen. Vielleicht war es gerade die Deutung, dass die Taufe Jesu am Jahrestag seiner Geburt stattgefunden hat[17], die im Rahmen der historisierenden Ausgestaltung des Jahreskreises einen Wechsel von der Geburtsthematik zur Taufthematik ermöglichte. Dies würde erklären, warum trotz einer möglichen adoptianistischen Deutung dieses Festes keinerlei Auseinandersetzung in den Aussagen der Kirchenväter des vierten Jahrhunderts zu diesem Thema zu finden ist. Allerdings würde dies dann bedeuten, dass die Taufthematik trotz und nicht wegen einer möglichen adoptianistischen Deutung zum Festinhalt von Epiphanias geworden ist. Dies lässt jedoch einmal mehr die von Auf der Maur vorgetragene Begründung für die Einführung des Festes als nicht der Sache gemäß erscheinen.

---

17 Man wird die Frage aufwerfen müssen, ob es nicht sogar der Lukanische Taufbericht war, der mit seiner Erwähnung des Alters Jesu direkt nach dem Bericht von der Taufe Jesu den Anlass für diese Annahme gegeben haben könnte, dass Jesus an seinem 30. Geburtstag die Taufe empfing; vgl. hierzu Lk 3,23a: Καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα. „Und Jesus war, als er auftrat, etwa dreißig Jahre alt.“

# Notes on the Christianization of Art in Egypt in the Fourth Century[1]

Gawdat Gabra (Kairo)

The Christian monuments from fourth century Egypt are relatively few. The remains of but a few churches that have been discovered in Egypt, can be dated before the end of the fourth century, such as the church at Faw Qibli of the Pachomian monastery of Pbow, the church at the southern cemetery of Antinoë (Sheikh 'Abada), a church at Leucapspis (Marina al-'Alamayn), and the church of Kellis (Ismant al-Kharab, Dakhla Oasis).The discoverer of the latter church dates it to the first half of the fourth century[2].

Alexandria is undoubtedly the cradle of Egyptian Christianity, where the first and foremost institution of theological learning in Christian antiquity had been established in that great city: The famous catechetical school of Alexandria. The Christian monuments and religious institutions in Alexandria and its vicinity must have been very fine indeed. Like many of its other monuments, the ancient churches and monasteries in and around Alexandria have been, unfortunately, almost completely destroyed, and little is known about the Christian catacombs and chapels of Alexandria. The Wescher catacomb, discovered in 1858 and which was used as a quarry in 1892, was

---

1 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 2006).

2 Grossmann, Peter, Christliche Architektur in Ägypten. Leiden/Boston/Köln 2002, 16–28, esp. 23–26, 392, 393; See also idem, Early Christian Architecture in the Nile Valley. In: Friedman, Florence D. (ed.), Beyond the Pharaohs: Egypt and the Copts in the 2nd to the 7th centuries A. D., Exhibition catalogue, Rhode Island School of Design, Providence, and Walters Art Gallery, Baltimore, Providence, R. I. 1998, 81.

destroyed, and is known only through an ancient description[3]. The wall paintings depicted scenes of the Christian cycle – miracles such as the wedding of Cana and the multiplying of loaves of bread – as well as depictions of prophets and apostles. They may date to the fourth or the fifth century.

I would now like to introduce a number of sculptures showing a part of the process of the Christianizing of art in Egypt.

One of the most significant symbols that testifies to the continuity of ancient Egyptian tradition in Coptic art is the looped cross (crux ansata). In AD 391 when Patriarch Theophilus ordered the destruction of the Serapeum in Alexandria, many representations of the "sign of life" were still to be seen on its walls. A dispute between Christians and pagans ensued over the meaning of the sign, with the Christians asserting its meaning as the cross of Christ[4]. In fact, the Copts had "Christianized" the sign somewhat earlier in the 4th century[5]. One of the gravestones (Fig. 1) shows an archivolt on two columns flanked by two vines. A bust of Harepocrates appears in the intertwine of the two vines, where it is flanked by two birds (perhaps eagles) on the globe[6]. A similar gravestone (Fig. 2) features also an archivolt on two columns, but surmounted by a looped cross (Ankh-crosss or crux ansata) instead of the god Harpocrates. Two vines sprouting

---

3 See Krause, Martin, „Alexandria". In: Wessel, Klaus (ed.), Reallexikon zur byzantinischen Kunst, Stuttgart 1966, 105–107; Venit, Marjorie Susan, Monumental Tombs of Ancient Alexandria: The Theater of the Dead. Cambridge 2002, 21, n. 218.

4 Emile Maher Ishaq, "Ankh". In: Aziz S. Atiya (ed.), The Coptic Encyclopedia, Vol. 1, 134 f; see also Cramer, Maria, Das altägyptische Lebenszeichen im christlichen (koptischen) Ägypten. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Studie auf archäologischer Grundlage. Wiesbaden, [3]1955, 5–7.

5 Cf. Laszlo Török, Transfigurations of Hellenism: Aspects of Late Antique Art in Egypt AD 250–700. Leiden/Boston. 2005, 18, n. 42.

6 Crum, W. E., Coptic Monuments (Cat. Gén.). Cairo 1902, 131, no. 8624, pl. 38; Parlasca, Klaus, Eine Gruppe spätantiker Grabreliefs aus Ägypten. In: Cäcilia Fluck et al. (eds), Divitiae Aegypti. Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause. Wiesbaden 1995, 246–251, pl. 13 a; Effenberger, Arne, Anmerkungen zur Kunst, in Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand: Kunst und Kultur der Christen am Nil, exhibition catalogue, Gustavv-Lübcke-Museum, Hamm: June 16-October 13, 1996, Landesmuseum, Mainz: November 24, 1996-February 13, 1997, Wiesbaden 1996, 40.

from two amphorae flank the archivolt and the looped cross[7]. Since the early twentieth century, scholars dated this gravestone with the looped cross to the 6th or the 7th century. It was not until 1995 that Klaus Parlasca compared it with other gravestones, and dated it rightly to the 4th century. It belongs to the oldest Christian gravestones ever discovered in Egypt[8], and it is clear that the Christians of Egypt followed pagan traditions in the sculpture of their gravestones. A pagan portrait stela (Fig. 3) had been Christianized towards the end of the fourth century by the addition of a painted looped cross flanked by the *alpha* and *omega*[9].

By the late fourth century, sculptors of Heracleopolis Magna (Ahnas) produced architectural carvings with mythological scenes for the decoration of elite tomb chapels, and also worked for Christian clients[10], exemplified by two broken pediments; One is decorated with the legendary Greek musician Orpheus and his wife Eurydice[11] (Fig. 4) while the other features two erotes, with disproportionately long torsos and stubby limbs holding a wreathed cross[12] (Fig. 5). A niche head fragment of unknown provenance (Fig. 6) shows an erote carrying a wreath of laurel that encloses a cross[13]. In its original shape when complete, this piece must not have been dissimilar to the famous broken pediment from Ahnas with two erotes holding a cross (Fig. 5). Both pieces date to the late fourth or early fifth century. To the same group belongs a niche summit fragment from Heracleopolis Magna (Ahnas) originally displayed two flying Victories holding a wreath with the Christogram (Fig. 7), which also dates to the late fourth or early

---

7 Badawy, Alexander, Coptic Art and Archaeology: The Art of the Christian Egyptians from the Late Antique to the Middle Ages, Cambridge, Mass., 211, fig. 3. 192; Sofia Schaten. In Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand (Fn. 6), 116, no. 63; Parlasca (Fn. 6), pl. 14a.

8 Parlasca (Fn. 6).

9 Török (Fn. 5) 208, fig. 64.

10 Ibd., 208.

11 Gabra, Gawdat, Cairo: The Coptic Museum & the Old Churches. Cairo 1993, 52f; see also Gabra, Gawdat/Eaton Krauss, Marianne, Treasures of the Coptic Museum and the surrounding Churches, American University in Cairo Press, Cairo 2007, 22–24.

12 Ibd., 22, 24, 25.

13 Effenberger (Fn. 6) 37, fig. 8.

fifth century[14]. An important piece depicts a woman suckling a child (Fig. 8). She is seated on a folding chair and flanked by two columns. Two crosses occupy the space between her head and the capitals of the columns. The representation of a mother nursing a child has been interpreted as the mother of God (Maria Lactans). Recently, the remains of a Greek text had been discovered indicating that the gravestone belonged to a twenty one year old woman. Effenberger has pointed out that the crosses might have been added at a later time in order to Christianize the image. He dates the gravestone to the 4th/5th century[15].

It is well known that early Christianity in Egypt is practically archaeologically invisible. As a matter of fact, the sculptures from the 4th century that show the Christianization of the art in Egypt are relatively few, especially when considering the strong situation of Christianity in that century. Around 320, Alexander, patriarch of Alexandria, assembled about 100 bishops in a synod[16]. In the second half of the fourth century, the majority of the inhabitants of Alexandria were Christians[17]. By the early fifth century about 80 percent of the population in Egypt was Christian[18]. Some scholars believe that only a few rich people became Christians in the hinterland, while most of the upper Greek aristocratic class remained pagan during the fourth century[19]. For other scholars, class and language did not play a role in this respect. Rogers Bagnall says:

---

14 Effenberger (Fn. 6) 38, fig. 10; Severin, Hans-Georg, Zum Dekor der Nischenbekrönungen aus spätantiken Grabbauten Ägyptens, Riggisberger, Berichte 1 (1993) 78, n. 43, fig. 4; Török (Fn. 5) 197.

15 Effenberger, in Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand (Fn. 6), 114–116, no. 61.

16 Krause, Martin, Heidentum, Gnosis und Manichäismus, ägyptische Survivals. In: Krause, Martin (ed.), Ägypten in spätantik-christlicher Zeit. Einführung in die koptische Kultur (= Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 4). Wiesbaden 1998, 82.

17 Heinen, Heinz, Das spätantike Alexandrien, in Krause (Fn. 16) 1998, 70.

18 Bagnall, Roger S., Egypt in Late Antiquity. Princeton 1993, 281; see also Wipszycka, Ewa, La christianisation de l'Égypte aux IVe–VIe siècles. Aspects sociaux et ethniques, Aegyptus 68 (1988) 164.

19 Krause, Das christliche Alexandrien und seine Beziehungen zum koptischen Ägypten. In Grimm, Günter/Heinen, Heinz/Winter, Erich (eds.), Alexandrien: Kulturbegegnungen dreier Jahrtausende im Schmelztiegel einer mediterranen Großstadt, Aegyptiaca Treverensia. Trierer Studien zum griechisch-römischen Ägypten, Bd. 1. Mainz 1981, 55, notes 65, 66.

> "Christianity was neither Greek nor Egyptian in any adversarial sense, and it has already become clear that the invention and use of Coptic itself is in no sense anti-Hellenic. Religion cut across class and language, although the particular use of Coptic to express Egyptian is distinctively Christian"[20].

However, the few pieces of Christian sculptures which date to the fourth century, in comparison to the great amount of pagan sculptures of the same century tempt one to suggest that the majority of the rich upper class was pagan. The members of that class were able to finance the production of the pagan sculptures. On the other hand, there is a great chance to re-evaluate Egypt's sculptures in the late Antiquity. Hans-Georg Severin says: „Ein beträchtlicher Teil des überkommenen Materials befinden sich in Museen. An erster Stelle ist das Koptische Museum Kairo zu nennen, in dem fast dreitausend Skulpturen verschiedener Provenienzen, von archäologischen Fundstätten, aber auch Erwerbungen aus dem Kunsthandel, gesammelt sind"[21]; „Davon ist bisher erst etwa ein Viertel veröffentlicht"[22].

These three thousand pieces had been photographed by Severin nearly twenty years ago in order to prepare the catalogue of the sculptures of the Coptic Museum. I very much hope that now he will be able to accomplish this important task after his retirement.

Further studies are necessary concerning the Christianization of art in the fourth century in Egypt. We have seen that Parlasca was able to date a Christian gravestone to the fourth century that scholars dated to the 6th or 7th century. Moreover, the publication of thousands of Egypt's unpublished sculptures of the Late Antiquity will undoubtedly increase our knowledge about Egypt's Christian art in the fourth century.

---

20 Bagnall (Fn. 18) 283.

21 Severin, Hans-Georg, Zur Skulptur und Malerei der spätantiken und frühmittelalterlichen Zeit Ägypten. In Krause (Fn. 16). 297.

22 Ibd., 297, n. 9.


Figure 1: After Crum (Fn. 6).

Figure 2: After Schaten (Fn. 7).

Figure 3: Cairo, Coptic Museum Inv. Nr. 8616.

Figure 4: Cairo, Coptic Museum Inv. Nr. 7004.

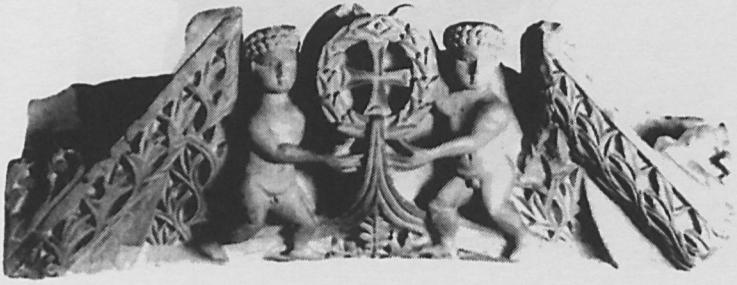

Figure 5: Cairo, Coptic Museum Inv. Nr. 7030.

Figure 6: After Effenberger (Fn. 6), 37, figure 8.

Figure 7: Cairo, Coptic Museum Inv. Nr. 7075.

Figure 8: After Effenberger (Fn. 6), 115, Nr. 61.

# Eine Bemerkung zur Geschichte der Pachomianer: „Pachomius Viten“ und Athanasius

Alexandr L. Khosroyev (St. Petersburg)

Die einzigen schriftlichen Quellen, auf denen man eine mehr oder weniger sichere Geschichte des pachomischen Könobitentums rekonstruieren kann, sind griechische und koptische Versionen der „Pachomius Vita“, d.h. die Schriften, die ihrer Gattung nach (Hagiographie) kaum eine objektive Darstellung beanspruchen können. Die kirchliche Literatur, die diesen Ereignissen zeitgenossisch ist, hat darüber praktisch nichts überliefert. Trotz alledem bestätigen die Zeugnisse der kirchlichen Schriftsteller aus dieser Zeit manchmal das, was die „Viten“ uns erzählen. Manchmal erlauben z.B. die Schriften des Athanasius von Alexandrien, in denen aber die Pachomianer niemals erwähnt wurden (während die „Viten“ Athanasius zum Teilnehmer der wichtigsten Ereignisse im Leben der pachomischen Gemeinde nachdrücklich machen), eine ganze Reihe der Einzelheiten zu präzisieren, die in der pachomischen Überlieferung ausgelassen wurden. Nun möchte ich Ihre Aufmerksamkeit auf eines dieser Beispiele lenken.

Den koptischen Versionen der „Pachomius Vita“ nach (Bo §58: Lefort 1, 56. 18ff.; $S^4$: Lefort 2, 230.1ff.) begann Pachomius, schon an seinem Lebensabend, nachdem er eine Vision (ὅραμα) gehabt hatte, den Bau seines neunten und letzten Klosters Pechnum, in der Nähe von Latopolis (Sne). Hier stiess er mit einer aktiven Gegenwirkung des lokalen Bischofs zusammen, der den Mob aufhetzte, Pachomius aus seiner Diözese zu vertreiben. Trotzdem vollendete Pachomius den Bau, und, wie die koptischen Quellen aussagen, „das Kloster war sehr groß“ (ϯⲙⲟⲛⲏ ⲉⲥⲟⲓ ⲛ̄ⲛⲓϣϯ ⲉⲙⲁϣⲱ: Bo §58, Lefort 1, 57.1f.; ⲛⲟϭ ⲉⲙⲁⲧⲉ: $S^5$, Coquin, 1979, 218a, 33; in den griechischen Versionen der „Vita“ fehlt dieser Stoff). Aus der koptischen Erzählung ist es offensichtlich, dass Pachomius den Bau des Klosters eigenwillig

und ohne die Erlaubnis des Bischofs, dem das Territorium untergeordnet war, begonnen hatte. Den Namen des Bischofs nennen die koptischen Quellen nicht[1].

Nach den griechischen Versionen der „Vita" (G[1] §112: Halkin 1, 72.24ff.; G[3] §161: Halkin 1, 366.5ff.) verbreitete sich das Gerücht, dem zufolge Pachomius den Bau dieses Klosters ohne die Übereinstimmung mit der Kirche begonnen hatte, da er die Autorität seiner

---

[1] Eine andere Situation sehen wir in der Erzählung der griechischen und koptischen Versionen über den Bau des sechsten Klosters (in der Nähe von Panopolis). Der dortige Bischof Arius, dessen Anhängerschaft des Athanasius und seine asketische Lebensweise mit dem Beinamen „der rechtgläubige und Asket" unterstrichen wurde (G1 §81 „ὀρθόδοξος [ἱ] τῇ πίστει καὶ ἀσκετής": Halkin 1, 54.15f.; 5: Lefort 2, 146–12f.), hatte Pachomius gebeten, ein Kloster in der Nähe der Stadt zu gründen. Pachomius gewährte seine Bitte (die weitere Erzählung befindet sich nur in G1 und in einer anderen Form in der arabischen Übersetzung; der koptische Text, 5 bricht an dieser Stelle ab), obwohl die lokalen Gläubigen am Bau des Klosters hinderten. Ob sie Heiden oder Christen waren, ist nicht bekannt. Der Name des Bischofs Arius, den Athanasius im 19. Festbrief erwähnt (im Jahre 347), als den eben ernannten Koadjutor des Bischofs Artemidoros, bereitet eine Schwierigkeit: wenn der Bau der letzten Klöster vor dem Konzil in Latopolis vollendet wurde, wie konnte Arius bereits vor dem Jahre 345 Bischof sein? Veilleux berücksichtigt diese Tatsache nicht und behauptet: „Die Ernennung des Arius hat, aller Wahrscheinlichkeit nach, zwischen den Jahren 339 und 343 stattgefunden" (Veilleux 1980, 276: 54.1). Chitty, auch wenn er sich in einer Fußnote auf den 19. Brief des Athanasius bezieht und bemerkt, dass die Ernennung des Arius im Jahre 347 geschehen ist, sagt im Haupttext: „Etwa im Jahre 340 rief ein Koadjutor-Bischof dieser Stadt, namens Arius [...] die Tabennesioten" etc. (Chitty 1966, 25 u. 40 n. 48). An einer anderen Stelle (dabei meint er, dass das Kloster neben Panopolis im Jahre 340 gegründet wurde) spricht er davon. dass die von Athanasius angeführte Liste der neuen Bischöfe nicht nur die neu ernannten (nach der Rückkehr des Athanasius aus dem Exil im Oktober des Jahres 346) Bischöfe enthält, sondern auch diejenigen, die er ernannt hat, als er noch im Exil war ("The bishops [...] appear to be all those appointed since the beginning of his exile in February, 339": Chitty 1957, 382). Inzwischen im Exil bleibend, schrieb Athanasius jedes Jahr (ausgenommen das Jahr 340) die Festbriefe, aber in keinem sprach er von den neuen Ernennungen. Auf Grund des Zeugnisses des Athanasius von dem Datum der Ernennung des Arius schlägt Martin vor, das Datum des Konzils in Latopolis in das Frühjahr des Jahres 347 zu verschieben (Martin, 1996, 681f.; siehe ausführlicher unten über den Bischof Moui), allerdings gibt es keinen festen Grund, die pachomische Chronologie zu ändern, da man einfach annehmen kann, dass „der alte und körperlich schwache" Artemidoros (so ist in dem Brief von dem Grund der Ernennung des Arius als Koadjutor des Artemidoros) nicht auf einmal alt und schwach geworden, sondern in diesem Zustand eine gewisse Zeit gewesen war. Natürlich brauchte er einen Helfer, und diese Rolle spielte bei ihm de facto Arius; de jure bekam er diese Stelle durch die Ernennung von Athanasius.

Vision dafür für hinreichend hielt, im Bezirk rasch, und unter den lokalen Christen „ist ein Streit über seine Gabe des Hellsehens (διορατικόν) entstanden". Dieser Streit gab den Anlass, das kirchliche Konzil in Latopolis einzuberufen. Pachomius wurde dorthin eingeladen, um „in der Gegenwart der Mönche und Bischöfe, das Vorhandensein dieser Gabe bei sich nachprüfen zu lassen". Diese Erzählung fehlt in der koptischen Überlieferung, aber die Tatsache, dass diese Geschichte sich in der arabischen Version befindet (Amélineau, 1889, 591–595), zeugt davon, dass dieser Stoff auf irgendeiner Entwicklungsstufe der koptischen Tradition bekannt war. Die griechischen Versionen haben die Rede des Pachomius für seine Verteidigung vor dem Konzil beibehalten, aber sie schweigen davon, welche Entscheidung das Konzil getroffen hatte. Auf jeden Fall kann man über Pachomius Triumph im Konzil kaum sprechen: die Texte sagen uns nur, dass Pachomius mit den Brüdern, nachdem „sich eine Unruhe (θόρυβος) in der Kirche nach seiner Rede entspinnt hatte", von dort „in sein letztes Kloster namens Pechnum" unbemerkt wegging.

Das Jahr, in dem das Konzil in Latopolis einberufen wurde, kann man ziemlich sicher feststellen: nach ihrer Rückkehr aus Alexandrien erzählten Zakcheus und Theodor Pachomius, dass die Arianer mit dem Bischof Gregorius in der Kirche herrschen, und Pachomius seinerseits, teilte ihnen mit, was er in dem Konzil unlängst ertragen hatte ($G^1$ §113). Gregorius starb am 26. Juni im Jahre 345[2] (vielleicht, als Zakcheus und Theodor auf dem Rückweg waren, aber von seinem Tod wussten sie noch nicht), und also, wenn man der Erzählung der Version $G^1$ folgt, fand das Konzil in der ersten Hälfte des Jahres statt.

Einen anderen Verlauf der Ereignisse findet man in der bohairischen Version (§96). In diesem Text fehlt die Erzählung von dem Konzil, aber auf die Frage des Pachomius danach, was in der alexandrinischen Kirche passiert, antworten Zakcheus und Theodor: „Mit der Hilfe Gottes [...] ist der Frieden auf sie gekommen" (ϩⲓⲁ̀ⲧⲉⲛ ϯⲃⲟⲏⲑⲓⲁ ⲛ̀ⲧⲉϕ̀ϯ ⲁ̀ϯϩⲓⲣⲏⲛⲏ ⲉⲣϩⲏⲧⲥ ⲛ̀ϣⲱⲡⲓ: Lefort 1, 121.19f.). Folglich, als Zakcheus und Theodor nach Alexandrien kamen, war Gregorius schon tot. Diese Erzählung gibt einen Grund zu

---

2 Ausführlicher von diesem Datum s. *Hist. Aceph.* I. 1 (Martin, 1985, 171f., n. 3).

vermuten, dass das Konzil in Latopolis nicht früher, als in September-Oktober des Jahres 345 stattfand[3].

Das Zeugnis der Bo §96 davon, dass Pachomius einen Brief für Athanasius mit Zakcheus und Theodor vor ihrer Abreise nach Alexandrien übergab, kann jedoch mit der realen Chronologie keinesfalls in Wechselbeziehung stehen: Athanasius war zu dieser Zeit im Exil in Rom (und bestimmt wusste Pachomius davon), woher er erst über ein Jahr später (am 21. Oktober des Jahres 346) nach Alexandrien zurückkehrte, und zwar schon nach Gregorius und Pachomius Tod. In der arabischen Version sieht diese Erzählung noch merkwürdiger aus: die Brüder kamen mit dem Brief zu Athanasius nach Alexandrien, er las den Brief und schrieb eine Antwort an Pachomius (Amélineau, 1889, 589f.) das Konzil in Latopolis hat aber schon nach ihrer Zurückkehr stattgefunden (ibid., 591ff.).

Wie viel Bischöfe am Konzil teilgenommen haben, sagen die griechischen Versionen nicht, aber in der arabischen Version, die sich wesentlich von der griechischen Erzählung unterscheidet, spricht man von vier Bischöfen, obwohl keiner von ihnen bei dem Namen genannt ist (Amélineau, 1889, 593). Übrigens erlaubt die griechische Phrase, dass Pachomius seine Aussagen im Konzil „in Gegenwart der Mönche und Bischöfe" (παρόντων μοναχῶν καὶ ἐπισκόπων: Halkin 1, 72.27f.) machen musste, zu vermuten, dass es mehr als zwei Bischöfe im Konzil gegeben hatte. Gleichzeitig geht es hier um die Mönche, die nicht dem Könobitentum, sondern irgendeiner anderen Art der monastischen Ordnung angehörten.

Die griechischen Versionen erzählen uns nur von zwei Bischöfen, die den Pachomius während des Konzils zu verteidigen versuchten. Die Version G[1] §112 zeugt davon, dass sie Philon und Moui (Φίλων

---

[3] So denkt Veilleux, der aber davon ausgeht, dass Gregorius zu dieser Zeit noch lebte (Veilleux 1980, 282, n. 96.3). Chitty spricht auch von dem Herbst, und zwar auf Grund dessen, dass die Pachomianer gewohnheitsgemäß gerade zu dieser Zeit einen Schiff nach Alexandrien sandten (Chitty 1957, 379). Das Jahr 345 als das Datum des Konzils in Latopolis ist von allen Forschern angenommen: Bousset 1923, 272; Festugière 1965, 56f.; Chitty 1966, 24; Bacht 1972, 288; Veilleux 1980, 468; Brakke 1995, XVI etc. Gribomont, der von dem Jahre 347 als vom Datum des Todes von Pachomius spricht, datiert das Konzil mit Fragezeichen in ein Jahr später (346?: Gribomont 1962, 1331).

καὶ Μουεῖ[4]: Halkin 1, 72.30f.) hießen und dass sie, der Pachomius Aussage nach, bevor sie Bischöfe wurden, mit Pachomius in einem Kloster Mönche gewesen waren (οὐ σὺν ἐμοὶ ἦτέ ποτε ἐν τῷ μοναστηρίῳ μοναχοὶ πρὸ τῆς ἐπισκοπῆς ὑμῶν; Halkin 1, 72.31f.). In dem Text ist nicht gesagt, von welchen Diözesen sie Bischöfe waren. Aber die beiden Namen kennen wir wohl auch aus den Schriften von Athanasius.

Der erste Name bereitet keine besondere Schwierigkeit. Auch wenn Athanasius nirgends davon schreibt, dass Philon früher ein Mönch war, sagt er in einem aus Rom im Jahre 340 geschriebenen Brief an Serapion von Thmuis (PG 26.1413C), dass dieser Philon im Jahre 339 zum Bischof von Thebes (Diospolis Magnus), an Stelle von seinem Namensvetter, ernannt wurde. Er bekleidete den Katheder bis 358, als er von den Arianern, unter den vielen anderen Bischöfen, verbannt wurde (Hist. Ar. 72.2: Opitz, 223.3–6). Also widerspricht seine Anwesenheit im Konzil in Latopolis im Jahre 345 (besonders wenn man in Betracht zieht, dass die beiden Diözese sich in der Nachbarschaft fanden: Latopolis lag etwa 60 km nach Süden von Thebes) der sachlichen Chronologie nicht.

Davon, dass der zweite von ihnen, nämlich Moui, bevor er Bischof wurde, ein Mönch in irgendeinem Kloster gewesen war, sagt Athanasius in dem im Jahre 354 geschriebenen Brief an Drakontius, als er diesen Mönch aus Nitrien überzeugt, die Würde des Bischofs von Hermopolis Parvus auf sich zu nehmen. Unter vielen anderen Mönchen, die zu dieser Würde früher gelangt waren, führt Athanasius ihm als Vorbild einen gewissen Moui (oder Mouit) aus der Oberen Thebais vor (Μούιτου ἐν τῷ ἄνῳ Θηβαίδι: Ep. ad Drac. 7: PG 26.532 A). Athanasius spricht aber nicht davon, dass Moui Monch in einem pachomischen Kloster war.

---

4 In Hs. F;der Version G1 steht der Name in Genitivus, aber wahrscheinlich wurde der Name nicht dekliniert, und folglich hatte der Nominativus dieselbe Form. Müller, 1952, 931 gibt Μοῦις als die Ausgangsform. In Wirklichkeit geht es um den koptischen Namen ⲙⲟⲩⲓ oder ⲙⲟⲩⲉⲓ (was „Löwe" bedeutet: Heuser 1929, 14), der sicher bezeugt ist (s. z.B. „Martyrium des Abbas Moui"/ⲁⲡⲁ ⲙⲟⲩⲓ/: Crum 1913, 75ff.).

In dem 19. Festbrief, den man ins Jahr 347 datiert (Fest. Ind. XIX: Martin, 1985, 247 und 294, Anm. 60)[5], nennt Athanasius, als er die neuen von ihm nach der Rückkehr aus dem Exil (am 21. Oktober des Jahres 346) ernannten Bischöfe aufzählt, auch einen gewissen Masis, der den ehemaligen Bischof der Latopolis Ammonius abgelöst hatte. Aber sowohl dieser Masis als auch Mouit aus dem Brief an Drakontius müssen mit dem Bischof Moui aus der Version $G^1$ identifiziert werden, der am Konzil in Latopolis teilgenommen hatte[6]. Wenn aber die Ernennung nicht früher als die Wende der Jahren 346–347 stattgefunden hatte, ist der lokale Bischof noch Ammonius zur Zeit des Konzils in Latopolis gewesen. Auf Grund des Zeugnisses von Athanasius und der Erwähnung des Bischofs Moui in dem Konzil behauptet Martin, dass man das Konzil in Latopolis in das Frühjahr des Jahres 347 datieren muss[7].

Kaum gibt es einen Grund, die Chronologie der letzten Tage des Pachomius so kardinal zu ändern. Zunächst sagt die Version $G^1$ (§112) nicht, dass Moui der Bischof von Latopolis war. Er konnte im Konzil, wie Philon auch, als Gast zugegen sein. Gleichzeitig kennen wir aus anderen Schriften des Athanasius, dass Moui, lange

---

5 Der griechische Text ist nicht erhalten und nur in einer syrischen Übersetzung uns überliefert worden, und zwar in einer einzigen Handschrift (wahrscheinlich, aus dem 8. Jahrhundert). Die Handschrift, die sechzehn Festbriefe enthält, wurde von Cureton (1848) herausgegeben. Ich habe die deutsche Übersetzung von Larsow (1852) benutzt.

6 Für die Griechen sagte dieser koptische Name nichts, deswegen sieht man seine bizarre Formen in der handschriftliche Überlieferung: Hs. *B* der Version $G^1$ gibt die Lesart Θμόει (Halkin 2, 54); eine ähnliche Form findet man in den besten Handschriften der „Kirchengeschichte" von Sokrates (Θμούιν: HE II.28.13; Hansen, 1995, 138, Apparat); in den Handschriften der Version $G^3$ liest man Ἐμώη (Halkin 1, 366.15); vgl. auch die Lesart Κουεί in dem Apparat zu Ep. ad Drac. und die Anmerkung des Herausgebers: "in codicibus Μουίς legitur in subscriptionibus" (PG 26. 531/78). In Bezug auf die Lesart "Masis" bemerkt Chitty: "The name Masis [...] is probably a corruption, easy in the Syriac, for our Mouis" (Chitty 1966, 41, n. 57). Die Liste der Bischöfe aus dem 19. Festbrief anführend, erwähnt Martin nicht, dass der syrische Text die Lesart hat, und gibt den Namen in der Form "Mouis" (Martin 1996, 68).

7 Zur Bestätigung ihrer Vermutung spricht sie davon, dass Konzil „bald nach der Rückkehr des Athanasius aus dem Exil" stattfand ("au lendemain du retour d'exil d' Athanase a l'automne 346": Martin 1996, 70). Wir haben aber oben gesehen, dass weder die griechischen, noch die koptischen Versionen der „Vita" keinen Grund für eine solche Behauptung geben. Veilleux, der das Konzil ins Jahr 345 datiert, beachtet diesen Widerspruch nicht und sagt: Moui "was bishop of Latopolis at the time of these event" (Veilleux 1980, 418: n. 112.2).

vor seiner Ernennung in Latopolis, bereits Bischof war. So stand seine Unterschrift, als die Unterschrift eines von den Bischöfen Ägyptens (ohne Hinweis darauf, in welcher Diözese er Bischof war), in einem Dokument, das im Konzil in Sardike im Jahre 343 angenommen wurde (Μοῦυις: Apol. c. Ar. 49.3; Opitz, 128, N. 176; es ist zu bemerken, neben der Unterschrift von Philon: ibid., N. 178), und noch früher setzte er seinen Namen, auch als einer von den Bischöfen Ägyptens, unter den im Konzil in Tyros im Jahre 335 verfassten Brief. Darüber, dass Moui einer der ältesten Bischöfe Ägyptens war, spricht Athanasius selbst, als er von den Verfolgungen seiner Anhänger erzählt: „Sie haben diejenigen, die alt geworden sind und die viele Jahre lang die Bischofskatheder bekleidet haben (sie wurden noch von dem Bischof Alexander ernannt"; unter ihnen war auch Moui (Μοῦις: Hist. Ar. 72.2; Opitz, 222.23–26)[8].

Wenn man sich daran erinnert, dass, der arabischen Version nach, vier Bischöfe am Konzil teilgenommen haben, waren dann Philon und Moui Gäste, wobei sie auf der Seite des Pachomius standen. Einer von zwei ungenannten Bischöfen war dem zufolge der lokale Bischof Ammonius, der sich dem Bau des pachomianischen Klosters Pechnum auf seinem Territorium widersetzte ($S^5$ u. Bo §58)b und Ankläger von Pachomius in dem Konzil war. Seinen Namen, da er ein eifriger Gegner des Pachomius war, hielt die Vita-Überlieferung für unnötig zu behalten.

Literatur:

Amélineau, E.: *Histoire de Saint Pakhôme et de ses communautés*. Paris, Ernest Leroux Éd., 1889 [Annales du Musée Guimet; 17].

Bacht. H.: *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum*. Würzburg, Echter Verlag, 1972.

Bousset, W.: A*pophtegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums.* Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1923 (Neudruck 1969).

---

8 Wahrscheinlich war Moui schon kein Bischof von Latopolis, als er im Jahre 358 in dasselbe Exil wie Philon verbannt wurde. In dem oben erwähnten Brief an Drakontius sagt Athanasius, dass der Bischof von dieser Stadt im Jahre 354 schon ein gewisser Paulus war (Ep. ad Drac. 7: PG 26. 532 A).

Brakke, D.: *Athanasius and Asceticism.* Baltimore, London, The John Hopkins Univ. Press, 1995.

Chitty, D. J.: A *Note on the Chronology of Pachomian Foundations.* SP II. Berlin, 1957, 379–385 (TU; 64).

—: *The Desert a City.* New York, St.Vladimir's Seminary Press, 1966.

Coquin, R. G. : *Un complément aux Vies Sahidiques du Pachφme*: [*le manuscrit IFAO*, Copte 3. BIFAO; 79] 1979, 209–247.

*Theological Texts from Coptic Papyri.* Edited with an Appendix upon the Arabic and Coptic Versions of the Life of Pachomius by W. E. Crum. Oxford, Clarendon Press, 1913.

*The Festal Letters of Athanasius,* discovered in an ancient Syriac Version and edited by W. Cureton. London, 1848.

*Les moines d'Orient IV/2. La premiure vie grecque de saint Pachφme. Introduction critique et traduction par A.-J. Festugiure.* Paris, Les éditions du Cerf, 1965.

Gribomont, J.: *Pachomios der Ältere*, [LThK; 7], 1962, 1330f.

Sancti Pachomii Vitae Graecae. Ed. F. Halkin. Bruxelles, Soc. des Bollandistes, 1932.

Halkin, F.: *Le Corpus Athénien de Saint Pachome. Avec une traduction franзaise par A. J. Festugiure.* Genиve, Patrick Cramer Éditeur, 1982 [Cahiers d'Orientalisme II].

Heuser G.: *Die Personennamen der Kopten.* Leipzig, Dieterich'sche Velagsbuchhandlung, 1929.

Larsow, F.: *Die Festbriefe des Heiligen Athanasius Bischofs von Alexandria. Aus dem Syrischen übersetzt.* Leipzig, Göttingen, Dieterichsche Buchhandlung, 1852.

Pachomii S.: *Vita Bohairice scripta.* Ed. L. Th. Lefort. Louvain, Imprimerie orientaliste L. Durbecq, 1925 [CSCO, Scriptores Coptici 7].

—: *Vitae Sahidice scriptae.* Ed. L. Th. Lefort. Louvain, Imprimerie orientaliste L. Durbecq, 1933 [CSCO, Scriptores Coptici 9f.].

Martin, A.: *Histoire „Acéphale" et index syriaque des Lettres Festales d'Athanase d'Alexandrie.* Introd., texte critique, trad. et notes par Annik Martin. Paris, Éd. du Cerf, 1985 [SC 317].

—: *Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IV-e siucle (328–373).* Roma, École franзaise de Rome, 1996.

Müller, G.: *Lexicon Athanasianum.* Digessit et illustravit G. Müller. Berlin, Walter de Gruyter, 1952.

Veilleux, A.: *Pachomian Koinonia.* Vol. 1. *The Life of Saint Pachomius and His Disciples. Kalamazoo*, Cisternian Publication Inc., 1980.

# Die Beziehungen zwischen dem alexandrinischen Patriarchat und dem koptischem Mönchtum im 4. Jahrhundert

Samuel Moawad (Leiden)

*Dr. Gawdat Gabra*
*Zum 60. Geburtstag gewidmet.*

Es steht außer Zweifel, dass das Mönchtum der größte Verdienst der koptischen Kirche ist. Obwohl das koptische Mönchtum unabhängig von der alexandrinischen Kirche entstanden ist, kann man es nicht als eine oppositionelle Bewegung betrachten, wie einige Wissenschaftler es sehen mögen. Ihre Ergebnisse stützen sich auf einzelne Fälle in den Apophthegmata Patrum, die für eine historische Darstellung der Beziehung zwischen der mönchischen Institution und der kirchlichen Hierarchie keinesfalls ausreichen. Ein Beispiel dafür ist Karl Heussi. Es handelt sich um den Spruch 533 in den Apophthegmata Patrum, wo ein Bruder den Altvater Motios fragt, wie er sich verhalten würde, wenn er sich an einem Ort niederlassen wolle. Motios warnte ihn, den Ruhm zu suchen. Der Bruder solle sich nicht anders als die übrigen Brüder verhalten, damit er die Aufmerksamkeit nicht auf sich ziehe.[1] Heussi aber kommentiert diesen Spruch und schreibt:

> „In 533 hören wir von einem Anachoreten, der sich vorgenommen hat, weder zur Agape noch zur Synaxis aus seiner Zelle herauszugehen, um sich nicht mit den übrigen auf dieselbe Stufe zu stellen; er glaubt augenscheinlich, durch seine rein individualistisch betriebene Askese die Vollkommenheit zu erlangen und sich durch den Besuch der gemeinsamen kirchlichen Feiern etwas zu vergeben.“[2]

---

1 Apophthegamta Patrum 533 (Motios 1).
2 Karl Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, 184.

Alles, was Heussi hier sagt, steht nicht im Spruch, sondern ist eine Interpretation seinerseits. Wenn man aber den Spruch genau betrachtet, erkennt man, dass es nicht um einen Anachoreten geht, sondern um einen Bruder, der sich nichts vorgenommen hatte, sondern dem Altvater eine Frage gestellt hatte: „Ein Bruder fragte den Altvater Motios". Dass der Greis den Bruder vor verschiedenem warnt, heißt nicht, dass der Bruder das tut oder tun will. Daher kann der Spruch eher umgekehrt interpretiert werden. Dieser Spruch bestätigt die Verbindung der Mönche mit der Eucharistie, die man nur in der Kirche durch einen Priester oder Bischof erlangen kann, da der Vater Motios ja genau auf deren Wichtigkeit hinweist. Der Spruch beweist eigentlich das Gegenteil der These Heussis.[3]

An unserem heutigen Tag vertritt David Brakke diese Meinung. Es handelt sich hier um den neunten Spruch des Altvaters Matoes. Der Bischof von Rhaitos in Sinai machte den Altvater Matoes gegen seinen Willen zum Priester. Der Bischof bat den Mönch um Verzeihung, da er ihn gegen seinen Willen geweiht hatte und erklärte, dass er diese Sache wagte, um den Segen des Mönchs zu bekommen, wenn er bei ihm bleibt. Der Mönch verriet dem Bischof, dass ihm sein Mitbruder fehlen würde. Er sei daran gewohnt mit ihm zu beten. Der Bischof weihte auch diesen Bruder zum Priester, damit er bei Matoes bleiben könne. Bis zu ihrem Tod übten sie ihr Amt nie aus, weil Matoes sich dieser Weihe als unwürdig empfand.[4] Hier zeigte der Bischof Respekt und Achtung vor dem Mönch. Er hielt Matoes für einen Heiligen und wollte den Segen durch seine Nähe erlangen. Er zögerte nicht, den anderen Bruder zu weihen, um Matoes für sich zu gewinnen. Die ganze Geschichte lief also in Harmonie zwischen dem Mönch und dem Bischof ab. Brakke aber sieht das anders. Er findet, dass es in dieser Geschichte einige Elemente gibt, die die Beziehung zwischen den Bischöfen der lokalen Kirchen und den Asketen außerhalb der Städte verkomplizieren. Jeder von den beiden ignoriert den Wunsch des anderen. Der Bischof wollte den Mönch weihen, um Macht über ihn ausüben zu können. Der Mönch versuchte vor jener Macht zu fliehen, indem er sein Amt nicht ausübte. Brakke sieht also in dieser Geschichte eine Art

---

3 Uta Ranke-Heinemann, *Das frühe Mönchtum*, 101–112, hier 104.

4 Apophthegamta Patrum 521 (Matoe 9).

von „Political Struggle".[5] Wie man hier sehen kann, ist diese Meinung bloß eine Interpretation dieses Spruches, den man anders verstehen darf.

Es ist auch anzumerken, dass die beiden oben genannten Beispiele aus den Apophthegmata Patrum stammen. Es verdient aber Erwähnung, dass die Apophthegmata erst ab der Mitte des 5. Jh.s ediert wurden und die Versionen, die wir heute besitzen, mehrfach bearbeitet wurden.[6] Selbst Karl Heussi kam zu dem Ergebnis, dass man für einen Gegensatz zwischen Mönchtum und Kirche in den Apophthegmata vergeblich suchen kann.[7] Während behauptet wird, dass das alexandrinische Patriarchat die wachsende Macht des Mönchtums im 4. Jh. einzugrenzen versuchte, bezeugen die historischen Ereignisse, dass das Mönchtum innerhalb von einem Jahrhundert die kirchliche Macht innehatte und die Führung der alexandrinischen Kirche übernahm. Das wird durch die Tatsache bestätigt, dass die Wahl eines neuen Bischofs im 5. Jh. aus den mönchischen Kreisen eine Regel war, die man kaum brechen konnte,[8] und seit dem 8. Jh. fast alle koptischen Patriarchen ursprünglich Mönche aus den Klöstern des Wadi Natrun waren.[9] Kurze Zeit nach der Entstehung des Mönchtums in Ägypten und bevor die Gründer dieser Bewegung gestorben waren, ist das Mönchtum zu einem Merkmal und Profil der koptischen Kirche geworden. Im 4. Jh. wurde Ägypten ein Wallfahrtsort für alle, die nach dem mönchischen Weg strebten. Die mönchischen Väter beeinflussten durch ihr Charisma nicht nur die einfachen ägyptischen Bauern, sondern auch die Gelehrten und Gebildeten wie Augustinus von Hippo (354–430).[10]

Die Beziehung zwischen Athanasius (328–373) und Antonius (251–356) ist gut bekannt. Die *Vita Antonii* des Athanasius bezeugt, wie der Erzbischof diesen Mönch bewunderte. Er schrieb seine Vita

---

5 David Brakke, Athanasius and Asceticism, 83.
6 Samuel Rubenson, Origen in the Egyptian Monastic Tradition, 328, 332; James Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert*, 208.
7 Karl Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, 182.
8 David Brakke, Athanasius and Asceticism, 99.
9 Martin Krause, Das christliche Alexandrien, 58.
10 Augustinus, *Confessiones* VIII. 6:14, 15, 29.

unmittelbar nach dem Tod des Antonius im Jahr 356.[11] In diesem Werk wurde Antonius als ideales Beispiel eines Mönches aus kirchlicher Sicht dargestellt. Er war ein Mönch, der die kirchlichen Ränge respektierte.[12] Er hatte keinen Umgang mit den von der Kirche verdammten Häretikern[13] und folgte der Meinung des alexandrinischen Erzbischofs.[14] Sogar die schwankende Beziehung zwischen Athanasius und den Kaisern lässt sich in der *Vita Antonii* widerspiegeln.[15] Es ist auch erstaunlich, wie Athanasius seine eigene Meinung in den Mund des Antonius legte, sodass man Antonius in der *Vita* mit Recht den athanasianischen Antonius nennen kann. Ein Vergleich zwischen der *Vita Antonii* und den übrigen Werken des Athanasius bestätigt diese Meinung.

Tabelle 1: Vergleich der *Vita Antonii* mit den übrigen Werken des Athanasius

| Vita Antonii | Die Werke des Athanasius |
|---|---|
| „So entstanden die Orakel der Hellenen, und so wurden sie vormals von den Dämonen getäuscht; aber gleichwohl hat nachher der Irrwahn sein Ende gefunden. Denn es kam der Herr, der zugleich mit ihrer List auch die Dämonen selbst zur Ohnmacht verwies.“ *Quelle: Vita Antonii* 33. | „Auch war ehedem alles voll vom Truge der Orakel [...] Jetzt aber, seitdem Christus überall verkündet wird, hat auch dieser Wahn ein Ende genommen, und es gibt bei ihnen keinen Wahrsager mehr. Einst täuschten die Dämonen mit ihrem Blendwerk die Menschen [...]. Jetzt aber, nach der göttlichen Erscheinung des Logos, hat dieser Spuk aufgehört.“ *Quelle: De incarnatione Verbi* 47. |
| „Was könnt ihr darauf entgegnen, damit wir sehen, ob an dem Kreuze wirklich etwas ist, was Spott verdient.“ Quelle: Vita Antonii 76. | „das Zeichen des von ihnen geschmähten Kreuzes [...]. Wer er nun ist, das sollen uns die Heiden sagen, die sich nur aufs Spotten verlegen.“ *Quelle: De incarnatione Verbi* 48. |

[11] Leslie Barnard, The Date, 169–175; Michaela Puzicha, Antonius der Einsiedler, 43. Dagegen B. R. Brennan, Dating Athanasius' Vita Antonii, 52–54.

[12] Athanasius, *Vita Antonii* 67.

[13] Athanasius, *Vita Antonii* 70.

[14] Vgl. Athanasius, *Vita Antonii* 90 und Athanasius, *Epistularum Festivalium* 41 bezüglich der Märtyrerverehrung.

[15] Athanasius, *Vita Antonii* 81; Sozomenus, *Historia Ecclesiastica* II. 31; David Brakke, *Athanasius and Asceticism*, 247–248.

| Vita Antonii | Die Werke des Athanasius |
|---|---|
| „Ihr hindert durch eure Schönrednerei die Lehre Christi nicht; wir aber verfolgen im Namen des gekreuzigten Christus alle Dämonen, die ihr wie Götter fürchtet. Wo das Zeichen des Kreuzes aufgerichtet wird, da schwindet der Zauber, und die Geheimmittel haben keine Kraft mehr.“ Quelle: Vita Antonii Kap. 78. | „Wer das vorhin Gesagte auf seine Wahrheit prüfen will, der komme doch und mache über den Dämonenspuk, den Orakeltrug und über die Gaukeleien der Zauberkunst das Zeichen des von ihnen geschmähten Kreuzes und spreche den Namen Christi nur aus, dann wird er sehen, wie vor ihm die Dämonen fliehen, die Orakel verstummen, alle Zauberei und Beschwörung abgetan ist.“ Quelle: De incarnatione Verbi 48. |
| „Eure Scheinbilder der Götter werden vernichtet, unser Glaube aber breitet sich überall aus.“ Quelle: Vita Antonii 78. | „Betrachtet nur, wie die Lehre des Heilandes überall neue Anhänger findet, alle Götzendienste aber und alles, was dem christlichen Glauben zuwiderläuft, von Tag zu Tag abnimmt, ohnmächtig wird und zusammenfällt!“ Quelle: De incarnatione Verbi 55. |
| „Wo [sind] die Trugbilder der Zauberer? Wann hat dies alles aufgehört, wenn nicht seit der Zeit, wo das Kreuz Christi erschien?“ (Kap. 79) „Denn Christus hat durch seine Ankunft dich zur Ohnmacht verdammt, er hat dich niedergeworfen und entwaffnet.“ Quelle: Vita Antonii 41. | „Seitdem aber der Logos Gottes im Leibe erschienen ist und uns seinen Vater zu erkennen gab, da schwindet der Trug der Dämonen und hört gänzlich auf.“ Quelle: De incarnatione Verbi 55. |
| „Wann hat sich so stark die Mäßigkeit und die Jungfräuliche Tugend gezeigt? [...] Niemand zweifelt daran, der auf die Märtyrer hinsieht, die um Christi Willen den Tod verachteten, der die Jungfrauen der Kirche betrachtet, die um Christi Willen ihren Leib rein und unbefleckt bewahrten.“ Quelle: Vita Antonii 79. | „Komme wer da wolle, und achte er auf den sprechenden Beweis in der Tugend der Jungfrauen Christi und der keuschheitsbeflissenen Jünglinge, anderseits in dem Glauben bei einem so großen Chor von Märtyrern.“ Quelle: De incarnatione Verbi 48. |

| Vita Antonii | Die Werke des Athanasius |
|---|---|
| „Fürchtet euch aber nicht, wenn ihr von Tugend hört, und seid nicht betroffen über den Namen; denn sie ist nicht fern von uns noch steht sie außer uns, sondern in uns liegt die Ausführung, und das Werk ist leicht, wenn wir nur wollen [...] denn einst sprach der Herr: „Das Himmelreich ist in euch." Quelle: Vita Antonii 20. | „Der Weg der Wahrheit aber wird den wahrhaft seienden Gott zum Ziele haben. Zu dessen Erkenntnis und tieferer Erfassung benötigen wir aber nicht andere, sondern uns selbst. Wohl ist Gott selbst über alles erhaben; doch nicht ebenso ist der Weg zu ihm uns ferne oder außerhalb von uns; vielmehr ist er in uns, wir können seinen Ausgang in uns finden, wie auch Moses lehrte mit den Worten: „Das Wort des Glaubens ist in deinem Herzen". Ebenso gab auch der Herr zu verstehen und beteuerte: „Das Reich Gottes ist in euch." Quelle: Contra Gentes 30. |
| „Der Sohn Gottes sei kein Geschöpf noch sei er aus dem Nichtseienden geworden, sondern das Wort und die Weisheit seien ewig vom Wesen des Vaters. Deshalb ist es gottlos zu sagen: Es gab eine Zeit, da er nicht war; denn das Wort war immer zugleich mit dem Vater." Quelle: Vita Antonii Kap. 69. | „Von Natur wahrer und echter Sohn des Vaters, eigen seiner Wesenheit, eingeborene Weisheit, wahres und einziges Wort Gottes ist dieser. Nicht ist er im Geschöpf, noch im Gebilde, sondern eigene Zeugung der Wesenheit des Vaters. Deshalb ist er wahrer Gott und Wesenseins mit dem wahren Vater." Quelle: Contra Arianos 1:9. |
| „Diese Sitte sei weder gesetzlich noch fromm. Denn es werden ja auch die Leiber der Patriarchen [des Alten Testaments], und die Propheten bis auf den heutigen Tag in Gräbern aufbewahrt, auch der Leichnam unseres Herrn selbst wurde in ein Grabmal gelegt und ein Stein darauf gelegt." Quelle: Vita Antonii 90. | „Unsere Väter haben uns so etwas nicht überliefert [...] überall werden die Toten begraben. So handelte Abraham: Er kaufte die Höhle in Ephron und begrub dort Sara, seine Frau. Danach begrub Isaak den Abraham, und in derselben Höhle begrub man den Leichnam Jakobs [...] An zwei Stellen hat die Schrift von den Propheten gesagt, dass sie bestattet wurden [...] denn der Ort draußen soll von dem Leib des Herrn bezeugen, dass Er in ein Grab hineingelegt wurde." Quelle: Epistularum festivalium 41. |

Von Anfang an merkte die kirchliche Hierarchie wie diese neue Bewegung der Kirche dienstbar sein kann.[16] In ihrem Kampf gegen die Arianer versuchte die Kirche die Diözesen mit loyalen und populären Personen zu belegen. In seinem Brief an Dracontius schreibt Athanasius von Alexandrien an diesen Mönch, der nach

[16] Martin Krause, Das christliche Alexandrien, 55.

seiner Bischofsweihe über Hermupolis Parva sein Amt auszuüben verweigerte, wie folgt:

> "For the surprising unanimity about your election in the district of Alexandrien will of necessity be broken up by your retirement and the episcopate of the district will be grasped at by many,–and many unfit persons, as you are well aware. And many heathen who were promising to become Christians upon your election will remain heathen, if your" piety sets at nought the grace given you [...]. Take thought of the Church."[17]

Aus diesem Brief und anderen Quellen kann festgestellt werden, dass es eine Strategie bei Athanasius war, Bischöfe aus mönchischen Kreisen zu weihen.[18]

Darüber hinaus pflegte Athanasius eine gute Beziehung zu den Pachomianern aufzubauen. Er besuchte Oberägypten zwischen 329 und 330 und lobte Pachomius (292–347), der die Priesterweihe verweigerte.[19] Auch nach dem Tod des Pachomius besuchte Athansius zwischen 362 und 363 die Pachomianischen Klöster und war von ihrer Lebensart begeistert.[20] Andererseits pflegten die pachomianischen Mönche mit dem Erzbischof durch Besuche und Briefe in Kontakt zu bleiben.[21] Über die Zustände der pachomianischen Klöster war Athanasius auch gut informiert. Als Theodor von Tabennese (314–368) gestorben war, schrieb Athanasius an die Mönche einen Trostbrief, wobei er Theodor lobte und pries.[22] Die Werke des Athanasius, insbesondere seine Osterfestbriefe, wurden auch unter den Pachomianern und überhaupt von den Mönchen Ägyptens gele-

---

17 Athanasius, Epistula ad Dracontium 1–3.

18 Athanasius, *Epistula ad Dracontium* 7. Vgl. auch Athanasius, *Epistularum festivalium* 40, in: René-Georges Coquin, Les lettres festales, 144–146. Für eine englische Übersetzung siehe David Brakke, *Athanasius and Asceticism*, 332–334.

19 Vita Pachomii (griechisch) 30; Vita Pachomii (bohairisch) 28; Vita Pachomii (arabisch) 384–385.

20 Ammon, Epistula ad Theophilus §34; Vita Pachomii (bohairisch) 200–201; Vita Pachomii (griechisch) 143–144; Vita Pachomii (arabisch) 693–696.

21 Vita Pachomii (griechisch) 31, 94, 113, 120; Vita Pachomii (bohairisch) 96, 134; Vita Pachomii (arabisch) 642–643, 659.

22 Vita Pachomii (griechisch) 150; Vita Pachomii (bohairisch) 210; Vita Pachomii (arabisch) 704–708.

sen.[23] Diese Werke wurden manchmal von den pachomianischen Mönchen zitiert.[24] Diese gute Beziehung zwischen den Pachomianern und Athanasius war allgemein bekannt. Dies ging sogar soweit, dass ein kaiserlicher Trupp nach Athanasius als erstes in den pachomianischen Klöstern suchte. Hinzu kam, dass ein Gerücht verbreitet worden war, Athanasius hielte sich unter den Pachomianern versteckt, „denn er liebt sie."[25]

Die Beziehung zwischen Kirche und Mönchtum zur Zeit des Patriarchen Theophilus (385–412) stellt einen Wendepunkt in dieser Beziehung dar. Die so genannten origenistischen Streitigkeiten, die außerhalb von Ägypten angefangen hatte,[26] zeigen, welche Macht die mönchische Institution erreichte. Als die Mönche der Sketis von dem Osterfestbrief des Theophilus vom Jahr 399, in dem er den Anthropomorphismus ablehnte,[27] erfahren hatten, umlagerten sie das Patriarchenhaus in Alexandrien und verlangten von ihm, den Bann gegen Origenes auszusprechen.[28] Zum ersten Mal seit der Entstehung des Mönchtums in Ägypten kam es zu einem Streit zwischen den Mönchen und ihrem Patriarchen. Die Mönche fühlten sich dem Patriarchen gegenüber überlegen, was sogar die theologische Lehre betrifft.[29] Es ist auch bekannt, dass Theophilus kein besonderer Theologe war, sondern ein Mann, der nach Macht und Autorität suchte. Es ist auch erwähnenswert, dass sich diese Streitigkeiten auf bestimmte Mönche in einem bestimmten Gebiet beschränkten, nämlich auf die Mönche in der Sketis. Obwohl die Werke des Origenes in Ägypten umstritten waren, verursachten sie bis 399 keinen Streit. Sie wurden von verschiedenen Theologen wie

---

23 Apophthegmata Patrum. Sisoes 25; Vita Pachomii (bohairisch) 189; Schenute von Atripe, I Am Amazed § 0308.

24 Barnard, Athanasius and the Pachomians, 7, 9.

25 Vita Pachomii (griechisch) 137; Vita Pachomii (bohairisch) 185; Vita Pachomii (arabisch) 679–682.

26 Hieronymus, *Epistula* 51; Elizabeth Clark, *The Origenist Controversey*, 85–104; Hugh Evelyn-White, *The Monasteries*, Band 2, 125–127.

27 Dieser Brief ging verloren. Gennadius wies darauf hin, dass Theophilus „gegen die Anthropomorphiten" schrieb. Er meinte wahrscheinlich seinen Osterfestbrief von 399. Siehe Gennadius, *De viris illustribus* 34.

28 Socrates, *Historia Ecclesiastica* VI. 7; Sozomenus, *Historia Ecclesiastica* VIII. 11; Hugh Evelyn-White, *The Monasteries*, Band 2, 132–134.

29 Siehe zum Beispiel die Vita des Aphu in Dmitrij Bumazhnov, *Der Mensch als Gottes Bild*, 220–224.

Athanasius[30] und Didymus[31] gelesen, zitiert und kommentiert. In den letzten zwei Jahrzehnten des 4. Jh.s wurde Ägypten von vielen ausländischen Theologen und Mönchen besucht. Die meisten von ihnen waren belesen und von Origenes' Werken begeistert. Evagrius Pontikus (in Ägypten von 383 bis zu seinem Tod 399), Palladius (in Ägypten von 386 bis 397), Hieronymus (ein Ex-Origenist, in Ägypten 386), Johannes Cassian (in Ägypten bis 399) und noch andere lebten unter den ägyptischen Mönchen, genauer in der Nitria und der Sketis. Sie spielten eine große Rolle, um die Lehre des Origenes zu verbreiten.[32] Daher kann man sagen, dass diese außergewöhnliche Krise zwischen Mönchtum und Kirche von äußeren Faktoren beeinflusst war.

Theophilus von Alexandrien machte einen Schritt weiter was die Beziehung zwischen Kirche und Mönchtum betrifft. Er besaß nicht nur die geistige Macht als Erzbischof von Alexandrien, sondern auch eine politische Macht. Die ägyptischen Mönche dienten ihm wie eine Armee, die zu seiner eigenen Verfügung stand.[33] In Alexandrien selbst gab es keine Klöster. Theophilus bekam aber von allen Mönchen in ganz Ägypten Hilfe.[34] Er bekämpfte das Heidentum, besonders in Alexandrien, und zerstörte das Serapeum.[35] Dabei dienten ihm die pachomianischen Mönche, die er zu einem heidnischen Tempel in Kanopus schickte, um die Teufel auszutreiben und diesen in ein Kloster (Kloster der *Metanoia*) zu verwandeln.[36] Deswegen pflegte Theophilus eine gute Beziehung zu allen Mönchen Ägyptens zu haben. Obwohl er die pachomianischen Klöser nicht besuchte, zeigte er Interesse an der Geschichte dieser Klöster und bat den Bischof Ammon, der unter den Pachomianern von 352 bis 355 lebte, seine Erinnerungen an Theodor und die *Koinonia* in einem Brief niederzuschreiben.[37] Theophilus wollte auch

---

30 Socrates, Historia Ecclesiastica VI. 13; Athanasius, De decretis Nicaenae synodi VI. 27; Athanasius, Epistulae ad Serapionem IV. 9–10.

31 Socrates, Historia Ecclesiastica IV. 25.

32 Ein Beispiel dafür bei Johannes Cassian, *Collationes.* X. 3, 402.

33 Derwas Chitty, *The Desert*, 54.

34 Martin Krause, Das christliche Alexandrien, 57.

35 Theodoret, Historia Ecclesiastica V. 22.

36 Tito Orlandi, *Storia della chiesa*, Band 2, 12–14; Christian Seybold, *Severus ibn al Muqaffaʿ*, 66 ff; Hieronymus., *Praefatio* §1; Derwas Chitty, *The Desert*, 66.

37 Ammon, Epistula ad Theophilus.

den pachomianischen Horsiesius als Priester ordinieren, aber dieser lehnte es ab und bat den Erzbischof, einen Brief an die Mönche der *Koinonia* zu schreiben.[38]

Die Klöster der Sketis standen direkt unter der Autorität des alexandrinischen Patriarchen, denn die Sketis lag nicht in der Nähe einer Diözese.[39] Die Niederlage der Klöster des Wadi Natrun, die von den Nomaden drei mal in der ersten Hälfte des 5. Jh.s überfallen wurden, und die Zerstreuung ihrer Mönche[40] spielte bestimmt eine Rolle in der gegenseitigen Annäherung zwischen der alexandrinischen Kirche und dem oberägyptischen Mönchtum, das durch Pachomius und Schenoute von Atripe seine Blütezeit im 4. und 5. Jh. erlebte.

Unter Schenute von Atripe (347–465), der sein Amt als Abt des so genannten Weißen Klosters bereits im 4. Jh. und genauer im Jahr 385 übernahm,[41] erlebte das koptische Mönchtum und die Beziehung zwischen ihm und der Kirche eine neue Phase. Auf einer Seite bekam das Mönchtum eine neue Perspektive in seiner Beziehung zur Gesellschaft. Schenoute fühlte sich für das Heil und das Wohl seiner Gesellschaft verantwortlich. Er verteidigte sie gegen jedes Unrecht.[42] Selbst sein Kampf gegen das Heidentum[43] gehörte zu seinem Versuch, eine bessere und vom Teufel freie Gesellschaft zu schaffen. Auf der anderen Seite erreichte das Mönchtum zu seiner Zeit den Höhepunkt in der Zusammenarbeit mit dem Patriarchat. Man kann leicht merken, dass der Kampf Schenoutes gegen das Heidentum erst nach dem Beginn dieses Kampfs in Alexandrien stattgefunden hat. Auch seine Korrespondenz mit seinen zeitgenössischen Patriarchen[44] reflektiert die allmähliche Integrität der beiden

---

38 Walter Crum, *Der Papyruscodex*, 53–59.

39 Hugh Evelyn-White, *The Monasteries*, Band 2, 179–180.

40 *Apophthegmata Patrum*, Moses 9–10, Isaak 5, Theodor von Pherme 26, Anub 1; René Basset, *Le Synaxaire*, Band 3, 699–702; Hugh Eveylyn-White, *The Monasteries*, Band 2, 154–167; Otto Meinardus, *Monks and Monasteries*, 53–55.

41 Stephen Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, Band 1, 7.

42 Schenute von Atripe, *Not Because a Fox Barks*; Schenute von Atripe, *Acephalous Work A26*, 57–68 (Übers. 230–236); Schenute von Atripe, *The Rest of the Words*; *Vita Sinuthii (bohairisch)* 89–90; *Vita Sinuthii (arabisch)*, 396–399.

43 Schenute von Atripe, *Not Because a Fox Barks*; Shenute von Atripe, *Let Our Eyes*; *Vita Sinuthii (bohairisch)* 83–84, 125–127; *Vita Sinuthii (arabisch)*, 385–386, 425–426, 439–446.

44 Stephen Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, Band 1, 8 Anm. 9, 280.

Institutionen, das mönchische und das kirchliche, ineinander. Dadurch konnte sich die mönchische Institution repräsentieren, und zwar auf ökumenischer Ebene, als Kyrillus von Alexandrien (412–444) den Abt von Atripe zum ökumenischen Konzil in Ephesus 431 einlud.[45] Auch die Haltung des Schenute zur Märtyrerverehrung,[46] die von der Haltung des Athanasius, des Antonius und des Pachomius deutlich abweicht,[47] aber mit der des Kyrillus von Alexandrien übereinstimmte, erklärt, wie nah Schenute der aktuellen Meinung der Kirche stand. Kyrillus war der erste alexandrinische Patriarch, der ein Martyrium baute und die Märtyrerverehrung unterstützte, um die heidnischen Feste dadurch zu ersetzten und die altägyptischen Kulte abzuschaffen.[48]

Darüber hinaus ist das Mönchtum die Hand des Patriarchen geworden, die jeden Ungehorsamen überall in Ägypten erreichen und bestrafen konnte. Der Brief des Patriarchen Dioskorus (444–454) an Schenoute bezüglich eines origenistischen Mönchs namens Helias, der aus allen Klöstern und Kirchen vertrieben werden sollte, ist ein klares Beispiel dafür.[49] Im Laufe der Zeit hat das Mönchtum in der Hierarchie der Kirche Fuß gefasst, so dass man heute zwischen der mönchischen Institution und der kirchlichen Hierarchie nicht mehr unterscheiden kann.

---

45 Schenute von Atripe, I have Been Reading the Holy Gospels, 218–219; Schenute von Atripe, Those Who Work Evil, 215, Schenute von Atripe, Since It Is Necessary to Pursue the Devil, 387; Schenute von Atripe, Blessed Are They Who Observe Justice, 129–130; Georg Zoega, Catalogus, 28–29; Vita Sinuthii (bohairisch) 17; Vita Sinuthii (arabisch), 324; Panegyrikus auf Makarius § 4,1; Emmel, Shenoute's Literary Corpus, Band 1, 8 Anm. 10; Hans-Friedrich Weiss, Zur Christologie des Schenute, 183 Anm. 2; Alois Grillmeier, Jesus der Christus, Band 2,4, 213.

46 Schenute von Atripe, *Since It Behooves Christians*, 199–211; Jürgen Horn, *Studien zu den Märtyrern*, Band 1, 1–25.

47 Athanasius, Vita Antonii 90; Athanasius, Epistularum Festivalium 41; Vita Pachomii (bohairisch) 122–123; Vita Pachomii (griechisch) 116; Vita Pachomii (arabisch), 647–648.

48 Dominic Montserrat, Pilgrimage to the Shrine, 261–263; Theofried Baumeister, *Martyr Invictus*, 69–70.

49 Herbert Thompson, Dioscorus and Shenute, 367–376.

Literatur:

Ammon, *Epistula ad Theophilus*, in: James E. Goehring, *The Letter of Ammon and Pachomian monasticism* [Patristische Texte und Studien 27], Berlin 1986, 124–158, 159–182.

*Apophthegmata Patrum*, in: Bonifaz Miller, *Weisung der Väter: Apophthegmata patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt* [Sophia 6], 4. Auflage, Trier 1998.

Athanasius, *Contra Arianos*, in: Anton Stegmann, *Athanasius: Ausgewählte Schriften*, Band 1, [Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 13], München 1913, 1–387.

—: *Contra Gentes*, in: Anton Stegmann, *Athanasius: Ausgewählte Schriften*, Band 2, [Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 31] München 1917, 531–601.

—: *De decretis Nicaenae synodi*, in: Philip Schaff (Hrsg.), *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II. Vol. 4, Athanasius: Selected Works and Letters*, New York 1995 (Reprint), 150–172.

—: *De incarnatione Verbi*, in: Anton Stegmann, *Athanasius: Ausgewählte Schriften*, Band 2, [Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 31] München 1917, 531–601.

—: *Epistula* ad Dracontium, in: Philip Schaff (Hrsg.), *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II. Vol. 4, Athanasius: Selected Works and Letters*, New York 1995 (Reprint), 557–560.

—: *Epistulae ad Serapionem*, in: Anton Stegmann, *Athanasius: Ausgewählte Schriften*, Band 1, [Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 13], München 1913, 400–497.

—: *Epistularum Festivalium*, in: Rosario Pius Merendino, *Osterfestbriefe des Apa Athanasios* [Alte Quellen neuer Kraft], Düsseldorf 1965.

—: *Vita Antonii*, in: Philip Schaff (Hrsg.), *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II. Vol. 4, Athanasius: Selected Works and Letters*, New York 1995 (Reprint), 188–221.

Augustinus, *Confessiones*, in: Philip Schaff (Hrsg.), *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, St. Augustine Volumes*, Vol. 1, New York 1995 (Reprint), 27–208.

Barnard, Leslie W.: The Date of S. Athanasius' Vita Antonii, in: *Vigiliae Christianae* 27 (1974), 169–175.

—: Athanasius and the Pachomians, in: *Studia Patristica* 32 (1997), 3–11.

Basset, René, *Le Synaxaire arabe jacobite*, 5 Bände [Patrologia Orientalis 1,3, 3,3, 11,5, 16,2, 17,3, 20,5], Paris 1904–1929

Baumeister, Theofried: *Martyr Invictus: Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens* [Forschungen zur Volkskunde 46], Münster 1972.

Brennan, B. R.: Dating Athanasius' Vita Antonii, in: *Vigiliae Christianae* 30 (1976), 52–54.

Bumazhnov, Dmitrij: *Der Mensch als Gottes Bild im christlichen Ägypten: Studien zu Gen 1,26 in zwei koptischen Quellen des 4. – 5. Jahrhunderts* [Studien und Texte zu Antike und Christentum 34], Tübingen 2006.

Chitty, Derwas J.: *The Desert a City*, Oxford 1966.

Clark, Elizabeth A.: *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992.

Coquin, René-Georges: Les lettres festales d'Athanase, in: *Oriental Libraray Publications* 15 (1984), 133–158.

Crum, Walter E.: *Der Papyruscodex saec. VI–VII der Philippsbibliothek in Cheltenham. Koptische theologische Schriften* [Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg 18], Straßburg 1915.

Emmel, Stephen: *Shenoute's Literary Corpus*, 2 Bände [Corpus scriptorum christianorum orientalium 599–600, Subsidia 111–112], Leuven 2004.

Evelyn-White, Hugh G.: *The Monasteries of the Wadi 'n Natrun*, 3 Bände, New York 1926–1933, Nachdruck New York 1973.

Gennadius: *De viris illustribus*, in: Philip Schaff (Hrsg.), *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II. Vol. 3, Theodoret, Jerome, Gennadius, and Rufinus: Historical Writings*, New York 1995 (Reprint), 386–402.

Goehring, James: *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism* [Studies in antiquity and Christianity], Harrisburg 1999.

Grillmeier, Alois: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 5 Bände, Freiburg etc. 1979–2002.

Heussi, Karl: *Der Ursprung des Mönchtums,* Tübingen 1936.

Hieronymus: *Epistulae*, in: Philip Schaff (Hrsg.), *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II. Vol. 6, Jerome: Letters and Select Works*, New York 1995 (Reprint), 1–295.

—: *Praefatio zu den pachomianischen Regeln*, in: Armand Veilleux, *Pachomian Koinonia*, Band 2 [Cistercian studies series 46], Kalamazoo 1981, 141–144.

Horn, Jürgen: *Studien zu den Märtyrern des nördlichen Oberägypten*, 2 Bände [Göttinger Orientforschungen, 4. Reihe, Ägypten, Band 15,1–2], Wiesbaden 1986–1992.

Johannes Cassian: *Collationes*, in: Philip Schaff (Hrsg.), *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II. Vol. 11, Sulpitius Severus, Vincent of Lerins, and John Cassian*, New York 1995 (Reprint), 291–546.

Krause, Martin: Das christliche Alexandrien und seine Beziehungen zum koptischen Ägypten, in: Norbert Hinske (Hrsg.), *Alexandrien. Kulturbegegnung dreier Jahrtausende im Schmelztiegel einer mediterranen Großstadt* [Aegyptiaca Treverensia 1], Mainz 1981, 53–62.

Meinardus, Otto: *Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts*, 5. Auflage, Kairo, New York 2003.

Montserrat, Dominic: Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity, in: David Frankfurter (Hrsg.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt* [Religions in the Graeco-Roman world 134], Köln 1998, 257–279.

Orlandi, Tito: *Storia della Chiesa di Alessandria*, 2 Bände [Testi e documenti per lo studio dell'antichità 17, 31], Mailand 1968.

*Panegyrikos auf Makarios von Tkōou*, in: David Johnson, *A Panegyric on Macarius Bishop of Tkôw Attributed to Dioscorus of Alexandria*, 2 Bände [Corpus scriptorum christianorum orientalium 415–416, Copt. 41–42], Leuven 1980

Puzicha, Michaela: Antonius der Einsiedler, in: Siegmar Döpp und Wilhelm Geerlings (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, 3. Auflage, Freiburg etc. 2002, 43–44.

Ranke-Heinemann, Uta: *Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen*, Essen 1964.

Rubenson, Samuel, Origen in the Egyptian Monastic Tradition of the Fourth Century, in: *Origeniana* 7 (1999), 319–337.

Schenute von Atripe: *Acephalous Work A26*, in: Heike Behlmer, *Schenute von Atripe: De iudicio (Turino, Museo Egizio, Cat. 63000, Cod. IV)*. Catalogo del Museo Egizio di Torino, 1st ser. [Monumenti e Testi 8] Turin 1996.

—: *Blessed Are They Who Observe Justice*, in: Chassinat, Émile, *Le quatrième livre des entretiens et épîtres de Shenouti* [Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale au Caire 23], Kairo 1911, 126–153.

—: *I Am Amazed*, in: Tito Orlandi, *Shenute contra Origenistas* [Corpus dei Manoscritti Copti Letterari], Rom 1985.

—: *I Have Been Reading the Holy Gospels*, in: Leipoldt, Johannes, *Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia*, Band 3 [Corpus scriptorum christianorum orientalium 42, Copt. 2], Leuven 1908, 218–224.

—: *Let Our Eyes*, in: Emmel, Stephen, Shenoute of Atripe and the Christian Destruction of the Temples in Egypt: Rhetoric and Reality, in: J. Hahn, St. Emmel und U. Gotter (Hrsg.), *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity* [Religious in the Graeco-Roman World 160], Leiden 2007 (im Druck).

—: *Not Because a Fox Barks*, in: Barns, J. W. B., Shenute as a Historical Source, in: Jozef Wolski (Hrsg.), *Actes du X congrès international de papyrologues: Varsovie-Cracovie 3–9 septembre 1961*, Wroclaw, Warsaw und Krakow 1964, 151–159.

—: *Since It Behooves Christians*, in: Émile Amélineau, *Œuvres de Schenoudi*, 2 Bände., Kairo 1907–1914, 1: 197–211.

—: *Since It Is Necessary to Pursue the Devil*, in: Émile Amélineau, *Œuvres de Schenoudi*, 2 Bände., Kairo 1907–1914, 1: 387–391.

—: *The Rest of the Word*, in: J. Leipoldt, Ein Kloster lindert Kriegsnot: Schenutes Bericht über die Tatigkeit des Weißen Klosters bei Sohag wahrend eines Einfalls der Kuschiten, in: U. Meckert et al. (Hrsg.), [...] *und fragte nach Jesus: Beitrage aus Theologie, Kirche und Geschichte*, Festschrift für Ernst Barnikol zum 70. Geburtstag, Berlin 1964, 52–56.

—: *Those Who Work Evil*, in: Émile Amélineau, *Œuvres de Schenoudi*, 2 Bände., Kairo 1907–1914, 1: 211–220.

Seybold, Christian F.: *Severus ibn al Muqaffa^c, Alexandrinische Patriarchengeschichte von S. Marcus bis Michael I 61–767 nach der ältesten 1266 geschriebenen Hamburger Handschrift* [Veröffentlichungen aus der Hamburger Stadtbibliothek 3], Hamburg 1912.

Socrates: *Historia Ecclesiastica*, in: Philip Schaff (Hrsg.), *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Vol. 2, Socrates and Sozomenus Ecclesiastical Histories*, New York 1995 (Reprint), 1–178.

Sozomenus: *Historia Ecclesiastica*, in: Philip Schaff (Hrsg.), *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Vol. 2, Socrates and Sozomenus Ecclesiastical Histories*, New York 1995 (Reprint), 181–427.

Theodoret: *Historia Ecclesiastica*, in: Philip Schaff (Hrsg.), *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Vol. 3, Theodoret, Jerome, Gennadius, and Rufinus: Historical Writings*, New York 1995 (Reprint), 33–159.

Thompson, Herbert: Dioscorus and Shenute, in: *Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de Jean-François Champollion à l'occasion du centenaire de la lettre à M. Dacier relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques lue à l'Académie des inscriptions et belles-lettres le 27 septembre 1822* [Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes 234], Paris 1922, 367–376.

*Vita Pachomii (arabisch)*, in: Émile Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au IV^e siècle. Histoire de saint Pachôme et de ses communautés* [Annales du Musée Guimet 17], Paris 1889, 337–711

— *(bohairisch)*, in: Armand Veilleux, *Pachomian Koinonia. The life of Saint Pachomius and his disciples*, Band 1 [Cistercian studies series 45], Kalamazoo etc. 1980, 23–266.

— *(griechisch)*, in: Armand Veilleux, *Pachomian Koinonia. The life of Saint Pachomius and his disciples*, Band 1 [Cistercian studies series 45], Kalamazoo etc. 1980, 297–407.

*Vita Sinuthii (bohairisch)*, in: D. N. Bell, Besa: *The Life of Shenoute*, Kalamazoo etc. 1983.

— *(arabisch)*, in: Émile Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au IVe et Ve siècle* [Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française au Caire 4], Paris 1888–1895, 289–478.

Weiss, Hans-Friedrich: Zur Christologie des Schenute von Atripe, in: *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 20 (1969–1970), 177–209.

Zoega, Georg: *Catalogus Codicum Copticorum Manuscriptorum*, Rom 1810, Nachdruck Leipzig 1903.

# Geburt der koptischen Ikonizität aus dem Geiste altägyptischer Mentalität*

Piotr O. Scholz (Lublin/Gdańsk)

Das Christentum Ägyptens genießt gegenwärtig besonderes Interesse, weil gnostische Texte, nicht nur aus Nag Hammadi – leider zum Teil ungenau übersetzt[1] – die Aufmerksamkeit der Medien auf sich gezogen haben[2], sondern auch, weil man erkannt hat, dass die neue Lehre das Land am Nil schon sehr früh erreicht hatte[3]. Diese Erkenntnis ist unabhängig davon, ob man legendären Überlieferungen der Kopten kritisch gegenüber steht oder nicht. Für das frühe Auftreten des Christentums im Niltal sprechen viele Fakten und Ereignisse.

---

* Der Beitrag versucht die Vortragsform beizubehalten. Das hat dazu geführt, dass man einige notwendige Erweiterungen im Bereich der Fußnoten durchgeführt hat, ohne jedoch die vollständige Literatur berücksichtigen zu können. Die benutzten Abkürzungen basieren auf dem Abkürzugsverzeichnis von M. Schwerter für die TRE.

1 Eine allgemeine Bewertung und Bedeutung der Nag-Hammadi-Bibliothek findet sich bei Alexandr L. Khosroyev: *Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte*, Altenberg 1995. Das „neue" Judas-Evangelium von Andrew Cockburn (Das Judas Evangelium, in: *National Geographic Deutschland* [Mai, 2006], 40–61), wurde inzwischen auch von Peter Nagel (Das Evangelium des Judas, in: *ZNTW* 98 [2007], 213–276) und von Uwe-Karsten Plisch (Das Evangelium des Judas, in: ders.: *Was nicht in der Bibel steht. Apokryphe Schriften des frühen Christentums,* Stuttgart 2006, 165–177) neu und kritisch übersetzt. Vgl. dazu auch Krosney, Herbert: *Das verschollene Evangelium*, Wiesbaden 2006 und polnisch von Myszor, Wincenty: Ewangelia Judasza [Studia Antiquitatis Christianae, N. S. 3], Katowice 2006).

2 Cockburn, Andrew: Das Judas Evangelium, in: *National Geographic Deutschland* [Mai, 2006], 40–61; Vgl. dazu Wurst, Gregor: War er kein Schurke?, ebd., 63–69.

3 Unter Berücksichtigung der engen Verbindungen zwischen den Ländern des östlichen Mittelmeeres und der jüdischen Diaspora (Hengel, Martin: *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1973; Vgl. dazu auch ders., *Juden, Griechen und Barbaren*, [SBS, 76], Stuttgart 1976, bes. 126–151) kann man davon ausgehen, dass schon Ende des 1. Jh.s Christen nach Ägypten gelangten. Watterson, Barbara: *Coptic Egypt*, Edinburgh 1988, 18f.; Griggs, C. Wilfred: *Early Egyptian Christianity. From its origins to 451 C. E.*, Leiden u.a. 1991, 13–43.

Die in den Nil-Ländern verbreitete jüdische Diaspora bot der neuen Lehre einen fruchtbaren Boden. Darauf weisen sowohl Perikopen der Apostelgeschichte (Apg 8: 26ff.)[4] hin, als auch die Tatsache, dass man zu den Gebieten, in denen sich das Urchristentum[5] ausbreiten konnte, auch Ägypten zählen muss, wo schon sehr früh alttestamentliche Themen in der Malerei wiedergegeben worden waren (Bagawat, Abb. 1)[6]. Vergleiche zum syro-palästinensischen Raum scheinen überzeugend zu sein. Auch die Tatsache, dass der Apostel Paulus das Land am Nil nicht besuchte, berechtigt zu der Annahme, dass seinerzeit andere Länder einer Evangelisation mehr bedurften als Ägypten. Sogar die Apg. (18:24ff.) kannte schon einen Alexandriner Namens Apollos, der sich an der Mission in Ephesos beteiligt hatte.[7] Nach Ägypten, war – nach den Pfingstereignissen und der

---

4 Scholz, Piotr O.: Frühchristliche Spuren im Lande des ANHR AIΘIOΨ. Historisch-archäologische Betrachtungen zur Apostelgeschichte 8. Bonn 1988, 26–40 [Diss. Phil. Bonn, 1985], (eine verbesserte und erweiterte Version befindet sich in Vorbereitung); Vgl. auch ders.: *Die Pilgerschaft des paqar der Kandake* (Apg 8, 26–39) *nach Jerusalem – eine Frage an die Archäologie* [Jahrbuch für Antike und Christentum, Erg. Bd. 20], Münster 1995, 1171–1178.

5 Schon bei Leipoldt, Johannes/Grundmann, Walter (Hg.): *Umwelt des Urchistentums,* Berlin (Bde. 1-3). 1966, 1967, 1982. Bd. 1: 314-345, 371-415; Bd. 2: 248-314; Bd. 3: 48-60, Abb. 211-299), hat man in der guten Tradition Johann G. Droysens (*GeschHell,* 1877f.) auf die Bedeutung des Hintergrundes für die christliche Theologie und Ikonographie hingewiesen. Inzwischen immer reicher werdende Literatur. Vgl. dazu auch Krause, Martin: Heidentum, Gnosis und Manichäismus, ägyptische Survivals in Ägypten, in: ders. (Hg.), *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit* [Sprachen und Kulturen des christlichen Orients, 4], Wiesbaden 1998, 81–116.

6 Capuani, Massimo: *Christian Egypt*, Cairo 2002, 253ff. Es ist zu beachten, dass so, wie das AT als Bibel der ersten Christen galt (Campenhausen, Hans Freiherr von: Das Alte Testament als Bibel der Kirche vom Ausgang des Urchristentums bis zur Entstehung des Neuen Testaments, in: ders., *Aus der Frühzeit des Christentums*, Tübingen 1963, 152–196) auch die ursprüngliche christliche Ikonographie die Ikonographie des AT war.

7 Die Begegnung Apollos mit Aquila und Priscilla, den Schülern von Paulus, konnte nicht ohne Folgen für Paulus' Arbeit gewesen sein (vgl. 1 Kor 3: 4ff.; 4:6), was man sowohl der Apg, als auch den Briefen entnehmen kann. Vgl. dazu auch einige Kommentare zur Apg.: Weiser, Adolf: *Apostelgeschichte,* II, Gütersloh/Würzburg 1985, 505ff.; Pesch, Rudolf: *Die Apostelgeschichte* [Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 5,2], Zürich/Neukirchen 1986, 159–163; und Becker, Jürgen: *Paulus*, Tübingen 1989, 162f.

symbolischen Aussendung der Apostel (Apg 2: 1ff.)[8] – bereits einer ihrer wichtigsten Vertreter, der Apostel Markus, Autor des ältesten kanonischen Evangeliums[9], gekommen und hatte dort mit Erfolg die neue Lehre gepredigt (Euseb, hist. eccl. II, 16.1). Er ist zum Begründer der koptischen Kirche geworden[10].

In der Kürze der Zeit kann keines der sich anbietenden Themen ausführlich behandelt werden. Man kann jedoch anhand der koptischen Ikonographie zeigen und folgern:

Die Widerspiegelung des Anthropomorphismus – von dem Dmitrij Bumazhnov so überzeugend gesprochen hat[11] – bietet in der Ikonizität und den schriftlichen Überlieferungen eine gute Grundlage, um die neu aufkommenden Fragen vertieft zu behandeln.

Die Untersuchung von Bumazhnov über den Menschen als Gottesbild im christlichen Ägypten berücksichtigt zwar die koptische und griechische Literatur, insbesondere die ps.-athanasische Homilie *De anima et corpore* und die *Vita des seligen Aphu von Pemdje*, die m.E. vorhandenen Bezüge zur bodenständigen Genese dieses Phänomens scheint er aber zu übersehen. Er stellt u.a. fest:

> Unter Heranziehung weiterer nur Koptisch überlieferter Stücke wurde gezeigt, daß das eigentliche Interesse des koptischen Redaktors den ganzheitlichen, aus Seele und Leib bestehenden

---

8 Kremer, Jacob: *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg* 2, 1–13 [Stuttgarter Bibelstudien, 63/64], Stuttgart 1973, Vgl. dazu auch Maiburg, Ursula: „*Und bis an die Grenzen der Erde* [...]". Die Ausbreitung des Christentums in den Länderlisten und deren Verwendung in Antike und Christentum, in: *JbAC* 26 (1983) 38–53. Die Aussendung der Apostel fand bes. in der apokryphischen Lit. ihren Niederschlag, vgl. hierzu bes. Lipsius, Richard A.: *Die Apokryphen Apostelgeschichten*, Braunschweig 1883–1890, Nachdruck: Amsterdam 1976, I, 200, 209; II, 222f.; III, 322–346.

9 Conzelmann, Hans/Lindemann, Andreas, *Arbeitsbuch zum NT*, Tübingen 1975/2004, 314–325; Collins, Adela Yarbro, in: $^{4}$*RGG* 5 (2002), Sp. 842–846; vgl. dazu auch Schulz, Hans-Joachim: *Die apostolische Herkunft der Evangelien*, Freiburg im Br. u.a. 1993, 190–217.

10 Atiya, Aziz S.: A history of Eastern Christianity, London 1968, 27.

11 Bumazhnov, Dmitrij: *Der Mensch als Gottes Bild im christlichen Ägypten. Studien zu Gen 1,26 in zwei koptischen Quellen des 4.–5. Jahrhunderts* [Studien und Texte zu Antike und Christentum, 34], Tübingen 2006.

> Menschen betraf, dem nach seiner Meinung, die Erschaffung nach dem göttlichen Bild gegolten hat [...].[12]

Dass eine solche Vorstellung auch aus der altägyptischen Überzeugung resultieren kann, wurde leider übersehen.

Die grundlegenden Erkenntnisse von Hellmut Brunner und seiner Gattin, Frau Emma Brunner-Traut[13] – Gelehrten, die mit Tübingen eng verbunden waren, was dem dort wirkenden Bumazhnov nicht entgehen konnte – sowie spätere Forschungen, insbesondere von Joachim Kügler (1997)[14] und mir (1984)[15] – belegen, dass das Thema „Jesus Christus" im Kontext mit den Vorstellungen des altägyptischen sakralen Königtums (dazu liegt umfangreiche Literatur vor[16]) zu inzwischen klassisch gewordenen synkretistischen Vorstellungen geführt hat. Sie sind an der Grenze zwischen der altägyptisch-hellenistischen und christlichen Welt entstanden und haben mit dem Titel „Sohn Gottes"[17] allgemeine Anerkennung gefunden.

---

12 Ebd., 108.

13 Brunner, Hellmut: *Die Geburt des Gottkönigs* [ÄgAbh, 10], Wiesbaden 1964/1986, 213ff.; Brunner-Traut, Emma: Die Geburtsgeschichte der Evangelien im Lichte ägyptologischer Forschungen, in: *ZRGG* 12 (1960), 92–111.

14 Kügler, Joachim: *Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium* [BBB, 113], Bodenheim 1997.

15 Scholz, Piotr O.: *Geburt Christi aus Faras. Ein ikonologischer Vergleich mit dem Geburtsmythos des Gott-Königs im Alten Ägypten*, ungedr. Habilitationsschrift Innsbruck 1984/1989 [eine verbesserte Fassung befindet sich in Vorbereitung]; ders.: Die Kontinuität des Altägyptischen in der Ikonizität und Theologie des orientalischen Christentums, in: *VI. Congresso Internazionale di Egittologia 1991, Atti*, Turin 1993, II, 471–477 (leider gehen zahlreiche Druckfehler auf die italienische Redaktion zurück, die keine Korrekturfahnen zugänglich gemacht hat).

16 Vgl dazu Scholz, Piotr O.: *Altes Ägypten. Eine kurze Kultur- und Mentalitätsgeschichte*, Köln 1996/2005, 41ff. mit Bibl.; Schlögl, Hermann A.: *Das alte Ägypten. Geschichte und Kultur von der Frühzeit bis zu Kleopatra*, München 2006, 106ff.; Vgl. dazu auch grundlegend: O'Connor, David/Silverman, David P. (Hg.): *Ancient Egyptian kingship*, Leiden u.a. 1995, dort bes. Baines, John: Kingship, Definition of culture, and legitimation, 3–48; ders., Origins of Egyptian kingship, 95–156; Silverman, David P.: The nature of Egyptian kingship, 49–92 und die Bibl. 301–338.

17 Hengel, Martin: *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen 1977, 37; Colpe, Carsten: Gottessohn, in: *RAC* 12 (1983), 19/58; vgl. dazu auch Kügler: *a.a.O.*, 255ff.

Der von Bumazhnov diskutierte Anthropomorphismus des ägyptischen Mönchtums im 4. Jh.[18] fragt nicht nach der lokalen Genese dieses Phänomens, sondern sucht nach jüdischen und syrischen Komponenten. Dabei übersah er, dass sogar die in Ephesos (435) durchgesetzte Idee der Theotokos/Gottesgebärerin[19] in erster Linie auf der in der ägyptischen Mentalität tief verankerten Vorstellung der *nṯr*, der Gottesmutter, beruhte[20], aus der u.a. der spätere Antropomorphismus der ägyptischen Mönche – von dem Bumazhnov spricht – resultierte. Der Geburtsmythos des Gott-Königs gehörte im Alten Ägypten über Jahrhunderte, wenn nicht sogar über Jahrtausende, zu den virulent wichtigsten Vorstellungen ägyptischen Seinsverständnisses[21]; er war die wesentliche Substanz der allumfassenden Idee des ägyptischen *Kosmotheismus*.

> Unter „Kosmotheismus" verstehe ich ein auf der Übersetzung von der Göttlichkeit des Kosmos beruhendes Weltverständnis, das diese Göttlichkeit zunächst und natürlicherweise als Vielheit erfährt, aber dabei die Einheit des Kosmos immer mitdenkt und sie schließlich sogar als das dominierende Prinzip ins Zentrum rücken kann.[22]

Zugleich war dieser Mythos verantwortlich für das allumfassende Funktionieren der religiös/mythisch Denkenden (im Sinne von Ernst

---

18 Bumazhnov, Dmitrij: *a.a.O.*, 15ff.

19 Klauser, Theodor: Rom und der Kult der Gottesmutter Maria, in: *JbAC* 15 (1972), 120–135; ders., Gottesgebärerin, in: *RAC* 11 (1981), 1071–1103, bes. 1083ff.;

20 Scholz, Piotr O.: Bemerkungen zur Ikonologie der Theotokos, in: Orlandi, Tito/Wisse, Frederik (Hg.): *Acts of the second International Congress of Coptic Studies (Roma 1980)*, Rom 1985, 323–343; Langener, Lucia: *Isis lactans – Maria lactans. Untersuchungen zur koptischen Ikonographie*, Altenberge 1996 (leider übersah sie meinen und weitere wichtige Beiträge, z.B. den von Campenhausen, Hans Freiherr von: *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche* [Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, 1962].

21 Brunner, Hellmut: *a.a.O.*, 188ff.; Assmann, Jan: Die Zeugung des Sohnes, in: ders./Burkert, Walter/Stolz, Fritz: *Funktionen und Leistungen des Mythos* [OBO, 48], Fribourg/Göttingen 1982, 13–61.

22 Assmann, Jan: *Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines „Denken des Einen" und ihre europäische Rezeptionsgeschichte* [Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, 1993], 26; vgl. auch ders., *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, München/Wien 1996, 232ff.

Cassirer)[23] in der altägyptischen Gesellschaft, deren *lebendige Mythen* (E. Brunner-Traut)[24] für diese Haltung ursächlich und verantwortlich waren (*Kamutef-Prinzip*)[25].

Der ägyptische Kosmotheismus kann nur andeutungsweise beleuchtet werden, in dem auf seine Verbindung zur „Einwohnung" (schon so S. Morenz), d.h. „zur Gegenwart der Gottheit im Bild" hingewiesen wird.[26]

In dieser Lebendigkeit der Bilder lässt sich der ägyptische Anthropomorphismus mit dem Mythos des „Mensch gewordenen Gottes" verbinden und als Bestandteil der ägyptischen Mentalität erklären[27],

---

23 Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*, II, Berlin 1925, 145ff.; Nachdrucke: 1953 und 1994.

24 Brunner-Traut, Emma: *Gelebte Mythen. Beiträge zum altägyptischen Mythos*, Darmstadt 1988, bes. 16ff.; einiges geht hier sowohl auf Cassirer, als auch auf Henri Frankfort (1946, Deutsche Ausgabe: *Alter Orient – Mythos und Wirklichkeit* [UTb, 9], Stuttgart u.a. 1954 und ²1981, 9–36), der zweifelsohne auch in seinem Mythosverständnis Cassirer rezipierte, zurück.

25 Jacobsohn, Helmuth: Der altägyptische, der christliche und der moderne Mythos (1970), in: ders., *Gesammelte Schriften*, Hildesheim 1992, 79–116, bes. 87ff.; Assmann, Jan: Das Bild des Vaters im Alten Ägypten, in: Bornkamm, Günther/Gadamer, Hans-Georg u.a.: *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte*, Stuttgart 1976, I, 12–49, Nachdruck in: ders., *Stein und Zeit*, München 1991, bes. 128–137.

26 Morenz, Siegfried: *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960/1977, 158ff.; auch Assmann, Jan: Einwohnung. Der Gegenwart der Gottheit im Bild, in: ders.: *Ägyptische Geheimnisse*, München 2004, 123–134.

27 Das altägyptische Verständnis der Lebendigkeit des Bildes (Aldred, Cyril, in: LÄ 1, 793–795) halte ich für eine Voraussetzung der heute so modern gewordenen Bild-Anthropologie, was m.E. auch Hans Belting (*Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, München 2001, 163) erkannte, wenn er feststellt:
„Die Bildauffassung der Ägypter erschließt sie, wie nirgends sonst, in einem Animationsakt, der als „Mundöffnungsritual" bezeichnet wird. [...] ..der Brauch hat im Alten Reich einmal als ein Statuenritual begonnen, welches die rein handwerkliche Herstellung abschloss. Zwischen die fertige Ausarbeitung und die Aufstellung schob man die Animation ein, womit die Statue als Medium offiziell in Betrieb genommen wurde. Ein Bild war sie nicht schon durch ihre technische Herstellung, sondern erst durch einen magischen Akt, der sie zur Verkörperung qualifizierte. Erst später wurde dieses Ritual von der Statue auf die Mumie übertragen, um dort die Interaktion mit der Seele im Jenseits zu sichern. Diese zeitliche Abfolge ist von großer Bedeutung, weil sie die Analogie zwischen Bildwerk und Mumie noch einmal bestätigt".

die aus einer sehr langen Erinnerungskultur resultiert.[28] Dabei gehe ich von einem breit verstandenen, aus der in Deutschland neu entstandenen Kulturgeschichte des 19. Jh. (Karl Lamprecht [1856–1915], aber auch Aby Warburg [1866–1929] und Josef Strzygowski [1862–1941])[29] und neu formuliertem Mentalitätskonzept[30] aus, das heute noch von den Vertretern der *histoire nouvelle* (Bloch, M.; Braudel, F.; Duby, G. u.a.) erfolgreich weiter gepflegt wird, ohne allerdings auf die Genese dieser Ansichten hinzuweisen.[31]

Im Zentrum des altägyptischen Geburtsmythos steht die grundlegende Vorstellung einer irdischen Mutter, die, vom Gott (Amun) auserwählt, das von ihm mit ihr gezeugte und später anerkannte göttliche Kind zur Welt bringt (hierzu schon E. Norden).[32] Damit war es mög-

---

28 Jan Assmann (*Das kulturelle Gedächtnis*, München 1992) knüpft an die vielen Überlegungen und Arbeiten der französischen Schule der *nouvelle histoire* an, vgl. hierzu z.B. Le Goff, Jacques: *Storia e memoria*, Turin 1977 und deutsche Ausgabe Frankfurt a.M. [2]1992; ders./Chartier, Roger/Revel, Jacques u.a. (Hg.): *Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der neuen Geschichtswissenschaft*, Paris 1988, und deutsche Ausgabe Frankfurt a.M. 1990.

29 Alle drei Gelehrten stehen in einer nicht zufälligen Verbindung miteinander. Karl Lamprecht (*Die kulturhistorische Methode*, Berlin 1900), der Lehrer von Aby Warburg, lieferte seinem Schüler das Vorbild für dessen Kulturhistorische Bibliothek in Hamburg (Stockhausen, Tilmann von: *Die Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg*, Hamburg 1992), Josef Strzygowski organisierte mit letzterem, den Darmstädter Kunsthistoriker Kongress (1907) und suchte nach einer objektiven wissenschaftlichen Methode zur Erfassung der Kunstwerke als offenen Diskurs gegenüber der heute so populären Ikonologie. Vgl. dazu Scholz, Piotr O.: J. Strzygowskis „Die Krisis der Geisteswissenschaften" – 60 Jahre später, in: *Nubica et Æthiopica* 4–5. 1999, 39–58.

30 Scholz, Piotr O.: Mentalitätsgeschichte, in: *KlLexChrOr*, 351–356 (mit Bibl.).

31 Burke, Peter: *Offene Geschichte. Die Schule der „Annales"*, Berlin 1991. Es ist beachtenswert, dass man heute vergisst, dass die Kultur- und Mentalitätsgeschichte in Deutschland geboren wurde (dazu habe ich mich ausführlich in einem polnisch gehaltenen Beitrag: „Vergleichende Kunstgeschichte als eine Kulturgeschichte" [Kulturwissenschaftliche Konferenz an der Universität Łódź 2005] geäußert, dort wird auch die entsprechende Literatur, voraussichtlich 2007 erscheinen).

32 Norden, Eduard: *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee* [StBiWarb, 3], Leipzig/Berlin 1925, bes. 53ff.

lich geworden, sowohl die Mutter und den Gott, als auch das Kind in menschlicher Gestalt darzustellen.[33]

Zu diesem Thema kennen wir eine Reihe von Darstellungen, sowohl aus Ägypten (Abb. 2–4)[34] als auch aus Meroë (Abb. 5)[35]. Sie sind wegen des Typs einer Galaktotrophusa und wegen ihrer ikonischen Programmatik in vielerlei Hinsicht überzeugend und eindeutig, was auch Alois Grillmeier in seinen christologischen Betrachtungen würdigte.[36]

Der Anthropomorphismus manifestierte sich also in einer christologischen Ubiquität, die das Bild zum Wort Gottes machte; *das Wort ward Fleisch, in dem es Gestalt annahm und unter uns wohnte*, was bis heute für das orientalische, aber auch orthodoxe Christentum von eminenter Bedeutung ist.[37]

Im vorgegebenen zeitlichen Rahmen ist es unmöglich, der Problematik des Geburtsmythos des Gott-Königs als essenzieller Idee der ägyptischen und damit der koptischen Christologie nachzugehen. Einiges dazu findet sich in meiner leider noch nicht veröffentlichten Habilitationsschrift: *Geburt Christi aus Faras/Pachoras. Ein ikono-*

---

33 Assmann, Zeugung; hier wird die spätere Fassung in ders., *Ägyptische Geheimnisse*, München 2004, 59–98 berücksichtigt. Es handelt sich um eine präkursorische Konzeption, die sich später auch in der christlichen Ikonographie offenbaren wird (vgl. dazu z.B. Brandt, Sigrid: Jesus Christus – Gottes Bild und Bild des Bildes. Auf dem Weg zu einer „imagologischen" Näherbestimmung der christologischen Zweinaturenlehre, in: Weissenrieder, Annette/Wendt, Friederike/Gemünden, Petra von (Hg.), *Picturing the New Testament* [WUNT, 2/193], Tübingen 2005, 344–355.

34 Viele altägyptische Beispiele lassen sich fast ins Unendliche nachvollziehen, hier das klassische Beispiel der Isis mit dem Horus-Kind (*Nofret – die Schöne. Die Frau im Alten Ägypten*, Ausstellungskat. München/Berlin/Hildesheim 1985, Mainz 1985, Nr. 12).

35 Unter den meroitischen Ringen der sog. Sammlung Ferlini (Priese, Karl-Heinz: *Das Gold von Meroe*, Ausstellungskatalog. Berlin 1992, Mainz 1992, Abb. 42ff. 44f) finden sich vorzügliche Belege für die Fortsetzung des Geburtsmythos auch im meroitischen Reich (vgl. dazu ausführlich Scholz, Piotr O.: *Nubien*, Stuttgart 2006, 134ff.).

36 Grillmeier, Alois: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/4. Freiburg im Br. 1990, 286.

37 Scholz, Piotr O.: Ikonizität, in: *KlLexChrOr*, 199–203; zum Verständnis des Bildes vgl.: Belting, Hans: *Bild und Kult*, München 1990.

*logischer Vergleich mit dem altägyptischen Geburtsmythos des Gott-Königs*, die möglicherweise demnächst erscheinen wird[38].

Zu dieser grundlegenden Problematik gehört die damit verbundene These über die gnostischen Grundlagen des Bildes im Ur-/Frühchristentum. Diese These wird scheinbar auch von Chr. Markschies geteilt[39], ohne dass er meine hierzu schon 1986 (vollständig 1990) publizierten Äußerungen[40] kannte.

Markschies stellt fest:

> Wenn man auf dem schwierigen Feld der Institutionengeschichte der verschiedenen gnostischen Gruppen weiterkommen will, dann vermutlich doch nur durch den Versuch, die Quellenbasis zu erweitern. Meine folgenden Überlegungen zu den gnostischen Bilderbüchern wollen daher vor allem auf eine weitgehend übersehene Quellengattung aufmerksam machen, die uns unter Umständen zu größerer historischer Tiefenschärfe bei der Beschreibung der institutionellen Kontexte gnostischer Gruppen führen kann. Das bedeutet, dass uns vor allem zu interessieren hat, in welchen institutionellen Zusammenhängen Bilder produziert und rezipiert wurden, welche Funktion ihnen zugedacht war und welche Funktionen sie tatsächlich wahrnahmen.[41]

Es geht heute nicht mehr um die Vertiefung der Frage des Geburtsmythos, weil dank zahlreicher Äußerungen und Schriften von Jan

---

38 Es sei erlaubt zu bemerken, dass – seit der Entstehung meiner Arbeit in den 70er Jahren des letzten Jahrhundert – sich die Einstellung gegenüber der semiotischhermeneutischen Betrachtung von Kunstwerken, besser der Ikonizität (hierzu meine theoretischen Ausführungen in: Das ikonische Zeichen als Ausdruck der göttlichen Realität in einer religiösen Gemeinschaft, in: *LinguisticaBiblicaBonn* 51 (1982), 37–77.), dank der postulierten „Bildwissenschaft" positiv verändert hat, was jedoch seinerzeit nichts daran geändert hat, dass fehlende finanzielle Mittel den Druck meiner Habilitationsschrift nicht erlaubt haben.

39 Markschies, Christoph: Gnostische und andere Bilderbücher der Antike, in: *ZAC* 9 (2005), 100–121.

40 Scholz, Piotr O.: Gnostische Elemente in der nubischen Wandmalereien Das Christusbild, in: *Nubica* 1–2 [1987/1988] 565–584.

41 Markschies, Christoph: *a.a.O.*, 101f.

Assmann inzwischen einiges selbstverständlich geworden ist, nicht nur in einer Imagination als Ägyptomanie.[42]

Es handelt sich jetzt um die Erweiterung von Antworten, die im Vorfeld unserer Erwägungen stehen. Ich möchte an dem angesprochenen anthropokosmischen Grundimpuls der ägyptischen, d.h. koptischen Mentalität und Kunst[43] festhalten und dazu auf die erwähnten Beiträge hinweisen, weil sie schon lange die Ansätze der hier präsentierten Thesen angedeutet und zur Sprache gebracht haben. Gleichzeitig glaube ich, meine These über die Geburt der koptischen Ikonizität aus dem Geiste der altägyptischen Mentalität mit Bemerkungen erweitern zu können, die auch für Philologen, die manchmal gegenüber der Ikonizität skeptisch zu sein scheinen, einsichtig sein könnten:

1. Das Koptische, von der griechischen Sprache abhängig – m.E. jedoch mehr aus einer Würdigung des Christentums als aus rein philologischen Notwendigkeiten – besitzt einen überzeugenden Anteil an Altägyptischem (vgl. hierzu schon Černý, J.; Vycichl, W.; Nagel, P.)[44]. Daraus ergeben sich weitgehende Konsequenzen für die Bildung von mentalen Konotationen, die noch ausführlicher behandelt werden müssen.

2. Die ägyptische Theologie des alexandrinischen Kreises um Klemens Alexandrinus und Origines – aber auch der Gnostiker

---

42 Inzwischen wird neben der „Ägyptomanie" (vgl. dazu u.a. Seipel, Wilfried (Hg.): *Ägyptomanie. Europäische Ägyptenimagination von der Antike bis heute* [SchrKHM, 3], Wien 2000) mindestens seit Siegfried Morenz (*Die Begegnung Europas mit Ägypten*, Zürich/Stuttgart 1969) eine vertiefte Analyse des Einflusses altägyptischer Kultur vorgenommen (Hornung, Erik: *Das esoterische Ägypten*, München 1999; Assmann, Jan: *Die Zauberflöte. Oper und Mysterium*, München 2005).

43 Scholz, Piotr O.: Koptische Kunst, in: *KlLexChrOr* 269–279.

44 Černý, Jaroslav: *Coptic etymological dictionary*, Cambridge 1976; Vycichl, Werner: *Dictionnare étymologique de la langue copte*, Leuven 1983. Vgl. dazu auch Satzinger, Helmut, in: *OLZ* 84 (1989), 155/9 und Nagel, Peter: Die Einwirkung des Griechischen auf die Entstehung der koptischen Literatursprache, in: Altheim, Franz/Stiehl, Ruth (Hg.): *Christentum am Roten Meer*, I, Berlin 1971, 327–355.

(z.B. Ophiten) – spricht nicht nur von der Existenz von Bildern, sondern auch von deren Notwendigkeit.[45]

3. Die Dämonologie und Angelologie wurde von den Kopten aus der vorchristlicher Zeit übernommen und verbreitet, mit Hilfe sowohl der Zaubersprüche, als auch der Magie, die ohne Ikonizität nicht auskommen kann[46];
4. Das Mönchtum scheint ebenfalls aus den Vorstellungen des altägyptischen Priestertums und seiner Schulen hervorgegangen zu sein, auch was seine Hermetik anbelangt.[47]

Die o.g. Aspekte sind zur Grundlage der koptischen Ikonizität geworden. Sprache, die sich für die meisten über die Schrift manifestiert, ist *de facto* zugleich auch ein ikonisches Zeichensystem, das sich – besonders in der Kalligraphie – äußert. Hierbei entstand eine enge Verbindung zwischen Bild und Schrift, die man eindeutig der altägyptischen Tradition zuordnen kann[48] und die später auch das Byzantinische bedingte[49].

---

45 Ansätze finden sich, mit dem Hinweis auf Clemens Alexandrinus und die Gnostiker, schon bei Theodor Klauser (Die Äußerungen der Alten Kirche zur Kunst [1962], Erwägungen zur Entstehung der altchristlichen Kunst [1965], beide als Nachdr. in: *JbAC* Erg. Bd. 3 (1974), 328–346, bes. 335, 337, 343f.). So finden sich Bilder unter den Gnostikern und bei den Ägyptern bes. auf Gemmen und Siegeln (viele Beispiele in Philipp, Hanna: *Mira et magica. Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen Preußischer Kulturbesitz*, Mainz 1986).

46 Kropp, Angelicus M.: *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, I–III, Bruxelles 1931; Müller, C. Detlef G.: *Die Engellehre der koptischen Kirche*, Wiesbaden 1959; ders., in: *JbAC* 17(1974), 91–102; ders., in: *RAC* 9 (1976), 761/97; Vgl. dazu auch die problematischen Ausführungen zur Magie von Josef Engemann (*Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke*, Darmstadt 1997, 156–171), der leider wichtige Literatur und Quellen unberücksichtigt lässt (ich nenne in alphabetischer Reihenfolge nur die wichtigsten Autoren: Augé, M.; Böcher, O.; Bonner, C.; Colpe, C.; Gundel, H.-G.; Merkelbach, R.; Meyer, M. und Müller, C. D. G.).

47 Viele summarische Ansätze finden sich bei Hornung, Erik: *a.a.O.*, 49–70, 80–84.

48 Schott, Siegfried: Hieroglyphen, Mainz 1951; vgl. dazu auch Wilkinson, Richard H.: *Reading Egyptian art. A hieroglyphic guide to ancient Egyptian painting and sculpture*, London 1992.

49 Es kann deshalb nicht verwundern, dass im Byzantinismus auch das Wort seinen Platz in der Ikonizität gefunden hat. Zahlreiche Darstellungen der byzantinischen Kunst machen das deutlich; hier verweise ich beispielhaft auf: Beckwith, John: *Early Christian and Byzantine art*, Harmondsworth 1970. Vgl. dazu: Onasch, Konrad: *Die Ikonenmalerei. Grundzüge einer systematischen Darstellung*, Leipzig 1968 und Ders.: *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten unter*

Ebenso verhält es sich mit den theologischen Tendenzen im koptischen Christentum, auf die in überzeugender Weise schon J. M. Creed und A. F. Shore[50] hingewiesen haben. Hierzu ist hervorzuheben, dass die *Bildsprache* des Origenes[51] nur aus der Kenntnis der Allegorie und der Bildhaftigkeit der altägyptischen Sprache und Literatur entstanden sein kann[52].

Für die Ikonizität ist jedoch die Darstellung des *Stauros*,[53] des (Licht-)Kreuzes als kosmischem Kreuz[54] entscheidend geworden. Man kann in dem Sinne auch auf einige der Kreuzdarstellungen in Kellia hinweisen (Abb. 8).[55] Schon Alexander Böhlig ist in der Festschrift für Hans Jonas (1978) dieser Frage nachgegangen und hat festgestellt:

> Das Vorkommen gerade eines kosmischen Kreuzes in gnostischen Texten weist auf eine besondere Eigenart des Gnostizismus hin. Das Kreuz von Golgatha gehört in ein Erlöserbild, das Jesus in Palästina lehrt, leiden und auferstehen läßt. Dieser Lebensgang ist das von Gott in die Geschichte eingefügte Heilsgeschehen. Für den Gnostiker ist eine solche Schau zu eng. Er benötigt ein Jesus- bzw. ein Christusbild, das in den Kosmos, ja

---

*Berücksichtigung der Alten Kirche*, Leipzig 1981, Nachdr. Wien, Köln, Graz 1981 und Berlin ²1993. Vgl. auch: Ouspensky, Boris: *The semiotics of Russian icon*, Lisse 1976.

50 Creed, J[ohn] M[artin]; O'Leary, De Lacy: The Egyptian contribution to Christianity, in: LE/Glanville, 300–331; Shore, P. L.: *Christian and the Coptic Egypt*, in: LE/Harris, 390–433.

51 Beispielhaft sei auf die Schrift von Gerardus Q. Rejners (*Das Wort vom Kreuz. Kreuzes- und Erlösungssymbolik bei Origenes* [BBKg, 13], Köln, Wien 1983) verwiesen; vgl. dazu auch Hanson, Richard Patrick Crosland: *Allegory and event. A study of the sources and significance of Origen's interpretation of Scripture*, London 1959.

52 Brunner-Traut, Emma: Altägyptische Literatur, in: Rölling, W. (Hg.): *NHdbLitWiss*, I, Wiesbaden 1978, 25–99.

53 Dinkler, Erich: *Signum crucis*, Tübingen 1967, bes. 26–54.

54 Heid, Stefan: *Kreuz – Jerusalem – Kosmos. Aspekte frühchristlicher Staurologie* [JbAC, Erg. Bd. 31], Münster 2001, bes. 61ff.

55 Haeny, Gerhard; Leibundgut, Annalis:, *Kellia. Kóm Qouçoûr 'Isa 366* [RSAC, 5], Leuven 1999, Taf. 11,3; 12,2; 13,2; 16,2; leider fand eine ikonologische bzw. hermeneutisch- semiotische Bewertung der sog. Staurologie nicht statt.

darüber hinaus in das All gezeichnet ist. Ohne Kosmologie gibt es für den Gnostiker keine Soteriologie.[56]

Grundlage hierfür war der altägyptische Kosmotheismus, auf dem eine solche Auffassung als Selbstverständlichkeit entstehen musste und konnte. Mit der Dämonologie und Angelologie[57] öffnen sich Tore zu der altägyptischen Zauber- und Mysterienlehre[58], zu Hermes Trismegistos[59], zur Seelenvorstellung (Ba-Vogel)[60] und den Geheimwissenschaften.[61] Ihre Einflüsse erstreckten sich nicht nur bis ins 4. Jh. Sie haben auch das europäische esoterische Denken[62] und Bildschaffen beeinflusst. Man denke an William Blake (1757–1827)[63] und die Symbolisten unterschiedlicher Provenienz (z.B. die Beuroner Schule).[64]

Es geht vorliegend aber nicht um die Frage der Rezeption der ägyptischen Mentalität und ihrer Auswirkung, die zwar mit der Ägyptomanie und „Ägyptosophie" in Verbindung gebracht wird[65], die aber eigentlich auch aus dem hellenistischen Tiegel religionskultureller

---

56 Böhlig, Alexander: Zur Vorstellung des Lichtkreuzes in Gnostizismus und Manichäismus, in: FS Jonas, 473–491, bes. 474.

57 Vgl. dazu auch Scholz, Piotr O.: Engellehre der koptischen Kirche im Spiegel ihrer Ikonizität außerhalb Ägyptens, in: *HBO* 36 (2003), 169–180.

58 Assmann, Jan: Ägyptische Geheimnisse: Arcanum und Mysterium in der ägyptischen Religion, in: Assmann, Aleida/ders. (Hg.): *Schleier und Schwelle*, II, München 1998, 15–41; siehe dazu auch Teichmann, Frank: *Die ägyptischen Mysterien*, Stuttgart 1999.

59 Ebeling, Florian: *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus*, München 2005.

60 Žabkar, Louis V.: *A study of the Ba concept in Ancient Egyptian text*, Chicago 1968; George, Beate: *Zu den altägyptischen Vorstellungen vom Schatten als Seele* [Habelts Dissertationsdrucke, 7], Bonn 1970.

61 Hornung, Erik: *a.a.O.*, 89ff. und 112–206.

62 Ebd.; vgl. dazu auch Noack, Thomas: *Der Seher und der Schreibknecht Gottes, Emanuel Swedenborg und Jakob Lorber im Vergleich*, Konstanz 2004, 196ff.

63 Raine, Kathleen: *William Blake*, London 1970/1996; Ackroyd, Peter: *William Blake*, London 1995, deutsche Ausgabe München 2001, 112ff. (wahrscheinlich begegnen wir hier indirekten Einflüssen durch die Rezeption von Swedenborgs Schriften). Hierzu vgl. auch Hanegraaff, Wouter Jacobus (Hg.): *Dictionary of gnosis and western esotericism*, Leiden 2006.

64 Siebenmorgen, Harald: *Die Anfänge der „Beuroner Kunstschule". Peter Lenz und Jakob Wüger 1850–1875*, Sigmaringen 1983.

65 Hornung, Erik: *a.a.O.*, 178ff. mit weiterführender Literatur; Endrödi, Julia: Die Ewigkeit der Ägyptomanie, in: Seipel, Wilfried: *a.a.O.*, 159–167.

Synkretismen schöpften, die man heute im Kontext neuer theoretischer Ansätze (Hans Blumenberg; 1920–1996) zu beurteilen sucht.[66]

Die zahlreichen Engeldarstellungen[67], die man zwischen Alexandrien und Aksum findet und die auf die Ba-Vogelvorstellungen zurück gehen (Abb. 1)[68], sprechen eine eindeutige Sprache. Sie zeugen von der, nicht nur in Ägypten, sondern im ganzen Niltal verbreitete Engellehre[69].

In Nordostafrika sind auch erste Amulette, Stempel, Ringe[70] und andere materielle Zeugnisse einer sich herausbildenden christlichen Ikonographie anzusiedeln (Abb. 6), einer Ikonographie, von der schon Clemens Alexandrinus zu berichten wusste (strom. 5, 28, 4; protr. 4, 51, 6) und die, wie sich gezeigt hat, sehr eng mit den gnostischen Strömungen zusammenhängt. Auch die Geheimbünde des hellenistischen Ägypten, die auf dem Boden des traditionsreichen Priesterwesens basierten, waren zum Teil für die Kultivierung der Frömmigkeit verantwortlich, die in Ägypten seit alters her vorherrschend war und in den ersten Jahrhunderten das dortige Christentum, insbesondere aber auch das dort entstandene Mönchtum und die gnostischen

---

66 Marquard, Odo: Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit. Ultrakurztheorem in lockerem Anschluß an Blumenberg, 31–36; Hübener, Wolfgang: Das „gnostische Rezidiv" oder: wie Hans Blumenberg der spätmittelalterlichen Theologie den Puls fühlt, 37–53; Kippenberg, Hans G.: Gnostiker zweiten Ranges: Zur Institutionalisierung gnostischer Ideen als Anthropolatrie, 121–140, bes. 126–139, alle bei Taubes, Jacob (Hg.): *Gnosis und Politik*, München/Paderborn 1984; Assmann, Jan, Magische Weisheit. Wissensformen im ägyptischen Kosmotheismus, in: Assmann, Aleida (Hg.): *Weisheit*, München 1991, 241–258.

67 Beispiele finden sich in der koptischen Kunst (gute Abbildungen in Zibawi, Mahmoud: *Koptische Kunst*, Regensburg 2004, 17, 40, 47, 52, 59, 69, 75 usw.), das Buch selbst aber ist kaum zu empfehlen und der Charakter des Buches entspricht seinen früheren Versuchen (vgl. meine Bespr. seines früheren Buches: *Die christliche Kunst des Orients*, Solothurn/Düsseldorf 1995, in: *OrChr* 81 (1997), 275–282 und ausführlich mit einem kritischen Apparat in: *Nubica et Æthiopica* 4–5. [1999], 301–328).

68 Ein sehr gutes Beispiel liefert die Malerei aus Bagawat, Kapelle 25, (Abb. 1).

69 Vgl. dazu Scholz, Piotr O.: Engellehre der koptischen Kirche im Spiegel ihrer Ikonizität außerhalb Ägyptens, in: *HBO* 36 (2003), 169–180.

70 Vgl. Philipp, Hanna und Abb. 5 und Zaloscer, Hilde: *Zur Genese der koptischen Kunst*, Wien u.a. 1991; *Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand*, Ausstellungskatalog Hamm, Wiesbaden 1996. Vgl. dazu auch: Scholz, Piotr O. In: *OrChr* 82 (1998), 276–280.

Schulen, maßgeblich mitgeprägt haben.[71] Deshalb ist die Erfassung der koptischen Kultur und ihrer Manifestationen nur möglich durch das Prisma der altägyptischen Mentalität, die im gesamten Orient des nicht-chalzedonischen Christentums viel tieferen Spuren hinterlassen hat, als man zu ahnen glaubt.

---

71 Brunner-Traut, Emma: *Die Kopten. Leben und Lehre der frühen Christen in Ägypten* [DG, 39], Köln 1982; Görg, Manfred: *Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten*, Düsseldorf 1992.

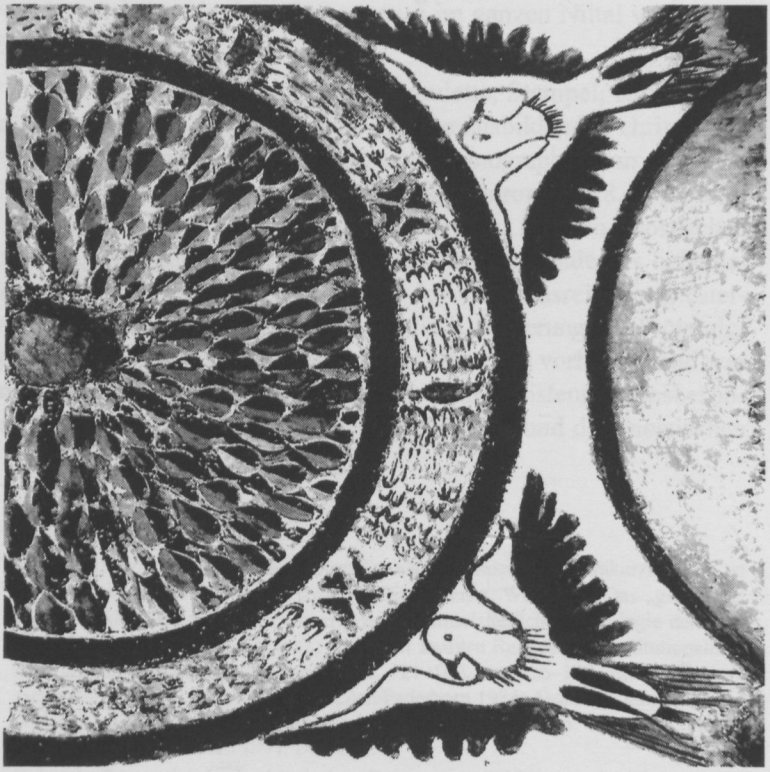

Abb. 1: Die Kuppelmalerei (Kapelle 25) in Bagawat (Oase Kharga) mit dem ikonographischen Hinweis auf die BA-Vögel, die später die geflügelten Engel bestimmten (die Totenengel).
Nach Zibawi, Mahmoud: *Koptische Kunst*. Regensburg 2004, (Abb. 17), 25.

Abb. 2: Hathor-Isis als stillende *mwt nṯr* (Gottesmutter) aus Tanis (3. Jh. v. Chr.). Bronze, H. 25 cm (Ägyptisches Museum Kairo, CG 39324/JE 30555). Nach *Nofret – die Schöne. Die Frau im Alten Ägypten*, Ausstellungskatalog. München, Berlin, Hildesheim 1985, Mainz 1985, Nr. 12.

Abb. 3: Stillende Gottesmutter/Isis mit Harpokrates, graubrauner Jaspis (1./2. Jh. n. Chr.).
Nach Philipp, Hanna: *Mira et magica. Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen Preußischer Kulturbesitz 64*, Mainz 1986, Nr. 64.

Abb. 4: Muttergottes mit dem göttlichen Kind/Isis mit Harpokrates, orangefarbener Karneol (1./2. Jh. n. Chr.).
Nach Phillipp, Hanna: *a.a.O.*, Nr. 63.

Abb. 5: Die meroitischen Goldringe mit den für das sakrale Königtum entscheidenden Szenen aus dem mythischen Zyklus der Geburt des Gottkönigs.
Nach Priese, Karl-Heinz: *Das Gold von Meroe*, Ausstellungskatalog. Berlin 1992, Mainz 1992, Abb. 42–46.

Abb. 6: Maria Gottesmutter (Galaktotrophusa) aus einem MS (um 892), f 1v (Pierpoint Morgan Library, New York).
Nach Zibawi, Mahmoud: *a.a.O.*, (Abb. 144), 115.


Abb. 7: Die Christusbüste flankiert von zwei Engeln aus der Wandmalerei aus Bawit (heute im Koptischen Museum Kairo).
Nach Mahmoud: *a.a.O.*, (Abb. 91), 82.

Abb. 8: Flechtbandkreuz in der Basilika QIs 366 (Ostwand, südliches Seitenschiff).
Nach Haeny, Gerhard; Leibundgut, Annalis: *Kellia. Kóm Qouçoûr 'Isa 366* [RSAC, 5], Leuven 1999, Taf. 13,2.


Abb. 9: Hahnenköpfiger Anguipes, die magische Gemme mit der Inschrift IAω (2./3. Jh. n. Chr.).
Nach Phillipp, Hanna: *a.a.O.*, Nr. 163.

Abb. 10: Der Siegreiche über das „Böse" (das Vorbild für den Heiligen „Drachentöter"), Hämatit, 3./4. Jh. n. Chr.
Nach Phillipp, Hanna: *a.a.O.,* Nr. 189.

# Multilingualism and Lexicography in Egyptian Late Antiquity

Adel Sidarus (Evora, Portugal)

With the founding of Alexandria and the establishment of the Macedonian dynasty of the Lagides in the closing decades of the fourth century BC, Egypt became bilingual, at certain times even trilingual (with Latin/Arabic), until the perfect hegemony of the Arabic language was established between the fifteenth and sixteenth centuries.[1]

It is true that intensive Graeco-Egyptian contacts go back as far as the seventh century, following commercial exchanges (we may recall the *emporion* of Naukratis) and the presence of mercenaries and interpreters-translators (ε;ρμενεῖ), soon to be gathered in Memphis and referred to as 'Hellenomemphites' by their overseas compatriots.[2] However, the age of widespread bilingualism had not yet come about, nor had that of the Greek influence on Egyptian culture. The same thing applies, *mutatis mutandis*, to the invaders coming from other lands, whether it be Asia Minor, Libya, Nubia or Persia.

It is, in fact, with the era of the Ptolemies that the Greek stamp on the Nile region was really felt and that bilingualism effectively spread.[3] Greek was imposed as the language of government, administration and culture, whereas Ancient Egyptian, in its Demotic form (language and script), was relegated to the areas of subordinate administration and the

---

1 An expanded French version of the first part of the present paper, with more detailed references, is to be published in the next issue of *JCopSt*. It includes a bibliographic *Appendix* on recent papyrological research in the field.

2 Morenz, *Begegnung*, 34–67; Thissen, Griechen, 898–900 (§ I); Verbeeck, Greek Language, 1165b–66a; Torallas, *Identitad*, 18–26. Add the two fundamental works of Pernigotti, *Graeci* and Möller, *Naukratis*, as well as the study of Laronde, Mercenaires.

3 Studies and general overviews, which complement each other and are here chronologically quoted (as applies to the rest of the notes!): Morenz, *Begegnung*, 67–105; Thissen, Griechen, 900–903 (§ II); Braun, Greeks; Bowman, *Egypt*, 121–164 (Ch. 5); Heinen, Greeks; Verbeeck, Greek Lnaguage; Doyen/Preys, Présence grecque; Bagnall, *Egypt*, 230–260 (Ch. 7); Ducat, Grecs et égyptiens; Sales, Literacia; Torallas, *Identitad*, 27–71.

indigenous religion and culture (here, of course, alongside the ancient Hieroglyphic or Hieratic variants), not to mention private life and daily social intercourse. One should, nevertheless, mention that certain solemn acts or important decrees were celebrated or drawn up in both languages – and in the case of Egyptian, in Demotic and Hieroglyphs, as seen in the famous Rosetta Stone. In addition, private archives of the period came to include both Greek and Demotic documents, some of them in fact bilingual. Furthermore, text translation from one language into the other, as well as general cultural interaction, increased substantially. Of course, beside Alexandria and Naukratis, Ptolemais in Upper Egypt was the only town to formally represent the Greek genius. Nevertheless, the policy to colonise the entire territory, starting with the Delta and the Fayyum oasis, eventually set up important Hellenophone communities in the *nome* capitals, leading to the emergence of an ethnically mixed, bilingual social elite.[4]

During the late decades of the first century BC, with the arrival of the Romans, it is trilingualism that swiftly prevailed.[5] As with the entire Middle East, the impact of the Latin language on administration, law and material culture was considerable, but it was above all achieved via the Greek idiom,[6] which, in any case, remained the principal language of philosophical and scientific culture throughout the Roman Empire. In Egypt itself, the use of this language was maintained in administration and became widespread even at the expense of the Demotic, whose decline then proved irremediable (clearing the path for Coptic, the vernacular tongue of the time). If it was the lettered, social elite who truly used both languages of the north coast of the Mediterranean (Greek/Latin), as proven by the existence of numerous bilingual texts and vocabularies (about which we will talk later), the Italic language also infiltrated deep into the country, thanks to the scattered presence of the Roman legions and the incorporation of indigenous corps, such as the well-known Theban Legion.[7] We should mention, in this connec-

---

4 Bowman, *Egypt*, 141–157 & 203–233; Heinen, Greek Towns. Add: Bingen, Milieu urbain.

5 Lüddeckens, Ägypten, in *SRRK*, 241–265; Horn, Bilingue, Trilingue; Heinen, Egypt; Bagnall, *Egypt*, 230–260 (Ch. 7); Adams, *Bilingualism*.

6 Daris, *Lessico*. See further: Adams, *Bilingualism*, 527–641 (Ch. 5); Horn, Latino-coptica; Spipesteijn, Invloed; Kaimio, Latin. See also: Kramer, *Glossaria II*, 8–13; *Lex. Lat. Lehnw.*

7 *CE* VII, 2231a–34a (Samir F. Girgis).

ion, the manual of trilingual Latin-Greek-Coptic conversation of which a fragment is preserved on a papyrus of the fifth or sixth century.[8] In another sense, the penetration of Greek – occurring at the same time as Egyptianisation of the Hellenes – becomes more marked, thanks to the gradual spread, particularly from the first century CE, of Roman citizenship to the entire imperial space. Thus, the different capitals of the Egyptian *nomes* acceded to the status of *civitas*, which favoured the setting up of autonomous communities, on the whole Greek, throughout the Nile Valley. Around the institutions peculiar to all Hellenistic cities, though with the required adaptations, the affirmation of a mixed local elite, clearly bilingual – that is, Graeco-Egyptian – was reinforced.

With the Christianisation of Egypt, the Greek language was to have an even more profound, diffuse and durable impact on the entire country.[9] It had become the language *par excellence* of this young conquering religion following its hellenisation (in terms of language and philosophical-religious thought) throughout the Mediterranean. And at Alexandria itself, the first Christian community emerged in the Hellenistic Jewish milieu (the very one that, some centuries earlier, had given birth to the Septuagint and to some extent to the truly universal monotheism).[10] Soon it would be the place of the Didascalion, followed by the Theologian School, which would radiate throughout the other Christian communities.[11] And when the Roman Empire itself became Christian, and was subsequently split between the Latin West and the Hellenistic East, the hegemony of Greek in the land as in the other Eastern provinces become even more deep-set.

---

8 P. Berlon. 10582: one folio belonging to a codex that is copied by a Coptic scribe. One could observe nevertheless that Coptic translates the Greek items, for there is a perfect correspondence between both when Greek diverges from Latin; this means Coptic was added later! First published by Schubart, Gesprächbuch. New revised and enlarged ed. in Kramer, *Glossaria I*, 97–108 (Text #15). Reed. in Hasitzka, *Neue Texte*, 210–213 (#270). One should note the ignored comments of Crönert, Book Review, 654–655. Bell and Crum (Glossary, 181) suggest this handbook had belonged to Dioscorus of Aphrodito (*v. infra*).

9 Some perspectives in: Torallas, *Identitad*, 71–97; Verbeek, Greek Language, 1168b–69a; B.A. Pearson in *REC*, 132–159 (Ch. 8).

10 Griggs, *Egyptian Christianity*, 13–43 (Ch. II); Fernández, *Origines*. See also the contributions of B. A. Pearson and A. F. J. Klijn in *REC*, 132–159 (Ch. 8) & 161–175 (Ch. 9).

11 See *inter alia*: R. M. Grant in *REC*, 178–189 (Ch. 10); T. Malaty & A. Le Blue in *APM*, 105–110 & 111–128.

It was in this religious, cultural and general linguistic context that Coptic was born, the language of the broad mass of the country one had to evangelize.[12] It would finally take over from Demotic, which disappeared along with other evidence of Ancient Egyptian around the middle of the fourth century.[13] But at the same time, in this last phase, the Egyptian language underwent the stronguest influence of Greek, both in its literate and *Koine* forms. It was in this way that Coptic borrowed its alphabet from the Greek (while completing it with certain native graphemes)[14] and incorporated some two to three thousand words belonging to this universal language,[15] without counting other kinds of borrowings or interferences.[16] How could it be otherwise, if over half of Coptic texts, apart from the Holy Scriptures and liturgical texts, are translations of Greek originals?[17]

One of the paths of the development of multilingualism in a country lies in its internationalisation. Such was the case of the Nile Valley during the Coptic era, thanks to monasticism and the worship of the saints.[18] In fact, it is well known that Egypt was the favoured land of Christian monasticism, both anachoretism and coenobitism. This fact attracted a host of Christians of many countries and languages, either

---

12 Although we know from a few scattered attempts to write down Egyptian in Greek characters since the first century BC, it was still early days to speak of the rise of a new idiom; see the different entries in CE VIII (Appendix on linguistic items). New evidence of those graphic precursors is to be found in the hieratic Tebtynis lexicon mentioned below.

13 *LÄ* I (1974), 1052–57 (E. Lüddeckens); N. Lewis: The Demise of the Demotic Document, *JEA* 79 (1993), 276–281; H. Sternberg-Al Hotabi, Der Untergang der Hieroglyphenschrift, *CdE* 69 (1994), 218–248.

14 *CE* VIII, 30a–45b (3 entries on the alphabet by R. Kasser).

15 Kasser, Vocabulary (with the basic literature given therein). Add: Girgis, Loan Words; Förster, *Wörterbuch*. Within this perspective, the medieval Graeco-Copto-Arabic lexica called *scalae* have yet to be explored; see the perspectives outlined in our different publications on lexicography especially: Sidarus, Lexicography, 138–140 & Contribution & Problèmes d'interprétation.

16 See *inter alia*: Nagel, Einwirkung; Reintges, Code-mixing.

17 Krause, Kopt. Literatur; Orlandi, *Elementi*, 57–154 & Coptic Literature & Literature; Coquin, Langue et littérature. It should be noted, however, with Krause, *o.c.*, 694, following the inquiry of Lefort, Gréco-copte, 66–67, that the writings of the eminent Pachomius, who knew no Greek, point to 25% more Greek loanwords than the Coptic version of the Gospel of Mathew, which proves to be of comparable size. See also regarding Shenute the observations of H.-F. Weiss in PKL, 173–185.

18 C. Kotsifou, Travelling to and within Egypt from the Fourth to the Seventh Centuries: The evidence from Hagiography, Ph.D. London 2002 (quoted in Torallas, *Identitad*, 106).

to learn of its foundations or to experience it on the spot.[19] And the founders of monasticism, mostly unaware of any idiom other than Coptic, often resorted to the services of interpreters. As for the worship of the saints, that of Saint Menas the Thaumaturgist, famous throughout the Mediterranean world, is well known. It attracted to the monastery of his name, located in the desert to the south-west of Alexandria, crowds of foreign pilgrims alongside the native population.[20]

Now, how had this general linguistic situation be reflected in the literary production of Egyptian Christianity, over and above the intense movement of the Graeco-Coptic translations? Can one perceive in it a bilingual activity on the part of actual authors?

Before the second half of the sixth century,[21] apart from the autochthonous monastic milieus, we know of no original Coptic works that may be indubitably attributed to an actual author.[22] Apart, perhaps, from Athanasius the Great, the mere fact of finding Coptic texts ascribed to Alexandrian patriarchs or Church Fathers with no corresponding Greek texts does not necessarily prove that they were written directly in this idiom. Not only is it difficult to clearly distinguish a Coptic original from a version of a text composed in another language,[23] but the absence of a corresponding Greek text is, in itself, hardly conclusive: we know only too well that ancient literature, including Christian literature, has only very partially fallen into our hands! Indeed, some of the intellectual and ecclesiastical 'Alexandrian' elite of the fourth to sixth centuries must have known Coptic reasonably well, but circumstances were not favourable to written expression in this language. Therefore, cases of literary bilingualism prove to be considerably limited. The only case seems to be that of

---

19 On the foreign visitors to the chief places of Egyptian monasticism and the linguistic question, see Torallas, *Identitad*, 81–97. See also K.-H. Brune, The Multiethnic Character of the Wadi al-Natrun, *Coptica* 2 (2003), 12–23.

20 *CE* I, 24a–29a ('Abu Mina' by P. Grossmann) & 116a–119a ('Ampulla' by Z. Kiss); V, 1589b–90b ('Menas the Miracle Maker' by M. Krause); VI, 1975b–77b ('Pilgrims' by M. Martin).

21 In the wake of the patriarchate of Damian (576–602), according to Orlandi, *Elementi*, 99–106. Generally on this period until the Arab occupation, see Kaegi 1998: 34–38 (an overview based on most recent papyrological investigation).

22 Of course we are concerned here with Greek-Coptic bilingualism. At any case we have no record of any significant case of Greek-Latin literary text produced in Egypt.

23 See: Coquin, Langue et littérature, 96–97; T. Orlandi: Un testo copto sulla dominazione araba in Egitto, in ICCopSt. 2 (Rom 1980, pub. 1985), 225.

Hieracas of Leontopolis (ca. 270–360), the leading figure of the so-called 'Hieracite' gnosticists: it is said that he wrote scriptural commentaries in Coptic alongside Greek.[24]

In civil society at large, bilingualism was far more common. Outside the strictly literary field, the phenomenon was expressed through the hybridism or syncretism of the onomastic.[25] From the North to the South, papyrology has revealed to us a number of family archives containing written documents in two or even three languages (Egyptian, Greek, Latin), some of them proving to be explicitly bilingual.[26] One must also bear in mind the resistance afforded by the ancient religious forms up to quite a late era.[27] This strengthened the plurality of the languages, inasmuch as the ancient endogenous religion was dependent on Ancient Egyptian, whilst pagan Gnosticism or the religions of the mysteries were associated with Greek. The famous *Corpus hermeticum*, which began to take shape around the second century BC and was completed in the third century CE, is well atested in Coptic.[28] This applies to the well known *Physiologos*, the most popular work on Nature symbolism throughout the Christian world.[29] If the christianised version is rooted in Alexandria in the third or fourth century, its origins go back to the second century BC, if not earlier, in the context of attempts to fuse Egyptian mythology together with Greek natural philosophy. Moreover, between the fourth and fifth

---

24 CE IV, 1228b–29b; Orlandi, Coptic Literature, 60 & Literature, 1451b; Krause, Kopt. Literatur, 710. See also: CE VII, 2210, where reference is made to the possible authorship of the Gnostic treaty Testimony of Truth.

25 Heuser, *Personennamen & Prosopograhie*; Quaegebeur, Graeco-Egyptian & Study; Bingen, Critique; Bagnall, Religious Conversion & Conversion and Onomastic; Wipszycka, Christianisation. See also Hasitzka, *Namen*.

26 See *inter alia*: MacCoull, Apa Apollo & Coptic Archive & *Dioscorus*: 16–56 (Ch. II); Cardel, Archives; S. Pernigotti, A Family Archive which changes History, in *HGT*, p.91–100; A. M. F. W. Verhoogt, Family Papers from Tebtunis, in *GRE*, 141–150 (with earlier literature).

27 Review of recent pub. in Wipszycka, Valeur de l'onomastique, 104–105. The outlines of Maspéro, Horapollon, and Rémondon, L'Égypte, continues to be fundamental. See furthermore: Bowman, *Egypt*, 165–202 (Ch. 6); Kákosy, Ende & Paganism; Bagnall, *Egypt*, 261–275; Van der Vliet, Spätantikes (building on Shenute's writings and giving an account of the emblematic situation of Panopolis).

28 See *inter alia*: *CE* IV, 1223b–24a (C.W. Griggs). Important additions to the bibliography: Mahé, *Hermès*; Fowden, *Egyptian Hermes*; about the Coptic texts and the reception in Upper Egypt, see pp.47–272 and pp.168–176 respectively.

29 *LÄ* VII (1989), 14–15; *CE* V (1991), 1665b–66a. Add: R. Kühner in *ICCoptSt 2* (Roma 1980, pub. 1985), 135–147.

centuries we have the well known *Hieroglyphica* (a type of glossary consisting of an explanation, in Greek, of hieroglyphic signs, which we address below) attributed to Horapollo, a character not clearly identified, but who must have been equally at home in the Egyptian and Greek cultures and able to handle both languages.[30]

At the same period, there flourished the movement of the 'wandering poets', whose emblematic figure was Nonnus of Panopolis/Akhmim (5th c.).[31] He simultaneously composed the longest epic poem of Dionysus (*Dionysiaca,* 22.000 lines in hexameters!) and a paraphrase-commentary of the Gospel of John (*Metabolê…*), both in a new style of Homeric lines. It was within the intellectual and religious environment of this very city of Upper Egypt that the great Apa Shenute was born and educated. His Coptic writings, which gave birth to the classical national language, illustrate remarkably well the impact of his Greek literary education.[32] And last but not least, in the second half of the sixth century Dioscorus of Aphrodito appeared as the last representative of Egyptian Greek poetry.[33] He followed after his father Apollo as the leading notable of his native town and curator of the monastery of the same name, founded by the family. Besides the abundantly bilingual family archives,[34] Dioscorus is credited with an important Greek-Coptic vocabulary,[35] which serves as a precise starting point for our treatment of multilingual lexica in Egypt.

---

30 It is hard to know exactly which Horapollo this refers to. We deal with this question in the aforementioned French version.

31 *CE* VI, 1799b–1800a (M. Krause). The most recent study we know of is by Hernández, Nonnus (summary of a Ph.D. diss., Universidad Complutense de Madrid, 2005, in undergoing publication).

32 *CE* III, 916 (L. MacCoull). The most recent overview is obviously from the same author, *Dioscorus*. However, others works dealing with particular aspects have appeared ever since: Fournet, *Hellénisme*; Kuehn, *Channels*; Saija, *Lessico*. About Aphrodito, south of Lycopolis/Assiut, see: *CE* I, 153a–154a (R.-G. Coquin); Keenan, On language; and about the archives of the nearby monastery: MacCoull, Apa Apollo.

33 *CE* III, 916 (L. MacCoull). The most recent overview is obviously from the same author, *Dioscorus*. However, others works dealing with particular aspects have appeared ever since: Fournet, *Hellénisme*; Kuehn, *Channels*; Saija, *Lessico*. About Aphrodito, south of Lycopolis/Assiut, see: *CE* I, 153a–154a (R.-G. Coquin); Keenan, On language; and about the archives of the nearby monastery: MacCoull, Apa Apollo.

34 MacCoull, Coptic Archive & *Dioscorus*, 16–56 (Ch. II). Ever since, many documents have been discovered and studied, the most recent contribution being the one by J.–L. Fournet: Du nouveau dans les archives de Dioscore d'Aphrodité (P.Aphrod. Lit.), in *Pap. Cong. XXII* (Firenze 1998, pub. 2001), 475–485.

35 Bell/Crum, Glossary. Reed. by Hasitzka, *Neue Texte*, 181–190 (#256).

*****

On analysing the various thematic or 'onomasiological' lexica transmitted by Copto-Arabic philological manuscripts of the thirteenth to fifteenth centuries, we were struck by the similarity between their structure, if not their contents, with the ancient 'onomastics' (word lists) of the Pharaonic era.[36] In a later study, published in the same year, we have been able to retrace some links between these two traditions, drawing attention to some intermediary texts from Late Antiquity. Among them the so-called *Glossary of Dioscorus*, together with an anonymous Greek-Arabic *scala* (Ar. *sullam*), which must date from the end of the seventh century or beginning of the eighth (Fig. 1), appear as the most characteristic links in this unbroken chain.[37] We present the result of our analysis in Tables 1,2 and 3 below.[38]

From comparative examination we must acknowledge that the lexicon of Dioscorus, found in the London papyrus originating from Aphrodito, preserves only the final section (some 400 words) of a former Greek 'onomastic' of Ancient Egyptian tradition that the author simply copied and to which he added the Coptic equivalents. This he performed after some recasting in line with his own literary tastes and pedagogical concerns.[39] The 1925 editors of the text,[40] unaware of the existence of such a genuine tradition, were not able to analyse correctly this true lexicon, rather than a simple 'glossary', and their attempt to display the underlying structure prooves to be unsatisfactory.[41] But once situated in that trajectory illustrated above the simplicity of its underlying structure clearly emerged. And this is

---

36 Sidarus, Lexiques onomasiologiques.

37 Ibidem.

38 For an analysis of Table 1, see Sidarus, Lexiques onomasiologiques, 354–355; it should be taken in parallel with columns 3 and 4 of table 2. This table is taken from Sidarus, Onomastica ægyptiaca, 18–19 (explanations on pp.16–17). For an interpretation of the twists and turns of some parts of the word order of these old vocabularies, see our final observations in *op. cit.*, 357–359.

39 Contrary to editors' claims (Bell/Crum, Glossary, 181), the scholarly investigation of Fournet on Dioscorus provides evidence of the existence of didactic purposes in that underaking, see Fournet, *Hellénisme*, 689. On the other hand, the recent studies displaying the Greek literary background of some rare glosses appearing in the *Glossary* do not challenge the general framework sketched here.

40 Bell/Crum, Glossary.

41 See in particular their hesitations in proposing a classification framework: Bell/Crum, Glossary, 184.

supported by the internal criticism of the text as well as by its physical layout on the papyrus.

We are aware of several more or less contemporary fragments of the same kind, both monolingual and bilingual, which came to light through the papyrological research of recent decades. Even if it is difficult to determine the extent to which any fragment formed part of an actual vocabulary, many isolated word lists pertaining to a particular category are well-known in the lexicographic literature of both Ancient Egypt and the Hellenistic era.[42] There even exists a

Table 1: Greek-Arabic Scala (7th/8th cent.?)

| | | |
|---|---|---|
| GOD (philosophical only!) | | |
| FIRMAMENT | | Stars; Atmospheric Phenomena; *Geophysica*, Waters (upper/lower) → Potamonyms; Stars (*again*) |
| MAN I (physical/natural) | | -Human Body<br>- Family<br>- Physical Qualities, Physiological Operations |
| EARTH | (Fauna) | - Birds<br>- Mammals<br>(*with aspects of human activities*: Horse Breeding → Soldiers → Weapons → Hunting) |
| | (Flora) | (*a melting pot*: Fishes → Fishery → Butchery → *other human activities*: Bakery, Carpentry, Cookery/Gastronomy → Dance and Music; Furniture and Domestic Implements; Clothing, etc.) |
| MAN II (social) | | - Urban Life<br>- Agricultural Activities<br>- Professions |
| CHURCH (Building; *varia liturgica et ecclesiastica*) | | |
| LEXICAL APPENDICES | | |

Greek-Demotic sample, problably dating back to the 3d century BC.[43] For the later period, beside the various pieces of monolingual

[42] For the AE materials, the standard references are given in Sidarus, Onomastica ægyptiaca, 13 (n. 7). Add now Osing, *Aspects*, 37–48. For the Greek-Roman period, see: Kramer, *Glossaria II*, 'Einleitung', *passim*; Diethart, Papyri, *passim*. New material from both sides continues to regularly appear

[43] H. Satzinger, Koptishe Papyrus-Fragmente des Wiener Kunsthistorischen Museums, *CdE* 57 (1972), 343–345. Reed. in Hasitzka, *Neue Texte*, 190 (#257). Due to its fragenary state, identification of the type of this text is not obvious. However, it should be

evidence among the dozen fragments gathered by J. M. Diethart, dating from the fifth to the seventh centuries,[44] we have many Greek-Coptic examples. One ostracon and a papyrus fragment are mentioned by H. Quecke.[45] But we should draw attention to two more texts that more than any other seem to belong to the onomasiological type:

- P. Vindob. G26018 (= P. Rainer Cent. 12, Fayyum, 7th c.): a fragentary list very similar to the final parts of Dioscorus' Glossary and the Greek-Arabic scala identified above: vineyard, palm tree, agricultural implements, domestic animals.[46]
- P. Vindob. 8601a-b + 8588b + 8595c (7th/8th c.): small fragments from one single codex leaf.[47]

In the chronological chain of intermediate texts between the Pharaonic and Copto-Arabic, we must also include the famous *Hieroglyphica*, mentioned above, which has fascinated researchers since the Renaissance.[48] As it has come down to us, this composite

---

noted that the editor himself considered it to be of an onomasiologic type in Diethart/Satzinger, Wörterliste, 209 (§ 3).

44 H. Satzinger, Koptishe Papyrus-Fragmente des Wiener Kunsthistorischen Museums, *CdE* 57 (1972), 343–345. Reed. in Hasitzka, *Neue Texte*, 190 (#257). Due to its fragmentary state, identification of the type of this text is not obvious. However, it should be noted that the editor himself considered it to be of an onomasiologic type in Diethart/Satzinger, Wörterliste, 209 (§ 3).

45 H. Satzinger, Koptishe Papyrus-Fragmente des Wiener Kunsthistorischen Museums, *CdE* 57 (1972), 343–345. Reed. in Hasitzka, *Neue Texte*, 190 (#257). Due to its fragmentary state, identification of the type of this text is not obvious. However, it should be noted that the editor himself considered it to be of an onomasiologic type in Diethart/Satzinger, Wörterliste, 209 (§ 3).

46 Diethart/Satzinger, Wörterliste. Reed. in Hasitzka, *Neue Texte*, 196 (#262).

47 H. Satzinger, Koptishe Papyrus-Fragmente des Wiener Kunsthistorischen Museums, *CdE* 57 (1972), 343–345. Reed. in Hasitzka, *Neue Texte*, 190 (#257). Due to its fragmentary state, identification of the type of this text is not obvious. However, it should be noted that the editor himself considered it to be of an onomasiologic type in Diethart/Satzinger, Wörterliste, 209 (§ 3).

48 *LÄ* II (1977), 1275 (J. Osing); *RAC* 15 (Lief. 113, 1989), s.v. 'Hieroglyphen', 90–94 (E. Winter); *CE* IV (1991), 1255b–56b (S.L. Karren). A second reprint of the English transl. by G. Boas (1950), with a preface by A. T. Grafton updating our informations, was published at the Princeton UP (Princeton, NJ/London, 1994). See also the additional comments by B. van der Walle to his own French transl. together with J. Vergotte (1943) in: *OLP* 6–7 (1976–76): 543–554. See also the new literature included in the French version mentioned above.

text is not a simple translation from the Coptic or from another form of the national language (άιγυπτία φωνή), as it has often been presented due to an erroneous interpretation of the preface to the final version, a preface itself entirely apocryphal and additional. It must have been composed by more than one writer and in successive phases (3rd–5th c.) on the basis of 'Egyptian' word lists like those preserved in the papyrus of Tebtynis (Fayyun) or in P.Berlin 7809/10,[49] which were explained in Greek.

Finally, a consideration of vocabularies or glossaries that combine Greek and Latin[50] allow us to trace several papyrus fragments of word lists from Graeco-Roman Egypt ranging from the first/second to the sixth centuries.[51] Although they have quite naturally been linked to the well known hermeneumata preserved in Medieval Latin manuscripts, their Egyptian origins are undeniable, as we have demonstrated earlier.[52]

Alongside this clearly Egyptian lexicographic genre, the medieval Copto-Arabic *scalae* also contain alphabetical vocabularies; this time of a Greek tradition. We have a good half-dozen examples, all giving Greek as the first language: Greek-Arabic (in two different versions!), Greek-Sahidic, Greek-Bohairic, Greek-Bohairic-Arabic.[53] This constancy of the Greek and the anonymity of the texts, whether fragmentary or complete (in one case represented by several text witnesses), lead us to postulate the existence of some ancient monolingual archetype, following the same pattern of evolution as in the case of the onomasiological genre. The papyrus evidence corroborates this conclusion.

---

49 Osing, *Aspects*, 37–48 (Ch. 3). An initial approach to the fragments of the large Tebtynis scroll, scattered among three different European collections, was given by the author, who is preparing an edition, in *Akten des Vierten Internation. Ägyptologen-Kongresses (München, 1985)*, hrsg. Sylvia Schoske [Stud. Altäg. Kultur, 3], Hamburg 1989, vol. III, pp.183–187.

50 Conveniently brought together in Kramer, *Glossaria I–II*.

51 The list is given by Kramer himself in *Glossaria II*, 26. In his book review of *Glassaria I* in *CdE* 62 (1987), 245, J. Laenerts suggests adding P. Oxy. 32, 2624, fr. 39 (a Latin-Greek word list of shells and vegetables); see *The Oxyrhynchus Papyri* XXXII, Nos. 2617–2653, ed. E. Lobel [Graeco-Roman Memoirs, Egypt Expl. Soc., 46], London 1967, p.101. I could not check this reference.

52 Sidarus, Onomastica ægyptiaca, 21–22. See also the thoughtful comments of W. Crönert, Book Review, and now the general survey by Kramer, *Glossaria II*, 15–18.

53 For the full data, see Sidarus, Tradition, 286.

Table 2: Comparative Analysis of the Structure of four Egyptian Vocabularies

| | |
|---|---|
| | **ONOMASTICON OF AMENOPE** (c. 1100 B.C.) |
| | FIRMAMENT: Stars, Waters, EARTH |
| | STATE: Divinities (4 items) |
| | Kings |
| | Higher Officials |
| | Priests |
| | Professional Groups |
| **RAMESSEUM ONOMASTICON** (c. 1750 B.C.) | *Classes of Men, Tribes, Peoples* |
| [...] | |
| Plants & Liquids | |
| Birds & Fishes | |
| TOPONYMS | TOPONYMS |
| | *Buildings & theirs parts* |
| | AGRICULTURE |
| | Types of Land |
| | Cereals |
| Bread & Cakes → Cereals | Bread & Cakes |
| | *Drinks & Liquids* |
| *Parts of the Ox* | *Parts of the Ox → Kinds of Meat* |
| Minerals (?) | |

Table 3: Egyptian Vocabularies (6th cent. B.C. to 14th cent. A.D.)

| **BOOK OF DEGREES** (14th cent. A.D.) | **GLOSSARY OF DISCORUS** (c. 580 A.D.) |
|---|---|
| *GOD* (biblical, Christian, philosophical) | |
| FIRMAMENT, *Angels*, Stars, EARTH, Waters → Fishes & other *Fauna* | |
| STATE: | |
| CHURCH (building, hierarchy, liturgy, etc.) *Minerals* (!) | |
| PROFESSIONS (+ *varia*) *Flora* (!) (brief, *varia selecta*) | [...] |
| Arts & Crafts | |
| *MAN: Human Body* | HUMAN BODY (introd. item: ἄνθρωπος) |
| *Physical Qualities* | → Physical Qualities |
| *Natural & Intellectual Operations* | |
| *Family* | |
| *Virtues & Vices* | |
| *Infirmities & Illnesses* | → Infirmities → Ages |
| TOPONYMS | |
| AGRICULTURE | AGRICULTURE (introd. item: τόπος) |
| Types of Land | |
| *Agricultural Activities* | *Domestic Animals* Agricultural Activities & Implements |
| | *Hydraulics* (!) |
| *Plants, Trees, Fruit (FLORA !)* | |
| Vine, Palm | |
| *Seeds, Cereals, Vegetables* | |
| *→ Wines → Drink* | |
| *Horses & Mules (Breeding, Related Professions)* | *→ Pottery & Related Professions* |
| Bread & Cakes → Kitchen, etc. | |
| | *DIONYSUS' CULT* |
| | *FISHES* (!) (introd. item: ποταμός) |
| | [...] |
| LEXICAL APPENDICES | |

Beside the Graeco-Latin cases included in the compilation of J. Kramer,[54] there is a fragment on parchment from the seventh century with a list of Greek words (thirteen) beginning with *zeta* and duly 'explained' (not by means of simple equivalents!) in Coptic.[55] And further an ostracon with a list of twelve words, from quite the same period,[56] being but one of many other witnesses scattered in papyrological publications. We have also a later Greek-Coptic vocabulary from the tenth/eleventh century, this time on a paper fragment.[57] From the side of Coptic alone, M. R. M. Hasitzka gathered some examples from papyrus and ostraca ranging from the seventh to the eleventh centuries.[58] They belong however to different types and rather to school exercises.

We also have the genre of textual 'glossaries', which are sometimes arranged alphabetically. Such a genre has been well known from classical Antiquity in the framework of philological studies that developed in Alexandria with regard to ancient Greek texts and dialects. Curiously, a complilation of glossaries of this kind (on pagan, biblical and Christain matters) circulated under the name of (Patriarch) Cyril of Alexandria.[59] When the texts appear in bilingual form, they clearly demonstrate that students or a wider educated public is seeking to understand or translate texts produced in a language other than their own.[60] To date, only these two explicit fragmentary examples have been located:

---

54 Kramer, *Glossaria I*, 29–44 (#2–3); *Glossaria II*, 77–82 (#7): three fragments of different origins, dating from the second to the fifth centuries. One of the two (small) fragments of text 4 of the first series (pp.45–59) could have belonged to an alphabetical Greek-Latin vocabulary of some 200 folios (!), but the papyrus codex does not seem to come from Egypt.

55 Ryl. #113, ed. by Hasitzka, *Neue Texte*, 198–199 (#264).

56 O.London 27432 (7th–8th cent.), published in Hall, *Coptic and Greek Texts*, 16.

57 P.Vindob. K 8309, first published by J. Krall in *MPER* 4 (1888), 128–129. New ed. by Hasitzka, *Neue Texte*, 194–195 (#260). The sheet of paper comes from Shmun (Ashmunayn in Upper Egypt). There are terms beginning with *omicron*, where one could detect a subsidiary subject arrangement!

58 Hasitzka, *Neue Texte*, 151–171 (#226–245).

59 We could ascertain it from extracts or reworkings preserved in Byzantine manuscripts of the tenth and eleventh centuries. On the broad question of this type of glossary, including this one, see the brief outline with further references by Kramer, *Glossaria II*, 5–8.

60 As for the form of bilingualism in which Greek and Latin come into play, see, among others, the comments of Kramer, *Glossaria II*, 18–31 (the term *alphabetisch* in the

- *PSI* VII, 848 (4th c.): a fable of Esope, Greek-Latin.[61]
- Lost papyrus fragments (3rd/4th c.): from the Bible (Hosea and Amos), Greek-Coptic.[62]

To conclude, we have the genre of guide for everyday conversation, to which several of the word lists referred to above may belong, inasmuch as the fragmentary nature of various examples prevents us from determining whether they belong to school-work or to erudite onomastical lists.[63] In Kramer's collection, two Latin-Greek fragments belonging to the same genre date from the fourth and fifth centuries.[64] To date, we are unaware of examples of the Greek-Coptic or Latin-Coptic combinations (and Greek-Arabic or Coptic-Arabic).

*****

It is clear that in Egypt linguistic plurality led to a rich tradition of multilingual lexicography. Apart from the *hermeneis* which facilitated communication between people speaking different languages, vocabularies or lexica of all kinds circulated in schools and in lettered milieus. They aided not only the learning or comprehension of foreign languages, but also the activity of translation, and various cultural interchanges. In this field, pride of place in the local millennial tradition went to the onomasiological genre, and the evidence preserved in the papyrus fragments provides the essential links in a continuous chain of transmission through to the late medieval Coptic-Arabic period.

---

title "Zweisprachige […] Lexika" is rather restrictive in regard to the real content of the section).

61 Kramer, *Glossaria II*, 100–104 (#10).

62 Bell H.I./Thompson H.: A Greek-Coptic Glossary to Hosea and Amos, *JEA* 11 (1925), 241–246 (+ Pl. XXXI–XXXIII). Reed. in Hasitzka, *Neue Texte*, 191–193 (#257a). Furthermore in Dioscorus' *Glossary* we find faint traces of Secundus' *Maxims*; see p.203 of Hell/Crum's edition.

63 Kramer, *Glossaria II*, 5, calls them 'Gebrauchglossare' as opposed to 'Schulglossare'; see preceding pages 1–4 for an overall picture.

64 Kramer, *Glossaria II*, 83–99 (#8–9).

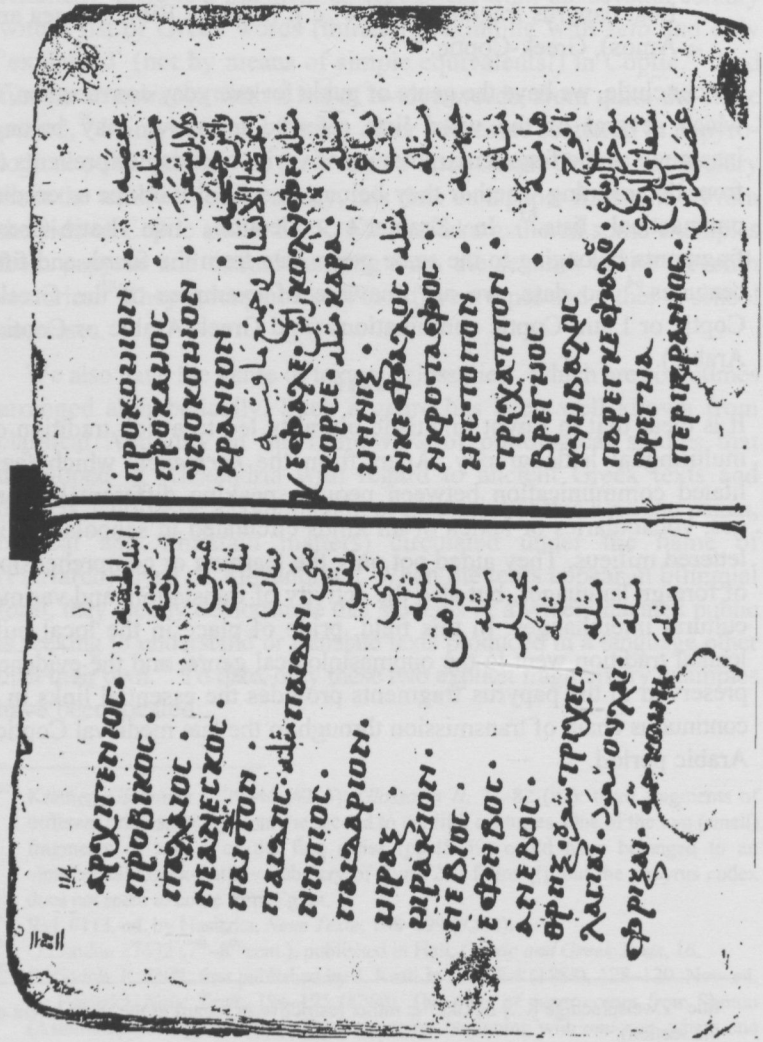

Figure 1: MS. Paris, BnF copte 45ff. 119v–120r (of the actual miscellany of codex fragments) = ff. 50v–5 1 of the original MS. from the 14th c.: Greek-Arabic *Scala* probably from the 7th/8th c. End of the section on human qualities and ages and beginning of the section on human body.

## References[1]

Adams, J. N.: *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge, New York 2003.

*APM* = Alexandrie perle de la Méditerranée. Monographic volume of Le Monde Copte, 27–29 (Limoges 1997).

Bagnall, Roger S.: Conversion and Onomastic: A Reply, *ZPE* 69 (1987), 243–250. [Reply to Wipszycka, Valeur; Repr. in Idem, *Later Roman*, Ch. IX].

Bell H. I.; Crum W. E.: A Greek-Coptic Glossary, *Aegyptus* 6 (1925), 177–226.

Bingen, J.: Critique et exploitation de l'onomastique: Le cas de l'Égypte gréco-romaine, in *Actes VIIe Congrès Fédér. Intern. Ass. Ét. Class./Proceedings VII*th *Congress Intern. Feder. Soc. Class. St.*, ed. János Harmatta, Budapest 1984, vol. II, p.557–565.

Bowman, Alan K.: *Egypt after the Pharaos: 332 BC-AD 642, from Alexander to the Arab Conquest*, [2nd ed. with corr. and a new Appendix], Oxford 1990 (1st ed. London 1986).

Braun, T. F. R. G.: The Greeks in Egypt, in *The Cambridge Ancient History*, 2nd ed., III/3, Cambridge 1982, pp.32–56 (Ch. 36b). [Repr. 1992].

Cardel, H.: Les archives de Théophanès d'Hermoupolis: Documents pour l'histoire, in *Egitto e storia antica dall'ellenismo all'età araba: Bilancio di un confronto (Atti del Colloquio Intern. Bologna, 1987)*, ed. L. Criscuolo; G. Geraci, Bologna 1989, pp.301–315.

Coquin, R. G.: Langue et littérature coptes, in *Christianismes orientaux: Introduction à l'étude des langues et des littératures*, éd. M. Albert *et al.* [Initiation au Christianisme Ancien], Paris 1993, pp. 167–217.

Crönert, W.: Book Review of Bell; Crum, Glossary, *Gnomon* 2 (1926), 654–666.

---

[1] Apart from the abbreviations applied in this collective volume, we follow the abbreviation systems current in Classical, Papyrological and Coptic Studies.

Daris, Sergio: Il lessico latino nel greco d'Egitto, 2ªed. [rev. y ampliada], [Estud. Pap., 2], Barcelona, 1991 (1ªed. Barcelona, Roma 1971).

Diethart, J. M.: Papyri aus byzantinischer Zeit als Fundgrube für lexicographisches und realienkundliches Material, Anal. Pap. 2 (1990), 81–114.

—; Satzinger, H.: Eine griechisch-koptische Wörterliste, in *P. Rainer Cent.*, Wien 1983, pp.206–13 + pl.17 (of the Table volume).

Doyen, F.; Preys, R.: La présence grecque en Égypte ptolémaïque: Les traces d'une rencontre, in *L'atelier de l'orfèvre: Mélanges offerts à Ph. Derchain*, éd. M. Broze/Ph. Talon, Leuven 1992, pp. 63–85.

Ducat, J.: Grecs et Égyptiens dans l'Égypte lagide: Hellénisation et résistance à l'hellénisme, in *EEG*, 68–81.

EEG = Entre Égypte et Grèce: Actes du Colloque du 6–9 octobre 1994 [Cahier de la Ville 'Kérylos', 5], Paris 1995.

Fernández Sangrador, Jorge Juan: Las orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría, Salamanca 1993.[2]

Förster, Hans: Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texte [TU 148], Berlin & New York 2002.

Fournet, Jean-Luc: Hellénisme dans l'Égypte du VIe siècle: La bibliothèque et l'œuvre de Dioscore d'Aphrodité, 2 vols. [MIFAO, 115/1–2], Le Caire 1999.[3]

Fowden, Garth: *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to Late Pagan Mind*, paperback ed. with corr. and a new preface, Cambridge 1993.[4]

*GC = Graeco-Coptica: Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten*, hrsg. Peter Nagel [Wiss. Beitr., 1884/48 = 1/29], Halle 1984.

Girgis, W. A. (*alias* Anba Gregorios): Greek Loan Words in Coptic, *BSAC* 17–30 (1963–1991), *passim*. [A set of 7 articles divided in 178 §§. Originally a Ph.D. diss. in Oxford].

---

2 See *APM*, p. 110. Ital. transl.: *Il Vangelo in Egitto: Le origini...* [Studi sulla Bibbia e il suo ambiente, 4], Cinisello, Balsamo, 2000.

3 See our book review in *Collectanea Christiana Orientalia* (Córdoba), 1 (2004), 368–372.

4 First ed. 1986. French transl. in the series 'L'Âne d'Or', Paris 2000 (based however on the 1st ed.!).

*GRE* = The Two Faces of Graeco-Roman Egypt: Greek and Demotic and Greek-Demotic Texts and Studies Presented to P.W. Pestman, ed. A. M. F. W. Verhoogt; S. P. Vleeming [Pap. Lugd. Bat., 30], Leiden, Boston & Köln 1998.

Griggs, C. Wilfred: *Early Egyptian Christianity: From its Origins to 451 CE* (Leiden, Boston, & Köln 1991 (Pb. ed. 2000).

Hall, Harry R.: Coptic and Greek Texts of the Christian Period from Ostraka, Stelae, etc. in the British Museum [O.Brit.Mus.Copt., 1], London 1905.

Hasitzka, Monika R. M.: *Namen in koptischer dokumentarischer Texten, Website of the Osterreichische Nationalbibliothek* (http://ob.ac.at:sammlungen/papyrus/kopt_nom.pdf).

Heinen, H.: Greeks in Egypt, in *CE* IV, 1174a–79a.

Hernández de la Fuente, David: Nonnus' Paraphrase of the Gospel of St. John: Pagan models and Christian literature, in *Eastern Crossroads: Essays on Medieval Christian Legacy*, ed. Juan P. Monferrer-Sala [Gorgias Eastern Christian Studies 1], Piscataway, NJ 2007, pp.169–189.

Heuser, Gustav: *Die Personennamen der Kopten*, Bd. 1: *Untersuchungen* [Stud. Epigr. Pap., I/2], Leipzig 1929.[5]

Horn, J.: Bilingue, Trilingue, in *LÄ* VII (1989), 1–8. [Sytematic listing of multilingual texts and inscriptions].

Idem: Coptic lexicography in the Middle Ages: The Coptic Arabic *Scalae*, in *ICCopSt. 1* (Cairo 1976, pub. Leiden 1978), pp.125–42.

—: *Dioscorus of Aphrodito: His Work and his World* [Transformation Class. Heritage, 16], Berkeley, CA/London 1988.

—: *Egypt in Late Antiquity*, Princeton, London 1993.

—: Egypt, Roman and Byzantine Rule, in *CE* III: 942a–948a.

—: Elementi di lingua e letterature copta, Milano 1970.

—: Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive [Stud. Ephem. Augustinianum, 52], Roma 1996.

---

5 The index was compiled by W. Brunsch in *Enchoria* 12 (1984), 119–153. The author was not aware that vol. 2, which comprised the original index, in fact prosopographic, was published posthumously in the next quoted item.

—: Glossaria bilinguia altera (C.Gloss. Biling. II) [ArchivBeih., 8], München, Leipzig 2001.

—: Graeco-ägyptische Literatur, in *LÄ* II (1977), 873–878.

—: Greek Towns in Egypt, in *CE* IV, 1179a–82a.

—: La christianisation de l'Égypte aux IVe–VIe siècles: Aspects sociaux et ethniques, *Aegyptus* 68 (1988), 117–165. [Reed. in: Idem, Études, 63–103, avec 2 post-scriptum].

—: La Tradition sahidique de philologie gréco-copto-arabe (Manuscrits des XIII$^{e}$–XV$^{e}$ siècles), in: *Études Coptes VII: Neuvième Journée d'Études Coptes (Montpellier, juin 1999)*, éd. N. Bosson [CBC, 12], Louvain 2000, pp.265–304 (with 10 facs.).

—: Later Roman Egypt: Society, Religion, Economy and Administration [Variorum Collected Studies Series], Aldershot 2003.

—: Latino-coptica: Erwägungen zu den lateinischen Lehnwörtern des koptischen Wortschatzes, in *Pap. Congr. XVII* (Napoli 1983, pub. 1984), 1361–76.

—: Le milieu urbain dans la *chôra* égyptienne à l'époque ptolémaïque, in *Pap. Congr. XIV* (Oxford 1974, pub. London 1975), 367–373.

—: Les Lexiques onomasiologiques gréco-copto-arabes du moyen-âge et leurs origines anciennes, in: Lingua restituta orientalis: Festschrift Prof. Dr. Julius Assfalg, hrsg. R. Schulz; M. Görg [Ägypten u. Altes Test., 20], Wiesbaden 1990, pp.348–359.

—: Literature, Coptic, in *CE* V, 1450b–60a.

Idem: *Neue Texte und Dokumentation zum Koptisch-Unterricht* (Textband + Tafelband) [MPER, NS, 18], Wien 1990.

—: Onomastica ægyptiaca: The Tradition of Thematic Lexicography in Egypt through the Ages and Languages, *BSAC* 39 (2000), 11–22.

—: Paganism and Christianity, in *CE* VI, 1865a–71a.

—: Problèmes d'interprétation lexicologique des anciens vocabulaires multilingues (L'exemple des *scalae* gréco-copto-arabes médiévales), *Studi Magrebini* (Napoli), 25 (1993–97), 311–20 (*Scritti in Honore de Giovanni Oman*).

—: *Prosopograhie von Agypten IV: Die Kopten* [Quellen u. Stud. Gesch. Kultur Altert. u. Mittelalt., Reihe C, 2 ], Heidelberg 1938.

—: Religious Conversion and Onomastic Change in Early Byzantine Egypt, *BASP* 19 (1982), 105–124. [Repr. in: Idem, *Later Roman*, Ch. VIII].

—: The Apa Apollos Monastery of Pharoon (Aphrodito) and its Papyrus Archive, *Le Muséon* 106 (1993), 21–64.

—: The Study of Egyptian Proper Names in Greek Transcription: Problems and Perspectives, *Onoma* 18/3 (1992), 403–420.

Kaegi, W. E.: Egypt on the Eve of the Muslim Conquest, in *Cambridge History of Egypt* I (1998), 34–61.

Kaimio, J.: Latin in Roman Egypt, in *Pap. Congr. XV* (Bruxelles 1976), III (1978), 27–33.

Kákosy, L.: Das Ende des Heidentums in Agypten, in *GC*, 61–76.

Kasser, R.: Vocabulary, Copto-Greek, in *CE* VIII, 215b–222b.

Keenan, J.: On language and literacy in Byzantine Aphrodito, in *Pap. Cong. XVIII* (Athens 1986, pub. 1988), II, 161–167.

Kramer, Johannes: Glossaria bilinguia in papyris et membranis reperta [C.Gloss. Biling. I] [Pap. Texte Abh. XXX], Bonn 1983.

Krause, M.: Koptische Literatur, in *LÄ* III (1980), 694–728.

Kuehn, Clement A.: Channels of Imperishable Fire: The Beginning of the Christian Mystical Poetry and Dioscorus of Aphrodito [Lang Class. Stud., 7], New York 1995.

Laronde, A.: Mercenaires grecs en Égypte à l'époque saïte et à l'époque perse, in *EEG*, 29–36.

Lefort, L. Th.: Gréco-copte, in *Coptic Studies in Honour of W. E. Crum* [Bull. Byz. Institut, 2], Boston 1950, pp.65–71.

*Lex. Lat. Lehnw.* = Lexikon der lateinischen Lehnwörter in den griechischen dokumentarischen Texten Ägyptens mit Berücksichtigung koptischer Quellen, by Irene-Maria Cervenka-Ehrenstrasser with J. M. Diethart, many fasc. [MPER, N. S. 27], Wien, 1999 ff.

*LMCS* = Life in a Multicultural Society: Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond, ed. Janet H. Johnson [Stud. Anc. Or. Civil., 51], Chicago 1992.

MacCoull, Leslie S. B.: The Coptic Archive of Dioscorus of Aphrodito, *CdE* 56 (1981), 185–193.

Mahé, Jean-Pierre: *Hermès en* Haute-*Égypte*, vol. 2 [BC Nag Hammadi. SectTextes, 7], Québec 1982.

Maspéro, J.: Horapollon et la fin du paganisme égyptien, *BIFAO* 11 (1914), 163–195.

Möller, Astrid: *Naukratis: Trade in Archaic Greece* [Oxford Monogr. Class. Arch.], Oxford 2000.[6]

Morenz, Siegfried: *Die Begegnung Europas mit Ägypten*, 2. vielfach erw. u. verb. Aufl. [Die Bibl. der alten Welt. Reihe Forsch. u. Deutung], Zürich, Stuttgart 1969 (1st ed. Berlin 1968).

Nagel, P.: Die Einwirkung des Griechischen auf die Entstehung der koptischen Literatursprache, in *Christentum am Roten Meer*, hrsg. F. Altheim; R. Stiehl, Berlin & New York 1971, vol. 1, pp.327–356 (5. Kap.).

Orlandi, Tito: Coptic Literature, in *REC*, 51–81 (Ch. 4).

Osing, Jürgen: Aspects de la culture pharaonique: Quatre leçons au Collège de France (févr.-mars 1989) [Mémoires de l'Acad. Inscr. Belles-Lettres, N.S., 12], Paris 1992.

Pernigotti, Sergio: *I Greci nell'Egitto della XXVI dinastia* [Piccola biblioteca de egittologia, 4], Imola 1999.

*PKL* = *Probleme der koptischen Literatur*, hrsg. Peter Nagel [Wiss. Beitr., 1968/1], Halle 1968.

Quaegebeur, J.: Graeco-Egyptian Double Names as a Feature of a Bi-Cultural Society, in *LMCS*, 265–272.

*REC* = *The Roots of Egyptian Christianity*, ed. Birger A. Pearson; James E. Goehring [Studies in Antiquity & Christianity], Philadelphia 1986 (Pb. ed., 1992).

Reintges, C.: Code-mixing Strategies in Coptic Egyptian, *Lingua Aegyptia* 9 (2001), 193–237.

---

6 Originally a D.Phil. dissertation: Freie Universität Berlin, 1990, revised with updated literature till 1997.

Rémondon, R.: L'Égypte et la suprême résistance au Christianisme (Ve–VIIe siècles), *BIFAO* 51 (1952), 63–78.

Saija, Ausilia: *Lessico dei carmi di Dioscoro di Aphrodito* [Ric. Pap., 3], Messina 1995.

Sales, J. das Candeias: Literacia e bilinguismo: novas configurações da administração egípcia no período ptolomaico, in *Percursos do Oriente Antigo: Estudos de Homenagem ao Professor Doutor José Nunes Carreira na sua jubilação académica*, Lisboa 2004, pp.497–512.

Schubart, W.: Ein lateinisch-griechisch-koptisches Gesprächbuch, *Klio* 13 (1913), 27–38.

Sidarus, Adel: Contribution des *scalae* médiévales à la lexicologie copte: Compte-rendu d'un projet de recherche, in *ICCopSt. 6* (Münster 1996, pub. Wiesabden 1999), 2, 390–404.[7]

Spipesteijn, P. J.: De invloed van het Latijn op het Griecks, *Lampas* 15 (1982), 318–330.

SRRK = Die Sprachen im römischen Reich der Kaiserzeit: Kolloquium vom 8. bis 10. April 1974, hrsg. G. Neumann; J. Untermann [Beih. Bonner Jahrb., 40], Köln, Bonn 1980.

Thissen, H. J.: Griechen in Ägypten, in *LÄ* II (1977), 898–903.

Torallas Tovar, Sofía: Identitad lingüística e identidad religiosa en el Egipto grecorromano [Series Minor, 11], Barcelona 2005.

Van der Vliet, J.: Spätantikes Heidentum in Ägypten im Spiegel der koptischen Literatur, in *RB,* 99–130.

Verbeeck, B.: Greek Language [in Egypt], in *CE* IV, 1165b–70b.

*VLLPh* = Vreemdelingen in het land van Pharao, ed. Pieter W. Pestman *et al.*, Zutphen 1985.

Wipszycka, Ewa: La valeur de l'onomastique pour l'histoire de la christianisation de l'Égypte: À propos d'une étude de R. S. Bagnall, *ZPE* 62 (1986), 173–181. [Cf. Bagnall, Conversion & Religious Conversion].

---

7 It includes as example a chapter on Astronomy and related topics.

Erscheinungsweise und Bezugsmöglichkeiten:

Die Halleschen Beiträge zur Orientwissenschaft (HBO) erscheinen mit zwei Heften Jährlich.

Sie sind im Zeitschriftentausch und im freien Verkauf (20,- €, zzgl. Versandkosten) erhältlich über:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
Tauschstelle
D-06098 Halle (Saale)

Folgende Nummern sind noch lieferbar:
7, 8, 9, 10, 25, 32, 33, 35, 37, 38, 39, 40, 41

Preis ab Heft 39: 20 € zzgl. Versandkosten.
Ältere Hefte sind rabattiert.

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft
Herausgegeben von Markus Mode und Jürgen Tubach
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Orientalisches Institut
D-06099 Halle (Saale)
Telefon: +49/345-5 52 40 71
Fax: +49/345-5 52 71 23
e-mail (Sekretariat): luise.fender@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
ISSN 0233-2205